



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Macla Ribeiro Nunes

**“Insistência”: reinventar a psicanálise**

Rio de Janeiro

2024

Macla Ribeiro Nunes

**“Insistuição”: reinventar a psicanálise**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

N972 Nunes, Macla Ribeiro  
“Insistência”: reinventar a psicanálise/ Macla Ribeiro Nunes. – 2024.  
216 f.

Orientador: Marco Antonio Coutinho Jorge.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – História – Teses. 2. Didier-Weill, Alain – Teses. I. Jorge,  
Marco Antonio Coutinho. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto  
de Psicologia. III. Título.

br CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Macla Ribeiro Nunes

**“Insistência”: reinventar a psicanálise**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 24 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge (Orientador)  
Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Dóris Luz Rinaldi  
Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva  
Instituto de Psicologia – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Betty Bernardo Fuks  
Universidade Veiga de Almeida

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Denise Maurano Mello  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2024

## DEDICATÓRIA

Para minha mãe, que se chamava Telma.  
E para meu pai, que se chama Deuteronômio.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Marco Antonio Coutinho Jorge. Professor, mestre, amigo. Sou grata pela justa e bela medida que se esboça em nosso espaço-orientação. Aquém e além da produção desta tese, sou e serei sempre imensamente grata pelo apoio, pela força, pelo encorajamento, pela alegria no trabalho e no viver, e por ajudar a fazer (re)nascer, ao que tudo indica, uma pesquisadora em mim.

Aos professores Betty Fuks, Denise Maurano, Doris Rinaldi e Marcos Eichler, minha admiração e gratidão. Sou grata pelas ricas contribuições e pelo ensino tão importante e tão próprio de cada um. Me sinto privilegiada por tê-los como avaliadores.

À coordenação e aos professores do Programa de Pós-graduação em Psicanálise da UERJ, cujas enriquecedoras e preciosas aulas muito contribuíram para a elaboração deste trabalho e para meu percurso.

Aos colegas do curso de pós-graduação e do grupo de orientação de pesquisa, pelas trocas instrutivas, e aos colaboradores que atuam na secretaria do Programa, sempre solícitos e presentes.

Aos colegas do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise, pela interlocução, pelos laços construídos e pela animada insistência no labor dos nossos seminários de pesquisa.

À professora Sonia Leite, nota azul - de onde ouvi os primeiros acordes da psicanálise e do pensamento de Alain Didier-Weill. Eles seguem ressoando.

À professora Rosa Maranhão, presente ontem e sempre. Um lindo e afetuoso presente.

Aos analisandos, aos supervisionandos e aos alunos, que me dão a oportunidade, a cada encontro, de aprender o tanto que posso aprender a aprender com eles.

Aos amigos e amigas que a música, a psicanálise e as instituições trouxeram para povoar minha vida e torná-la mais significativa.

À minha família, pelo apoio constante, pelo porto suficientemente seguro, pela compreensão em momentos difíceis, pelo incentivo, pelo acolhimento sem igual; e um agradecimento especial aos meus pais, que me transmitiram delicadeza no gesto e no toque das mãos. Eles também me ensinaram, desde pequena, o respeito pelas pessoas e a sensibilidade na leitura e na escuta das palavras, do riso, do texto bíblico e das notas musicais.

Ao Dignito Paulo Silas e às Dignitas Cassia, Cecília e Juliana, pela dignidade nossa de cada dia.

A Claudio Piccoli, cuja presença diz até sem nada dizer: “Você tem que construir!”.

A Arthur Pereira, pelo companheirismo, pela amizade, pela finura e propriedade no trabalho. Pela troca tão linda, rica, e pelo suporte tão paciente e habilidoso.

Ao professor Robson Cruz que, com seu trabalho restaurador, não deixa esquecer que é possível sofrer menos com a prática de pesquisa; e mais, ainda, que é até possível redescobrir conforto e prazer no processo de escrita acadêmica.

Ao meu analista, Luiz Carlos de Oliveira Marinho. Pela escuta presente, constante e pela palavra salutar.

A Didier-Weill, por insistir e perseverar. E por me mostrar, com sua obra, que existe, sim, a possibilidade de uma articulação inédita entre o sagrado, o eterno, e o mundo laico da lei. Alain Didier-Weill é, para mim, um lugar onde sempre poderei ir para tentar recomeçar.

O leitor deve admitir que o fato de se tratar de uma retomada não retira a nossa responsabilidade, mas a situa.

*Moustapha Safouan*

Escrever traz mais confiança, ensina a despertar.

*Natalie Goldberg*

## RESUMO

NUNES, Macla. *“Insistuição”*: reinventar a psicanálise. 2024. 216 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A história das instituições analíticas revela que a comunidade psicanalítica não está imune à compulsão à regulamentação e ao dogmatismo. Sigmund Freud, ao descobrir o inconsciente e inventar a psicanálise, torna-se também um “chefe de movimento” sempre crítico e reticente em relação às regras administrativas e organizacionais. Mas isso não impediu que o sistema de formação psicanalítica, em sua base, tenha testemunhado uma rejeição das dimensões especificamente analítica, inventiva e desejança da análise. Inconformado com essa escapada dos analistas para fora do campo da psicanálise, Jacques Lacan não rompe com a estrutura clássica da formação - análise pessoal, supervisão e estudo teórico –, mas tenta romper com a lógica autoritária e dogmática que vigorava nas sociedades existentes, propondo novos modos de se instituir. O objetivo principal desta tese é lançar um olhar para a história da psicanálise buscando compreender essa questão que é central, nevrálgica e recorrente desde a sua fundação. Buscamos mapear saídas para esses problemas cruciais, que se refletem até hoje nas sociedades analíticas, situando-as, principalmente, no pensamento do escritor, dramaturgo e psicanalista francês Alain Didier-Weill, discípulo e aluno de Lacan. A partir de uma retomada dos percursos freudiano e lacaniano, o trabalho de Didier-Weill parece apresentar propostas inéditas e mais coerentes com os princípios da psicanálise ao abordar desafios da experiência institucional e apontar caminhos possíveis de reinvenção que não excluem, da instituição, a dimensão da insistência própria ao inconsciente e ao movimento do desejo: “Insistuição”.

Palavras-chave: Psicanálise. Instituição. Insistência. Alain Didier-Weill.

## RÉSUMÉ

NUNES, Macla. *“Insistution”*: réinventer la psychanalyse. 2024. 216 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

L'histoire des institutions analytiques révèle que la communauté psychanalytique n'est pas exempte de la compulsion régulatrice et du dogmatisme. Sigmund Freud, en découvrant l'inconscient et en inventant la psychanalyse, est aussi devenu un "chef du mouvement" toujours critique et réticent à l'égard des règles administratives et organisationnelles. Mais cela n'a pas empêché le système de formation psychanalytique, à sa base, de constater un rejet des dimensions spécifiquement analytiques, inventives et désirantes de l'analyse. Insatisfait de cette évasion des analystes hors du champ de la psychanalyse, Jacques Lacan ne rompt pas avec la structure classique de la formation - analyse personnelle, supervision et étude théorique -, mais tente de rompre avec la logique autoritaire et dogmatique qui prévalait dans les sociétés existantes, en proposant de nouvelles façons de l'instituer. L'objectif principal de cette thèse est de porter un regard sur l'histoire de la psychanalyse, en cherchant à comprendre cette problématique centrale, névralgique et récurrente depuis sa fondation. Nous cherchons à trouver des solutions à ces problèmes cruciaux, qui se reflètent encore aujourd'hui dans les sociétés analytiques, en les plaçant principalement dans la pensée de l'écrivain, dramaturge et psychanalyste français Alain Didier-Weill, disciple et élève de Lacan. À partir d'une reprise des voies freudiennes et lacaniennes, les travaux de Didier-Weill semblent présenter des propositions inédites et plus cohérentes avec les principes de la psychanalyse en abordant les défis de l'expérience institutionnelle et en pointant des pistes possibles de réinvention qui n'excluent pas, de l'institution, la dimension de l'insistance caractéristique de l'inconscient et du mouvement du désir : « L'insistution ».

Mots-clés : Psychanalyse. Institution. Insistance. Alain Didier-Weill.

## RESUMEN

NUNES, Macla. *“Insistencia”*: reinventar el psicoanálisis. 2024. 216 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

La historia de las instituciones analíticas revela que la comunidad psicoanalítica no es inmune a la compulsión de regular y al dogmatismo. Sigmund Freud, al descubrir el inconsciente e inventar el psicoanálisis, se convirtió también en un “jefe del movimiento” siempre crítico y reticente en relación con las normas administrativas y organizativas. Pero esto no impidió que el sistema de formación psicoanalítica, en su base, fuera testigo de un rechazo de las dimensiones específicamente analíticas, inventivas y deseantes del análisis. Insatisfecho con esta fuga de analistas fuera del campo del psicoanálisis, Jacques Lacan no rompe con la estructura clásica de la formación - análisis personal, supervisión y estudio teórico-, sino que intenta romper con la lógica autoritaria y dogmática que prevalecía en las sociedades existentes, proponiendo nuevas formas de instituir. El objetivo principal de esta tesis es hacer un recorrido por la historia del psicoanálisis para intentar comprender esta cuestión, central, neurálgica y recurrente desde su fundación. Buscamos trazar soluciones a estos problemas cruciales, que aún hoy se reflejan en las sociedades analíticas, ubicándolos principalmente en el pensamiento del escritor, dramaturgo y psicoanalista francés Alain Didier-Weill, discípulo y alumno de Lacan. A partir de un retorno a las vías freudiana y lacaniana, la obra de Didier-Weill parece presentar nuevas propuestas más coherentes con los principios del psicoanálisis al abordar los desafíos de la experiencia institucional y señalar posibles caminos de reinvencción que no excluyan, de la institución, a la dimensión de insistencia inherente al inconsciente y al movimiento del deseo: "Insistencia".

Palabras clave: Psicoanálisis. Institución. Insistencia. Alain Didier-Weill.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 <b>FREUD, DO PAI À IPA – DO BANQUETE À DESINSTITUIÇÃO.....</b>	28
1.1 <b>O nascimento de um <i>movimento</i>: ressonâncias originárias.....</b>	34
1.1.1 <u>Práticas e invenções sem modelo.....</u>	38
1.2 <b>Vigilância e combate: uma Internacional como necessidade, frustrada?.....</b>	43
1.3 <b>Laboratório imaginário, o Comitê.....</b>	53
1.4 <b>Berlim: utopia freudiana, laboratório de formação.....</b>	57
1.4.1 <u>Ortodoxia ipeísta: a tripla face da formação leiga.....</u>	62
2 <b>INTERLÚDIO.....</b>	77
2.1 <b>a) Espaço potencial: Winnicott.....</b>	81
2.2 <b>b) Quando o terror é transposto em criação.....</b>	86
2.3 <b>c) Mito e Música: transferência(s) e transmissão.....</b>	90
2.4 <b>d) A psicanálise entre o <i>movimento</i> e a instituição.....</b>	96
3 <b>LACANE A SUBVERSÃO DA INSTITUIÇÃO - A (D)ESCOLA.....</b>	103
3.1 <b>Insistir (e <i>insistuir</i>) no ponto-zero-do-desejo.....</b>	110
3.2 <b>A letra Sulamita: verdade, desejo, insistência?.....</b>	115
3.3 <b>A EFP e o <i>novo</i> que não se institui senão no funcionamento.....</b>	120
3.3.1 <u>Tempo e lógica do passe fictício.....</u>	124
3.3.2 <u>Referência trágica: a tríade culpa, desejo, traição.....</u>	126
3.4 <b>Uma formação ortodoxa, de novo?.....</b>	130
4 <b>DA <i>INSISTUIÇÃO</i> DIDIER-WEILLIANA.....</b>	138
4.1 <b>Encontro invocante: Lacan.....</b>	140
4.2 <b>Passarelas pós-dissolução.....</b>	148
4.3 <b>Passarela brasileira: reencontrar o espírito do passe.....</b>	150
4.4 <b>Um lugar de insistência, <i>Insistance</i>.....</b>	156
4.5 <b>O artista precede ou sucede o analista?.....</b>	161
4.6 <b><i>Insistuição</i> rumo à alteridade: o passe transinstitucional.....</b>	165
4.7 <b>Pentalogia: cinco livros fundamentais.....</b>	173
4.8 <b>Interloquções e homenagens.....</b>	179

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>187</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>191</b>
<b>ANEXO A - “ÁRVORE DA TRANSFERÊNCIA”.....</b>	<b>204</b>
<b>ANEXO B - BIBLIOGRAFIA GERAL DE PUBLICAÇÕES E OBRAS DE ALAIN DIDIER-WEILL.....</b>	<b>205</b>

## INTRODUÇÃO

O que significa “reinventar” a psicanálise? Em 09 de julho de 1978, ao encerrarem o 9º Congresso da Escola Freudiana de Paris, as primeiras palavras de Jacques Lacan declaram que ali se representava “alguma coisa que equilibra a I.P.A. [*International Psychoanalytical Association*]”, a Associação Psicanalítica Internacional, fundada por Sigmund Freud em 1910. Sob a tônica da transmissão da psicanálise, naquela oportunidade, Lacan afirma que chegava a pensar que a psicanálise é intransmissível e que cada psicanalista deve reinventá-la. Seria preciso até que o psicanalista fosse forçado, a partir do que conseguiu retirar do fato de ter sido analisando por um tempo, a reinventar o modo de manter viva a psicanálise.

Que limites, impasses e desafios éticos se impõem nessa tarefa? Como pensá-la mais-além da prática analítica *stricto sensu*, isto é, do encontro entre analista e analisando e das vicissitudes que os fundamentos da clínica psicanalítica têm vivido ao longo de sua história? Em que termos pensar a transmissão da psicanálise a partir do que foi estabelecido por Lacan na *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola* como a experiência psicanalítica em sua intensão, isto é, o lugar privado e inventivo do divã, e um lugar outro, o lugar público, o da psicanálise em extensão, definido na mesma ocasião por Lacan (1967/2003b, p. 251) como tudo o que resume a função de sua “Escola como presentificadora da psicanálise no mundo”?

Um dos começos dessa investigação se situa em uma conferência que nos impressionou e afetou sobremaneira. Tal acontecimento se deu no dia 31 de outubro de 2015, em Belém do Pará, Brasil, onde a psicanalista argentina Diana Silvia Rabinovich (1943-2021) e o psicanalista francês Alain Didier-Weill (1939-2018), recebidos como conferencistas no V Encontro Nacional e V Colóquio Internacional do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise, conduziram momentos impactantes ao compartilharem reflexões e questionamentos advindos de suas experiências clínicas e trajetórias - ambas indissociáveis do ensino de Lacan e de acontecimentos importantes, ou mesmo decisivos, na história do movimento psicanalítico e sua expansão.

Apresentando elaborações inéditas decorrentes de suas pesquisas sobre o Supereu – uma das três instâncias nomeadas por Sigmund Freud em sua segunda teoria do aparelho psíquico, cuja função se assimila à de um juiz ou de censor junto ao Eu -, Alain Didier-Weill expõe o que denomina como sutilezas relevantes para pensar a estrutura dessa instância psíquica e a transmissão do discurso psicanalítico. Siderante, conforme a opinião de vários ouvintes, o

testemunho do psicanalista narra a progressiva emergência de um certo estado de espírito cuja lógica inquisitorial passa a reger o discurso analítico em um dado momento em que participava do ensino ministrado no Departamento de Psicanálise da Universidade de Vincennes, hoje Universidade de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis.

Pontualmente, a lógica inquisitorial diz respeito ao pesadelo que emergiu no seio e em nome do cristianismo quando, em 1232, um grupo de instituições interno ao sistema jurídico da Igreja Católica Romana lançou editos de perseguição visando combater heresias, apostasias, blasfêmias, feitiçarias e todo tipo de costumes considerados como desviantes de sua doutrina. Desde os séculos IV e V d.C. já ocorriam perseguições aos divergentes e inimigos “d’A” verdade transmitida como absoluta pelo Magistério - o Papa e os bispos -, representantes de Deus, supostos portadores exclusivos de tal mensagem cujos pronunciamentos gozavam de infalibilidade. Mais-além dos autos do chamado Santo Ofício da Inquisição, sabemos quantos tenebrosos capítulos de nossa história têm sido escritos sob a pena dessa férrea e irretorquível lógica que se arquiteta, essencialmente, pela radical incapacidade de acolhimento da diferença e da alteridade.

Sobre o que se passa na comunidade cristã, o teólogo excomungado, escritor, filósofo e professor universitário brasileiro Leonardo Boff (1993), quando, ainda lecionando uma disciplina intitulada Ética e Teologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), apresenta uma edição brasileira do *Manual dos inquisidores*, escrito por Nicolau Eymerich em 1376, revisto e ampliado por Francisco de la Peña em 1578, indagando: “Como se passa deste sonho [os sonhos originais da proposta cristã] para o pesadelo da Inquisição?”. Face ao inquisidor, lembra Boff, não cabem dúvidas, indagações, questões e tentativas de resposta. Diante da “Igreja [que] detém o monopólio dos meios que abrem o caminho para a eternidade [...] só existe um perigo fundamental: a heterodoxia, a heresia e o herege” (BOFF, 1993, p. 10).

Tivemos a oportunidade de trabalhar na transcrição do depoimento de Didier-Weill, o qual, intitulado “Usos do Supereu”, se encontra publicado na obra<sup>1</sup> que reúne artigos originalmente apresentados no referido Encontro. A partir daí, interrogações concernentes às dimensões histórica, política e institucional da comunidade psicanalítica, nos levaram a também querer saber, como indica Lacan (1964/2008, p. 12) em seu texto-testemunho *A excomunhão*, “o que nela pode mesmo fazer eco a uma prática religiosa”. Ora, se consideramos que, na perspectiva freudiana, o discurso analítico se estrutura de forma radical e absolutamente incompatível com o discurso religioso, incongruência mais espantosa poderia haver? A que

---

<sup>1</sup> LEVY, S. M. de S.; DIAS, M. F. P. (Orgs.). *A céu aberto: o inconsciente na clínica das psicoses*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Belém, 2018.

custos a mensagem freudiana terá sido, ao que parece, esquecida ali, no próprio lugar onde se supunha sustentar sua transmissão?

Ao ponderar que a travessia teórica freudiana se realiza precisamente na direção de uma desconstrução da ilusão religiosa, e sugerir a ideia de que a psicanálise é uma forma particular de operação com o campo do sentido oposta à da religião, Marco Antonio Coutinho Jorge (2011) observa contraponto discursivo estruturalmente semelhante. O psicanalista sublinha a extraordinária força de abertura do campo do sentido induzida pelo discurso místico, em contraste ao fechamento e ao dogmatismo ordinariamente presente no pensamento religioso. Ressaltando o alcance que adquirem, no ensino de Lacan, a experiência de gozo da qual dão notícias os místicos e a poesia que dela se origina, articula: “Como pode emergir no seio mesmo do discurso religioso a mais radical experiência de despertar transmissível pelo ato poético?” (JORGE, 2011, p. 158).

Na repercussão desse *insight*, àquela altura, formulamos a questão inversa: como pode emergir no seio mesmo do discurso psicanalítico um religioso? Espanto que se revelaria tão descabido quanto ingênuo. Um discreto desdobramento da questão permitia indagar por que pensaríamos que o movimento psicanalítico estaria isento de incidências dogmáticas e aspirações ortodoxas - figuras da religiosidade, por assim dizer - em seu próprio meio. Disso decorre que uma estrutural e necessária disjunção se afirma entre a psicanálise e o psicanalista. Em outras palavras, não é óbvio, ou dado, *a priori*, que a presença de alguém que se declara psicanalista manifeste o inconsciente freudiano. Ao contrário, como indica Lacan (1964/2008) ao pensar a presença do analista a partir da articulação entre os conceitos de transferência e pulsão, pode ser até que manifeste, em certos momentos e em certos encontros, como “recusa do inconsciente” (p. 125).

Apresentamos, por ocasião da admissão nesse curso de pós-graduação, um anteprojeto que teve como ponto de partida essas reflexões. Embora não explicitamente, as ponderações de Alain Didier-Weill concernentes à formação do psicanalista, ao ensino e à transmissão da psicanálise constituíam-se como referência central de nosso interesse de pesquisa.

### **Antessala**

A tradição familiar cristã protestante e o curso de graduação em Música Sacra/Bacharelado em Canto (1996-1999) me conduziram ao trabalho formal de gestão da área musical de instituições religiosas onde atuei na criação, coordenação de projetos artísticos e programas com foco na área de educação musical (1995-2015/2019). No âmbito da música

coral sinfônica e de câmara exerço atividades de canto, regência e acompanhamento ao piano em escolas, hospitais, empresas e grupos independentes na cidade do Rio de Janeiro. Um contato preliminar com a teoria freudiana ocorreu enquanto realizava estudos da disciplina de História da Arte na graduação em Licenciatura em Educação Artística/Música (2000-2005).

O encontro com a psicanálise na graduação em Psicologia e nos estágios supervisionados em clínica psicanalítica (2003-2007) vieram iluminar questões que habitavam minha prática artística musical e despertar os desejos de dar continuidade a esses estudos no âmbito acadêmico e de engajamento no percurso de uma formação analítica propriamente dita. Nesse contexto, a realização de um curso de curta duração sobre a psicanálise e o pensamento trágico, e uma breve participação como cantora e assistente de pesquisa em uma montagem de peça teatral, sob a direção do psicanalista Antonio Quinet, na Companhia de Teatro Inconsciente em Cena (2008-2009), contribuíram indicando vias interessantes.

Vislumbrei a possibilidade de explorar, à luz das relações entre a psicanálise e a tragédia grega, aspectos teóricos e clínicos ligados à expressão artística musical – conforme pude esboçar, à época, em um anteprojeto de pesquisa para curso de mestrado. Sob orientação da professora Marta Rezende Cardoso (UFRJ), concluí essa etapa apresentando a dissertação intitulada “O sensorial nos primórdios da vida psíquica: testemunhos do encontro com o outro” (2012). Com base nas construções iniciais de Freud sobre a estruturação do aparelho psíquico - e de autores como René Roussillon, Donald W. Winnicott, Didier Anzieu, Edith Lecourt - busquei, entre os temas abordados, destacar o papel da experiência rítmica nos processos de experimentação mais remotos da constituição subjetiva e demarcar o espaço sonoro como espaço psíquico originário.

A partir da aprovação em um concurso público, exerço, desde o ano de 2009, o cargo de psicóloga na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Após atuação junto ao quadro de servidores técnico-administrativos da instituição, passei a integrar o Setor de Apoio Psicológico da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis onde chamava atenção, sobretudo, que a maior incidência de solicitações de atendimento e suporte psicoterapêutico partia de discentes dos cursos ligados aos Centros das artes e da saúde.

No ano de 2018 passei a atuar no Núcleo de Assistência Psicopedagógica ao Estudante de Medicina, da Escola de Medicina e Cirurgia da universidade. Ali, tenho trabalhado na implantação e na estruturação de um espaço de escuta e acompanhamento individual dedicado exclusivamente aos acadêmicos dessa área. Em tempos de pacotes de mentoria e *coach* para a gestão da vida, além dos textos de Freud e Lacan, a leitura didier-weilliana concernente à ética

e à transmissão do discurso analítico têm operado como farol no exercício dessa função que também convida à escuta de experiências peculiares. Vale mencionar algumas.

No decorrer do curso de graduação, do encontro entre o universitário e a realidade institucional reverbera o sofrimento psíquico do sujeito que se traduz, comumente, em termos de escolha profissional, expectativa de construção de carreira, pedidos de orientação vocacional. Perguntas como “De onde vim, quem sou, para onde vou?” se abrem: “Para que vou? Por quê? Por quem?”, “Como vou?”, “Qual é o propósito da minha vocação?”.

Na fala do sujeito em formação artística, algumas questões ganham contornos mais específicos: a luta travada com seu meio de expressão, ou seja, o próprio corpo, a voz, as ideias, a escrita, um instrumento musical; inibições, angústias e conflitos que acompanham processos e ato de criação; a tarefa de constituir seu fazer-artístico como um ofício e sua inscrição no campo social - com tudo aquilo que essa passagem ainda comporta de frustrações e adversidades para a maioria, especialmente em nosso país. Em muitos casos, a multiforme dimensão de precariedades das histórias de vida e das dificuldades vividas no palco cotidiano exigem mais, bem mais que povoar um bastidor na cena subjetiva de cada um. Costuma-se dizer que a arte salva. Mas poderá o artista ser salvo por ela?

Da força do enorme investimento no estudo na fase do pré-vestibular e do entusiasmo no acesso à graduação, o sujeito em formação médica passa – de súbito, muitas vezes - ao desânimo e à desesperança diante das diversas e adversas exigências que se impõem durante a realização do curso. Recentemente, como afirma uma estudante, “*os efeitos da pandemia de Covid-19 na família, no corpo e na mente da gente só fizeram aparecer problemas que já estavam lá*”.

Certamente não estamos falando de experiências exclusivas de uma formação médica. Mas, ali, aprender a aprender um ofício cujo suposto *know-how* encontra seus limites no enfrentamento cotidiano da realidade da morte, por exemplo, caminha ao lado da possibilidade de constituir sua própria voz inventando, cada um, seu modo de exercer a medicina apesar dela - se consideramos que, “enquanto representante hodierno típico do discurso da ciência [...], o discurso médico prima por excluir a subjetividade tanto daquele que o enuncia como daquele que o escuta” (JORGE, 1983, p.11).

Além da participação nas aulas das disciplinas do curso de doutorado, participo, como associada e analista membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise - Seção Rio de Janeiro, da coordenação de um seminário dedicado ao estudo de “Temas cruciais da psicanálise” junto aos psicanalistas Marco Antonio Coutinho Jorge e Denise Maurano. Tal atividade tem como núcleo temático a questão formação do psicanalista e como referência central os escritos de

Alain Didier-Weill. Coordeno também - na mesma instituição, desde o ano de 2017 - um seminário dedicado ao estudo sobre a “História do Movimento Psicanalítico”. Dentre outras, as oportunidades de intercâmbio que essas atividades propiciam têm produzido efeitos ímpares nas práticas às quais me dedico.

Essas notas foram retomadas para assinalar de onde parte a rota que pretendemos explorar. As questões apresentadas até aqui colocaram-se como ponto de partida para nosso estudo e, como bem-dito pelo orientador da atual pesquisa, constituíram-se como antessala para o encontro com o pensamento de Alain Didier-Weill. Isso tanto procede que, em dado momento, fomos levados a ensaiar a construção de uma tese integralmente dedicada a investigar as contribuições da obra teórica e artística desse autor à psicanálise. Uma vez investindo esforço e tempo consideráveis nessa direção, não sem algum pesar, nos demos conta de que a amplitude e a complexidade envolvidas em tal projeto inviabilizavam sua realização nesse momento de nosso percurso.

As ricas observações trazidas pela banca no exame de qualificação seguem ressoando e contribuem sobremaneira indicando vias interessantes e possíveis encaminhamentos para um trabalho sobre a obra de Didier-Weill no futuro. E no passo em que estamos, como desdobramento do projeto de pesquisa, esta tese tem como objetivo central um olhar para história da formação dos psicanalistas em sua relação com as formas institucionais que ela motiva e uma breve introdução às contribuições de Alain Didier-Weill à psicanálise.

### **Institucionalidade crítica**

A decisão de pensar reinvenção e transmissão da psicanálise a partir de sua paradoxal dimensão institucional como tema de pesquisa está diretamente ligada ao tempo lógico e ao momento da nossa própria trajetória ao longo dessa formação. E se, nesse sentido, situamos primeiramente os singulares percursos freudiano e lacaniano como objeto de investigação, é por apostar que esses itinerários fundadores e refundadores são, ao mesmo tempo, fundantes, e seu estudo crítico se coloca como apoio necessário e indispensável para aqueles que também se sentem convocados a construir e sustentar uma prática no campo da psicanálise - especialmente se essa prática se ancora também no campo das instituições, como é nosso caso.

De saída, chama atenção o interesse que a comunidade psicanalítica manifesta pelas suas próprias questões político-institucionais e a reflexão crítica a que os próprios psicanalistas as submetem. Em 1953, Lacan (1953/1998, p. 239) observa que “as formas iniciáticas e poderosamente organizadas em que Freud viu a garantia da transmissão de sua doutrina”

regulavam de maneira tão autoritária a formação do psicanalista, que se tornava necessário saber se os modos estabelecidos dessa formação não levavam ao fim paradoxal de uma depreciação perpetuada do próprio discurso analítico.

Enquanto constata também que o objetivo da prática da psicanálise havia se tornado adaptar o indivíduo ao meio social, Lacan aponta para a urgência de um retorno à história de noções conceituais que se enfraqueceram num uso rotineiro e da reflexão sobre seus fundamentos subjetivos indagando:

Método de verdade e de desmistificação das camuflagens subjetivas, manifestaria a psicanálise uma ambição desmedida ao aplicar seus princípios à sua própria corporação, isto é, à concepção que têm os psicanalistas de seu papel junto ao doente, de seu lugar na sociedade dos espíritos, de suas relações com seus pares e de sua missão de ensino? (LACAN, 1953/1998, p. 242).

Era o mesmo contexto que vigorava quando, em *Televisão*, Lacan (1971/2003) afirma que a Sociedade “dita internacional” - a IPA - havia se reduzido a ser familiar e denomina-a como uma “*sociedade de assistência mútua contra o discurso analítico*, a SAMCDA” (LACAN, 1971/2003, p. 518). Podemos, então, entender que o retorno a Freud em nome do qual Lacan desenvolve sua obra - além de ser levado às últimas consequências, como atesta o itinerário clínico, teórico e institucional do próprio Lacan - compreende também que se aplique à psicanálise e às suas próprias instituições os princípios que ela preconiza e suas regras de interpretação.

Temos razões para crer que nada há de trivial nesse procedimento. Jorge Dias de Deus, organizador de *A crítica da ciência* (1979), lembra que, antes de qualquer coisa, a consolidação da ciência - particularmente marcada do século XVII - significou a consolidação das instituições científicas, isto é, a criação de comunidades científicas cada vez mais estáveis, autorreprodutivas, autossuficientes. Dentro dessas comunidades a ciência passa a ser feita e são elas que passam a dar a garantia de autenticidade científica ao conhecimento transmitido nas escolas e aplicado na prática.

Como em qualquer outro grupo institucionalizado, lembra o autor, “a função da comunidade de cientistas dentro do quadro social é a de se reproduzir, e a reprodução faz-se mediante a aquisição constante de novos conhecimentos científicos suscetíveis de serem utilizados e transmitidos” (DEUS, 1979, p. 15). E acrescenta:

É evidente que essa função da comunidade não tem que ver com a qualidade ou os desejos dos cientistas, os êxitos ou fracassos de cada membro individual. No conjunto a ciência avança sempre, como exige a sua própria racionalidade, os conhecimentos renovam-se e a comunidade regenera-se. Quando se olha para trás, para os filósofos e

sociólogos dos últimos séculos, tem-se a impressão de ter havido um acordo em camuflar os problemas ligados ao modo de funcionamento da ciência (DEUS, 1979, pp. 15-16).

Diante disso, na repercussão dos recorrentes debates acerca do estatuto científico da psicanálise, inclusive, talvez se mostrasse auspicioso poder apontar, pelo mesmo viés, o que a psicanálise não é. Se algum acordo de camuflagem dos problemas ligados ao modo de funcionamento da psicanálise entre os psicanalistas vigora, ele certamente vigora não-todo. Não aprofundaremos a discussão nesse sentido para que não nos desviemos do foco do nosso trabalho, mas tal contraponto entre o modo de consolidação das instituições ditas científicas e o das instituições analíticas não deixa de nos interessar na medida em que atualmente desenvolvemos parte de nossa prática analítica no interior de uma instituição de ensino médico.

O quadro desenhado por Deus (1979) parece revelar precisamente o oposto do que se passa na relação que a comunidade psicanalítica estabelece com o ensino e transmissão de sua prática e seus pressupostos. Nesse sentido, a função de uma instituição psicanalítica e seu papel na sociedade teria tudo a ver - quiçá, somente a ver - com o que está em jogo na formação do psicanalista e com o que foi nomeado por Lacan como o desejo do analista. Como frequentemente, em comunicação oral, o professor Marco Antonio Coutinho Jorge afirma: “A psicanálise avança na medida em que as análises avançam”.

Arriscariamos supor que, a partir dos anos 1950, notadamente a partir da crescente ruptura que se instaurou entre Lacan e a IPA, as contribuições do ensino lacaniano à questão da formação dos psicanalistas em sua relação com a institucionalização da psicanálise podem ser consideradas um dos temas em torno do qual se reúne a maioria de produções teóricas a respeito. Um incontável número de autores e psicanalistas não somente não recuam diante do vasto e espinhoso terreno em que se situa a questão, mas se dedicam em fazê-las trabalhar. Aliás, por que seria?

Como comenta o psicanalista egípcio Moustapha Safouan (1985), os começos do movimento psicanalítico nos colocam diante de um dilema aparentemente insolúvel: de um lado, a psicanálise parece rebelde à institucionalização e, de outro, necessita se instituir. Mas “aquele que se deixa encerrar no dilema esquece-se de fazer uma pergunta: não seria possível inventar um ‘novo modo de instituir-se’?” (p. 39).

Situada no núcleo dos embates e cisões que dão origem ao movimento lacaniano e suas instituições, tal questão moverá uma fecunda e privilegiada interlocução que justifica a posição estratégica (e de maneira alguma indolor) da geração dos discípulos e seguidores de Lacan - considerada a quarta geração psicanalítica na ordem mundial e terceira na sucessão de filiações

francesas -. Não seria excessivo afirmar que, inscrevendo-se na continuidade da ruptura lacaniana em relação àquela que era considerada única e exclusiva legitimidade freudiana até então, esses discípulos e alunos de Lacan puderam ampliar e renovar interrogações sobre o lugar do desejo ou, mais precisamente, sobre o lugar da própria psicanálise nas instituições analíticas.

Assim, a proposta de um quarto tempo desta pesquisa dedicado ao pensamento e trajetória de Didier-Weill pretende mostrar de que maneira suas contribuições caminham nessa direção. Como um dos poucos alunos convidados por Lacan a apresentarem hipóteses de trabalho, Didier-Weill realizou três longas intervenções nos últimos anos de seus seminários. É um autor cuja riqueza e originalidade da obra merecem, enfim, serem mais conhecidas. Não seria por outra razão qualquer a escolha do título de nosso trabalho. Construído a partir da técnica da palavra-valise como um neologismo formal, “Insistuição”<sup>2</sup> [*Insistuition*] foi criado por Didier-Weill (1997) para condensar os termos insistência (*insistance*) e instituição (*institution*).

Nesse contexto, o significante *Insistuição* metaforiza, cria e faz aparecer um sentido novo que pretende abalar a imobilidade e a fixidez monótona e repetitiva da instituição. A paradigmática definição da sublimação na teoria lacaniana consiste em dizer que “a sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 137). Se considerarmos elevar a palavra à dignidade de um chiste e seu mais-além, o significante *Insistuição* inocula e enxerta, na constância e na estabilidade mesma do instituir, a dimensão da insistência própria ao inconsciente e ao movimento do desejo. Nessa perspectiva, *insistuir* estaria em estreita relação com o que não cessa de não se escrever.

### ***Insistucionalidade e reescrita***

Amplamente conhecido (para não dizer ‘absolutamente gasto’) e em domínio público atualmente, o termo *reinventar* tem sido utilizado em múltiplos sentidos nos âmbitos profissional, pessoal, existencial, afetivo e etc. Comumente, aplica-se a pessoas e todo tipo de objetos e produções na cultura. Em dicionários da língua portuguesa encontraremos definições

---

<sup>2</sup> Duas principais fontes podem confirmar a escolha do termo “Insistuição” para a tradução em português do neologismo “Insistuition” criado por Alain Didier-Weill. Além da Conferência à qual nos referimos, proferida na sede do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro no dia 15 de abril de 1997, a qual se intitula “Insistuição: proposta de um procedimento de passe transinstitucional”, “Instituição ou insistuição psicanalítica?” é o título dado a um dos tópicos do texto “Nomeação e simbolização na comunidade analítica”, traduzido pela psicanalista Dulce Duque Estrada e publicado no livro *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

como: inventar outra vez, mudar a maneira como algo ou alguém funciona ou se comporta; mudar, de forma profunda, a identidade ou modo de funcionamento de algo; recriar uma solução para um problema antigo, mas que existe uma nova abordagem, reelaborar.<sup>3</sup> Mas como pensar na reinvenção da psicanálise, à luz da psicanálise?

“A história do movimento psicanalítico não precisa ser refeita”, como pontua Safouan (1985, p. 15). E, por inúmeras razões, um paradoxo próprio à transmissão da psicanálise se impõe às várias gerações de psicanalistas. Tal paradoxo é evidenciado por Didier-Weill (2009) quando assevera que, induzida pela lei do significante, a transmissão da psicanálise obedece a uma dupla exigência: sincrônica e diacrônica. Na perspectiva sincrônica, o psicanalista, em sua própria relação com a fala, “é instruído de que o sujeito do inconsciente, não sendo ortodoxo - nem freudiano nem lacaniano -, só pode advir em uma solidão extrema” (p. 144).

Na perspectiva diacrônica, o analista, ao recuperar a história, descobre um novo aspecto da dívida simbólica: “Já não se trata, então, de um endividamento para com a estrutura significante, mas para com as gerações anteriores que lhe transmitiram a mediação da própria elaboração pela qual Freud e Lacan chegaram até elas” (DIDIER-WEILL, 2009, p. 144). Assim, pensar possíveis articulações entre reinvenção, transmissão e recuperação da história nos interessa particularmente, pois, como Jorge considera: “Se a experiência psicanalítica empreende a simbolização da história do sujeito, o psicanalista, por sua vez, não poderia prescindir da elaboração da história das doutrinas que fundamentam sua prática”.<sup>4</sup> Diríamos, então, que essa elaboração da história se impõe como um dever ético, em um devir ético, a cada psicanalista. Como tal, diz respeito à própria psicanálise (como experiência, teoria, causa).

Temos pensado que a história da psicanálise, por sua vez, é constituída por camadas de histórias que se entrelaçam, entrecruzam ou se justapõem: história da clínica psicanalítica; história dos conceitos; história das instituições; história da formação dos psicanalistas; história dos fluxos transferenciais que tecem as tramas dos movimentos freudiano e lacaniano, isto é, das filiações psicanalíticas; história dos territórios, ou seja, da penetração e recepção da psicanálise em contextos culturais e países diversos, e talvez outras. Embora essa rede caleidoscópica, de certa forma, inspire e esteja sempre guiando nossas elaborações, estamos conscientes de que não chegaremos perto sequer de tocá-la.

---

<sup>3</sup> Foram utilizados diferentes dicionários on-line, sendo o *Aulete* (versão digital) um deles, disponível em: <https://aulete.com.br/reinventar>

<sup>4</sup> Esta referência se encontra na orelha do livro *História do movimento psicanalítico*, de Jacquy Chemouni. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

Lacan, em *O seminário*, livro 1: *Os escritos técnicos de Freud* (1953-54/1983) evoca a “experiência germinal” de Freud ao constituir o método clínico psicanalítico centrado em torno da noção de reconstituição da história do sujeito. Interrogando se essas “situações da história” seriam um acento colocado no passado, em algum tipo de restituição ou reconstrução do vivido, responde que “a história não é o passado. A história é o passado na medida em que é historiado no presente - historiado no presente porque foi vivido no passado” (LACAN, 1953-54/1983, p. 21).

E segue, o persistente leitor de Freud: “Quando se volta à origem da experiência freudiana - quando digo origem, não digo origem histórica, mas nascente - damo-nos conta de que é isso que faz sempre viver a análise, apesar das roupagens profundamente diferentes que lhe são dadas” (LACAN, 1953-54/1983, p. 22). Lacan considera “reescrever a história” (p. 23) algo que Freud nunca abandonou e que insiste e persiste do começo ao fim de sua obra. Assim, a possibilidade de uma reescritura da história estaria intimamente ligada ao próprio fato de sua retomada simbólica. Betty Bernardo Fuks (2007, p. 323) corrobora: “‘Reinventar’ designa o movimento de retorno à origem para saltar em direção ao futuro”.

No caminho de pensar a experiência de reinvenção - ou, com Lacan, de “fazer sempre viver a análise” - a partir do movimento de recuperação da “história nascente”, a dupla exigência que compõe o paradoxo próprio à transmissão da psicanálise evidenciado por Didier-Weill lembra, então, que a responsabilidade de um psicanalista, no que diz respeito à sustentação do discurso analítico, vai bem mais além da pura repetição automática de significantes freudianos e lacanianos. E vai além da busca de uma transposição *ipsis litteris* na leitura de situações históricas vividas por Freud e Lacan, cada qual em seu tempo, em Viena e na França. Diremos que essa responsabilidade começa por poder pensar “em que” o encontro - nesse sentido, “anistórico” (DIDIER-WEILL, 2009, p. 29) - com situações históricas, possibilitaria a construção de respostas para questões atuais e recorrentes.

No diapasão das guerras, genocídios e de aterradores problemas ambientais que assolam o planeta, as turbulências que a história brasileira vem atravessando culminaram com a eleição de um bizarro e demolidor governo entre os anos de 2019 e 2022. Que marcas essas crises sociais e políticas imprimem na prática psicanalítica e na transmissão da psicanálise? Lembramos da seríssima problemática instalada pelos projetos de regulamentação do exercício da psicanálise externos ao seu campo e da expressão que têm tomado, em nosso contexto, a divulgação do saber e a comercialização de ensinamentos da psicanálise *on* e *off-line*. Uma rápida e superficial pesquisa sobre o cenário atual pode mostrar o que Freud (1914/1987) também em seu tempo temia: o risco que a psicanálise correria “logo que se tornasse popular” (p. 56).

Eis um infinitesimal exemplo recolhido de uma rede social: com a pergunta “Psicanalista, gostaria de ter acesso a *posts* prontos com legenda para suas redes sociais? ”, um anúncio intitulado “*Posts* para psicanalistas” especifica inclusive o estilo oferecido pelos idealizadores: “Elegante e minimalista”. Por apenas R\$47 o interessado garante o acesso a 70 *posts* prontos, dez carrosséis, 80 legendas para copiar e colar, 20 capas para destaques, modelos de identidade visual e *template* - um documento de apresentação pessoal, de conteúdo e instruções, constituído apenas pela apresentação visual do profissional. Alguns não perdem a oportunidade e avisam: “Utilizamos a bibliografia de Sigmund Freud para desenvolver os conteúdos aos quais você terá acesso, tais como ‘Introdução à psicanálise’, ‘O Ego e o Id’, etc.”.

Também não é novidade que muitos manifestam interesse inicial pela psicanálise e pela formação analítica tendo em vista um *upgrade* na carreira profissional. E não faltam ofertas que se autodeclaram precisamente nesse sentido: “Saiba como se tornar um psicanalista. Sempre é o momento certo para investir em uma carreira mais significativa. Talvez o seu desejo seja realmente somar à sua profissão ou, literalmente, transicionar de profissão se tornando um psicanalista profissional!”, afirmava recentemente um propagandista. Não por acaso, currículos e títulos notáveis *a*, *b* e *c* exibem-se abundantemente e não deixam de aproximar a figura do psicanalista à do “especialista”, aquele que, amplamente referenciado - e reverenciado -, comumente se apresenta como uma espécie de tutor-formador, ou *coach*.

Mais perto, enfim, de se oferecer como objeto de saciação, o tom do canto entoado por esses convites poderia bem ser identificado aos versos escritos pelos compositores Leoni e Paula Toller da canção interpretada pela banda de *pop rock* brasileira Kid Abelha: “Longe do meu domínio ’cê vai de mal a pior/vem que eu te ensino como ser bem melhor [...]. O que você precisa é de um retoque total/vou transformar o seu rascunho em arte final”.

Observações como essas podem ser interpretadas como apologia a algum tipo de ostracismo, voto de pobreza, omissão ou à figura de um psicanalista supostamente “apolítico”, temos consciência disso. Mas cremos que nossa busca vai na direção de tentar encontrar maneiras de interrogar a relação entre a transmissão da psicanálise, o psicanalista e os ideais ([des]civilizatórios) presentes em uma época ou cultura. Conforme mencionamos, no horizonte dessas reflexões se situa o que Lacan identificou na *Proposição*: no empenho em dissipar a “sombra espessa” que encobre o ponto de junção onde se articula a passagem entre intensão e extensão, assevera Lacan, “só temos escolha entre enfrentar a verdade ou ridicularizar nosso saber” (LACAN, 1967/2003, p. 258).

## **Metodologia**

Didier-Weill (1997/2012) observa que, frequentemente, no interior de associações psicanalíticas que se estruturam e se definem por um dentro e um fora, a própria existência de tal limite entre um interior e um exterior faz com que falemos “do inconsciente, mas não obrigatoriamente *com* o inconsciente. A ideia, pois, é a de ver como poderíamos fazer para falar do inconsciente *com* o inconsciente”, assevera o psicanalista (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 62, grifos do autor). O que dizer sobre a experiência de pesquisa e escrita de um trabalho acadêmico sobre instituições psicanalíticas? Será possível falar, ou, como indica Luiz Alfredo Garcia-Roza (1993, p. 118), “deixar falar o inconsciente” em uma pesquisa acadêmica?

Ao discorrer sobre modelos e métodos científicos na introdução de *A arte da investigação criadora*, Israel Belo de Azevedo (1989) aponta para a importância de modelos que exerçam a função de *con-centrar* o pensamento (e não de controlá-lo) e afirma que modelos assim seriam, pois, “transmodelos que permitem ao pesquisador *co-nascer* com o objeto da pesquisa” (DUSILEK, 1989, p. 13). Não haveria melhor maneira de colocar palavras na experiência que vivenciamos ao construir esta tese. Mas, ainda que não tenhamos convicção plena quanto ao que significaria uma escolha prévia e a aplicação de um método no que diz respeito a este trabalho, diríamos que sua elaboração combina, pelo menos, dois tipos de investigação: histórica e descritiva.

Conforme considera o professor Darci Dusilek (1989), uma investigação histórica busca estudar o que já passou e pertence à história com o interesse de entender a natureza de determinados eventos e fenômenos, suas influências e projeção quanto ao futuro. Como aponta o autor, seria um erro concluir que a investigação descritiva, por sua vez, somente descreve um fenômeno. Ela procura fornecer caminhos e perspectivas de compreensão para ele. Nesse sentido, descrever seria também um modo de escrever e reescrever? Indagaremos. A flexibilidade na combinação dos métodos de investigação histórica e descritiva, segundo Dusilek (1989), longe de ser prejudicial, “pode significar a própria dinâmica e fertilidade da atividade de investigação” (p. 30).

Refletindo sobre a pesquisa acadêmica em psicanálise, Garcia-Roza (1993) coloca o acento na maneira de se fazer o retorno aos conceitos e leis que constituem o conjunto de uma teoria ou os enunciados de um discurso. Afirma a importância da noção de *releitura* da teoria e sua eficácia “*transformadora*, [pois] joga sobretudo com a *textualidade* do texto, e não com a ‘mesmidade’ do texto” (p. 120, grifo do autor). Ao designar a potência do significante enquanto gerador de múltiplos sentidos, o termo *textualidade*, tal como empregado pelo autor, diria

também respeito ao “apelo que o próprio texto faz a novas tentativas de escritura, ao seu pluralismo insuperável” (p. 120, grifo do autor).

Além disso, para indicar de que maneira as atividades de pesquisa e escrita aconteceram como que “em tempo real” para nós, lembramos o que considera Robson Cruz (2020) acerca dos dilemas do cotidiano científico, do mal-estar e do sofrimento com a prática da escrita acadêmica. O autor observa que boa parte do que surge como pensamento inventivo, em qualquer categoria textual, é quase sempre gerado ao mesmo tempo em que se escreve de modo aproximativo, imperfeito, inseguro, não linear e fragmentado. Em inúmeras ocasiões, ressalta Cruz (2020, p. 44), “escrevemos para descobrir o que temos a dizer, em vez de escrevermos para dizer o que sabíamos previamente com exatidão”.

Desenvolvemos esta pesquisa por meio de consulta e revisão bibliográfica dos textos de Freud, Lacan e dos trabalhos de Didier-Weill. Além disso, recorremos a uma seleção de fontes históricas, verbetes, referências, artigos e ensaios de outros autores cujas elaborações se articulam a essas obras. A fim de corroborar, criar subsídios e enriquecer as reflexões em torno dos temas trabalhados, boa parte das ideias recolhidas nessa seleção será indicada e, sempre que possível, absorvida, tendo em vista elucidar questões conforme se colocarem.

Um resgate da dimensão institucional do movimento psicanalítico apoiado, principalmente, nas referências históricas e bibliográficas produzidas em seu campo contribui para uma maior compreensão das relações existentes entre a teoria e a prática psicanalíticas, bem como pode conduzir a reposicionamentos teóricos acerca da questão das instituições, da formação psicanalítica e da transmissão da psicanálise na atualidade. Tal investigação constituiu-se como um desafio e representa um campo bastante fecundo que, sem sombra de dúvidas, ainda oferece muito a se explorar. Nos cabe, assim, mais trabalhar no levantamento de questões e na abertura de vias possíveis de exploração.

Dividimos nossa tese em quatro capítulos. O primeiro é dedicado ao primeiro tempo institucional do movimento psicanalítico. Damos ênfase à dimensão política do movimento freudiano a partir do complexo terreno transferencial em que mestre e discípulos se encontravam. A necessidade de proteção da doutrina, de respeitabilidade social e de expansão da psicanálise para novos territórios, exigindo novos contornos, culmina na fundação de uma Associação Internacional. As vantagens, por sua vez, vêm cada vez mais acompanhadas de controle excessivo, autoritarismo e rigidez. No que se instaura a estrutura do tripé clássico da formação – análise pessoal, supervisão e estudo teórico -, perde-se em inventividade, desejo, singularidade e criação.

Intitulado “Interlúdio”, o segundo capítulo parte da indicação de alguns pontos no percurso do pensamento freudiano sobre a cultura que iluminam o que é da ordem do mal-estar constitutivo entre as ordens pulsional e cultural. Apontamos direções possíveis a se explorar acerca da constituição subjetiva em articulação com as experiências estética e artística conforme encontramos nos desenvolvimentos teórico-clínicos do psicanalista e pediatra inglês Donald Woods Winnicott e de Maud Mannoni. Uma possível articulação entre as estruturas discursivas do mito e da música, a partir das elaborações do antropólogo Claude Lévi-Strauss, apontam caminhos interessantes para se pensar as relações entre a noção de transferência e a transmissão na psicanálise.

No terceiro capítulo, dirigimos nosso olhar para o percurso teórico e político lacaniano. A partir da noção de que o inconsciente é estruturado como linguagem, situam-se, brevemente, alguns aspectos teóricos do momento inicial do ensino de Lacan. As relações entre o sujeito, a função do significante no inconsciente e o desejo são consideradas a partir da ordem simbólica inconsciente em seu caráter de repetição e insistência. Tendo-se em vista as três importantes cisões que constituíram o movimento psicanalítico francês, localizam-se aspectos principais do pensamento lacaniano que articulam o momento do final de uma análise, a posição do analista e a proposição do dispositivo do passe. Até que... uma formação ortodoxa, de novo?

Dedicamos o quarto e último capítulo da tese a uma introdução panorâmica (ou uma leitura introdutória) das contribuições do ensino de Didier-Weill à psicanálise. Situamos alguns elementos biográficos e, a partir de testemunhos sobre seu percurso de análise e de trabalho com Lacan, damos ênfase às “passarelas institucionais” construídas pelo psicanalista ao longo de sua trajetória após a dissolução da Escola Freudiana de Paris. Destacamos pontos principais de suas contribuições teórico-clínicas a partir de sua relação com o campo artístico e dos desdobramentos que se produziram a partir de suas intervenções nos seminários de Lacan. A retomada da proposição do passe, em Didier-Weill, caminha rumo à alteridade: o passe transinstitucional.

Ao final do trabalho, constam dois anexos: o primeiro é um resumido quadro representativo de filiações psicanalíticas nomeado pela autora como “árvore da transferência”. O segundo é uma versão de bibliografia geral de publicações e obras de Didier-Weill.

Estabelecida a partir de diferentes fontes biobibliográficas acerca do movimento psicanalítico e seus integrantes, mas especialmente a partir do livro *Genealogias*, de Elisabeth Roudinesco (1995), a “árvore” contempla da primeira geração à quarta geração de psicanalistas (a partir da ordem mundial) e serviu como uma espécie de guia para fundamentação do trabalho, embora, ao mesmo tempo, tenha constituído o próprio trabalho.

Sendo objeto de estudo comum a campos de saber como os do direito, a antropologia e a psicanálise, o termo filiação remete à regra em virtude da qual um indivíduo adquire sua identidade social e se inscreve em um processo de transmissão de tipo patrilinear ou matrilinear. Na historiografia freudiana, como afirmam Roudinesco e Plon (1998), o termo remete à forma particular de iniciação no saber e na prática da psicanálise que se opera entre um mestre e um discípulo, através da experiência de análise pessoal e da supervisão:

O estudo das filiações é essencial para a constituição da história da psicanálise, na medida em que o movimento e suas instituições sempre formaram uma comunidade comparável a uma família patriarcal, ou então a um sistema de parentesco. Nessa perspectiva, o estudo das filiações tem por objetivo estabelecer quem é analisado (ou supervisionado) por quem, e permite compreender a natureza das relações transferenciais entre psicanalistas (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 238).

As pesquisas genealógicas decorrem da história acadêmica e constituem estudos empreendidos por psicanalistas e historiadores.

Com uma cronologia de obras e publicações, buscamos mapear livros de própria autoria e outros organizados por Didier-Weill, capítulos em livros, artigos publicados em periódicos e outras produções tais como entrevistas, filmes, peças de teatro e suas respectivas apresentações.

Embora tenhamos articulado nesta pesquisa o suficiente para possibilitar apenas uma visão panorâmica da obra de Didier-Weill, suas produções constituem uma fonte rica de elementos um tanto quanto dispersos, acomodados em livros, inúmeros capítulos e artigos avulsos, filmes e peças de teatro. Um material volumoso não-todo traduzido e publicado em língua portuguesa. Quanto a isso, é importante registrar que temos sido auxiliados pelos trabalhos de competentes leitores e interlocutores de suas elaborações - ensinamentos importantes que pavimentam vias, esclarecem e corroboram discussões propostas pelo psicanalista.

Até o momento, não temos notícias de um trabalho exclusivamente dedicado a uma leitura sistemática da obra e à trajetória de Didier-Weill que tenha sido realizado no âmbito acadêmico. Embora esta pesquisa não seja integralmente dedicada a esse fim, nossa proposição não deixa de acompanhar a originalidade de suas produções em seu aspecto de aventura pioneira: ensaio para um primeiro passo.

## 1 FREUD, DO PAI À IPA - DO BANQUETE À DESINSTITUIÇÃO

Este livro [*A interpretação dos sonhos*] tem para mim, pessoalmente, outra importância subjetiva – uma importância que só apreendi após tê-lo concluído. Ele foi, como verifiquei, parte de minha própria autoanálise, minha reação à morte de meu pai – isto é, ao evento mais importante, à perda mais pungente da vida de um homem. Tendo descoberto que assim foi, senti-me incapaz de eliminar os vestígios dessa experiência.

Sigmund Freud, 1908

O complexo de Édipo não é unicamente uma catástrofe, uma vez que é a base de nossa relação com a cultura.

Jacques Lacan, 1958

Se temos em conta a importância subjetiva que a escrita de *A interpretação dos sonhos* tem na trajetória e na vida de Freud, não poderíamos ignorar o papel que os vestígios “não-elimináveis” da experiência da morte de seu pai têm na invenção da psicanálise. Enquanto a maternidade pode ser atestada pelo testemunho dos sentidos, a incerteza do pai transforma seu improvável amor em uma eleição - um amor ainda mais ansioso por não se dever a nenhuma inevitabilidade natural: “A relação mais oculta, e, como diz Freud, menos natural, a mais puramente simbólica, é a relação do pai com o filho. E o terceiro termo permanece ali presente sob o nome de amor”, afirmará Lacan (1960-1961/2010, p. 72).

Muito tempo antes da invenção dos processos de identificação feitos por meio da análise de ‘DNA’, Freud observava que a paternidade é edificada sobre uma dedução: “A mãe é uma certeza, o pai uma hipótese, talvez a primeira de todas. Toda teoria seria ‘paterna’ em seu princípio?”, indaga o psicanalista Jacques André (2015, p. 116). Nesse sentido, quando formulam a primeira de todas as teorias sexuais - a teoria sexual das origens -, “de onde vêm os bebês?”, as crianças não deixariam de estar indagando sobre a contribuição daquele com quem divide os cuidados e o amor da mãe. No que afasta os personagens desse primeiro casal, a mãe e a criança, esse terceiro intervém e permite que a vida psíquica escape da confusão primordial.

No mesmo passo em que descobre o inconsciente a partir de suas próprias experiências, a teorização freudiana revela a presença do chamado complexo de Édipo, como afirma a psicanalista Sonia Leite, como “elemento constitutivo da subjetividade e da vida humana em

geral” (LEITE, 2023, p. 71). Definindo-se como conjunto de representações inconscientes pelas quais se exprimem sentimentos amorosos e hostis da criança em relação aos pais, o complexo ligado ao personagem de Édipo, criado por Sófocles, alcançará desenvolvimentos específicos em relação aos diferentes sexos. Por ora, basta que se destaque o lugar central ocupado pelo pai - na estrutura triádica que esse complexo inscreve - e sua relação com a lei na organização e na economia psíquica do sujeito: “O de evitar o incesto, isto é, o desvario da energia sexual desgovernada” (FUKS, 2014, p. 123).

A relação entre o pai e a transmissão da lei é retomada por Fuks (2014) em *O homem Moisés e a religião monoteísta – três ensaios: o desvelar de um assassinato* a partir da questão que Lacan coloca no encerramento da lição XVII do *Seminário 17 – O avesso da psicanálise*, qual seja, o que é Moisés e o que teria a ver com Édipo e o pai da horda primitiva? Em consonância com a perspectiva lacaniana, a psicanalista explora a convergência desses três tempos da elaboração freudiana - e por que não dizer, “Três tempos da Lei”? - para um mesmo lugar: a morte do pai, o assassinato da figura paterna - ponto crucial do percurso freudiano, da teoria e da prática psicanalíticas. É certo que nos interessam as relações entre a psicanálise, as origens do judaísmo e a figura de Moisés, que são objetos de um amplo e aprofundado estudo da autora.

Mas, a fim de destacar aspectos principais da articulação entre a elaboração conceitual freudiana e o primeiro tempo político-institucional da psicanálise, as considerações de Fuks acerca da função paterna na origem e na transmissão da linguagem e da cultura tal como articuladas por Freud no complexo de Édipo e no mito científico de 1913, *Totem e Tabu*, esclarecem:

Na medida em que a tragédia grega narra alguma coisa que perpassa o tempo no encadeamento das gerações, e o complexo formaliza teoricamente o desejo e a proibição do incesto e do parricídio como face da mesma moeda, Freud recorre à construção de seu mito. *Totem e tabu* fixa o pai na origem da cultura e da linguagem e postula a sua natureza solidária à Lei. O valor conceitual do mito foi o de ter estabelecido o pai como vetor de passagem do homem da natureza à cultura, guardião das condições de reprodução da espécie falante, quer dizer, a produção no ser biológico, da subjetividade de uma geração à outra (FUKS, 2014, p. 123-124).

“Todo mito se relaciona com o inexplicável do real, e é sempre inexplicável que o que quer que seja responda ao desejo”, afirma Lacan (1960-1961/2010, p. 73). A tragédia grega e a cena mítica confluem para o assassinato da figura paterna. De fato, na estranha teoria das origens da civilização (donde podemos ler as condições de possibilidade de assunção do simbólico) que Freud propõe em *Totem e tabu* (1913[1912-13]/1987), o ato de assassinar o

violento pai primevo e devorar sua carne é o que possibilita aos filhos exilados que cometem o crime incorporá-lo simbolicamente através de um banquete totêmico que lhes transmite a força do patriarca.

Em um tempo primitivo e pré-histórico, conforme a narrativa mítica freudiana, os homens viviam no seio de pequenas hordas, todas submetidas ao poder arbitrário e tirânico de um macho que detinha a posse das fêmeas. Um dia, os filhos se reúnem, rebelam-se e, em um ato de violência coletiva, assassinam e comem cru o cadáver do pai. Era o fim do reino da horda selvagem. Todavia, após o ato canibal, esses filhos foram tomados por um intenso remorso e um forte sentimento de culpa – “criativo”, conforme denominado por Freud (FREUD, 1913/1987, p. 188). Ou seja, eis que, “ao lado de tão intenso ódio, nasceu o amor por aquele que, certamente, em se tratando do mais forte do bando, poderia proteger a todos” (FUKS, 2014, p. 125).

Culpados e angustiados, esses filhos renegaram (desmentiram) sua má conduta e inventaram uma nova ordem social que instaurava, simultaneamente, a exogamia (a renúncia à posse das mulheres do clã do totem) e o totemismo, forma elementar da vida religiosa que se baseia na proibição do assassinato do substituto do pai (o totem). Em outras palavras, renunciaram à satisfação pulsional desgovernada que desejavam e que era proibida pelo pai. Seria, inclusive, assassinado, aquele que desejasse ocupar o lugar vazio antes ocupado pelo despótico pai da pré-história. A horda primitiva se transformava em uma ordem legisladora. Sob essa perspectiva, o complexo de Édipo trazido à luz pela psicanálise se torna a expressão dos dois desejos recalcados - o desejo de incesto e o de matar o pai (o pai-totem) - e suas correlativas proibições.

Como afirma Fuks (2014, p. 126), “o mito institui, a um só tempo, duas figuras do pai: o pai traumático e o pai simbólico”. O pai cumprirá sua função ou tornar-se-á pai, porque se torna simbólico. A operação freudiana se afirma e elucida quando, de maneira sucinta, ainda em *Totem e tabu*, Freud mostra a relação que se estabelece entre a teoria psicanalítica da sexualidade infantil, o complexo paterno e a fundação da religião e das sociedades humanas:

Gostaria de insistir que [...] os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo. Isso entra em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses (FREUD, 1913[1912-13]/1987, p. 185).

Dessa forma, na mesma medida em que constrói uma nova definição da universalidade da proibição do incesto e da gênese das sociedades humanas, a narrativa freudiana afirma a não-

ruptura, ou seja, a continuidade estrutural entre os fenômenos individuais e sociais. Para dizer de outra maneira, a origem simultânea do sujeito, da linguagem, da cultura, da religião e da moral.

Seguidamente, ao final da construção mítica de *Totem e Tabu*, Freud reflete sobre a continuidade dos processos psíquicos de uma geração para outra, isto é, sobre o problema da transmissão da cultura através de sucessivas gerações. Mais-além dos meios explicados pela via da comunicação direta e pela força da tradição, de que maneiras uma herança arcaica e os traços de memórias são transmitidos de uma geração à outra? Ponderação decisiva e capital.<sup>5</sup> Com versos do poeta e escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), o inventor da psicanálise responde: “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (FREUD, 1913[1912-13]/1987, p. 188).

Abre-se, então, a possibilidade de se pensar a transmissão da cultura como efeito de uma temporalidade outra e de um gesto - sempre renovável - de apropriação que se produz pela reescrita do passado no presente. Ao refletir sobre o conceito de memória na obra freudiana em sua articulação com a questão da escrita e a transmissão da psicanálise em *Memória e escrita: reflexões sobre transmissão*, Fuks (2013) pontua que o verbo conquistar foi interpretado pelo pai da psicanálise ao pé da letra:

Despertado por um acontecimento atual, o legado da geração antecedente sofre um processo de reatualização, isto é, é escrito e ressignificado pela geração precedente. Eis que, sob a autoridade da literatura, a psicanálise se afasta das normas da consciência, fazendo incidir sobre a transmissão – o hereditário – um imprevisível princípio de transmissibilidade outro que não o da natureza: o princípio de *operação recorrente* (FUKS, 2013, p. 130, grifo da autora).

---

<sup>5</sup> Tangenciamos a questão da transmissão da herança arcaica e dos traços de memória de uma geração à outra em nossa dissertação de mestrado: “O sensorio nos primórdios da vida psíquica: ‘testemunhos do encontro com o outro’” (NUNES, 2012). Neste trabalho, buscamos analisar o papel da dimensão sensorial na constituição do psiquismo tendo em vista uma compreensão mais apurada das relações Eu-corpo e Eu-outro. As sensações e percepções corporais, tanto prazerosas quanto desprazerosas, desempenham papel essencial no processo pelo qual o sujeito vem a tomar consciência de sua existência. Essa experiência sensorial inicial é condição de possibilidade para que uma historicidade, ou seja, aquilo que definirá esse novo ser como sujeito, venha a ser construída. Mostramos que a dimensão do autoerotismo está articulada à vivência inaugural de desamparo na vida psíquica e que a constituição de um Eu-corpo que se satisfaz de maneira autoerótica se dá, paradoxalmente, numa condição de total abertura ao outro. Todos esses aspectos, vivências e trocas iniciais que constituem, de modo geral, a “coreografia do encontro” entre o recém-nascido e a figura materna, dizem respeito a um ajustamento essencialmente sensorial no qual estão implicados os movimentos pelos quais a figura materna possibilita que se venha a constituir o psiquismo da criança. Demos especial ênfase ao registro sonoro nos primórdios da vida psíquica. As experiências vividas a partir do som e do ritmo, tanto quanto do cheiro e do toque, pelo bebê, a partir do encontro com o outro materno, constituem impressões, mensagens sensoriais que darão origem às primeiras inscrições e marcas psíquicas. Analisamos o processo de registro desses elementos no psiquismo, mensagens que aí constituirão verdadeiros “testemunhos sensoriais”. Buscamos assim investigar a singularidade que caracterizaria essa memória corporal — uma memória “sem lembranças”?

Segundo a perspectiva lacaniana, ali onde há operação recorrente, há reinscrição e ressignificação da herança - simbólica - de uma geração antecedente pela geração procedente: reinvenção? Conforme Fuks mostra nesse esclarecedor artigo, do ponto de vista metapsicológico, a inspiração na poética de Goethe permitiu a Freud articular, de maneira determinante, o conceito de transmissão ao conceito de recalque originário (*Urverdrängung*) e à noção de transferência – na medida em que cada sujeito pode interpretar a reação dos outros e endereçar as desfigurações que o outro lhe transmite na expressão de suas próprias moções afetivas. Nas palavras de Freud:

A psicanálise nos mostrou que todos possuem, na atividade mental inconsciente, um *apparatus* que os capacita a interpretar as reações de outras pessoas, isto é, a desfazer as deformações que os outros impuseram à expressão de seus próprios sentimentos. Uma tal compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimônias e dogmas que restam da relação original com o pai pode ter possibilitado às gerações posteriores receberem sua herança de emoção (FREUD, 1913[1912-13]/1987, p. 118, grifo do autor).

De certa maneira, parece que será sempre tão óbvio quanto espantoso testemunhar a articulação que se produz entre a elaboração teórica de um autor e o terreno transferencial em que ele se encontra, o que não deixa de remeter à constituição de uma espécie de tríplice vetor transferencial entre Fliess - Freud - Jung.

Na conhecida confissão em carta dirigida a Wilhelm Fliess (1858-1928), em 15 de outubro de 1897, Freud afirma que encontrara, em si mesmo, o amor pela mãe e uma forte dose de ciúmes pelo pai - razão pela qual passaria a considerar esses sentimentos como universais. Em uma carta de 06 de dezembro de 1906, Freud dirige a Carl Gustav Jung (1875-1961) a descoberta de que o amor transferencial é o que fornece estímulo necessário à compreensão e tradução da linguagem do inconsciente: “Poder-se-ia dizer que a cura é essencialmente efetuada pelo amor. E a transferência, na realidade, proporciona a prova mais convincente – a única de fato irrefutável – de que as neuroses são determinadas pela história de amor do indivíduo” (MCGUIRE, 1993, p. 53).

Sobre a composição dos ensaios de *Totem e tabu*, James Strachey (1887-1967), na edição das obras de Freud publicadas pela editora Imago em 1987, informa que Freud começara os preparativos e a leitura de grande quantidade de literatura sobre o assunto desde 1910. Em agosto de 1911, provavelmente, ele já tinha o título em mente. O primeiro ensaio foi terminado, publicado e reimpresso em meados de janeiro de 1912. O segundo ensaio foi lido na Sociedade Psicanalítica de Viena (SPV) no mesmo ano. O terceiro, pronunciado perante o mesmo público em 1913. O quarto ensaio, no qual Freud apresenta a hipótese da horda primeva, da morte do

pai primevo e da teoria que faz remontar a isso a origem da quase totalidade das instituições sociais e culturas posteriores, foi terminado e lido na mesma Sociedade em junho de 1913.

Em 1911, um ano após a criação da IPA, Freud já não seria mais o pai primevo de uma horda selvagem, mas o mestre reconhecido de uma doutrina que se instrumentalizava através de um aparelho político que logo escaparia ao seu domínio. De uma certa maneira, descentrando-se de Viena, o movimento psicanalítico passa do estado de tribo primitiva para o de sociedade moderna. Conforme observam Roudinesco e Plon (1998), daí o duplo distanciamento do pai em relação aos filhos e destes em relação ao pai: “O primeiro corria o risco de abandono, da infidelidade, da heresia, da humilhação e da derrota, ao passo que os outros poderiam um dia se sentir tentados a se rebelar e a destronar o déspota” (p. 756).

Seria possível evitar essas dissidências? Como criar e estabelecer leis que pudessem proteger a liberdade de cada um, sem impedir a dos outros? Como inventar, para a psicanálise, prescrições, regras técnicas e éticas que fossem válidas em diferentes países, mas respeitassem suas particularidades sócio-culturais? Como, enfim, dar uma significação universal ao complexo de Édipo, eixo conceitual do edifício freudiano? Nesse sentido, segundo os historiadores, *Totem e tabu* se apresenta como um livro político cuja proposta se fundamenta em uma teoria do poder democrático que está centrada em três necessidades: “A necessidade de um ato fundador, a necessidade da lei e a necessidade da renúncia ao despotismo” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 759).

Conforme o *Dictionnaire étymologique de la langue française*, de Oscar Bloch e Walther von Wartburg (2002), *Instituer* remete à *Institution* no sentido de “coisa estável, coisa estabelecida [*chose établie*]” – donde podemos inferir permanência, constância, continuidade. É também comumente utilizado na língua francesa como “*instruire*” [*disposer, bâtir*], isto é, instruir e dispor. Para nós, “instruir” está ligado ao saber, ao conhecimento, e “dispor”, a arranjar, arrumar, ordenar, preparar, construir. Dispor remete também ao ato de deixar de possuir e se articula a “depor”, ou seja, dar, doar, despojar-se, desfazer-se, conceder, oferecer e até livrar-se.

No *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*,<sup>6</sup> o termo “Instituição” refere-se ao ato de instruir, de educar, e ao ato ou efeito de instituir no sentido de ‘dar começo a’, à instauração e, surpreendentemente, à criação. Também remete aos estabelecimentos destinados ao ensino e à educação, como as escolas e institutos; a cada um dos costumes ou estruturas sociais que vigoram em um determinado Estado ou povo (a família, o casamento) e à estrutura material e

<sup>6</sup> Disponível em: [https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol\\_www/v6-1/html/index.php#3](https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#3)

humana que serve à realização de ações de interesse social ou coletivo. Por metáfora, remete a uma personalidade marcante, que serve de referência às demais. Para o direito civil, tem a ver com o ato ou efeito de designar alguém como herdeiro.

### 1.1 O nascimento de um *movimento*: ressonâncias originárias

A invenção freudiana começa a se estabelecer afirmando seu não-pertencimento ao campo da medicina: "Caminharemos por algum tempo ao lado dos médicos, mas logo deles nos apartaremos, para seguir, com o Dr. Breuer, uma rota absolutamente original", Freud (1910[1909]/1987, p. 14) declara, em uma exposição de suas descobertas na Clark University, em Worcester, EUA.

Como profícuo pesquisador, o inventor da psicanálise era reconhecido por suas capacidades e guiado pelas legítimas premissas do universo científico que lhe precediam nos finais de século, mas, ainda que quase nada soubesse que sabia a respeito, ousa e abre uma rota na “direção da estrada perdida do inconsciente” (JORGE, 2022, p. 298). Rumo ao futuro e à elaboração de teorias inéditas, passa a dar importância ao que lhe acontecia, às antinomias da infância, aos seus sofrimentos neuróticos, seus sonhos. Como cada um de nós, coloca-se no meio de todas as contingências da vida cotidiana: “a morte, a mulher, o pai” (LACAN, 1953/1983, p. 10).

Segundo a perspectiva lacaniana, não basta fazer história do pensamento e dizer que Freud apareceu em um século cientista. Com *A interpretação dos sonhos*, efetivamente, algo de uma densidade psicológica concreta é reintroduzido, a saber, o sentido - na medida em que “o que está em questão é a subjetividade do sujeito, nos seus desejos, na sua relação com seu meio, com os outros, com a própria vida” (LACAN, 1953/1983, p. 9). Quase dez anos depois, no prefácio da segunda edição dessa obra considerada como obra inaugural, o desvio que se produziu na direção do endereçamento e da elaboração freudiana ainda se especificará. Freud (1908[1900]/1987) esclarece que essa nova edição não se devia ao interesse demonstrado pelos círculos profissionais a que se dirigia o prefácio original, já que seus colegas psiquiatras pareciam não se ter dado nenhum trabalho de “superar o espanto inicial” criado por sua nova abordagem dos sonhos (p. 31).

Reclamando a (não) menção da psicanálise na décima-primeira edição da *Encyclopaedia Britannica*, em 1926, o pai da psicanálise pontua que seria impossível restringir

o relato de seus progressos desde o ano de 1910, já que “a parte mais importante e mais interessante de sua história está no período antes dessa data” (FREUD, 1926/1987, p. 301). Também nomeou essa época como seu “*splendid isolation* [isolamento esplêndido]” (FREUD, 1914/1987, p. 33), gloriosa época de heroísmo, em que trabalhava longe das pressões e confusões das quais viria a se queixar mais tarde. Não seria para menos, pois, como pontua Jorge (2017, p. 6), “todo sucesso traz o peso do desgaste que ele produz”.

Mas Didier-Weill (1997/1998) faz teoria e poesia para mostrar que Freud, ao lançar-se em sua carreira desejante, não estava tão completamente só nesse momento inicial em que está desviando-se e afastando-se do campo médico:

Por que Freud pode dizer “não estou completamente só”? eu, que estou rodeado de gente que me acha que sou um louco, me dirijo a um auditor que não está ali ainda, mas que poderia estar; hoje sou o único psicanalista que existe no mundo, estou completamente só em meio a pessoas que acham que estou louco, e eu, que estou tão só, digo que não estou só, porque invoco a possibilidade que advenha o que ainda não está ali, que um dia apareça um auditor que me escute (DIDIER-WEILL, 1997/1998, p. 84, tradução nossa).<sup>7</sup>

Cabe marcar que, nesse contexto, a transferência [*Übertragung*] será definida por Freud como condição, motor e obstáculo da análise - um vínculo amoroso intenso que se instaura de forma automática, atual e incontornável entre analisando e analista. Freud observa também que, mesmo fora da situação analítica, trata-se de um fenômeno constante, onipresente nas relações profissionais, hierárquicas, amorosas, entre outras. Esse aspecto muito nos interessa na medida em que, por sua dimensão de paixão amorosa e fascinante que a posição de mestres que, tanto Freud quanto Lacan, em suas respectivas épocas, induziram, a questão da transferência acha-se no cerne de qualquer investigação sobre a constituição do “grupo analítico” e suas filiações.

Foi, primeiro, por ocasião do que considerou como fracasso do tratamento catártico de Anna O. com Josef Breuer (1842-1925), que a descoberta desse modo particular de endereçamento da fala fez com que Freud renunciasse à hipnose como tratamento terapêutico e o definisse como ato ou estado psíquico, por assim dizer, em que o paciente se dirige a alguém em quem pressupõe algum saber sobre si. Depois, como lembra Roland Chemama (1995), é pela própria insistência em querer fazer com que Dora, sua analisanda, reconhecesse um desejo inconfessado pelo Sr. K que Freud, sem que tenha se dado conta disso, se extravia, provocando

---

<sup>7</sup> No original espanhol: “¿Por qué Freud puede decir ‘no estoy completamente solo’?: yo, que estoy rodeado de gente que me toma por un loco, me dirijo a un auditor que no está todavía allí pero que podría estar; hoy soy el único psicoanalista que existe en el mundo, estoy completamente solo en medio de gente que cree que estoy loco, y yo, que estoy tan solo, digo que no estoy solo, porque invoco la posibilidad que advenga lo que todavía no está allí, que un día aparezca un auditor que me escuche”.

a interrupção do tratamento. Lacan dedicará um ano de ensino e trabalho sobre esse tema que se constitui como espinha dorsal da clínica psicanalítica.

Não à toa, desde que elabora suas originais proposições em torno da pulsão não-teorizada por Freud e identificada por Lacan (1964/2008, p. 105) como “a experiência mais próxima do inconsciente”, a pulsão invocante, Didier-Weill (2011, p. 165), estando particularmente interessado pela questão da transmissão, articula a noção de transferência a essa pulsão. Na perspectiva do autor, seja no tratamento psicanalítico, na vida cotidiana ou na cultura, invocar - chamar - é um modo de “dirigir-se a” e realizar um endereçamento no tempo, uma transferência sobre o que não está ainda ali, mas pode estar por vir, ou, mais precisamente, a advir: “Invocar é, então, fazer uma transferência sobre isso que não está ali, mas que poderia estar ali” (DIDIER-WEILL, 1997/1998, p. 84-85),<sup>8</sup> afirma o psicanalista.

Em *O banquete*, Sócrates diz a Agátón que quem quer que deseje alguma coisa deseja forçosamente o que “ainda não está à sua disposição”, o que não possui, o que não tem e que lhe falta (PLATÃO, 400 a.C./2005, p. 135). Pois bem, enquanto o “GPS” do desejo freudiano estava francamente recalculando sua rota - na medida em que, de uma certa maneira, abria mão dos referenciais acadêmico-científicos que lhe orientavam -, a confiança e, nesse sentido, a submissão ao trabalho do inconsciente-linguagem se faz insistir. Enquanto o *logos*, o universo simbólico, desaba, a invocação freudiana se faz ouvir.<sup>9</sup> Didier-Weill (1997/1998, p. 84) chegará a afirmar: “a pulsão invocante pode transformar o mundo”, pois, se inclusive, nós estamos aqui, é porque o chamado freudiano foi suficientemente forte para que, em suma, ainda respondamos hoje a ele.

Na sequência de *A interpretação dos sonhos* e *Psicopatologia da vida cotidiana*, três obras de extrema importância publicadas por Freud que tiveram grande impacto entre os psiquiatras de língua alemã - *O caso Dora*, os *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* - abriam novos caminhos e chocavam por sua originalidade e audácia. Essas obras exibiam o vínculo indissociável entre dois conceitos fundamentais da psicanálise, inconsciente e pulsão, tal como ele é: articulado com a linguagem.

---

<sup>8</sup> No original espanhol: “Invocar es, entonces, hacer una transferencia sobre eso que no está allí, mas que podría estar allí”.

<sup>9</sup> Em *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*, Didier-Weill (1999, p. 123) observa que, no trabalho inconsciente que leva Freud a inventar o inconsciente, há um percurso em que se afirma não uma demanda, mas a invocação de uma alteridade que o empurra no sentido de descobrir esse “Alter” absoluto que é o inconsciente. O autor explora essa questão a partir do longo comentário pelo qual Lacan situa, em contraposição ao que se delimita em seu ensino como demanda, a dimensão da invocação em Freud – com a produção do significante “trimetilamina” no sonho da injeção de Irma – no capítulo XIII do *Seminário*, livro 2: *o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*.

Tornam-se alicerces de uma fascinante teoria do psiquismo que, pela primeira vez na história, lançava mão de um arcabouço advindo das ciências psicológicas, mas pretendia muito mais que descrever ou purgar as paixões humanas. O método clínico inventado por Freud possibilitava o tratamento do sofrimento psíquico através da associação livre e da fala. Constituíam-se o solo do “planeta freudiano” (ROUDINESCO, 2019, p. 258).

Freud não estava louco e sua palavra não era delirante. A espantosa e notável realização freudiana atraía a atenção de um número cada vez mais crescente de jovens interessados e sedentos de conhecimento que se tornaram verdadeiros embaixadores da psicanálise dedicados à sua difusão. E, segundo a observação de Roudinesco (2019), como um fenômeno basicamente urbano, a expansão da psicanálise para outros países sempre esteve ligada ao enfraquecimento das crenças religiosas e do patriarcado tradicional. Marcada pela errância e, para sempre, herdeira de exílios, quase que promovendo uma espécie de “contra-diáspora”, a psicanálise “erige assim seus institutos e associações em grandes cidades cosmopolitas, cujos moradores, em geral, acham-se distantes de suas raízes” (p. 259).

Assim nasce o primeiro círculo da história do movimento psicanalítico. Assim existirá durante cinco anos. Criada por Freud, Alfred Adler, Wilhelm Stekel, Rudolf Reitler e Max Kahane, a Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras reunia homens ligados, sobretudo, por uma insatisfação comum em relação à psiquiatria, à psicologia, à pedagogia e outros campos que se ocupavam das complexidades da psique humana naquela época. Igualmente marcados e motivados pelo sofrimento em virtude dos conflitos que afligiam o mundo em que viviam, formaram o grupo originário que será considerado por Roudinesco e Plon (1998) como laboratório de ideias freudianas e verdadeiro banquete socrático banhado pelo espírito vienense do início do século:

Entre 1902 e 1907, homens vindos de diversos horizontes reuniram-se em torno de um mestre, na casa dele na rua Berggasse, com o único objetivo de ter suas consciências despertadas à luz da suprema inteligência daquele que inventara uma nova doutrina: a psicanálise. [...] O ritual era sempre o mesmo: formando um cenáculo em torno do ‘pai’, os homens das quartas-feiras identificavam-se com a famosa ‘horda selvagem’ que Freud descreveria em *Totem e Tabu*, tomando emprestado esse tema de Charles Darwin (1809-1882). Sentados ao redor de uma mesa oval, tinham a obrigação de participar dos debates, sem ter direito de ler papéis preparados com antecedência. A cada reunião preparava-se uma urna contendo os nomes dos oradores. Uma vez realizado o sorteio, seguiam-se a conferência e, depois, as discussões (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 719).

Curiosamente, o ritual (sempre o mesmo) que esses primeiros psicanalistas organizavam em torno do pai da psicanálise tinha sua dinâmica também estruturada, de certa maneira, em torno da imprevisibilidade - uma vez que os oradores eram designados através de um sorteio.

Como regra fundamental, estabeleceu-se a convocação de todos os participantes à fala, ou seja, paradoxalmente, todos eram obrigados a falar livremente. Na sala de espera do consultório de Freud, ao falarem de seus casos clínicos, suas utopias e expectativas em relação a um novo mundo, ao falarem sobre o inconsciente, o sonho e a sexualidade, os participantes da Sociedade referiam-se também a seus próprios problemas, sua vida privada, amores e frustrações.

### 1.1.1 Práticas e invenções sem modelo

Por volta de 1904, além de Freud, apenas Wilhelm Stekel (1868-1940) e Paul Federn (1871-1950) começam a exercer a análise. Pouco tempo depois, um número maior dos membros da Sociedade se tornam psicanalistas, tendo todos sido analisados por Freud ou Federn. Essas análises não comportavam qualquer espécie de ensino ou estrutura didática. Aqueles que as conduziram inventavam, cotidianamente, a técnica e a conceituação da doutrina. Esboçavam-se, assim, os rudimentos da clínica e os fundamentos da teoria psicanalítica. Assim emergia a invenção freudiana. Precisamente, como se dá em algumas práticas artísticas, “práticas de uma invenção sem modelo”, conforme expressão do psicanalista e filósofo francês Claude Rabant (1996[1997], p. 48).

Como assevera Catherine Millot (1976/2006), inicialmente, na época em que os chamados pioneiros, a partir de 1907, juntaram-se a Freud, a formação analítica consistia na leitura das obras freudianas e na permuta de ideias com ele sob a forma de correspondências e conversas: “Era possível ser reconhecido como analista por Freud quer pela prática da psicanálise, quer pelas contribuições teóricas trazidas” (p. 29).

As *Minutas*, transcrições de atas pormenorizadas das sessões realizadas pelo grupo, estabelecidas então por Otto Rank (1884-1939), permitiram que esse primeiro grupo tivesse acesso a uma outra condição e foram cuidadosamente preservadas por iniciativa de Freud. Publicada em quatro volumes, o primeiro intitulado *Os primeiros psicanalistas: Atas da Sociedade Psicanalítica de Viena 1906-1908*, a obra põe em cena o trabalho de composição e nascimento do movimento psicanalítico. Ultrapassando sobremaneira o registro burocrático de reuniões, o trabalho revela o espírito investigativo que conduzia Freud e seus interlocutores e permite ver de que maneira “o cenáculo transformou-se num lugar de memória” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 719).

Hermann Nunberg (1884-1970) introduz essa obra ressaltando que, alguns anos após o rompimento da relação de Freud com Fliess, o grupo das noites de quarta-feira passa a ser a “caixa de ressonância” de Freud (NUNBERG, 1959/2015, p. 20). O autor, que por muitos anos teve a oportunidade de observar Freud, ali, guiando seus alunos pelo labirinto da teoria e da técnica psicanalítica, sublinha que a troca de ideias era a marca característica das discussões. Mas acrescenta que Freud dava, naturalmente, mais do que os outros e, certamente, mais do que podiam receber: “Havia um abismo entre o saber de Freud e o saber dos outros, pois, enquanto todos eram verdadeiros iniciantes, Freud já dispunha dos fundamentos de sua obra monumental”, afirma o psicanalista alemão (p. 24).

Segundo a perspectiva de Nunberg, não deixa de ser natural considerar que esse ritual em que os homens das quartas-feiras formavam um cenáculo em torno do “pai” possa ser identificado com a famosa horda selvagem que Freud (1913/1987) descreve em *Totem e Tabu*.

Em 1907, Freud anuncia a dissolução da Sociedade das Quartas-feiras. No ano seguinte, transformada em uma associação, a Sociedade passa a ter uma designação mais formal: a Wiener Psychoanalytische Vereinigung (WPV) - Associação Psicanalítica de Viena (APV) -, considerada então como a primeira instituição psicanalítica (local) no mundo. Na perspectiva de Roudinesco e Plon (1998), esse momento marca, no que diz respeito à dimensão institucional da psicanálise, uma passagem que pode ser considerada como da horda à sociedade moderna. Em outras palavras, a passagem do banquete à academia:

A febre dos primórdios dissipou-se então em benefício da razão institucional: a Academia sucedeu ao banquete. Daí a abolição da regra que obrigava todos a usarem a palavra. A partir desse momento, apenas alguns participantes figuraram como autoridades, falando na presença de alunos transformados em ouvintes silenciosos. À horda ativa de 1902-1907 sucedeu-se, pois, uma sociedade liberal moderna, regida pela regulamentação democrática do direito à fala e pela hierarquia de mestres e discípulos (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 720).

Além do conhecido diálogo platônico sobre a natureza e as qualidades do amor escrito por volta dos anos 380 a.C., ao qual nos referimos anteriormente, o termo *banquete* diz respeito ao antigo costume de arranjar enormes *bancos* de madeira ao redor de uma mesa improvisada, com o fim de acomodar convidados em grande número para refeições comemorativas.

Deonísio da Silva (2009) lembra que daí surge a expressão “almoço de trabalho”, em que se procura mesclar o prazer da boa mesa com os bons negócios. Bem-humorado, o autor pontua que ficará provavelmente “mais fácil de engolir alguns sapos, uma vez que a bebida poderá ajudar na descida do batráquio rumo ao estômago. Ninguém precisa engolir nada em seco num banquete” (SILVA, 2009, p. 119). Ainda segundo o autor, ‘academia’ vem do latim

*academia*, por sua vez derivado do grego *akademeia*, referindo-se às primeiras escolas da civilização ocidental, que foram ao ar livre (p. 18).

Essa nova sociedade freudiana contava, nesse contexto, com 58 membros, dentre os quais apenas uma mulher e 27 médicos. Na primavera de 1908, segundo Ernest Jones (1955/1989), reunia-se em uma biblioteca. A maioria dos participantes era formada por judeus austríacos. Os outros eram judeus russos ou húngaros. Alguns professores, escritores, e um musicólogo. Em 1910, a APV é reconstituída e integrada à Associação Internacional, a qual inicialmente será chamada *Internationale Psychoanalytische Vereinigung* (IPV). As reuniões passam a se realizar em um salão chamado *Doktoren Collegium*, o Colégio dos Doutores. A partir de então, a academia, transformada em instituição, começa a se ver às voltas com disputas de escola, dissidências e cisões.

Dissidência, conforme a definição de Roudinesco e Plon (1998), designa a ação ou o estado de espírito de quem rompe com a autoridade estabelecida, e refere-se a um fenômeno historicamente anterior à expansão maciça da psicanálise no mundo. Explorando significados e o emprego de significantes tais como dissidência, cisma, cisão, heresia, conforme conviria ao movimento psicanalítico, os autores analisam as transformações pelas quais têm passado as instituições analíticas desde suas primeiras formações, e as remetem à noção de clivagem [onde podemos ler “divisão”], isto é, à ideia de que, seja no que diz respeito à subjetividade ou à cultura, é “impossível alcançar qualquer unidade na ordem do humano” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 118). Freud certamente não era desavisado nesse sentido.

Em uma carta a James Putnam, em 11 de março de 1913, atribuiu maior dificuldade de se realizar a unidade no seio do movimento psicanalítico do que em outros domínios na medida em que “o elemento pessoal, nele, representa papel importante”. Mas também expressa seu apoio à existência da instituição psicanalítica em uma carta a Georg Groddeck, em 21 de dezembro de 1924, afirmando: “É difícil praticar a psicanálise de forma isolada. Ela constitui uma empresa eminentemente social [...], seria tão melhor se enrubescêssemos ou vociferássemos em coro e cadenciadamente, em vez de grunhir cada um por si, em seu canto”. Então, será que ao contrário de operar como razão de desistência, a impossibilidade de unificação dos analistas, quem sabe, não deve operar mesmo como fator de insistência na experiência institucional?

Não é sem razão que, no interior das fronteiras do campo psicanalítico e além, o primeiro tempo do movimento freudiano e a maneira como se constituiu o vínculo transferencial entre Freud e seus discípulos e sucessores será objeto de inúmeros estudos e longos debates historiográficos. Renato Mezan, em *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*

(2019), observa que, para os jovens entusiastas, o contato com Freud e o interesse em partilhar suas descobertas tinham também grande valor, embora por razões diferentes das que se aplicavam a ele: “Viam na psicanálise uma descoberta extraordinária, e no seu fundador uma figura paterna que os guiaria e estimularia em suas próprias carreiras” (MEZAN, 2019, p. 215).

Documentos e correspondências trocadas com o mestre são apenas algumas das fontes que testemunham quão maravilhados esses jovens adeptos ficavam com o acolhimento que Freud lhes dispensava e quão honrados se sentiam por pertencer ao seu círculo. E, como as novidades freudianas continuavam a ser combatidas ferozmente pela medicina oficial, o debate imediatamente tomou feição e ardor militante. A psicanálise tornava-se, além de um método terapêutico, uma teoria científica. Tornava-se, como observa Mezan (2019), “uma causa (*die Sache*), e seus adeptos se viam como parte de um movimento (*Bewegung*) cujo objetivo era levar ao conhecimento do mundo tão importantes descobertas” (p. 215).

Censuras e suspeitas de que o grupo se formava com aparências e ardores de fanatismo religioso eram bem mais que meras coincidências. Não é novidade que, dentre as críticas que os pioneiros recebiam de seus adversários e até dos mais avisados membros do próprio movimento, a postura religiosa era uma delas:

Os adversários da psicanálise acusaram muitas vezes os primeiros a praticá-la de formar uma seita cujo chefe era Freud, de aderir às ideias deste como alguns fanáticos veneram as Escrituras, de abraçar a “causa” com um fervor fora de lugar no mundo da ciência. De fato, havia entre eles um entusiasmo que poderia provocar tal impressão: mas a meu ver não se tratava de uma postura religiosa (MEZAN, 2019, p. 215).

Mas, além de reconhecer que o estado de espírito dos seguidores de Freud se justificava como efeito do encontro com surpreendentes descobertas, é preciso marcar que essas descobertas enraizavam-se no cotidiano da experiência clínica. Além disso, é fundamental que se possa destacar a força e o caráter político dessa experiência fundante. E nessa mesma perspectiva, Mezan acrescenta:

Talvez o ângulo mais adequado para caracterizar esses primeiros anos da “nossa jovem ciência”, como Freud gostava de chamá-la, não seja o da religião, mas o da política. O próprio termo “movimento” evoca esta comparação: falava-se de movimento feminista, de movimento pró-temperança (antialcoolismo), de movimento socialista, como mais tarde se falará de movimentos de liberação nacional ou sexual. Um movimento não é um partido; sua ambição não é governar o Estado (embora movimentos políticos almejem, legitimamente, chegar ao poder), mas contribuir para uma transformação da sociedade e dos indivíduos, transformação essa usualmente pensada como uma emancipação das amarras que tolhem o desenvolvimento de potencialidades pessoais ou sociais. A psicanálise, com suas concepções sobre a sexualidade e sobre o inconsciente, tinha e tem um propósito emancipador, na melhor tradição do Iluminismo: liberação do sofrimento psíquico, na medida em que isso for

possível, mas também maior liberdade no referente à moral sexual em sentido amplo (MEZAN, 2019, p. 216).

No ponto em que estamos, o próprio significante “movimento” merece destaque. Aliás, não foi à toa que Freud (1914/1987) não hesitou em afirmar que a teoria adleriana, uma das primeiras e mais importantes dissidentes, “foi desde o começo um ‘sistema’ - que a psicanálise teve o cuidado de evitar vir a ser” (p. 66).

Conforme as palavras de Mezan, contribuir para uma transformação da sociedade e dos indivíduos que pudesse ser pensada como uma emancipação das amarras que tolhem o desenvolvimento de suas potencialidades pessoais ou sociais, sim, são propósitos delineados à altura do que se poderia nomear como um “Movimento”. A difusão do pensamento e das descobertas freudianas era uma questão científica, é fato, mas, além disso, aos olhos dos seus protagonistas era também uma questão política e, como tal, necessitava de meios adequados para se concretizar.

A informalidade da Sociedade das Quartas-feiras e mesmo a estrutura da APV já não correspondiam ao alcance que as ideias de Freud haviam conquistado; daí a necessidade de organizar os seguidores de modo a conseguir alcançar objetivos mais ambiciosos. Além disso, com o estabelecimento de vários deles nas principais capitais europeias, tinha-se formado uma rede internacional cuja função estratégica, evidentemente, tinha seu lugar. Como observa Mezan (2019), “Freud tornou-se assim não só o primeiro a praticar a psicanálise, mas chefe e mentor de uma organização dedicada a propagá-la extramuros e a assegurar seu desenvolvimento intramuros” (pp. 216-217).

Embora tenha sempre mantido posição crítica em relação às questões organizacionais, administrativas e políticas do movimento, os esforços freudianos não serão medidos nessa direção: “O que o Sr. acha de uma organização mais rigorosa com a formação de uma associação e uma pequena contribuição para os membros? Acha positivo? Escrevi também a Jung algumas palavras sobre isso”, diz Freud em uma carta endereçada a Ferenczi em 1º de janeiro de 1910 (FALZEDER; BRABANT; GIAMPIERI, 1994, p. 180).

O caráter beligerante dos significantes que emergem da pena de Ferenczi no escrito fundador da IPA segue o diapasão das “estruturas complexas de parentesco” ou, ainda, do “fantasma familiar” que habita o círculo psicanalítico oficial - a “casa freudiana” - desde sua fundação. Poderíamos prescindir de comentá-lo se não fosse tão atual.

## 1.2 Vigilância e combate: uma Internacional como necessidade, frustrada?

A pedido e sob a influência de Freud, Sándor Ferenczi (1873-1933) elabora o texto de fundação da International Psychoanalytical Association (IPA). O artigo se desenvolve especificando três grandes épocas do movimento psicanalítico: a chamada época “heroica” (1896-1907), durante a qual Freud se encontra trabalhando em Viena cercado por apenas alguns discípulos; a chamada época “de Jung” (1907-1909), que fora marcada pela implantação da psicanálise no campo da psicologia experimental; e a chamada época “norte-americana” (1909-1913), iniciada com a viagem que Freud faz ao Novo Mundo.

Apresentado no II Congresso de Psicanálise em Nuremberg, “Sobre a história do movimento psicanalítico” (1910/2011) parte de uma revisão crítica, isto é, de uma análise de resultados, êxitos e insucessos do método psicanalítico tal como vinha sendo aplicado e, por fim, chega à proposta de agrupar em uma associação internacional todos os que praticavam cientificamente a psicanálise. Ferenczi, o discípulo sobre o qual Freud (1923/1987, p. 333) afirma ter sido conduzido ao seu encontro em Viena pela “invocação de novas possibilidades de trabalho e descoberta”, alinha a criação do método psicanalítico ao recrutamento de meios de luta em defesa da causa analítica.

Como a maioria dos inovadores e pioneiros, os primeiros freudianos precisavam não somente trabalhar, mas também lutar o que Ferenczi denomina como uma guerra de guerrilhas contra uma diversidade de inimigos. Quer defendessem as bases da vida cotidiana, certos dogmas aparentemente intangíveis da família, da escola, da igreja, ou certezas supostamente incontestes oriundas dos círculos de neurologistas, os adversários do movimento eram numerosos. Note-se, ainda, a maioria sem experiência pessoal ou qualquer conhecimento acerca dos problemas científicos que preocupavam os freudianos face à ciência que se edificava: “Ciência que desperta”, como nomeia o psicanalista em outra oportunidade.<sup>10</sup>

De maneira geral, dois principais objetivos justificavam o apelo ao agrupamento e à formalização de uma instituição psicanalítica naquela ocasião. Segundo Ferenczi (1910/2011, p. 177), “o tratamento da resistência médica e o desenvolvimento da tendência científica da psicanálise”. Nesse intento, os psicanalistas empreendiam um combate qualificado por Ferenczi

---

<sup>10</sup> FERENCZI, S. “Ciência que adormece, ciência que desperta (Carta a Frédéric Karinthy)”. In: *Obras completas Psicanálise I*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (p. 269-273). No artigo, Ferenczi endereça uma resposta tão irônica quanto bem-humorada e contundente a uma primeira carta, escrita por Karinthy em ataque à psicanálise. Conforme nota do editor deste volume das obras de Ferenczi, Frédéric Karinthy era um célebre homem de letras e humorista húngaro.

como não organizado, sem direção espiritual e sem unidade tática o qual, precisamente por isso, trazia inesperadas e incomensuráveis vantagens na guerra de guerrilhas e na ocupação do território que vinha sendo demarcado pelas conquistas freudianas:

Em certas camadas da sociedade, é precisamente esse combate não organizado, quase revolucionário, que nos granjeia muitas simpatias; assim, os temperamentos artísticos, cuja compreensão intuitiva dos problemas que nos ocupam somada à aversão por tudo o que cheire a escolástica os fez cerrar fileiras ao nosso lado, contribuíram imensamente para a propagação das ideias de Freud (FERENCZI, 1910/2011, p. 170).

Mas na visão de Ferenczi e de outros pioneiros, essas vantagens não vinham desacompanhadas de inconvenientes. A fecunda liberdade de movimentos e a oportuna ausência de autoridade (ou autoritarismo?), que tão convenientemente atraíam aqueles que Ferenczi denominou como temperamentos artísticos e que, pelo próprio fato de um suposto caráter mal limitado, contribuíam imensamente para a difusão das ideias freudianas, tornavam-se empecilhos indesejáveis quando se tratava da necessidade de reconhecimento científico, notoriedade e respeitabilidade social. Ou seja, um infortúnio, no mínimo, inusitado:

[...] notemos ainda que, se uma parte muito valiosa e dotada de talento da sociedade simpatiza conosco justamente por causa do nosso caráter desorganizado, a maioria, habituada à ordem e à disciplina aí encontra um novo elemento para a sua resistência [...] aos olhos da grande maioria, somos uns exaltados sem organização nem disciplina, e não poderemos impor-nos assim [...]. Somos considerados como que apátridas, míseras criaturas, pelos patrocinadores dos laboratórios de pesquisa e de experimentação, que duvidam muito de que possamos deter conhecimentos ignorados dos nossos parentes ricos (FERENCZI, 1901/2011, pp. 170-171).

Cabe um breve comentário a respeito do que se passava nesse momento, no que diz respeito ao contexto cultural vienense. Uma encruzilhada seria uma boa imagem para se atribuir ao que Viena representava nesses começos da psicanálise. Como lembra Giancarlo Ricci (1995/2005) em *As cidades de Freud: itinerários, emblemas e horizontes de um viajante*, a cidade em que Freud passa quase toda a sua vida e que viu, do seio de um judaísmo particular, emergir o discurso analítico, era como um verdadeiro “cruzamento, caldeirão de culturas, tradições, línguas e raças” (p. 33).

A ambivalência, ou mesmo aversão, que Freud não escondia sentir em relação a essa cidade de caráter um tanto quanto provinciano onde chegou ainda menino, apesar de toda a sua efervescência cultural, econômica e social, o levava a afirmar, dentre outras críticas, que Viena não lhe trazia nada de novo. Um comentário de Roudinesco e Plon (1998) a respeito do assunto confirma a questão. Os historiadores lembram que Freud chegou a afirmar para Jones: “Há cinquenta anos que estou aqui e nunca encontrei uma ideia nova” (p. 774).

Em *Freud et Vienne: Freud aurait-il inventé la psychanalyse s'il n'avait pas été viennois?*, Didier-Weill (2004) indaga se Freud teria inventado a psicanálise se tivesse habitado em Londres, Paris, Roma - capitais pelas quais nutria tanto amor. Se não fosse exposto aos extraordinários paradoxos vienenses, Freud teria a possibilidade, ou a necessidade, de inventar a psicanálise? Para Didier-Weill (2004, p. 8), “a singularidade de Freud foi ser exposto a paradoxos que não o dividiam - como a maior parte de seus contemporâneos -, porquanto ele foi colocado em posição de integrá-los sem recalçamento, de ultrapassá-los como passageiro de uma nova mensagem” (tradução nossa).<sup>11</sup>

Tal possibilidade de transmissão sem recalçamento se constitui como centro nevralgico do esforço maior e da direção na qual se encaminharão posteriormente as contribuições do ensino lacaniano à estrutura da formação dos psicanalistas. Além disso, se constitui também como um fio condutor para as elaborações que estão no horizonte de nossas reflexões nesta tese. Um fio que não deixa de ser um dos que enlaçam a invenção freudiana, a reinvenção lacaniana e a trajetória didier-weilliana. Diríamos que esta, em sua inventividade teórico-clínica e artística, ocupará um certo lugar de resposta a esse trabalho de recalçamento-desrecalçamento historicamente operado na transmissão da mensagem freudiana.

Em *Testemunhos de um encontro com o vazio*, Chawki Azouri (1996/1997) destaca o papel do funcionamento e da estrutura organizacional nesse processo trazendo observações fundamentais a esse respeito:

A escolha estratégica de conquistar “a grande maioria da sociedade” e de estabelecer aliança com a medicina, reconhecida como “parente rico”, se faz acompanhar de uma estrutura organizacional que privilegia a ordem e a disciplina e realiza-se em detrimento da aliança natural e primeira com os artistas, que se tornam o parente pobre que se gostaria de esquecer (AZOURI, 1996/1997, p. 39-40).

Se a busca de honorabilidade e reconhecimento científico que se evidencia tão prontamente por Ferenczi no ato fundador da IPA só pôde produzir-se graças a um afastamento em relação ao campo das artes e dos artistas, ela foi determinante para o recalçamento da mensagem freudiana e para a redução desta a enunciados engessados e enrijecidos, transmitidos como dogmas. É nessa perspectiva que, conforme leitura de Azouri, a história do movimento analítico mostrou o vínculo orgânico que existe entre esse tipo de transmissão e a própria estrutura de organização internacional construída segundo o modelo da Igreja.

---

<sup>11</sup> No original francês: “la singularité de Freud fut d'être exposé à des paradoxes qui ne le clivèrent pas - comme la plupart de ses contemporains - pour autant qu'il fut mis en position de les intégrer sans refoulement, de les dépasser en tant que passant d'un nouveau message”.

O psicanalista libanês lembra ainda que essa aliança com a medicina não tinha aprovação de alguns dos que viveram essa primeira época do movimento e que manifestaram suas opiniões contrárias, tão logo tiveram oportunidade, no dia seguinte ao evento fundador. Nessa perspectiva, a aliança com a medicina caminhava ao lado da escolha da Suíça como sede da presidência da nova associação. Tudo isso, conforme pontua Azouri (1996/1997, p. 40), “em detrimento da neurose dos psicanalistas vienenses e do solo doentio que era Viena, [ambos] necessários, a primeira ao acesso dos analistas à doutrina freudiana, e o segundo à difusão das ideias de Freud”.

O esquecimento da dimensão inventiva e criadora da psicanálise provocado pela maneira como se estabeleceu sua estrutura institucional será ainda salientado pelo autor ao afirmar:

Com o propósito de trazer ao movimento analítico a credibilidade de que carecia, a estrutura institucional que se supunha transmitir a mensagem freudiana operou um recalçamento no próprio lugar de onde Freud a enunciava, um lugar tecido pelo vazio e pela origem. Grande parte da dimensão criativa da análise foi, assim, esquecida (AZOURI, 1996/1997, p. 40-41).

Naquele contexto, além de uma garantia de proteção e difusão da descoberta freudiana, a separação entre o “joio e o trigo” era ainda uma tarefa fundamental. Os numerosos inimigos da psicanálise não estavam somente fora do círculo psicanalítico, mas, nessa perspectiva, dentro. Assim, pode-se indagar em que medida o modo de funcionamento institucional que tão cedo se manifesta nas palavras de Ferenczi se aproxima de um tipo de topologia que Didier-Weill (1988) descreve como uma “topologia onde o verdadeiro e o falso se repartem segundo a topologia esférica do bom de dentro e do mau de fora” (p. 71).

Em “Os três tempos da instituição e a Outra coisa”, Sonia Leite (2023) toma como referência as três formas da lei introduzidas por Alain Didier-Weill (1979, 1995, 2016) em sua teoria do Supereu<sup>12</sup> para caracterizar - não evolutiva, mas miticamente - tempos lógicos por

---

<sup>12</sup> Na intervenção realizada no seminário de Lacan “A topologia e o tempo” (1979), Didier-Weill rastreia a dialética da emergência da palavra no sujeito falante considerando-o como habitado por um ritmo temporal de três tempos. Depreende, a partir de uma leitura lacaniana, que é preciso que o sujeito conte até três para dizer, ou para *se* dizer, diríamos, através da fala. Como em uma valsa - gênero musical, dança e manifestação cultural estruturada fundamentalmente por um compasso ternário -, do alemão *walzen*, que significa rolar, virar ou deslizar, esse ritmo de três tempos é o que leva Didier-Weill a inferir a existência de três Supereus e a representá-los, cada um, sincronicamente, na estrutura e, diacronicamente, como etapas necessárias de franqueamento para que advenha a palavra. Nesse contexto, o psicanalista adianta que pretende sustentar a existência de um primeiro Supereu, do qual a função seria ordenar ao sujeito: “Não dirás uma palavra!”. Um segundo, cuja função seria enunciar: “Não dirás duas palavras!”. E um terceiro cuja função seria enunciar: “Não dirás três!”. Ainda cabe acrescentar que, desde a primeira exposição dessas elaborações, Didier-Weill sugere a leitura desses tempos e passagens de um Supereu a outro também articulada à própria transmissão do discurso analítico. Assim, as reflexões propostas neste capítulo inicial do nosso trabalho não deixam de tangenciar a ideia que a princípio tivemos de estruturar nossa

meio dos quais se delineiam modos estruturais (e institucionais) diversos. Tomando como referência modelar a instituição médico-psiquiátrica em suas relações com a psicanálise enquanto práxis, a autora retoma a noção de *instituição total* elaborada pelo sociólogo Erving Goffman (1961) em *Manicômios, prisões e conventos*<sup>13</sup> para apontar que, ainda que não tanto quanto espaço fechado em uma perspectiva espacializada, como especifica Goffman, o primeiro tempo de uma instituição pode ser regido pela lógica de um tempo de fechamento do *fora*, ou seja, da Outra coisa<sup>14</sup>.

A partir das perspectivas freudiana e lacaniana, a autora sublinha que o *fora* tem relação com a alteridade, a qual, se não é reconhecida e simbolizada, pode sofrer o destino da *foraclusão*<sup>15</sup>. Nada impediria que também pensássemos o primeiro tempo institucional do movimento psicanalítico a partir dessa lógica. A “guerra de guerrilhas” travada pelos pioneiros não estaria longe de dar testemunho inclusive do caráter persecutório que comumente predomina nesse modo de funcionamento institucional. Mas seria igualmente importante reconhecer, no entanto, o peso das contingências próprias à constituição do discurso analítico em suas origens e, portanto, à própria possibilidade de inscrição de seus significantes mestres.

Assim, todo esforço dos primeiros psicanalistas na direção de proteção da doutrina e da separação do “joio do trigo”, por exemplo, não deixaria de remeter a uma subversão da lógica desse primeiro tempo institucional e à inauguração de um *tempo outro*. O segundo tempo da instituição, conforme a leitura de Leite (2023, p. 79), retrata a introdução de uma mediação simbólica nas “instituições totais” e corresponde à “construção de ideais sociais capazes de criar as condições necessárias para as formações grupais no sentido freudiano”, isto é, quando um líder ou ideal é posto no lugar do ideal do Eu de cada membro. A autora remete a questão aos termos de Lacan:

---

investigação buscando articular os três tempos da lei (e do Supereu), em Didier-Weill, a três importantes “tempos históricos do movimento psicanalítico”, quais sejam, o primeiro tempo do Movimento com Freud, o segundo com Lacan, e o terceiro com Alain Didier-Weill. Pretendemos encaminhar nessa direção a continuidade desta pesquisa posteriormente.

<sup>13</sup> GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>14</sup> Em *O seminário*, livro 5: *as formações do inconsciente* (1957-1958), Lacan refere-se ao inconsciente como “Outra coisa”. Reflete sobre o desejo dessa Outra coisa como tal, dimensão que não estaria unicamente presente no desejo, afirmando que Freud vivia nessa Outra coisa. Chama atenção para as diversas manifestações da presença da Outra coisa no que elas são institucionalizadas observando que podemos classificar as formações humanas, as formações coletivas, “em função da satisfação que elas dão aos diferentes modos da relação com a Outra coisa” (Lacan, 1957-58 | 1999: 182-183).

<sup>15</sup> O termo *foraclusão* [*forclusion* ou *forclusion*] é utilizado por Lacan (1955-1956) para traduzir o termo *Verwerfung* introduzido por Freud. No campo jurídico tem relação com a caducidade de um direito não usufruído em tempo oportuno. Para Lacan, o próprio funcionamento da linguagem e as categorias topológicas do real, do simbólico e do imaginário permitem especificar o efeito radical da *foraclusão* sobre a estrutura - no que se refere a um mecanismo de defesa primordial que age como rejeição da própria inscrição do significante do Nome-do-Pai.

O que se descreve nessa ocasião é o momento mítico do Édipo, isto é, da passagem para a inscrição na cultura que é, a um só tempo, nascimento do sujeito e nascimento do desejo, fruto de um recalque, outra maneira de afirmar que algo da ordem de uma moralidade, de um ideal, enfim se introduz a partir de uma dimensão conflitiva (LEITE, 2023, p. 80).

Com isso, estamos chamando a atenção para o tipo de aliança com o recalque que a primeira geração dos psicanalistas formou. Seguindo a tese lacaniana a esse respeito, Didier-Weill (1997/2012, p. 62) lembra que, se Freud confiou a transmissão da psicanálise à IPA, “conhecendo suficientemente a estrutura do grupo que ele analisara nos textos que escreveu sobre o Exército e a Igreja, para saber que essa instituição recalcaria sua mensagem, é porque apostou no recalque como meio de transmissão da psicanálise”. Contrariamente à forclusão, o recalque seria eficaz na medida em que conserva, “e o que ele conserva escondido”, acrescenta Didier-Weill, “pode com o tempo sair do recalque” (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 62).

Tempos depois, no percurso lacaniano, a proposição do dispositivo e da experiência do passe, em 1967, virá tentar responder precisamente à ideia e à possibilidade de uma “transmissão integral”, isto é, uma transmissão sem recalque. Nos primórdios, conforme veicula a proposta de fundação da IPA, o rigor ou, mais precisamente, a rigidez na seleção de candidatos à formação, por exemplo, era um dos bastiões necessários à tarefa de vigiar a “pirataria científica” denunciada por Ferenczi (1910/2011, p. 175): “Uma seleção rigorosa e prudente na admissão de novos membros permitirá separar o joio do trigo e eliminar todos aqueles que não reconhecem aberta e explicitamente as teses fundamentais da psicanálise”.

Ferenczi afirma a necessidade de disciplina e de racionalização. Adverte contra perigos que, sob seu ponto de vista, qualquer organização encerra, e aponta soluções para a então necessária organização da comunidade psicanalítica. Tendo em vista a proteção da doutrina, tais soluções começam em uma afirmação das características da estrutura e da dinâmica da instituição familiar como base para a organização da Associação Psicanalítica Internacional, a IPA, e chegam até às zonas erógenas do corpo institucional:

Conheço bem a patologia das associações e sei com que frequência nos agrupamentos políticos, sociais e científicos reina a megalomania pueril, a vaidade, o respeito a fórmulas ocas, a obediência cega, o interesse pessoal, em vez de um trabalho consciencioso, dedicado ao bem comum (FERENCZI, 1910/2011, p. 171).

Assim Ferenczi expõe, em detalhes, princípios e características comumente presentes na estrutura da instituição familiar e na dinâmica das relações afetivas entre seus membros. Em sua visão, já que o homem não pode escapar aos traços que marcam sua história como membro

integrante de uma família, isto é, já que é realmente *Zôon Politikón* - animal em rebanho -, estaríamos violentando a natureza humana se, em nome da liberdade, quiséssemos a todo custo negar, isto é, evitar uma organização que funcionasse como uma família.

Ferenczi descreve o que seria um modo franco e prático de se estruturar uma associação a qual, de maneira crítica, pudesse reunir as vantagens da organização familiar e o máximo de liberdade individual. Na quimera institucional ferencziana, o pai, por exemplo, não deteria uma atitude dogmática e suas declarações não seriam cegamente respeitadas pelos filhos à semelhança de decretos divinos. A fase autoerótica da vida de associação seria progressivamente, nessa perspectiva, substituída pela fase mais evoluída do amor objetal, na qual a satisfação não mais seria buscada pela excitação das zonas erógenas psíquicas ( vaidade, ambição), mas nos próprios objetos do estudo.

Essa associação, pontua o psicanalista, naturalmente, só poderia atingir esse nível em um prazo bastante longo, mas teria muitas probabilidades de realizar, assim, uma divisão justa e eficaz do trabalho. Dentre inúmeras tarefas descritas, a incumbência de vigiar a pirataria acadêmica se fazia necessária pois a reinterpretação, a distorção e o rechaço de achados efetivos da análise se tornavam um recurso comum do qual lançavam mão adversários mal-intencionados e, como dissemos, a começar por membros integrantes do próprio grupo. E será que as determinações geográfica e simbólica quanto aos novos rumos do movimento e à escolha do líder que, ao menos nomeadamente, o conduziria à “terra prometida”, teriam algo a ver com esse estado de coisas? Cabe indagar.

Nesse momento, Freud antecipa desenvolvimentos que ficarão mais claros alguns anos depois em *Totem e tabu* e parece escolher pela exogamia e pela alteridade, por assim dizer. O desejo de expansão insiste para além do familiar circuito judeu vienense. Para ele, a localização do novo movimento em Viena, longe de favorecê-lo, ao contrário, o comprometia. E como que em uma tentativa de inscrever o estranho no seio do familiar, ou/e vice-versa, em *A história do movimento psicanalítico*, pondera: “Um lugar como Zurique, no coração da Europa, onde um professor universitário havia aberto as portas de sua instituição à psicanálise, parecia-me muito mais promissor” (FREUD, 1914/1987, p. 56).

Além disso, as manifestações de amor e ódio que recebia de diferentes facções levarão o fundador do movimento psicanalítico a uma ousada e arriscada aposta. Sua autoridade deveria ser transferida a outra pessoa que estivesse preparada para aconselhar e orientar o movimento rumo ao futuro: Carl Gustav Jung (1875-1961).

Então, apresentada a proposta de fundação de uma associação internacional, Jung seria seu chefe, a princípio, vitalício, teria o poder absoluto de nomear psicanalistas e de os destituir,

e todas as produções teóricas elaboradas pelos psicanalistas seriam controladas por ele e seriam publicadas apenas sob sua aprovação. Ora, não haveria porque negar agora o alcance e os efeitos de uma descoberta tão escandalosa quanto o papel do chamado complexo edípico na estruturação da subjetividade, tal como haviam sido identificados em si mesmo e assumidos, de saída, pelo próprio Freud. Moustapha Safouan comenta:

Pode parecer surpreendente que Freud, seu fundador, tenha previsto abdicar assim de toda responsabilidade relativa ao desenvolvimento da psicanálise. Mas não esqueçamos que, ao descobrir seu complexo de Édipo, Freud se tornou o “pai” de uma ciência ao redor da qual podia se reunir uma família muito grande, o que fazia necessária a designação de um “príncipe herdeiro”. O que também equivale a dizer que, longe de perder terreno com a descoberta do Édipo, a lógica familiar, em que o gozo encontra seu berço e seu imarcescível agulhão, só fizera se amplificar na própria psicanálise (SAFOUAN, 2013/2023, p. 35).

Pode parecer somente percorrer lugares comuns essa tentativa de fazer trabalhar conceitos e princípios da psicanálise sobre os atores e sobre a constituição do próprio cenário e do campo psicanalítico. Mas consideramos que autorizar-se a se surpreender e sustentar a condição de surpreendente daquilo que é aparentemente óbvio e comum é uma conquista. Como apontado por Safouan, a maneira pela qual a descoberta do Édipo e a lógica familiar - em que o gozo encontra seu berço e seu agulhão - se amplificaram na própria psicanálise nunca deixarão de surpreender. Contamos com isso.

Certo é que, da cultura e dos ideais científicos de sua época, Freud ouvia - e contestava - o imperativo categórico que Didier-Weill (1997) atribui ao Supereu arcaico: “Nem uma palavra!”. Enquanto isso, a comunidade psicanalítica emergia sob o que se pode considerar, com o psicanalista, o primeiro tempo da lei - o ponto originário e pré-edípico que será, em 1913, descrito por Freud em *Totem e tabu*, em que a presença (e o saber) do Outro é absoluta, e em que não há discernimento entre o gozo primário e a lei. A tentativa de transferência de autoridade para Jung naquele contexto, nesse sentido, se inscreve em uma sequência de incidentes que não deixarão de ter suas consequências desastrosas no seio do movimento.

Uma certa confusão de gerações, aliás, não poderia deixar de marcar o grupo a partir mesmo da delicada posição de Freud - ao mesmo tempo mestre, pai doutrinal, analista, analisando.

Elaborando o papel da função paterna no âmbito das relações de parentesco em relação à transmissão da lei primordial a qual, ao reger as estruturas complexas de aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza - fazendo-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem -, Lacan (1953/1998) aponta o efeito de devastação que pode exercer

o que denomina como uma filiação falseada: “É justamente a confusão das gerações que, na Bíblia, como em todas as leis tradicionais, é maldita como a abominação do verbo e a desolação do pecador” (p. 279).

O criador e a cidade onde nascera a psicanálise ficarão retirados para um segundo plano. E ninguém melhor posicionado que Jung para desempenhar o papel de príncipe herdeiro e possível substituto do pai. Pois psiquiatras de diversas nacionalidades vinham a Viena para encontrar Freud por terem trabalhado sob a supervisão de Eugen Bleuler (1857-1939) e Jung na Clínica de Burghölzli. A escola suíça possibilitaria a comunicação entre o pensamento freudiano e a ciência considerada universal. Mas os vienenses não estavam cegos e surdos a respeito do “brilho nos olhos” que Jung provocava em Freud, e a proposta ferencziana só confirmava “o sinal da dependência de Freud em relação a esse ‘filho querido’” (SAFOUAN, 2013/2023, p. 35).

Implicações e consequências da aposta freudiana nessa relação serão outro importante capítulo na história do movimento e da transmissão da doutrina psicanalítica. Pretendemos voltar brevemente a essa questão. No momento, importa destacar que, tendo como um dos principais motivos a discordância quanto à tese freudiana da etiologia sexual das neuroses, o rompimento entre os dois, Freud e Jung, ocorre três anos depois que Jung assume a presidência da IPA: “Eu não tinha, na ocasião, a menor ideia de que apesar de todas essas vantagens a escolha era a mais infeliz possível”, afirma o fundador do Movimento (1914/1987, p. 56).

Ainda nesse importante relato que traça a história dos primeiros passos da psicanálise, Freud, em *A história do movimento psicanalítico*, comenta aspectos favoráveis e desfavoráveis da recepção da psicanálise por neurologistas e psiquiatras em Viena e diferentes países. Elogia a exitosa organização de novos grupos locais e analisa, ponto a ponto, as divergências teórico-clínicas que provocaram as primeiras dissidências. Com Adler, em 1911, e Jung, em 1913, ocorrem as primeiras duas grandes rupturas que conduziram seus protagonistas a abandonar o pensamento freudiano e a fundar uma nova doutrina e um novo movimento político e institucional: a psicologia individual e a psicologia analítica, respectivamente.

Tal como já se apresenta nessas primeiras duas grandes rupturas, a tensão entre o que pode se constituir como conflito teórico e conflito político, certamente, se revelaria como possível fio condutor de uma investigação integralmente dedicada à história das cisões na comunidade psicanalítica.

A derradeira crítica freudiana a respeito das divergências que levaram a essas importantes dissidências refere-se a um aspecto bastante sutil e específico do tratamento para a neurose proposto por Jung. Consistindo em compelir o paciente a desviar e sublimar

quantidades de libido investidas em complexos e subtraídas à utilização na vida cotidiana (na perspectiva do sujeito), o método junguiano, na visão de Freud, poupava o enfermo de lidar com o principal.

A ambição radical e sem precedentes da clínica freudiana visava, além da não erradicação de sintomas considerados isoladamente, precisamente o inverso: “O primeiro item de realidade [leiamos realidade psíquica] com o qual o paciente deve lidar é a sua doença”, afirma Freud (1914/1987, p. 81). Aos seus olhos, a “modificação” junguiana significava tornar a psicanálise um equivalente da famosa faca de Lichtenberg: “Mudou o cabo e botou uma lâmina nova, e porque gravou nela o mesmo nome espera que seja considerada como o instrumento original” (p. 81).

Inspirado na metáfora freudiana, em *A faca de Lichtenberg*, Jorge (1988) analisa divergências teóricas e clínicas que emergiram da tensão entre o campo analítico e o campo médico nesse período de fundação do movimento e de estabelecimento da clínica psicanalítica. Aprofundando elaborações que se articulam a dois outros trabalhos de Freud, “Resistências à psicanálise” (1925) e “Uma dificuldade no caminho da psicanálise” (1917), o autor observa que “a história do movimento psicanalítico em seus primórdios é a história da resistência ao próprio discurso analítico” (JORGE, 1988, p. 60).

Cada campo com seus recalcados, diríamos, enfim. Considerando que essa resistência à psicanálise teve seu maior respaldo no interior do discurso médico, Jorge precisa que os motivos dessa resistência da medicina estão, entre outros fatores, ligados ao fato de que a medicina começava a se impor enquanto aplicação prática de diversas ciências. Dessa forma, a chegada da psicanálise ecoava como um retrocesso às especulações filosóficas e místicas, nas quais ela estivera envolvida em época imediatamente anterior ao advento do discurso psicanalítico (JORGE, 1988, pp. 69-70).

A asserção freudiana de que, naquele momento, escrever a história das resistências à psicanálise parecia infrutífero e inoportuno, e que haveria matéria de trabalho para uma geração de pesquisadores a ser realizado tão logo essas resistências fossem superadas em seu campo de origem, corrobora a observação do psicanalista (FREUD, 1914/1987, p. 51). Por conseguinte, apenas quatro anos depois de fundada a Associação Internacional, Freud justifica suas intenções ao fundar a IPA sem omitir a frustração em que se encontrava com relação às expectativas de garantia para o ensino da psicanálise e apoio mútuo entre os psicanalistas:

Julguei necessário formar uma associação oficial porque temia os abusos a que a psicanálise estaria sujeita logo que se tornasse popular. Deveria haver alguma sede cuja função seria declarar: ‘Todas essas tolices nada têm a ver com a análise; isso não

é psicanálise'. Nas sessões dos grupos locais (que reunidos constituiriam a associação internacional) seria ensinada a prática da psicanálise e seriam preparados médicos, cujas atividades receberiam assim uma espécie de garantia. Além disso, visto que a ciência oficial lançara um anátema solene contra a psicanálise e tinha declarado um boicote contra médicos e instituições que a praticassem, achei que seria conveniente os partidários da psicanálise se reunirem para uma troca de ideias amistosa, e para apoio mútuo. Isso, e nada mais, foi o que esperava alcançar com a fundação da 'Associação Psicanalítica Internacional'. Mas tudo leva a crer que era querer demais (FREUD, 1914/1987, p. 57).

Quando descreve a história dos três primeiros Congressos Psicanalíticos, o pai da psicanálise ressalta quão bem-sucedidos esses encontros foram com relação à atmosfera geral, ao interesse científico e ao tempo suficiente para que os oradores expusessem seus trabalhos, deixando que os debates se processassem depois em caráter particular entre os membros.

Mas observa que o quarto congresso foi dirigido por Jung de maneira desagradável e incorreta. Com o tempo de exposição dos oradores limitado, os debates acabavam por se tornar cansativos e nada construtivos, sufocando os trabalhos apresentados. Esse congresso termina com a reeleição de Jung, embora dois quintos dos presentes lhe negassem apoio: “Dispersamos sem nenhuma vontade de nos reunirmos outra vez”, afirma Freud (1914/1987, p. 59).

A insistência na possibilidade de garantia para a perpetuação da doutrina psicanalítica por vias institucionais, contudo, jamais deixará de ganhar nomes e contornos diversos - ainda que nem sempre tão apartidários, inclusivos e acessíveis, por assim dizer.

### 1.3 Laboratório imaginário, o Comitê

O Comitê Secreto, um grupo formado em 1912 por iniciativa de Ernest Jones (1879-1958), será composto pelos discípulos considerados mais fieis. Entre eles, Karl Abraham, Hanns Sachs, Otto Rank e Ferenczi. Para o mestre e para os escolhidos, tratava-se de, após as dissidências e o grave conflito com Jung, elaborar de que maneira se poderia preservar a doutrina psicanalítica de desvirtuamentos e desvios teóricos. Inspirado no modelo romântico e iluminista das sociedades secretas do século XIX, pode-se dizer que o Comitê foi constituído como um círculo de iniciados à maneira dos cavaleiros da Távola Redonda à procura do Santo Graal. Os cavaleiros do Comitê freudiano inclusive ganhavam, por sua vez, um entalhe grego que deveria ser embutido em um anel de ouro. Usado por todos os membros, a joia representava o selo da sagrada união.

Motivada pela enigmática capacidade que a vida e a obra de Freud possuem de provocar emoções turbulentas e gerar discussões das mais variadas ordens através dos tempos, Phyllis Grosskurth (1992) repensa a importância intrínseca do Comitê e propõe sua história como metáfora do próprio movimento psicanalítico. Em *O círculo secreto: o círculo íntimo de Freud e a política da psicanálise*, a autora sublinha que a força da autoridade e das ideias de Freud havia gerado um culto em torno de sua figura em que ele, como guru, exigira total lealdade pessoal e profissional. Nessa perspectiva, o subtexto da história psicanalítica seria a história de como Freud manipulou e influenciou seus seguidores e sucessores. Uma espécie de passividade geral destes, por outro lado, era o que os levava ao juramento de uma obediência cega e a permanecerem escravizados a uma análise interminável.

A autora ainda lembra que, ao insistir que o Comitê fosse absolutamente secreto, Freud cultua o princípio da confidencialidade. Dessa maneira, as várias sociedades psicanalíticas que se formaram a partir desse grupo reproduziam-se como células do partido comunista, em que os membros juravam obediência eterna a seu líder. Expandindo-se ainda com publicações, fundação de revistas e com a formação de candidatos, a psicanálise institucionaliza-se, assim, tornando-se uma entidade política extraordinariamente eficiente. Grosskurth lembra que grandes líderes podem ser venerados, ou idolatrados, mas o culto à liderança exige que eles fiquem afastados.

Freud, certamente, não desavisado a respeito disso, sabia operar como esse tipo de líder. Argumentando que as características e a posição que Freud ocupava em sua própria família originária explicaria, ao menos em parte, a dinâmica da família que se formou espontaneamente com o Comitê, a autora ressalta:

O movimento psicanalítico inicial assumiu a forma de uma família aumentada, cuja origem foi a família idealizada do Comitê. Era uma família masculina, de filhos conduzidos por um pai patriarcal, a qual se destacava porém por sua falta de uma mãe nutridora (GROSSKURTH, 1992, p. 39).

Nessa família idealizada, Freud seria um pai autoritário e implacável, por cuja atenção os filhos adotivos ansiavam. Brigando entre si na disputa pela atenção do progenitor imaginário, esses filhos, os membros do Comitê, ficavam ainda mais estreitamente ligados a ele, dispostos a lutar contra possíveis ataques e a defender seu pensamento.

Nesse ponto, uma breve digressão pelo “saber das palavras” vem contribuir se desejamos ter em conta o que significam originalmente as palavras com as quais designamos os aspectos mais importantes de nossa experiência como humanos e de nossa vida. Conforme

Ivonne Bordelois (2005), talvez alguns de nós lembremos que em uma época, em determinados meios sociais, chamava-se as empregadas domésticas de *fâmulas*, isto é, criadas. Em latim, pontua a autora, *famulus* significa escravo. As transgeracionais e numerosas famílias romanas costumavam abrigar também os escravos, e uma *famulia* ou *família* é, na realidade, linguisticamente, *um conjunto de escravos*:

Porque o que interessava aos romanos não era tanto destacar os vínculos parentais entre casais ou pais e filhos, mas o poderio socioeconômico que revelava o número de escravos que como grupo de produção e serviço cada família possuía. Portanto, quando hoje dizemos, por exemplo, *família cristã*, estamos falando, etimologicamente, de um conjunto de escravos cristãos, ou um conjunto cristão de escravos, como se quiser (BORDELOIS, 2005, p. 49, grifos da autora).

A autora observa que a Igreja, que apoia a família como baluarte central de suas pregações sociais, jamais questionou e nem transformou a palavra *família* - talvez até jamais tenha escutado realmente essa palavra. Nesse sentido, enquanto o cristianismo é uma das “instituições” que diz opor-se à escravidão, a verdade que subsiste ao longo sua história não deixaria de iluminar com ironia as reclamações eclesiásticas pela manutenção da ordem familiar, ou expressões tão paradoxais como “A Sagrada Família” (BORDELOIS, 2005, p. 49).

A “idealização familiar psicanalítica”, nesse sentido, passa por outros caminhos. E, como evitá-lo? Seria possível ser diferente? A história existe para dizer. Quando a força da subjetividade de um mestre domina de forma tão avassaladora a de seus discípulos, com muita frequência estes não têm outro recurso a não ser tentar se inscrever em uma filiação com todos os avatares que, então, os ameaçam. Muitos casos se inscrevem entre extremos. Uns buscam conformidade absoluta e subserviente com aquele que representa o pai. Outros se revoltam contra sua autoridade - às vezes tomando, como pretexto para a rebelião, o caminho das diversas elaborações teóricas e conceituais. Isso não poderia deixar de se produzir ao redor de Freud.

Tendo em vista a preservação e continuidade da obra freudiana, a iniciativa do Comitê também parece ter sido um tipo de resposta à insuficiência do recurso à alteridade que a escolha por Jung, naquele contexto, havia representado. Conforme sinaliza Roland Chemama (1995), os membros eleitos do Comitê se comprometiam, por exemplo, em não questionar publicamente um dos princípios fundamentais da psicanálise, como o inconsciente e a sexualidade infantil, sem antes tê-lo debatido com os demais. O autor acrescenta:

Sem dúvida, a ideia do comitê é a prova de uma questão essencial para a psicanálise. Se o tratamento analítico, ao qual cada analista se submete, leva cada um a sustentar seu desejo, ao se tornar talvez menos sensível às formas convencionais da vida social, seria possível imaginar que, no grupo analítico, uma nova forma de vínculo social

correspondesse àquilo que no tratamento, permite prestar atenção ao que, aliás, está recalcado? (CHEMAMA, 1995, p. 171).

Conforme mencionado anteriormente, o estudo a respeito da possibilidade de um modo de transmissão do saber psicanalítico cujo modelo ultrapasse o recalque vai se tornar uma questão capital cuja discussão alcança seu ápice no ensino lacaniano. Mas de todo modo, os paradoxos se impõem. Em sua história inicial, o saber psicanalítico precisava ser codificado a fim de sobreviver.

De fato, Freud procurava veementemente preservar as teses essenciais que introduzira, sem deixar de erguer a voz quando lhe parecia que aqueles que se declaravam seus discípulos renunciavam a elas. Mas seus escritos também estão repletos de passagens que demonstram como ele encorajava, ou mesmo instigava aqueles que o seguiam, a desbravarem eles próprios, à sua maneira, o terreno que ele abria, em lugar de buscar uma conformidade absoluta com ele. Não podemos deixar de considerar que, ao menos a partir de um olhar superficial para a questão, parecia se tratar de uma situação impossível.

Em resumo:

A história do Comitê Secreto é de devoção e traição, de zelo e negligência, de altruísmo e egoísmo. É uma história de pessoas que acreditavam que estavam transformando a vida dos seres humanos, mas sua fragilidade humana não conseguiu carregar o fardo dessa responsabilidade auto-imposta (GROSSKURTH, 1992, p. 41).

Haverá, porventura, lealdade a um mestre ou a alguma causa qualquer, cujo pano de fundo não seja o inevitável da incompletude, da castração (da privação)?

Os anéis compartilhados pelos membros do Comitê não poderiam mesmo assegurar uma união e uma unidade eterna. Grosskurth comenta que Abraham e Jones, inclusive, sentiam-se constrangidos em usar os seus e que, na verdade, o anel de Jones foi roubado da mala de seu carro! Freud acabou por dar seu próprio anel para Eitingon. Apesar do controle cuidadoso, tanto da figura de Freud - como centro intocável desse círculo - quanto do papel de guardas de palácio (da doutrina) tal qual se propuseram os participantes, o Comitê parecia estar destinado a fracassar na finalidade de evitar conflitos desagradáveis, a maioria em torno da prática da análise por não-médicos, e a se desfazer.

Roudinesco e Plon (1998), autores que qualificam o Comitê Secreto como laboratório imaginário de um ideal impossível de pureza doutrinal e, sobretudo, um lugar de poder paralelo ao da direção da IPA, especificam de que maneira esse grupo foi perpassado pelos conflitos que pretendia evitar:

Entre os discípulos judeus e Jones (o único não judeu), entre o norte e o sul (os berlinenses, de um lado, e os austríacos, do outro), entre Ferenczi e Jones, entre Ferenczi e Freud, entre este e Rank, entre os partidários de um renovação da técnica psicanalítica e os “ortodoxos”, entre uma política de expansão para os Estados Unidos e um fechamento no mundo europeu etc (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 122).

Ao se ocupar desse singular e paradoxal cenário inaugural do campo psicanalítico em *A psicanálise - ciência, terapia e causa*, Moustapha Safouan (2013) corrobora a leitura dessa complexa realidade destacando um ponto fundamental: “O fato é que ela [a psicanálise] surgiu no palco do mundo como um movimento, uma causa a se defender” (p. 11).

Fato é que, de um lado, o asseguramento da perpetuação da doutrina, a necessidade de reconhecimento acadêmico e científico, o desejo de respeitabilidade social e de internacionalização do movimento psicanalítico estão entre as razões que levam Freud a propor a criação da Associação Psicanalítica Internacional, a IPA. De outro, as aporias, dramas e dissensões que, desde então, não deixaram de escandir a história da psicanálise fazem ver, conforme observa Safouan, que o Comitê Secreto, “o comitê dos ‘paladinos’ de Freud contribuiu, e muito, para a transformação da IPA em Igreja, com seus cardeais e seus hereges” (SAFOUAN, 2013/2023, p. 12).

O Comitê Secreto será dissolvido em 1927. Reformar-se-á como comitê administrativo composto por Ferenczi, Jones, Anna Freud e Johan Van Ophuijsen. Importantes avanços, todavia, terão sido introduzidos na constituição, na expansão do campo e na estrutura da formação dos psicanalistas enquanto a proposta primeira desse grupo fracassava. Tais avanços revelam que toda utopia também tem seu lugar, ainda que não seja o lugar de uma garantia absoluta.

#### **1.4 Berlim: utopia freudiana, laboratório de formação**

A contundente crítica de Thomas Morus (2001) à corrupção do regime burguês e às injustiças da sociedade feudal da Inglaterra renascentista retrata a desordem, os males, misérias, crimes e pestes públicas que assolam o povo inglês, então, sob o reinado de Henrique VIII. As magníficas e espaçosas cinquenta e quatro cidades da ilha da Utopia que Rafael Hitlodeu descreve em detalhes, no entanto, na obra de Morus, edificam uma sociedade que se organiza em torno de um generoso sonho de renovação social.

O povo utopiano compartilha o princípio da posse comum de bens e do solo, se constitui sem antagonismos entre a cidade e o campo, sem trabalho assalariado, sem gastos supérfluos e luxos excessivos, e tem o Estado como órgão administrador da produção. Utopos, conquistador que primeiro se apoderou da ilha e lhe deu seu nome, teve espírito e habilidade para humanizar a população grosseira e selvagem que ali habitava e transformá-la em um povo cujas leis, instituições, artes, ofícios, e relações entre si ultrapassava os outros no que diz respeito à civilização.

Utopia, por definição: “lugar que não existe”.<sup>16</sup> Ilha maravilhosa, imaginária, quimérica, ideal. Por um tempo, o desejo humanitário e utópico de Freud conheceria destino diferente. Como afirma Roudinesco,

[...] a hora da batalha não é a da guerra, mas a de um momento privilegiado da guerra, onde a história de uma doutrina confunde-se com a de suas crises e onde as crises testemunham a implantação de uma doutrina, de suas derrotas ou de suas vitórias (ROUDINESCO, 1989, p. 9).

Ainda que tenha sido surpreendido pela primeira guerra do século XX, a qual “desenrolava-se nos ares e no fundo dos oceanos, no mar, na terra, nas trincheiras da lama, devastadas por gases tóxicos e juncadas de corpos mutilados” (ROUDINESCO, 2016, p. 203), e não ver a chegada do furor nacionalista dos povos contra as últimas dinastias imperiais, nem crescer o ódio que, em sessenta anos, substituíra a primavera dos povos, Freud percebe, desde os primeiros meses do conflito, que aquela seria uma longa e devastadora guerra. Algo informava ao descobridor do inconsciente que aquelas batalhas revelariam e colocariam em cena aquilo que suas elaborações anunciavam sobre os aspectos mais sombrios da humanidade: um inarredável desejo de destruição próprio da espécie humana.

Atividades, projetos e conflitos recém-vividos no interior do movimento psicanalítico são transpostos e ampliados para o palco do mundo. Membros do comitê de Freud são sucessivamente recrutados para as frentes de batalha. Discípulos freudianos servirão em hospitais e centros militares de tratamento. A terapia das neuroses traumáticas vai se tornar a questão maior para o movimento psicanalítico. E, enquanto muitos soldados afetados são considerados covardes, simuladores, alvos de suspeitas, sendo punidos com repetidas e dolorosas sessões de eletroterapia pela maioria dos neurologistas e psiquiatras, os companheiros

---

<sup>16</sup> Thomas Morus (1478-1535) criou, em 1516, a palavra utopia para dar título ao seu livro: do gr. ou (não) + tópos (lugar) e suf. ia = lugar que não existe.

de trabalho de Freud, alistados nas frentes de batalha, obtêm sucessos terapêuticos nada negligenciáveis nos tratamentos das neuroses chamadas, então, neuroses de guerra.

Ernest Simmel (1882-1947), por exemplo, servindo em um hospital psiquiátrico militar, combina hipnose catártica e interpretação dos sonhos em estado de vigília e sob hipnose. Pretendia-se o alívio dos sintomas em algumas sessões. Métodos combinados e curtos como esses não visavam uma cura psicanalítica - nem em um sentido relativo do termo -, e um exame clínico posterior era indispensável antes de qualquer declaração sobre os efeitos dos procedimentos a longo prazo. Mas é inegável que os tratamentos oferecidos por esses freudianos estavam em oposição e se apresentavam como alternativa à violência dos métodos cruéis e não eficazes que vinham sendo aplicados em grande escala nestes hospitais e centros de tratamento.

Em 1918, enquanto as privações acarretadas pelos confrontos ainda aumentavam, significativas ajudas financeiras e a realização do V Congresso Psicanalítico Internacional, em Budapeste, reanimam o estado de espírito de Freud. Segundo Jones (1955/1989), este foi o primeiro congresso em que estiveram presentes representantes oficiais de algum governo. Nesse caso, dos governos austríaco, alemão e húngaro. O papel que as neuroses de guerra passam a ocupar nos cálculos militares chama a atenção dessas figuras oficiais. Representantes políticos de Budapeste, inclusive, não economizaram em demonstrações de apreço. Acolhedores, “dedicaram tempo e cuidado à recepção dos participantes do Congresso” (JONES, 1955/1989, p. 203).

Conforme Jones, ainda, Freud não pôde deixar de ficar comovido pelo entusiasmo reinante e pelas brilhantes perspectivas abertas. Naquela oportunidade, uma obra de Simmel<sup>17</sup> e relatos de trabalhos práticos feitos por Abraham, Eitingon e Ferenczi impressionaram os oficiais médicos dos altos escalões do exército presentes. Tudo indicava que haveria grandes possibilidades de abertura de clínicas psicanalíticas para tratamento das neuroses de guerra em centros diversos. Poucos dias depois, Freud escreveria a Ferenczi expressando satisfação e sentimento de leveza no coração por saber que “seu *Sorgenkind*, a obra de sua vida, estava protegida, e seu futuro assegurado” (JONES, 1955/1989, p. 205).

Laura Sokolowsky (2013), em *Freud et les Berlinois. Du congrès de Budapest à l'Institut de Berlin 1918-1933*, chama atenção para aspectos importantes ocorridos nesse episódio. É diante de uma assembleia de autoridades governamentais e também de psicanalistas e de médicos militares que Freud evoca a criação desses centros psicanalíticos. Esse duplo

---

<sup>17</sup> SIMMEL, E. *Kriegs-Neurosen und psychisches Trauma*. München-Leipzig: Otto Nemnich, 1918.

endereçamento, lembra a autora, deve ser observado, por causa do risco de se cometer contrassensos. Tal omissão pode transformar o inventor da psicanálise em um terapeuta idealista ou em um benfeitor humanista. Freud não era nem um, nem outro. Para melhor dizer, a presença e a função da psicanálise nesse contexto tinham claramente “um propósito humanitário” (SOKOLOWSKY, 2013, p. 16, tradução nossa).

Pois bem, na mesma medida em que se encontra abalado pela amplitude dos traumas da guerra e pela imensa desordem suscitada com a decadência das estruturas estatais das antigas potências da Europa Central, em uma comunicação no V Congresso, intitulada *Linhas de progresso na terapia psicanalítica* (1919[1918]), Freud faz uma revisão dos procedimentos terapêuticos adotados pelos psicanalistas até ali e convoca: para além do foco na divulgação do saber psicanalítico, os psicanalistas deveriam se engajar na reconstrução de uma civilização devastada pela guerra e marcada pela catástrofe.

A criação da Policlínica Psicanalítica de Berlim, inaugurada na primavera de 1920, e do Instituto Psicanalítico de Berlim (IPB), fundado em 14 de fevereiro do mesmo ano, se inscrevem, assim, como respostas na série de desenvolvimentos e na expansão do campo psicanalítico. A essa altura, perseguições e toda sorte de adversidades impulsionam, fazem movimentar o Movimento. Como afirma Peter Gay (2012), naquele momento, Berlim se torna o coração de todo o movimento psicanalítico internacional, inclusive, por causa do afluxo de psicanalistas emigrados que para lá se dirigiam:

Mas, nos primeiros anos da República de Weimar, Berlim tinha se constituído como o centro nervoso da psicanálise mundial, a despeito da precária condição política da jovem república, ameaçada pela inflação incontrolável, assassinatos políticos, esporádica ocupação estrangeira e, em alguns momentos, uma guerra civil em potencial. À luz dessa história tumultuada, é irônico que os analistas de Berlim tenham se beneficiado dos infortúnios e perseguições ocorridos em outros lugares (GAY, 2012, p. 464).

Os comentários do biógrafo sobre a vitalidade que transbordava naquele contexto reafirmam que “a clínica berlinense para o tratamento psicanalítico de enfermidades nervosas e o Instituto a ela associado foram a primeira concretização do apelo utópico de Freud” (GAY, 2012, p. 466). Um relatório sobre os dez anos do IPB, *On forme des psychanalystes: Rapport original sur les dix ans de l’Institut Psychanalytique de Berlin 1920-1930*, publicado por Max Eitingon (1930/1985), descreve a estrutura e o funcionamento desse projeto que se tornou um verdadeiro laboratório de formação de psicanalistas.

Desempenhando, durante dez anos, um papel considerável na elaboração dos princípios da então chamada análise didática, o IPB se constituiu como modelo para todos os outros

institutos posteriormente criados no âmbito da IPA. Eitingon empregava seus recursos financeiros e presidia a comissão de ensino quando, em 1923, pela primeira vez no mundo, a formação analítica foi submetida às três prescrições: análise didática, ensino teórico e supervisão. Algumas palavras de Ernest Simmel sobre a história e a significação social do empreendimento dão notícias sobre o espírito e o significado da experiência:

Era um empreendimento ousado, em tempos de colapso econômico, um instituto que devia tentar tornar o tratamento psicanalítico acessível àqueles mesmos que viam sua neurose ser reforçada por causa da miséria econômica ou que eram ainda mais expostos, suscetíveis ao empobrecimento material por causa de suas inibições neuróticas. Dada a extensão da catástrofe social do período pós-guerra, a capacidade do Instituto Psicanalítico de Berlim só poderia ser insignificante; no entanto, hoje, suas possibilidades de impacto, de incidência social, excedem amplamente o tratamento de um indivíduo. As 117 análises atualmente em curso são o centro, o eixo de uma penetração psicanalítica que se espalha de maneira contínua, precisamente na camada social desfavorecida. De fato, a psicanálise pode liberar o indivíduo de sua atitude irracional em relação à realidade, causada por seus complexos; ela o torna novamente capaz de atividades normais e tem, portanto, efeitos de saúde mental inclusive sobre aqueles que o rodeiam (SIMMEL apud EITINGON, 1930/1985, p. 46, tradução nossa).

Grato pelo empenho de Eitingon na manutenção desse autêntico laboratório de formação de psicanalistas que se edificou em Berlim, Freud toma a palavra no prefácio do documento e especifica três importantes funções atribuídas ao Instituto que merecem destaque:

As páginas que seguem descrevem a organização e as realizações do Instituto Psicanalítico de Berlim, ao qual cabem três funções importantes no interior do movimento psicanalítico: tornar acessível nossa terapia à massa de seres humanos que não sofrem menos de suas neuroses que os ricos, mas que não estão em condições de pagar pelo seu tratamento; criar um lugar onde a análise pode ser ensinada teoricamente e onde as experiências dos analistas mais antigos podem ser transmitidas aos jovens desejantes de aprender; enfim, aperfeiçoar nosso conhecimento a respeito das afecções neuróticas e nossa técnica terapêutica aplicando-a e colocando-a à prova em novas condições. Tal instituto era indispensável, mas, para sua fundação, nós poderíamos ter esperado em vão a ajuda do Estado e o interesse da Universidade. A energia e a abnegação de um dos analistas intervieram aqui. Dr. Max Eitingon, atualmente Presidente da 'Associação Psicanalítica Internacional', criou há dez anos, por seus próprios meios, o Instituto, o manteve e, desde então, o dirigiu com seus próprios esforços. O relatório dessa primeira década do Instituto de Berlim é uma homenagem ao seu criador e diretor, uma maneira de lhe agradecer publicamente. Qualquer um que, de uma maneira ou de outra, toma parte na psicanálise, participará desde agradecimento (FREUD, 1930 apud EITINGON, 1930/1985, p. 41, tradução nossa).

A situação que poderia, nas palavras de Freud em Budapeste, parecer fantástica e pertencer ao futuro, foi transformada em realidade material pela ação de alguns homens cuja inventividade e insistência são marcas de um pioneirismo que promoveu a psicanálise a um

nível inédito. Outras sociedades psicanalíticas seguiram os planos de Berlim com as clínicas de tratamento, entre elas: Moscou, Frankfurt, Nova Iorque, Trieste e Paris.

Na reverberação das conquistas realizadas nos dez primeiros anos do século XX, quando a Rússia desenvolvia intensa atividade criadora e abertura mais ampla para o Ocidente, o movimento freudiano também se expandia para o leste. Em 1921, foi fundada, em Moscou, a Associação Psicanalítica de Pesquisas sobre a Criação Artística. Paralelamente também foram criados a associação Solidariedade Internacional e o centro educativo Lar Experimental para Crianças, onde eram aplicados métodos pedagógicos inspirados no marxismo e na psicanálise: “Um grande sopro de liberdade dominava todas essas iniciativas, estimuladas pela utopia revolucionária” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 674).

Recentemente foi publicada, no Brasil, a obra *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social, 1918-1938*. Nessa imprescindível contribuição, Elizabeth Danto (2019) descreve, em detalhes, alianças e controvérsias que compõem o desfecho da experiência berlinense, em 1933. Como já vimos e ouvimos, nada está conquistado de uma vez para sempre. Os caminhos e descaminhos da psicanálise e dos psicanalistas na Alemanha depois do advento do nazismo remetem a outra parte dessa mesma história. É certo que seria extremamente enriquecedor se pudéssemos aprofundar nossos estudos e a condução de nosso trabalho nessa direção.

No ponto em que estamos, porém, vejamos quais destinos a utopia freudiana conheceu nesse momento histórico em que se consolida a estrutura da formação dos psicanalistas no Instituto de Berlim. Se tomarmos de empréstimo a expressão da qual Ferenczi lança mão ao discorrer sobre a técnica analítica face ao recrudescimento dos sintomas em *O problema do fim da análise* (1927), a entusiasmante experiência que possibilitou a instauração do chamado tripé clássico da formação dos psicanalistas não estará longe de poder ser considerada como verdadeiro “ninho de recalcamento” da formação, ou da instituição.

#### 1.4.1 Ortodoxia ipeísta: a tripla face da formação leiga

Na segunda metade da década de 1920, as ideias de Freud se tornavam cada vez mais populares e circulavam com intensidade. Além de outros mais breves, alguns trabalhos importantes marcarão sua produção teórica em 1925, dentre os quais: “A negativa”, “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” e a preparação de “Inibições,

sintomas e angústia”, que será publicado em 1926, quando ele completa setenta anos. As tensões entre os mais próximos e elogiáveis discípulos se intensificavam e, com elas, cresciam também as formas das já consideradas resistências à psicanálise - seja em razão da teoria da sexualidade, de suas raízes judaicas ou ainda das origens alemãs em uma Europa pós-Guerra.

No segundo plano desse cenário cresce, passo a passo, a tensão em relação a uma questão que, ainda hoje, passados quase cem anos, toma diferentes contornos: a questão da análise leiga, ou a laicidade da psicanálise. Em 1925, Theodor Reik (1888-1969), importante analista (não-médico) da Sociedade de Viena, é processado pelo “exercício ilegal da medicina”. O processo é movido por um paciente que acusava Reik de negligência e “maus-tratos”. A rigidez da legislação austríaca contra o charlatanismo faz com que Freud se engaje na defesa de Reik: “Um engajamento que tem relação direta com a afirmação e a defesa dos fundamentos que norteiam a formação dos analistas e a inserção da psicanálise na cultura”, como afirma Ana Vicentini de Azevedo (2006, p. 68).<sup>18</sup>

No escrito, as palavras de Freud são contundentes:

Minha tese principal foi no sentido de que a questão importante não é se um analista possui um diploma médico, mas se ele recebeu a formação especial necessária à prática da análise. Isto serviu de ponto de partida para uma discussão, que foi avidamente adotada, quanto a qual é a formação mais adequada para um analista (FREUD, 1926/1987, p. 286).

O caráter necessariamente “leigo” da psicanálise ficará consistentemente afirmado nas postulações freudianas do ensaio “A questão da análise leiga” (1926). Junto com ele, a discussão sobre qual seria a formação mais adequada para um analista e, devido à abrangência dos elementos que implicaria tal ensino, a ideia de que “um esquema de formação para analistas ainda tem de ser criado” (FREUD, 1926/1987, p. 286).

Freud pontua que uma educação médica poderia oferecer a um analista muito do que lhe é indispensável, mas, ao mesmo tempo, o sobrecarregaria de muitas outras coisas as quais ele jamais utilizaria. No intuito de não desviar o interesse da formação analítica da compreensão

---

<sup>18</sup> Freud intervém junto a oficiais da burocracia estatal e aos tribunais de Viena. Graças a isso, à manifesta fragilidade dos argumentos da procuradoria e ao débil testemunho apresentado pelo paciente que apresentava a acusação de charlatanismo, o caso foi encerrado sem que Reik tivesse que arcar com ônus maiores além daqueles do processo. Em tempo, um resgate do percurso e da obra de Theodor Reik indicam vias de trabalho que muito nos interessam pois consistem em articulações teórico-clínicas inaugurais entre a psicanálise e o campo da música. Além de contestar os princípios ortodoxos do tratamento analítico, Reik desenvolve a tese do “terceiro ouvido” que será retomada por Didier-Weill. Em trabalhos que discutem aspectos relativos à escuta analítica e à constituição psíquica originária, Didier-Weill (1998/1999, p. 134) considera: “O fato de que seja possível um fechamento em relação à voz exterior nos faz, portanto, supor a contratilidade atuante de um terceiro ouvido capaz de dizer sim ou não à voz”.

dos fenômenos psíquicos, deveria ser criado um lugar de ensino que pudesse abranger elementos das ciências mentais, da psicologia, da história da civilização e da sociologia, bem como da anatomia, da biologia e do estudo da evolução (simples assim). Mais-além da utopia, contudo, o inventor da psicanálise justifica essa expectativa possivelmente idealizante afirmando que sua concretização, inclusive, já estaria em curso:

É fácil fazer face a essa sugestão objetando-se que as escolas analíticas dessa natureza não existem e que eu estou simplesmente estabelecendo um ideal. Um ideal, sem dúvida. Mas um ideal que pode e deve ser concretizado. E em nossos institutos de formação, apesar de todas as suas insuficiências próprias de seus verdes anos, essa concretização já teve início” (FREUD, 1926/1987, p. 286).

A tradução do termo para o português como “psicanálise profana” (do alemão *Laienanalyse*, análise leiga), conforme observam Alduíso Moreira de Souza e Alfredo Néstor Jerusalinsky (1985, p. 7), não deixa fazer pensar que os tradutores evidenciam em um lapso uma certa tentativa de sacralizar um espaço institucional cuja principal força reside em se reservar o direito de autorizar a prática da psicanálise, ficando os “leigos” (os não-médicos, não-acadêmicos) como “profanadores”. Curiosamente, “pelas suas posições e preferências, Sigmund Freud ficaria, sem dúvida, entre eles” (SOUZA; JERUSALINSKY, 1985, p. 7).

Mas segundo a perspectiva freudiana, os dois adjetivos marcam que ela é uma prática emancipada da profissão médica, e uma disciplina e um método clínico distintos de todos os tratamentos da alma e de todas as formas de confissões (as quais até se pretendem terapêuticas) ligadas a diversas religiões. Admiravelmente, a precisão cirúrgica de Freud opera a distinção entre a formação médica e a formação analítica. O tom profético, por sua vez, distingue a técnica e os objetivos do método analítico daqueles colocados em prática pelos psicoterapeutas e pelos amigos dos cleros protestante e católico. Como ignorar que as adversidades enfrentadas pela psicanálise naquele momento não deixariam de se agravar e aguardá-la no futuro?

Embora seja um pouco extenso, vale retomar um belo trecho do pós-escrito de *A questão da análise leiga*, escrito em 1927, no qual Freud expõe *em que* a “pastoral analítica” ultrapassa as pastorais religiosas e especifica-se por apostar nas fontes e nos recursos internos do próprio sujeito. Além disso, ela pretende assegurar um ganho científico que só poderia mesmo advir de uma “preciosa conjunção” - o laço inseparável entre cura e pesquisa:

Nós que somos analistas pomos diante de nós como nosso objetivo a análise mais completa e mais profunda possível de quem quer que possa ser nosso paciente. Não procuramos levar-lhe alívio recebendo-o na comunidade católica, protestante ou socialista. Antes procuramos enriquecê-lo a partir de suas próprias fontes internas, colocando à disposição do seu ego aquelas energias que, devido ao recalque, se acha,

inacessivelmente confinadas em seu inconsciente, bem como aquelas que seu ego é obrigado a desperdiçar na tarefa infrutífera de manter essas repressões. Uma atividade como essa é trabalho pastoral no melhor sentido da palavra. Atribuímos a nós mesmos uma finalidade demasiado alta? A maioria dos nossos pacientes merece os cuidados que esse trabalho exige de nós? Não seria mais econômico escorar suas fraquezas de fora antes do que reconstruí-las de dentro? Não posso dizer; mas existe algo mais que eu *realmente* sei. Na psicanálise tem existido desde o início um laço inseparável entre cura e pesquisa. O conhecimento trouxe êxito terapêutico. Era impossível tratar um paciente sem aprender algo de novo; foi impossível conseguir nova percepção sem perceber seus resultados benéficos. Nosso método analítico é o único em que essa preciosa conjunção é assegurada. E somente pela execução do nosso trabalho pastoral analítico que podemos aprofundar nossa compreensão que desponta da mente humana. Essa perspectiva de ganho científico tem sido a feição mais orgulhosa e feliz do trabalho analítico. Devemos sacrificá-la a bem de quaisquer considerações de natureza prática? (FREUD, 1926/1987, pp. 290-291, grifos do autor).

Embora termos como ‘cura’ e ‘pastoral analítica’ embaralhem um pouco os nossos sentidos e apontem para aprofundamentos outros, em uma carta ao teólogo protestante e amigo Oskar Pfister, em 25 de novembro de 1928, Freud afirmará que endereça a psicanálise não aos médicos e não aos sacerdotes, mas a uma categoria de curas de almas seculares que, aos seus olhos, ainda não existia:

Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre a *Análise laica* e a *Ilusão*. Na primeira quero proteger a análise dos médicos, na segunda, dos sacerdotes. Quero entregá-la a uma categoria que ainda não existe, uma categoria de curas de alma seculares, que não necessitam ser médicos e não podem ser sacerdotes (FREUD; MENG, 1998/2003, p. 167, grifos do autor).

Diante disso, a psicanálise precisa avançar na construção de seu principal alicerce: uma formação possível para essa ‘categoria de curas de almas seculares’ sustentada em critérios teóricos e clínicos próprios, não-subordinados ao campo médico, nem a qualquer domínio dos campos religiosos, nem à ingerência do Estado ou quaisquer corporações externas ao seu campo.

Observemos, ainda, que ‘a negativa’ a qualquer tipo de regulamentação posta em cena por Freud nesse diálogo com o interlocutor imparcial em 1926 se fundamenta em conceitos e princípios desenvolvidos por ele desde os momentos iniciais de sua prática clínica, dentre os quais, o inconsciente, o complexo de Édipo, as instâncias da segunda tópica do aparelho psíquico (Eu, Isso e Supereu) postuladas em 1923, os dualismos pulsionais, a transferência, a repetição. Ousando, Freud invoca o auxílio da feiticeira metapsicologia<sup>19</sup> (sempre inacabada)

<sup>19</sup> Em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937) vai se referir ao auxílio da Feiticeira Metapsicologia. Em *Fausto*, de Goethe, Parte I, Cena 6, é na cozinha da Feiticeira que Fausto realiza um pacto com Mefistófeles. Tal pacto lhe dá seus poderes e potência: “So muss denn doch die Hexe dran!” [Temos de chamar a Feiticeira em nosso auxílio] – a Metapsicologia da Feiticeira. Sem especulação e sem teorização metapsicológica – quase disse ‘fantasiar’ [Phantasieren] – não daremos outro passo à frente” (FREUD, 1937/1987, p. 257).

para afirmar que, em oposição radical a outras práticas, a psicanálise não tem por finalidade a adaptação do sujeito a padrões socioculturais que possam lhe servir de garantia na busca de um suposto “bem-estar e qualidade de vida” integral, ou seja, um ato político e teórico a um só tempo.

Toda essa tensão entre a autonomia necessária à psicanálise e os critérios do exercício de seu ofício que esteve na origem do conflito desencadeado pela publicação de *A questão da análise leiga* não era, como mostramos anteriormente, algo novo no seio do movimento psicanalítico. Mas, agora, Freud seria combatido por seus próprios discípulos por novas razões - sobretudo por Abraham Arden Brill (1874-1948), psiquiatra e primeiro tradutor dos textos de Freud nos Estados Unidos, e pelos membros da prestigiosa American Psychoanalytic Association (APsaA). Entre outras causas, a consistente emigração de psicanalistas europeus para as terras americanas em razão do nazismo fará com que ele perca essa batalha durante o entre-guerras. Prevalecerá a vontade do grupo americano restringindo aos médicos a prática da psicanálise.

Enquanto, em 1914, Freud observava com interesse que “a ausência de uma tradição científica profundamente enraizada e a menor rigidez da autoridade oficial nos Estados Unidos foram uma vantagem decisiva para o impulso dado por Stanley Hall” (FREUD, 1914/1987, p. 43), a dura crítica proferida aos norte-americanos no posfácio de *A questão da análise leiga* em 1927 não deixa de antecipar a verdadeira oposição em que se encontrará a *Ego Psychology*, elaborada mais tarde por algumas vertentes pós-freudianas naquele país. Nesse sentido, ali onde Freud (1933[1932]/1987, p. 102) afirmará *Wo Es war, soll Ich werden*,<sup>20</sup> isto é, “lá onde isso estava, torne-se!”<sup>21</sup> “a voraz acumulação de capital visada pelo estilo norte-americano busca sobrepor o lucro à falta que estrutura o psiquismo”, como sublinha Vicentini (2006, p. 70).

Mais próximo dos dias atuais e do contexto em que vivemos, o significativo avanço da psicologia e seu ensino nas universidades nos países democráticos a partir de 1945 deu à questão da análise leiga e ao ofício do psicanalista novas nuances. A psicanálise passa a ser praticada não mais somente por médicos e psiquiatras, mas por psicoterapeutas graduados nos cursos de psicologia. Ou seja, após correr o risco de ser devorada pela psiquiatria, ela agora precisa escapar de ser tragada pela psicologia e de ser confundida com as diferentes psicoterapias. Como se não fosse suficiente, em geral, a maioria dessas iniciativas estão unidas

---

<sup>20</sup> “Onde estava o Isso, ali estará o Eu”.

<sup>21</sup> Conforme as elaborações lacanianas acerca do aforismo freudiano em “A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

a uma camada da sociedade/Estado que pretende se representar, ora por forças militares, ora pelo pior e mais ignóbil das correntes ditas evangélicas dos últimos tempos.

Desde sempre, tais questões jamais deixaram de desembocar na problemática “formação *versus* regulamentação”. E, como afirma Denise Maurano (2006, p. 65), “hoje, com o afã globalizante, existe um apelo a regulamentar tudo, inclusive a psicanálise”. Nesse contexto, o Movimento Articulação das Entidades Psicanalíticas Brasileiras surge, no Brasil, como um fato e um feito inédito. Congregando a maior parte das sociedades e federações psicanalíticas do país, desde o início dos anos 2000, o Movimento abrange uma diversidade de leituras e práticas psicanalíticas para unir-se a partir de ações conjuntas (o que não quer dizer necessariamente ‘em uníssono’) contra tentativas ilegítimas e desarrazoadas de regulamentação da psicanálise.<sup>22</sup>

Eis algumas das mais fortes razões para que os psicanalistas sigam insistindo e perseverando na existência de suas próprias instituições. De maneira geral, se partirmos, ainda, da proposta lacaniana que afirma a continuidade moebiana entre interno e externo, privado e público, teremos também em vista, com Freud, que a psicanálise era e ainda é uma ‘jovem ciência’ que se encontra continuamente diante das mesmas ameaças que sofre qualquer cidadão, organização ou movimento, cujos princípios éticos ou ideal de cidadania se pautem na luta por dignidade e justiça social.

Mas, então, que desafios e limites éticos se impõem quando se trata de institucionalizar a formação dos psicanalistas? Será possível instituir, “institucionalizar” e não dogmatizar?

Ao explorar a questão da formação do analista em suas relações com as formas institucionais que ela motiva, tal qual se apresenta antes de Lacan e com ele, Safouan (1985) interroga quais seriam os critérios possíveis para uma apreciação dos diferentes modos de institucionalização na medida em que não dispomos de um paradigma que possa guiar tal esforço. Nesse sentido, vale apenas considerar três pontos que, segundo o autor, seriam facilmente admitidos pelos analistas:

- a) A formação do analista não corresponde à reprodução de um modelo; “há famílias de médicos, de tabeliões, de decoradores, enquanto é inconcebível que alguém se torne analista ‘de pai para filho’” (SAFOUAN, 1985, p. 14);
- b) A formação do psicanalista não tem nada a ver com a transmissão de um *savoir-faire*; nos estabelecimentos que visam formar professores, pesquisadores, técnicos e

---

<sup>22</sup> Dentre os trabalhos produzidos em torno do tema da não-regulamentação da psicanálise, dão testemunho do percurso do Movimento Articulação os livros *O ofício do psicanalista: formação versus regulamentação/ comissão de organização Sonia Alberti [et al.]* – São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009. E *Ofício do psicanalista II: por que não regulamentar a psicanálise / Ana Maria Sigal, Bárbara Conte, Samyra Assad (organizadoras)* – São Paulo: Escuta, 2019.

profissionais qualificados encontrar-se-ão condições de inscrição, “mas não se pergunta se esta inscrição corresponde ao que o sujeito deseja verdadeiramente – questão que, em compensação, acha-se no âmago de toda análise” (SAFOUAN, 1985, p. 14);

- c) “Ninguém poderia exercer a análise sem ter feito uma análise didática” (SAFOUAN, 1985, p. 14).

Autores como Catherine Millot (1976/2006) e Safouan (1985) observam a escassez de elaboração teórica acerca do problema da formação analítica produzida no período anterior à Segunda Guerra Mundial. Millot observa que, com exceção das elaborações de Freud e Ferenczi, os primeiros artigos dedicados ao tema surgiram, quase que exclusivamente, após 1948. Como Didier-Weill (1989/2006), esses psicanalistas apontam os escritos de Michael Balint em “A propos du système de formation psychanalytique” (1947/1972) e em “La fin d’analyse” (1949/1972), e o de Siegfried Bernfeld, em “On psychoanalytic training” (1952/1962), como testemunhos de valor inestimável nesse sentido.

Millot (1976/2006), que realiza uma breve e instrutiva pesquisa centralizada na coleção do *International Journal of Psychoanalysis*, pensa as etapas da regulamentação da formação em dois momentos distintos: o primeiro seria um histórico da institucionalização; o segundo, a reflexão crítica a que os próprios psicanalistas se submeteram. Esses tempos lógicos, segundo a autora, quase correspondem a uma sucessão cronológica: “Começou pela regulamentação; a reflexão veio em seguida. Foram os erros, os impasses do sistema de formação estabelecido, que levaram os analistas a se questionar sobre os fins e os meios da formação” (p. 29).

A história da análise didática é delimitada em dois períodos para Bernfeld (1952/1962): o primeiro vai dos primórdios da psicanálise até o inverno de 1923-1924, período em que Freud conduz informalmente as análises dos que se interessavam pela psicanálise e se juntavam a ele; e o segundo período, que teria início no fim de 1923 e início de 1924, quando as atividades são oficialmente regulamentadas pela Comissão de Ensino do Instituto de Berlim. Na impossibilidade de realizar o aprofundamento que este complexo recorte da história da formação mereceria, tentaremos situar sucintamente alguns aspectos que dizem respeito aos princípios do chamado tripé clássico da formação considerando três momentos:

- 1) Um momento pré-institucionalização, isto é, o período em que a análise didática se enraíza espontânea e informalmente no cerne da Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras;

- 2) A primeira etapa da institucionalização da formação que se inicia com a fundação da IPA em 1910 e vai até o inverno de 1923-1924;
- 3) O segundo período, que começa em 1924, com a decisão tomada pela Comissão de Ensino da Sociedade de Berlim de regulamentar suas atividades, e compreende os trinta anos seguintes.

Conforme a leitura de Bernfeld (1952/1962), a ideia da análise pessoal não é tão mais nova que a própria psicanálise. Logo após os anos 1890, os alunos que assistiam as aulas de Freud na universidade o procuravam frequentemente para lhe contar seus sonhos. Alguns colegas, psicólogos ou médicos, por sua vez, lhe pediam ajuda no tratamento dos sintomas neuróticos. Bernfeld observa que “essas análises precoces eram verdadeiras didáticas”<sup>23</sup> (p. 462). Em 1905, época em que os considerados pioneiros começaram a se reunir - para leitura das obras, troca de ideias em conversas e correspondências -, Freud começa a conduzir, com esses analistas, análises mais longas e com ambições terapêuticas maiores.

Segundo Roudinesco e Plon (1998), como Freud, Jung fazia o mesmo na clínica de Zurique. Internos e discípulos que apresentavam distúrbios psíquicos iam se tratar e adotavam posteriormente o método de tratamento que os havia “curado”. Tal como Freud com sua “análise original”,<sup>24</sup> os pioneiros experimentavam em si mesmos os princípios da investigação do inconsciente - nesse caso, endereçando-se a Jung como analista -. Em referência aos trabalhos do psiquiatra e historiador Henri Frédéric Ellenberger (1905-1993), os historiadores comentam que a análise didática derivou, simultaneamente, da “doença iniciática” que confere ao xamã seu poder de cura e da ‘neurose criadora’, tal como a vivenciaram e descreveram os grandes pioneiros da descoberta do inconsciente” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 17).

Paul Federn (1871-1950) e Wilhelm Stekel (1868-1940) começaram a exercer o ofício em 1903. O próprio Freud reconhecia como analista aqueles que praticavam, seja pelas próprias práticas ou pelas contribuições teóricas que traziam. Frequentemente se fazia um fragmento de

<sup>23</sup> No original inglês: “These early analyses were truly didactic”.

<sup>24</sup> “Análise originária” será a expressão utilizada por Octave Mannoni (1967) em substituição ao termo “autoanálise”, utilizado por Freud algumas vezes em que se referia à sua própria experiência com o inconsciente. A questão da análise originária tornou-se uma questão problemática tanto na doutrina freudiana quanto na história do movimento psicanalítico. A princípio, tal polêmica foi resolvida bem cedo quando, em uma carta à Fliess, em 14 de novembro de 1897, Freud declara que só poderia analisar a si mesmo servindo-se de conhecimentos objetivamente adquiridos, como em relação a um estranho: “A verdadeira autoanálise é impossível, caso contrário já não haveria doença”, pontua Freud (MASSON, 1986, p. 280). Como observam Roudinesco e Plon (1998), as indagações sobre “a análise de Freud” e, portanto, sobre o nascimento e as origens da doutrina psicanalítica, a duração desse processo, seu conteúdo e sua significação, “foi um dos grandes desafios da historiografia freudiana, primeiramente oficial [...], depois acadêmica [...] e depois revisionista” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 45).

análise com Freud durante alguns passeios e os sonhos eram analisados reciprocamente. Em “Formation analytique et analyse didactique”, Balint (1953/1972, p. 309), por sua vez, observa que também se constituía, nessa etapa, um “período de instrução pura”,<sup>25</sup> em que o trabalho era efetuado essencialmente pelo próprio aluno, praticamente sem ajuda exterior, simplesmente lendo as obras de Freud. Balint acrescenta:

Logo depois, percebeu-se que havia necessidade de algo além do saber intelectual, este ‘algo mais’ consistindo em uma breve análise que durava de algumas semanas a alguns meses e que permitia ao candidato experimentar, em sua própria vida psíquica, a validade e eficácia das principais descobertas da Psicanálise (BALINT, 1953/1972, p. 309-310, tradução nossa).<sup>26</sup>

Segundo Safouan (1985), nesse momento, Freud fazia variar a duração da análise e a parte de ensino teórico que ela comportava segundo os desejos e as circunstâncias de cada aluno-analisante e segundo a natureza dos sintomas com os quais lidava; essas análises eram absolutamente preservadas da interferência de regras administrativas e questões políticas. Bernfeld (1952/1962) afirma que Freud continuou assim por muito tempo após a criação dos institutos, “apesar da consternação e do embaraço que isto causava às ‘autoridades’, como ele ironicamente às vezes se referia a elas”<sup>27</sup> (p. 462).

Após esse período que estamos considerando como de “pré-institucionalização”, a primeira etapa da institucionalização da formação - que teve início com a fundação da IPA, em 1910 - ainda não representa a regulamentação da formação propriamente dita. Mas ela mostra, como vimos anteriormente no tópico dedicado ao ato e ao texto de fundação elaborado por Ferenczi a pedido de Freud, que uma tal regulamentação só poderia existir a partir de uma autoridade central encarregada da constituição de “uma frente organizada de adeptos” que pudesse proteger a psicanálise, a obra de Freud e suas descobertas contra seus inimigos internos e externos: “Dessa forma, constitui-se um centro em que se decreta o que é e o que não é psicanálise, quem é digno do título de psicanalista e quem não o é” (MILLOT, 1976/2006, p. 30).

Como mostra Safouan (1985), durante esse período, “quem quer que soubesse um pouco mais, sobre a análise, do que o recém-chegado, e sentisse o desejo e a competência de se lançar

---

<sup>25</sup> No original francês: “période d’instruction purê”.

<sup>26</sup> No original francês: “Peu après, on prit conscience de la nécessité de quelque chose en plus du savoir intellectuel, ce ‘quelque chose de plus’ consistant en une courte analyse qui durait de quelques semaines à quelques mois et qui permettait au candidat d’expérimenter, dans sa propre vie psychique, la validité et l’efficacité des principales découvertes de la Psychanalyse”.

<sup>27</sup> No original inglês: “to the dismay and embarrassment of ‘the authorities’, as he sometimes, and a little ironically, referred to them”.

à tarefa, agia do mesmo modo, cada qual à sua maneira” (p. 17). Para o psicanalista, o que podemos aprender com esse período é que, quem quer que seja, e seja qual for seu interesse pela psicanálise, seja como campo de saber, ciência ou terapia, acaba possivelmente percebendo que a “autoanálise” não pode nem satisfazer sua curiosidade e nem ajudar nas dificuldades pessoais. Vai então, por iniciativa própria, se encaminhar na direção de uma análise pessoal solicitando-a a alguém que lhe pareça conhecê-la um pouco mais e merecer sua confiança.

Roudinesco e Plon (1998) comentam que Jung foi quem primeiro ressaltou, enquanto trabalhava com Eugen Bleuler (1857-1939) na Clínica do Burghölzli, a necessidade de que toda pessoa que quisesse praticar a análise se submetesse antes a essa experiência, ela mesma, com um analista qualificado. De fato, em “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, Freud (1912/1987, p. 155) enumera como um dos “muitos méritos da escola de análise de Zurique terem eles dado ênfase aumentada a este requisito, e terem-no corporificado na exigência de que todos que desejem efetuar análises em outras pessoas terão primeiramente de ser analisados por alguém com conhecimento técnico”.

Para demonstrar a maneira como Freud, ainda nesse período, preocupava-se mais com o espaço para o desejo do analisando que com as regras administrativas e tensões políticas em torno da análise, Bernfeld (1952/1962) conta sua experiência: em 1922, ele vai ao encontro de Freud buscando orientação quanto ao projeto de se instalar em Viena como analista praticante. O grupo Berlinese incentivava os analistas, e particularmente os iniciantes, a empreender uma análise didática antes de iniciar sua prática. Bernfeld pergunta a Freud se ele concordava que essa preparação era desejável no seu caso. Ao que, segundo Bernfeld, Freud responde:

“Bobagem. Vá em frente. Você certamente terá dificuldades. Quando você tiver problemas, veremos o que podemos fazer a respeito”. Apenas uma semana depois, ele me enviou meu forte caso didático, um professor de inglês que desejava estudar Psicanálise e planejei ficar em Viena cerca de um mês. Alarmado com a tarefa e as condições, voltei a Freud; mas ele apenas disse: "Você sabe mais do que faz. Mostre-lhe o máximo que puder" (BERNFELD, 1952/1962, p. 463, tradução nossa).<sup>28</sup>

Observemos que, entre 1910 e 1925, a IPA se constituía como um organismo de coordenação dos diferentes grupos locais que ainda usufruíam de relativa autonomia no que diz respeito aos critérios da formação dos analistas.

---

<sup>28</sup> No original inglês: “Nonsense. Go right ahead. You certainly will have difficulties. When you get into trouble, we will see what we can do about it”. Only a week later, he sent me my fort didactic case, an English professor who wished to study Psychoanalysis and planned to stay in vienna about one month. Alarmed by the task and the conditions, I went back to Freud; but he only said: “You know more than does. Show hum as much as you can”.

Como pontua Safouan (1985), em 1924, o grupo berlinense toma uma iniciativa significativa. Muitos membros desse grupo sentiam a necessidade de uma análise pessoal. Mas, como eles se conheciam mutuamente, convidaram Hans Sachs (1881-1947) para ir de Viena para Berlim se especializar na análise de analistas, isto é, dos que já estavam mais estabelecidos e dos “recém-interessados”. Em virtude disso, Sachs se torna o primeiro analista didata. Logo, ele também julgou que era difícil sustentar a condução das análises e, ao mesmo tempo, o trabalho de supervisão dos seus analisandos, discutindo com eles questões teóricas e técnicas. “Muito sabiamente”, diz Safouan (1985, p. 17) sobre a atitude de Sachs, “ele purificou suas análises de todo ensino, limitando este último aos Seminários feitos na clínica”. Assim nasceu o processo que todos os analistas didatas passaram a seguir.

A partir de 1925, período marcado, como vimos no tópico anterior, pela consolidação e efervescência da formação no Instituto e na Policlínica de Berlim, tudo mudará radicalmente com a instauração das obrigatoriedades em torno da análise didática, do ensino teórico e da supervisão. Além disso, a Associação também se transforma em uma organização que centralizava regras de formação e admissão que deveriam valer para todas as sociedades filiadas e tinham por finalidade normatizar as análises e afastar da formação sujeitos, isto é, candidatos “atípicos”, por assim dizer:

Os analistas “selvagens” ou transgressores, considerados psicóticos demais, gurus demais ou feiticeiros demais para terem o direito de clinicar. Foram igualmente proibidas todas as práticas ditas “incestuosas”: proibição de o analista analisar os membros de sua família, e proibição de manter relações sexuais com pacientes, qualquer que fosse sua forma (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 386).

No início de 1924, conforme o testemunho de Bernfeld (p. 464-465), um programa de ensino completo fora oferecido aos psiquiatras que aceitaram, entre outras, as seguintes condições: a) a comissão admite ou rejeita irrevogavelmente o candidato segundo a impressão recebida no decorrer de três entrevistas sucessivas; b) o candidato deve inicialmente submeter-se a uma primeira análise pessoal de uma duração de seis meses pelo menos; c) compete à mesma comissão designar o didata; d) a partir do parecer do didata, a comissão decide o momento em que a análise pode ser considerada suficientemente avançada para permitir que o candidato participe das etapas ulteriores da formação; e) compete também à comissão decidir quando a análise pode ser considerada como terminada; f) o candidato deve engajar-se, por escrito, a não se denominar analista antes de sua admissão formal à Sociedade.

As descrições das diferentes reações às propostas do grupo berlinense mostram que a proclamação dessa inaudita política não encontrou unanimidade, mas também não encontrou

qualquer consistente oposição - nem da parte dos analistas mais experientes, e nem dos que pretendiam se tornar analistas. Bernfeld acredita que, em seguida à Primeira Guerra Mundial, 1920, o súbito e inesperado sucesso em que se encontravam Freud e a psicanálise apavorou a antiga geração de analistas. A política berlinense contemplava a pretensão à legitimidade e respeitabilidade que esses analistas mais jovens ou não desejavam até porque pretendiam, por sua vez, instalar-se no seio da profissão médica.

Mas, apontando a ortodoxia e a atitude dogmática como sintomas da institucionalização da psicanálise, Bernfeld ainda observa o descompasso que existia entre os grupos de Viena e o de Berlim. Em Viena, se buscavam oportunidades para estudo e aplicação da psicanálise a todos os domínios da terapia e da educação. Em Berlim, predominava a tendência de isolar as sociedades psicanalíticas do movimento cultural geral e a intenção de tornar a psicanálise uma especialidade no seio da profissão médica. Dessa forma, o zelo para proteger a psicanálise da heterodoxia acabou por causar muitos “equivocos” e, entre eles, “transformar em obrigação o que era do domínio da escolha” (SAFOUAN, 1985, p. 21).

A possibilidade da morte de Freud com o câncer descoberto no verão de 1923, além de tudo, talvez seja o ponto mais importante a se destacar a essa altura. Como não ceder ao autoritarismo e à rigidez? Como não erguer barreiras contra a heterodoxia quando se sentiam responsáveis pelo futuro da psicanálise diante de tão ameaçadora perda? Mas Safouan não hesita em observar que a institucionalização da psicanálise era um *acting out*, uma repetição onde se punha em cena, à revelia dos atores, o mito de *Totem e tabu*, “um arranjo ‘fraterno’ ditado pelo assassinato não tão cumprido quanto não confesso, ou então confessável embora não cumprido; era o resultado de uma convergência no recalque” (SAFOUAN, 1985, p. 20).

Em *A propos du système de formation psychanalytique*, Balint (1947/1972), afirma que toda discussão sobre a formação implica uma discussão sobre a eficácia e a validade do tratamento analítico em geral. O objetivo de Balint era pesquisar as causas da inibição que impediu o desenvolvimento de uma verdadeira discussão científica sobre o tema da formação e mostrar o quanto as mesmas influenciavam desfavoravelmente. Nesse contundente artigo, o psicanalista critica o sistema de formação e a hierarquia institucional da IPA observando dois tipos de sintomas por parte dos *experts*: a aversão a colocar seus conhecimentos por escrito (o que era mais suspeito ainda, pois se tratava de escritores prolíficos) e a atitude dogmática (quanto aos critérios estabelecidos).

Da parte dos candidatos, o comportamento reverente e a submissão ao tratamento dogmático e autoritário, sem muitos protestos, por sua vez, eram evidentes. Não deixa de ser interessante observar que o dogmatismo apela para uma estrutura institucional autoritária e que

traz benefícios, dentre os quais, a proteção da ignorância. Sobre esse aspecto, uma sensível distinção entre dogma e crença ajuda a esclarecer. Conforme propõe Safouan (1985), um dogma não é uma simples crença. O sujeito que diz que “crê” (‘eu creio em Deus’) confessa uma incerteza na própria certeza que ele deseja expressar. Uma crença, afirma Safouan (1985, p. 23), “é um ato subjetivo que, como tal, trai a dependência do objeto à asserção que o coloca; como trai, pelo menos no caso em que a crença provém de um desejo, a dependência do próprio sujeito ao objeto assim colocado”.

Na perspectiva do psicanalista, o dogma é outra coisa. No dogma, lidamos com um objeto que, inevitavelmente, requer um sujeito que o coloque em uma asserção, mas que negue toda dependência em relação a esta asserção: “Um dogma toma-se por uma verdade que reclama seu reconhecimento como tal. Esta verdade corresponde ao que se chama de ‘Texto’”, afirma Safouan. E, nesse caso, o objeto que aí se afirma comporta um paradoxo que aceita somente uma solução: “Que o sujeito se apague como sujeito da enunciação para se apresentar como simples intérprete do Texto” (p. 23). Há sessenta anos de distância desses fatos - os eventos IPA -, o psicanalista lembra que, se admitirmos que o ‘recalque’ é a operação segundo a qual o sujeito se apaga como sujeito que sabe do que se trata:

[...] ser-nos-á lícito dizer que uma instituição fundada num dogma é o recalque *em pessoa*. Vê-se que a criação de tal instituição não poderia se dar sem a criação de uma casta cujos membros se distingam por sua relação privilegiada com a verdade ou com o Texto, e cuja função consista em uma organização de “cerimônias primitivas”. Na realidade, esta casta de “iniciadores” ou de “sujeitos supostos saber” constitui o mais formidável anteparo que se pode interpor entre o sujeito e a verdade, no sentido do recalcado” (SAFOUAN, 1985, p. 23, grifos do autor).

Se passarão ao menos quatro décadas até que Lacan (1967/2003), observando a falta de inventividade e o regime das “Sociedades existentes”, afirme que “existe um real em jogo na própria formação do psicanalista” (p. 249). Asseverando que “Freud correu o risco de uma certa parada. Talvez mais: que viu nela a única proteção possível para evitar a extinção da experiência”, Lacan afirmará, três anos após fundar sua Escola, que “esse real provoca seu próprio desconhecimento, ou até produz sua negação sistemática” (p. 249).

O fato de que esse real se evidencie pela sua repetição na história da psicanálise (não menos do que na história da própria humanidade) conduz nossas reflexões de volta ao espanto que, como dissemos na introdução deste trabalho, motivou nossa investigação. Aliás, não é incrível que Freud tenha criado um interlocutor “imparcial”<sup>29</sup> para ouvi-lo afirmar que análise

---

<sup>29</sup> Conforme o *Dicionário Aulete*, imparcial quer dizer que algo ou alguém “é justo em seu julgamento, sem favorecer qualquer pessoa ou grupo: *O juiz foi imparcial ao condenar o réu* [ Antôn.: faccioso, injusto. Também

é leiga, laica, profana? E bem enquanto “as formas iniciáticas e poderosamente organizadas” (LACAN, 1953/1998, p. 239), em que viu a garantia da transmissão de sua doutrina, buscavam de maneira tão autoritária regular a formação do psicanalista? Essa lógica não surpreenderia se fosse atribuída ao pensamento religioso, historicamente associado ao dogma.

Como temos visto, a progressiva instauração das obrigatoriedades no cerne do tripé da formação pela IPA – auge da experiência em Berlim - vibra na mesma frequência das elaborações que ocupavam o pensamento freudiano em *Psicologia das massas e análise do eu*, em 1921. Freud apostava na instituição analítica para que sua doutrina fosse preservada e reconhecida no mundo como uma nova ciência. Mas isso não impediu que os próprios psicanalistas a tomassem como uma nova *Weltanschauung*, religiosa inclusive. Como assevera Gustave Le Bon (1841-1931), “não se é religioso apenas quando se adora uma divindade, mas quando se aplicam todos os recursos do espírito, todas as submissões da vontade, todos os ardores do fanatismo a serviço de uma causa ou de um ser que se tornou o alvo e o guia dos sentimentos e das ações” (LE BON, 1895/2016, p. 72).

Haveria muito mais a elaborar em torno da estrutura da formação dos psicanalistas tal como foi “administrada” pela IPA até, pelo menos, a primeira metade da década de 60 – momento em que ela deixa de ser a única potência institucional e perde o monopólio da legitimidade freudiana no mundo em virtude da expansão de toda sorte de grupos independentes e sem amparo institucional, escolas de psicoterapias e, sobretudo, da consolidação do movimento lacaniano -. Diante da urgente necessidade de avançar, todavia, deixaremos para outro momento um estudo mais aprofundado acerca dos contornos que receberam cada um dos eixos do tripé clássico - análise pessoal, ensino teórico e supervisão - e suas implicações na estrutura da formação dos psicanalistas.

Como foi indicado, chama atenção a escassez de elaboração teórica nesses primeiros momentos da institucionalização da formação. Conforme observa Millot (1976/2006, p. 33), Ferenczi, por exemplo, talvez tenha sido o único psicanalista antes de Lacan a relacionar o objetivo da formação ao fim da análise. É ele quem antecipa a não-distinção na qual Lacan também insistirá, entre análise didática e análise terapêutica: “Assinalei amiúde, no passado, que não via nenhuma diferença de princípio entre análise terapêutica e análise didática”

---

tem sentido de neutro, isento: *Queremos uma versão imparcial dos fatos* [ Antôn.: parcial, partidário]. No IV Colóquio Internacional do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise, intitulado “Psicanálise leiga e seus destinos: entre arte e a política”, realizado nos dias 14, 15 e 16 de abril de 2014, no Clube Monte Libano - RJ, na conferência intitulada “Ecos da nota azul na psicanálise, na arte e na política”, Didier-Weill remete a expressão “imparcial” utilizada por Freud nesse contexto à ideia de que Freud estabeleceu “diálogos com ‘alguém que não pertence a um partido’” (notas pessoais).

(FERENCZI, 1927/2011, p. 24). Nesse sentido, as elaborações de Balint e Bernfeld também pavimentam vias de reflexões que serão escancaradas não muito tempo depois com o “acontecimento Lacan”. Fizemos a escolha de compartilhá-las por essa razão.

Siegfried Bernfeld (1892-1953) era psicólogo e educador. Também estudou filosofia, psicanálise, sociologia e biologia na Universidade de Viena. Ao introduzir seu importante depoimento, ao qual no referimos, Rodolf Ekstein (1912-2005) afirma que Bernfeld se opunha às configurações autoritárias da formação psicanalítica exatamente como contestava a configuração dos métodos de ensino em suas primeiras experiências e contribuições no campo da educação. Ekstein relata que, em 10 de janeiro de 1950, Bernfeld endereçou aos amigos, membros da Comissão de Ensino do Instituto Psicanalítico de San Francisco, um memorando que traçava catorze pontos concernentes a um “Instituto Psicanalítico Livre” (BERNFELD, 1952/1962, p. 454). Na época, tal concepção foi julgada utópica pelos colegas.

Além disso, a esterilidade das discussões entre os pares e o desejo de se liberar do dever de abrir mão da palavra - como obrigava o ofício - fizeram com que Bernfeld apresentasse sua demissão da Comissão em uma conferência diante da Sociedade e do Instituto de San Francisco em 10 de novembro de 1952. Seu “Instituto Livre”, comenta Ekstein, reminescente dos dias dos primeiros pioneiros que trabalharam juntos em pequenos grupos é, essencialmente, um apelo à manutenção do espírito da formação psicanalítica. Bernfeld temia que considerações administrativas e políticas admissionais se tornassem mais importantes que a “proposta original de manter a psicanálise clássica como “criativa, uma ciência crescente” (BERNFELD, 1952/1962, p. 456, tradução nossa).<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup>No original inglês: “original purpose to maintain classical Psychoanalysis as a creative, a growing Science”.

## 2 INTERLÚDIO<sup>31</sup>

*Freud, sentado numa poltrona da sala de sua casa. Lê o jornal, enquanto fuma um charuto. Anna, sua filha, do outro lado da sala, escuta o rádio. (...) Freud sai da sala e volta pouco depois com a visita, Albert Einstein.*

Freud: Você de fato acredita que o homem é livre, Albert?

Einstein: Sim.

Freud: Crê que ele não é determinado?

Einstein: Seja como for, não por uma pulsão de morte.

Freud: Alegria-me saber que você, que nos ensinou que o universo é determinado por uma equação de três letras, é contra o determinismo!

Einstein: Você não vai me dizer que, por causa das leis que você descobriu no inconsciente, o homem é determinado do mesmo modo que o universo o é pelas leis da física?

Freud: Vou.

Einstein: É por isso que você diz que a psicanálise é uma ciência?

Freud: Entre outras razões, é por isso sim. Você acha graça nisso?

Einstein: Mesmo um homem sábio como você, a quem admiro, não me fará renunciar à ideia de que o homem é dotado de liberdade.

Freud: Não nego a existência da liberdade, Albert; apenas falo, do meu modo, de uma liberdade inconsciente, de um tipo de escolha que o homem pode fazer, sem que se dê conta disso.

Einstein: Podemos escolher sem saber que estamos escolhendo?

Freud: Por exemplo, um destino em vez de outro.

Einstein: Você pode dar um exemplo menos abstrato?

Freud: Um dia, um homem chamado Albert escolheu interessar-se para sempre pelo espaço e pelo tempo. Por que não escolheu interessar-se pelas cores, como Leonardo? Ou pelos sons, como Mozart? Ou pelas mulheres, como Casanova?

Einstein: Sim, por quê?

---

<sup>31</sup> Do italiano *intermezzo* e do latim *interludium*, interlúdio, no âmbito musical, é um trecho instrumental ou vocal executado entre as partes principais de uma obra maior - como nas óperas e nos serviços litúrgicos. No campo teatral é o mesmo que “entreato”. Conforme o Dicionário Aulete digital, refere-se ao lapso de tempo no meio de qualquer coisa. *Interregno*.

Freud: Não apenas porque você jamais pôde esquecer a bússola que seu pai lhe deu de presente de aniversário de cinco anos.

Einstein: Isso seria muito simples.

Freud: Acho que você não se contentou, como todo mundo, em descobrir que o espaço era orientado: se essa pequena bússola marcou você para sempre, foi porque você “se” tinha descoberto, “se” tinha orientado.

Einstein: Isso é o que você chama de “escolha”?

Freud: Sim.

Einstein: Você se contradiz.

Freud: Em quê?

Einstein: Você disse que a guerra mostrava que o homem era totalmente determinado, que a sua assim chamada força pulsional de morte não lhe deixava nenhuma escolha.

Freud: Por que você diz “assim chamada” força?

Einstein: Posso citá-lo?

Freud: Sim, claro.

Einstein: Porque penso exatamente a mesma coisa que você, quando diz que a pulsão é um mito, o mito da psicanálise.

Freud: Bem observado, você toca num ponto muito sensível. É verdade, eu disse, por honestidade, que ela permaneceria um mito, enquanto não se pudesse, cientificamente, dizer qual era sua fonte “originária”.

Einstein: Sua honestidade o leva a considerar uma força que só é mítica porque sua origem é indecifrável?

Freud: Sim.

Pela necessidade de continuar avançando muito mais rápido do que gostaríamos, neste tópico, pretendemos apenas apontar algo acerca de algumas direções a serem seguidas em nossa pesquisa. No trecho acima, Freud e Einstein se encontram em maio de 1933, a pedido da Liga das Nações, para que discutissem *por que a guerra?*

Em *Freud – Einstein: maio de 1933* (2010/2014), a reinvenção artística didier-weilliana se apoia na criação teatral para abordar o que qualquer teoria só pode alcançar com precariedade: a presença inamovível do desejo de destruição e do mal-estar na vida.

Abalando freudianos, não-freudianos e além, a reformulação da teoria pulsional com a formulação da pulsão de morte por Freud, em 1920, propõe que o árduo trabalho da civilização, da cultura e, portanto, dos ideais que sustentam os laços sociais não é determinado unicamente

por leis e forças que tendem à preservação da vida e de tudo o que é vivo. Governada por uma dualidade de forças que, como precisa Denise Maurano (MAURANO, 2001, p. 19), “disputam a regência do psiquismo”, a natureza humana - ou, mais precisamente, a vocação para tornar-se humano - não se dá ao homem de uma só vez. Em outras palavras, ao homem cabe agir e, em alguma medida, escolher - ainda que nem sempre se dê conta disso.

Retroativamente, desde “Por que a guerra?” ([1932]1933/1987) a “Reflexões sobre os tempos de guerra e de morte” (1915/1987), um conjunto de textos delineia um certo itinerário do pensamento de Freud sobre a cultura<sup>32</sup>. Por conseguinte, iluminam o constitutivo e inextinguível mal-estar entre as ordens pulsional e cultural, assim como o que é da ordem das relações do homem com as instituições. Quando o rastro de destruição pelo desencadeamento da guerra se alastra, desvela-se o inevitável: a desilusão, o desamparo fundamental, a finitude. Diante de perdas no âmbito familiar, no âmbito coletivo, e da perda da crença de que o progresso poderia garantir a manutenção das conquistas civilizatórias, o que esperar?

Diante da fragilidade dos ideais de uma cultura, do não-encontro com o objeto pulsional - desde sempre faltoso - e do encontro com a barbárie que se institucionaliza, o que fazer? E de que maneira esse estado de coisas pode incidir, ou terá incidido, sobre a institucionalização da formação dos analistas? A começar pela reação à experiência de perda do pai, diríamos que camadas de lutos atravessam todo o texto, toda a elaboração freudiana. Em “Luto e melancolia” (1917), a partir dos casos em que a melancolia se revelou psicogênica, Freud chega a afirmar que as mesmas influências podem ocasionar os dois estados quando um sujeito perde algo que ocupe um lugar importante em sua vida: um ente querido, um país, um ideal, a liberdade.

Jorge (2017) comenta que quando um analista ouve um analisando falar insistentemente sobre a perda de algum ente querido, o que ocorre é que sua própria capacidade de fazer o luto é recolocada em ação: “Temos de algum modo que retomar as lembranças daqueles que amamos [...]. Além disso, temos de nos defrontar com nossa própria finitude e fazer o luto de nossa própria vida” (p. 220), afirma o psicanalista. Com isso, não estamos distantes de questões que se colocam a respeito da finalidade e do final de uma análise. Didier-Weill (1998/1999), por sua vez, pondera se o que resta ao final de uma análise é a desilusão e, por ventura, o pessimismo:

A psicanálise tem que assumir a questão desse pessimismo: será ele o efeito da ação da própria análise, na medida em que ela deixa um sujeito desiludido, não podendo

---

<sup>32</sup> Dentre os quais podemos destacar: “Sobre a transitoriedade” (1916[1915]), “Luto e melancolia” (1917), “O estranho” (1919), “Psicologia de grupo e análise do Eu” (1921), “Além do princípio de prazer” (1920), “O futuro de uma ilusão” (1927), “O mal-estar na civilização” (1930).

mais dar expressão significativa a seu desejo? Ou esse pessimismo seria a expressão mesma da maneira como Freud vivia ele próprio o mal-estar na civilização? (DIDIER-WEILL, 1998/1999, p. 137).

A psicanálise não recua em assumir tal questão. Para ela, há de haver um lugar onde “recurso e precariedade se conjugam”, como nas palavras de Maurano (2006, p. 71). Pois, ali onde há o encontro com o desamparo, o trabalho de elaboração do luto é pensado como devir de novas possibilidades de investimentos libidinais. Ali onde há desilusão com relação aos ideais, a psicanálise aposta na possibilidade de uma perseverante reconstrução de formas alternativas e sublimatórias junto ao laço social: (des)ilusões necessárias, lutos estruturantes.

Quão paradoxal é pensar que nos processos de institucionalização da psicanálise possam prevalecer dinâmicas e regimes políticos que se pautam por um ideal de unidade e completude? Por que vias inventar modos menos defensivos de instituir [e insistir] que possam fazer face ao desamparo inerente à existência humana? Que destinos criar para a natureza, na sua dimensão mais monstruosa, a brutalidade, que permanece em nós? Em *Arte é medida de segurança pública*, Fuks e Maurano (2017) discutem a função da arte na vida social e na educação de um povo lembrando que o trabalho da cultura será bem mais eficaz se não ficar restrito à ordem disciplinar, de censura e repressão:

Sábios foram os gregos que, na Antiguidade, quando inventaram a cidade, colocaram a barbárie em cena, no teatro, e assim encontraram um lugar para ela na vida pública, de maneira a que produzisse o menor dano possível. Não estará aí uma das fórmulas? A criação, a invenção, a arte são modos de reconhecermos os horrores que nos habitam, como o ódio, o destempero, dando-lhes uma expressão palatável, e mesmo admirável, na cultura. Possibilitam uma espécie de purgação do horror. Nesse sentido, arte é medida de segurança pública. Promover meios para incitar a criação é trabalhar a favor dos processos de humanização (FUKS; MAURANO, 2017, p. 33).

Tais questões dizem respeito a uma discussão bem mais ampla em torno da articulação entre o conceito de sublimação, a criação artística e o pensamento trágico, entre outras - temas cruciais e caros à teoria e à clínica psicanalítica. Embora não sejam possíveis maiores aprofundamentos dedicados exclusivamente a esses temas nesse momento, iremos tangenciá-lo mais adiante nesta pesquisa, pois o encontro entre a psicanálise e o campo artístico é um dos eixos em torno dos quais se sustenta o pensamento didier-weilliano.

De modo a dar continuidade às reflexões sobre os primeiros tempos institucionais da psicanálise e seus modos de funcionamento mais ou menos recalcantes e opressores, consideraremos brevemente alguns aspectos das contribuições do pediatra e psicanalista inglês Donald Woods Winnicott (1896-1971). Nos tópicos anteriores tivemos notícias da fundação, em 1921, da Associação Psicanalítica de Pesquisas sobre a Criação Artística em Moscou.

Também tivemos notícias da proposta de Siegfried Bernfeld, do “Instituto livre”, em 1952, como reminiscências da espontaneidade e da informalidade vividas pelos pioneiros da “pré-institucionalização”.

O pensamento de Winnicott, tanto quanto seu posicionamento político em relação ao movimento, possivelmente até antecipando desenvolvimentos que se aproximam (ou se afastam) das contribuições de Didier-Weill, pode dar notícias de uma área subjetiva onde se situaria a experiência cultural. Na perspectiva winnicottiana, o que diz respeito a esse espaço diz respeito à liberdade subjetiva - a mais primordial e única relativamente possível -, às condições de ex-sistência e às condições de criação.

#### **a) Espaço potencial: Winnicott**

“Winnicott foi o mestre do meio, do entre. Transformou compromisso e conflito em paradoxo, paradoxo que oscila entre as polaridades das modernas ideias na psicanálise e campos afins” (GROLNICK, 1993, p. 19).

Considerado por seus pares como um espírito independente e grande clínico da segunda geração inglesa, Winnicott fez análise durante dez anos com James Strachey (1887-1967) e, depois, com Joan Riviere, psicanalista britânica, entre 1933 e 1938. Ele começa sua formação psicanalítica na British Psychoanalytical Society (BPS), quando a sociedade estava em crise com violentos conflitos que opunham os partidários de Anna Freud (1895-1982) aos de Melanie Klein (1882-1960) a propósito dos objetivos da análise de crianças.

Durante o período que foi chamado de Grandes Controvérsias, episódio do movimento psicanalítico inglês que se desenrolou em Londres entre novembro de 1940 e fevereiro de 1944 - e durante o qual se opuseram, através de longas discussões, os freudianos de todas as tendências reunidos na Grã-Bretanha no seio da BPS -, o pediatra e psicanalista inglês afirma sua independência escolhendo se filiar ao Grupo dos Independentes. Por sua obra e suas posições no seio desse grupo, deixou uma herança conceitual importante, embora nunca tenha sido fundador de alguma escola ou corrente.

Dessa forma, o posicionamento de Winnicott se alinha à sua posição doutrinária e à sua maneira de pensar a técnica psicanalítica, que sempre estiveram em contradição com os padrões da IPA. Segundo Roudinesco e Plon (1998), o psicanalista inglês não respeitava nem a neutralidade, nem a duração das sessões, e “não hesitava, na linhagem da herança ferencziana, em manter relações de amizade calorosa com seus pacientes” (p. 785). Assim, a partir de sua

experiência terapêutica, Winnicott transmitiu um ideal de ‘não-ruptura’ que repercutiu em suas posições institucionais.

Conforme os historiadores, para Winnicott, nenhuma instituição era melhor ou pior que outra, pois todas dependiam do fingimento - o que no sentido popular do termo costuma se dizer como “falsidade” - e só a instauração de um justo meio podia favorecer a instauração e a expressão do verdadeiro. Assim, defendia uma certa preservação das aparências, a salvaguarda de uma posição ‘transicional’, o distanciamento crítico, o não-conformismo, a ausência de ortodoxia e um ceticismo apaixonado: “Essas foram as escolhas de Winnicott, que preferiu criticar a instituição psicanalítica a partir de seu interior a separar-se dela” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 785).

Winnicott (1971/1975, p. 139) denomina “espaço potencial” o lugar onde se dá não somente o jogo criativo dos primórdios da existência, mas também o uso de símbolos, a mediação pela linguagem e tudo o que constitui a vida cultural. Suas contribuições teórico-clínicas à psicanálise, entre aproximações e distanciamentos com relação ao pensamento freudiano, sugerem que o estado de sofrimento psíquico de um sujeito parte não necessariamente de um estado de caos, mas, sim, de uma espécie de congelamento defensivo que, resguardando-o dos terrores inomináveis, transforma a experiência de vida em um artefato vazio.

Ancoradas em uma vasta experiência clínica com crianças em pediatria e em análise, as teorizações de Winnicott sobre a subjetividade tomam a relação do bebê com a mãe como paradigma para compreender a relação do sujeito com o mundo. Na medida em que considera o papel do ambiente como determinante para o desenvolvimento emocional, as condições para a conformação de um *eu* que seja sentido como real e significativo dependem imprescindivelmente de um ambiente confiável e de uma mãe dedicada para que possa se erigir um *eu* enriquecido permanentemente pelo fazer criativo. O ambiente, nesse sentido, seria determinante não somente no delineamento inicial do *eu*, mas também no enriquecimento da existência do sujeito ao longo de sua vida.

Se, na concepção de Freud (1930/1987), a realidade (no sentido da realidade externa à experiência do sujeito) é frustrante na medida em que impõe restrições à satisfação pulsional, para Winnicott, ela é potencialmente gratificadora, pois a cultura se coloca como um meio de realização do *self*. Segundo ele, é a relação mãe-bebê que torna a satisfação pulsional possível e é isso que ratifica o papel determinante do ambiente como “provedor”. Nesse sentido, a vida pulsional só teria satisfação frente à presença de uma figura materna que dê suporte ao bebê

para que este organize suas experiências e perceba, nelas, significância (*meaningfulness*).

Winnicott afirma:

É especialmente no início que as mães são vitalmente importantes, e de fato é tarefa da mãe proteger o seu bebê de complicações que ele ainda não pode entender, dando-lhe continuamente aquele pedacinho simplificado do mundo que ele, através dela, passa a conhecer. Somente com base numa fundação desse tipo pode desenvolver-se a percepção objetiva ou a atitude científica (WINNICOTT, 1945/2000, p. 228).

Sendo a relação primitiva com a mãe marcada por reciprocidade e por cuidados *suficientemente bons*, a criança torna-se apta a depositar certa confiança na fidedignidade não só no ambiente primário, representado pela mãe, mas também nas formas futuras do ambiente e do mundo externo. Assim, arquiteta-se tempo e espaço para o viver criativo, e ocorrem os primeiros ensaios com a experiência da criatividade, atributo que ocupa lugar central na visão do psicanalista.

Não perderemos de vista que as articulações de Freud entre a neurose obsessiva e a experiência religiosa, ou as práticas religiosas, tal qual um contraponto entre o relevante conceito de *ilusão* e sua trajetória no pensamento freudiano (a partir inclusive do conjunto de textos indicado no tópico anterior) e a *ilusão* no pensamento de Winnicott, seriam possivelmente uma rica fonte de articulações para uma continuidade desta pesquisa.<sup>33</sup> A experiência da ilusão, que está nas bases psíquicas do potencial criativo para Winnicott, é o mecanismo que se torna fonte da substância mesma da experiência artística e da própria vida em sociedade:

Reivindico aqui um estado intermediário entre a inabilidade de um bebê e sua crescente habilidade em reconhecer e aceitar a realidade. Estou, portanto, estudando a substância da ilusão, aquilo que é permitido ao bebê e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião, mas que se torna marca distintiva da loucura quando um adulto exige demais da credulidade dos outros, forçando-os a compartilharem de uma ilusão que não é própria deles. Podemos compartilhar do respeito pela *experiência ilusória*, e, se quisermos, reunir e formar um grupo com base na similaridade de nossas experiências ilusórias. Essa é uma raiz natural do agrupamento entre os seres humanos (WINNICOTT, 1971/1975, p. 15, grifo do autor).

Nessa perspectiva, além de constituir-se como uma “raiz natural do agrupamento entre os seres humanos”, a ilusão seria justamente o processo subjetivo através do qual Winnicott

<sup>33</sup> No Seminário *Introdução aos Nomes-do-pai*, Lacan (1963/2005) afirma: “Freud nos leva aí ao coração daquilo sobre o qual se funda o que para ele era a ilusão. Ele o chamava segundo o modo de seu tempo, que é o de um *álibi*, de religião. Já eu chamo de Igreja” (p. 64). Entendemos que esse importante comentário lacaniano marca um tipo de passagem entre os registros da “religião” e o da instituição.

considera que o sujeito, desde os primórdios de sua vida psíquica, exercita a criatividade por meio de cada “encontro real” com a realidade externa, na qual suas ideias são enriquecidas por detalhes reais de visão, sensação, cheiro, som, etc., materiais que serão utilizados novamente no processo alucinatório e que constitui a base da atividade psíquica criativa.

A reincidência dessa experiência deve ser garantida pela dedicação e cuidado atentos da mãe, o que caracteriza, segundo Winnicott, uma maternagem *suficientemente boa* nessa crítica fase primitiva. Esse processo é responsável por criar uma área intermediária entre o *eu* do bebê e a realidade externa, área que é composta por objetos e fenômenos transicionais. Segundo Winnicott (1971/1975, p. 30), essa área “constitui a maior parte da experiência do bebê e, através da vida, é conservada na experimentação intensa que diz respeito às artes, à religião, e ao trabalho científico criador”.

Como observam Maria Ivone Accioly Lins e Rogerio Luz (1998), a teoria do sujeito em sua relação com a cultura nas formulações de Winnicott está atravessada pela noção de um regime psíquico que pode ser muito propriamente exemplificado pelo trabalho artístico. Na medida em que muitos processos da constituição psíquica se atualizam na experiência artística, tal experiência seria um dos campos possíveis de experiência criativa. Nesse sentido, a gênese da subjetividade seria descrita em termos que podem ser aplicados à criação artística no que se refere ao “aspecto intermediário, ambíguo e paradoxal do objeto estético e do tipo de apreensão, perceptiva e afetiva, que ele solicita” (LINS; LUZ, 1998, p. 212).

Experiência artística e emergência do sujeito são consideradas em um mesmo contexto, na visão de Winnicott, pois o último é esteticamente considerado enquanto processo, e não estrutura: contexto de onde emerge o fenômeno, ou o *objeto transicional*, o qual surge de uma atividade de jogo ou brincadeira em uma área que é, ao mesmo tempo, de contato e de diferenciação entre o dentro e o fora – a área da experiência ilusória que se constitui como *espaço potencial*. Lins e Luz observam que a originalidade de Winnicott vem do fato de ele ter tomado por parâmetro da constituição da subjetividade um “modelo estético” e não, por exemplo, energético ou linguístico:

A atualidade de Winnicott está em refletir sobre a prevalência da dimensão poética – o gesto formativo sobre a matéria sensível -, na gênese e na estruturação do sujeito em sua diferença e singularidade frente aos protocolos já estabelecidos da experiência cultural (LINS; LUZ, 1998, p. 214).

Os autores referem-se ao fato de haver uma “matriz estética” de onde derivam as experiências prática, linguística e cognitiva pois, nesta perspectiva, a criança, antes de obedecer

a regras de jogo, de dominar paradigmas de linguagem articulada ou exigências de funcionamento lógico da mente, estabelece relações paradoxais entre concepções e percepções. Nesse sentido, o processo de constituição da subjetividade se daria por meio de uma experiência poética – expressão ligada ao termo grego *poiésis*, cujo sentido aponta para as noções de criação, ação, confecção e fabricação.

A experiência comum criativa é descrita por Winnicott à semelhança da experiência de objetos estéticos, e os autores consideram que a experiência artística convida à interrogação a respeito da dimensão sensível da obra porque é dela que depende a produção de uma realidade nova. Nessa perspectiva, o lugar em que vivemos seria essa área intermediária, onde o experimentar concreto não se origina direta e unicamente nem da realidade psíquica do indivíduo, nem exclusivamente de seus relacionamentos com o semelhante. Na experiência cultural e na experiência artística é que nos sentiríamos reais e sentiríamos real o mundo em que vivemos.

Em *Um estudo autobiográfico*, Freud (1925/1987) relembra que os reinos da criação poética, da criação artística e da “imaginação fantasiosa” (p. 81) já haviam sido vistos por ele como uma reserva feita durante a penosa passagem do princípio de prazer ao princípio de realidade - a fim de proporcionar um substituto para as satisfações pulsionais a que se teve de renunciar na própria experiência. Com isso, admite-se, segundo a perspectiva freudiana, a possibilidade das experiências de recriação e reinvenção para se “escapar” à coerção imposta pelo contato com a realidade. Ficaria apenas, nesse sentido, a questão: onde situar a experiência cultural?

Embora, como Winnicott, Freud não aponte o lugar onde situar a experiência cultural, em “Escritores criativos e devaneio” (1908[1907]/1987, p. 149), ele pondera que toda criança se comporta como um escritor, na medida em que inventa um mundo segundo suas ideias, ou seja, dispõe o mundo da maneira que o apraz. Nesse contexto, Freud observa que o oposto do brincar não é a seriedade e que a criança leva muito a sério suas brincadeiras. A partir disso, Maud Mannoni (1995), ao pensar a superação de experiências traumáticas através da criação artística, afirma que Winnicott tem o mérito de “fazer desse quinhão de brincadeira, ou criatividade, a condição de verdade do sujeito” (p. 9).

De fato, ao lado das noções de realidade psíquica e realidade externa, Winnicott aprofunda a noção de experiência cultural, apontando que o lugar em que tal experiência se localiza é uma *terceira área*, um lugar terceiro chamado *espaço potencial*, espaço que deriva da brincadeira e que se situa “entre o indivíduo e o meio ambiente (originalmente, o objeto)” (WINNICOTT, 1971/1975, p. 139). A partir da ideia formulada no artigo “A capacidade de

estar só” (1958) segundo a qual, a princípio, “a criança está sozinha apenas na presença de alguém”, Winnicott ainda esclarece o uso que faz do termo “experiência cultural” em relação aos fenômenos transicionais e à tradição herdada por um indivíduo:

Empreguei o termo ‘experiência cultural’ como uma ampliação da ideia dos fenômenos transicionais e da brincadeira, sem estar certo de poder definir a palavra ‘cultura’. A ênfase, na verdade, recai na experiência. Utilizando a palavra ‘cultura’, estou pensando em algo que pertence ao fundo comum da humanidade, para o qual indivíduos e grupos podem contribuir, e do qual todos nós podemos fruir, *se tivermos um lugar para guardar o que encontramos* (WINNICOTT, 1971/1975, pp. 137-138, grifos do autor).

O autor refere-se aos mitos, produtos da tradição oral, como um tipo de método de registro das experiências desde as primeiras civilizações, onde é possível se perceber a existência de um fundo cultural que se estende pelas gerações e que acaba por fazer a própria história da cultura humana - “se tivermos um lugar para guardar o que encontramos”, como diz Winnicott.

Ainda nessa perspectiva, o psicanalista acrescenta que em “nenhum campo cultural é possível ser original, exceto numa base de tradição”. Para Winnicott, aqueles que oferecem uma contribuição cultural jamais se repetem, exceto como “citação deliberada”, sendo o plágio o “pecado imperdoável” do campo cultural: “A integração entre a originalidade e a aceitação da tradição como base da inventividade seria apenas mais um exemplo emocionante da ação recíproca entre separação e união” (Winnicott, 1975, p. 138).

Introduzimos nosso trabalho afirmando o desejo de pensar invenção e reinvenção da psicanálise a partir de seus processos de institucionalização. Também tentamos sublinhar que, no cerne desse processo, estão as condições de possibilidade de transmissão da psicanálise, como herança simbólica, entre sucessivas gerações. Na ficção teórica elaborada por Didier-Weill, Freud nos dá notícias do horror, mas também, por isso, de transformação e reinvenção. As contribuições do “independente” Winnicott, por sua vez, reverberam para um lugar de criação.

## **b) Quando o terror é transposto em criação**

A partir da correlação entre o brincar e a atividade artística, originalmente feita por Freud e ampliada por Winnicott, Mannoni (1995) explora a relação entre trauma e criação na obra *Amor, ódio, separação: o reencontro com a linguagem esquecida da infância* para mostrar

que a superação de experiências traumáticas pode se dar pela construção de uma nova realidade, ou seja, onde o irrepresentável pode ser acolhido em uma Outra cena.

Como Winnicott, Didier-Weill e outros, Maud Mannoni (1923-1998) também é autora de uma obra que possui valor inestimável para a psicanálise contemporânea. Fiel ao ensino lacaniano, tem papel fundamental na fundação da Escola Experimental de Bonneuil-Sur-Marne, no sul de Paris, em 1969. Criada nas reverberações dos potentes acontecimentos de maio de 68 e dos que se deram no campo da saúde mental nos anos 60 e 70, também conhecida como instituição “*eclaté*”, *estilhaçada*, a Escola Experimental de Bonneuil se inscreve na continuidade das “brisas utópicas” institucionais que visavam romper com as formas de autoritarismo e aprisionamento da vida cultivadas pelo cenário asilar da época.

Em *O psiquiatra, seu “louco” e a psicanálise* (1971), a autora relata pormenores da fundação deste centro de estudos e pesquisas psicanalíticas que possuía como finalidade principal promover uma pesquisa pedagógica e psicanalítica acerca dos problemas colocados pela psicose da criança; criar uma escola experimental para dar acolhimento de crianças em dificuldades; favorecer laços entre essas crianças e aquelas consideradas “normais” através de atividades de recreação em uma perspectiva de não-segregação; completar a formação dos educadores, psicólogos e internos oferecendo-lhes possibilidades de estágio; promover seminários, conferências e congressos. Entre outras.

A partir da noção de “saúde”, situada por Winnicott ao lado da esperança na vida, do sofrimento e de uma possibilidade de criação, a vasta experiência clínica e institucional de Mannoni lhe permite sublinhar que, para que o sofrimento psíquico possa ser transposto, é necessário que o sujeito não fique prisioneiro de seus devaneios ou de um trauma sofrido - de modo que fica evidente a importância da possibilidade de que haja um endereçamento -. Ou seja, que “no plano imaginário, [o sujeito] tenha um público a quem se dirigir, sem permanecer cativo de sua relação com o outro, isto é, consigo mesmo, preso na rede de sua fantasia” (MANNONI, 1995, p. 10).

A partir da perspectiva winnicottiana, Mannoni sublinha a ideia de que é fundamental que o sujeito possa contar com seu círculo para que sua área lúdica não se empobreça. A segurança, nesse sentido, é necessária à possibilidade de transcendência das perdas e, dessa forma, teria a ver precisamente com a possibilidade de separação, que se transforma em expressão de prazer. Como afirma Mannoni (1995), “ali onde Freud pensa em termos de realidade psíquica e destinos das pulsões, Winnicott identifica uma forma de *busca do sujeito*, uma busca em que este se procura através do risco de se perder, e onde lhe é preciso domesticar o tempo” (p. 10, grifo do autor).

“Como podem o horror e o desamparo vivido na infância constituir o próprio material [de uma] obra artística?”, indaga Mannoni (1995, p. 11). Como assevera a autora, superar o trauma em uma produção que possa ter valor artístico supõe que se recrie a experiência inicial de desamparo. Há aqueles que, apesar de possuírem grande talento, não conseguem produzir e nem se libertar daquilo que foi precocemente destrutivo em suas vidas. Outros, graças a um desejo de reparação, conseguem transpor o terror na criação. Há ainda os que permanecem prisioneiros do trauma sofrido, reprisando-o monotonamente: “Na falta de um lugar reservado ao fantasiar, irrompe o fantástico: falta uma Outra cena para que o brincar possa desdobrar-se”, afirma a autora (p. 11).

Nas palavras de Mannoni, a atividade desse tipo de pacientes fica como que cindida da vida. Desde a mais tenra infância, instaura-se um modelo em que o sujeito procura abrigar-se e, dentro desse abrigo, constrói-se um mundo de onipotência que não se refere a realidade alguma. A psicanalista mostra o impasse em que ficam alguns, condenados à repetição, fora do campo da invenção artística, enquanto outros se libertam através da criação estética. Em Edgar Allan Poe (1809-1849), por exemplo, a morte em seus mais inesperados disfarces insiste.

Marie Bonaparte (1949), psicanalista renomada bastante ligada a Freud, é uma das autoras que tece considerações valiosas sobre a vida e o trabalho de Poe. Trata-se de uma obra monumental, de mais de oitocentas páginas, cujo prefácio foi escrito por Freud. Como afirma Roudinesco (2019, p. 66), “como boa aluna de Freud, [Bonaparte] tenta compreender de que maneira esse poeta, órfão aos dois anos de idade, corroído pelo álcool e as drogas, mal-amado pelo pai adotivo, veio a tornar-se tamanho gênio”. Vale acompanhar algumas pontuações da leitura de Mannoni sobre a trajetória e as criações de Poe.

Ele foi o segundo filho de atores pobres e teve uma infância bastante difícil. Foi abandonado pelo pai aos dezoito meses de idade e criado na granja dos avós paternos, antes de acompanhar a mãe em suas atividades artísticas. Pouco depois que o pai parte, nasce uma irmã com problemas mentais. A paternidade dessa irmã permanece incerta e, por acaso, Poe fica sabendo do falecimento do pai, que morreu de tuberculose. Durante as viagens da mãe, alguns amigos lhes doavam alimentos e roupas. A situação deles era tão precária que, certa vez, um apelo foi publicado no *Richmond Enquirer*: “Esta noite, a Sra. Poe, definhando de dor em seu leito e cercada pelos filhos, suplica sua ajuda, talvez pela última vez”.

Poe estava sozinho em casa com sua irmã quando, em 9 de dezembro de 1811, sua mãe morreu. Ela lhe deixou como herança uma miniatura que representava os dois. Tomando como referência o artigo “Childhood trauma and the creative product”, de Lenore Terr (1987), Mannoni observa que o brilho dos olhos da Sra. Poe olhando fixamente seu filho de três anos

viria a dominar a obra de Poe - uma outra maneira de dizer que a solidão que Poe experimenta durante horas a fio diante da morte da mãe é a marca traumática de sua infância. Diante do mais radical desamparo, não havia palavras que lhe permitissem nomear o irrepresentável. No dia seguinte, uma amiga da mãe descobre o horror da situação e recolhe Poe. Ela se torna sua mãe adotiva. Arrastando e arrastado por dificuldades, ao sair da adolescência, ele se casa com uma prima de treze anos, uma jovem pequena e frágil que, como sua mãe, também morre de tuberculose.

A obra de Poe é dominada por seu fascínio pela morte, mas sobre um fundo de fantástico. Como observa Mannoni, “sob os traços horrendos dos cadáveres expostos, são os olhos de sua mãe que não param de persegui-lo e que ele exhibe ao leitor. Longe de repousarem serenamente, esses cadáveres surgem numa atmosfera aterrorizante, como se ali se impusesse uma realidade não simbolizável, vinda de fora” (MANNONI, 1995, p. 12). A morte nunca deixou de ser a companheira da vida de Poe. Durante a adolescência, ele alucinou que uma mão gélida tocava seu rosto, e à noite tinha pesadelos em que mulheres vestidas de branco saíam de túmulos e iam a seu encontro. Pouco antes de sua morte, essas imagens de mulheres o perseguiram em plena luz do dia.

Segundo Mannoni, Poe viveu toda a sua vida com recursos muito precários e não aceitava qualquer ajuda: “Nasci para sofrer”, confidenciou certa vez a uma amiga. Ele buscou a morte no álcool e no ópio e a conseguiu. Ao mesmo tempo, tal imagem da morte parecia indissociável, para ele, da arte e da beleza. Em sua obra, o sublime comparece na morte de muitas heroínas. E o que Poe precisa é que o público veja, sinta, participe da emoção:

Em sua insistência em exhibir a morte sob os mais inesperados disfarces, Edgar A. Poe fica como que à procura de um público de quem espera um efeito catártico que lhe é indispensável. Aquilo que o atormenta em sua vivência cotidiana, é-lhe uma necessidade transpor. O que ele dá a ver aparenta-se com o puro espetáculo. Ele precisa que um público participe da emoção, em suas formas mais elementares. O leitor é colocado na situação de ter que se identificar com o horror das cenas vividas pelo autor (MANNONI, 1995, p. 13).

Nessa perspectiva, as produções de Poe, portanto, parecem falar de um certo impasse. Se foi uma mesma fantasia que siderou Poe durante toda a sua vida, a qualidade de sua produção literária, inversamente, libera seus devaneios, instaurando nele uma disponibilidade diferente: “Poe não para de reelaborar o *trabalho do luto*, da morte e do inominável, para partejar o *dom* de uma obra que se desprende dele” (MANNONI, 1995, p.13, grifos do autor). Obra livre. Potente. Impactante. Mas, ao mesmo tempo, presa em sua relação imaginária com o outro - ou

seja, consigo mesmo -, conforme indica Mannoni, ao passo que o disfarce lhe é necessário porque remete ao que permanece imperscrutável em todos nós.

Em *Trauma histórico e trauma estrutural* [*Traumatisme historique et traumatisme structural*], Didier-Weill (2014) observa que a dificuldade maior que se impõe, quando vamos refletir sobre o trauma tal como Freud o descobriu em sua experiência, tem a ver com a imbricação entre o que diz respeito à estrutura e o que diz respeito à história.

A dimensão estrutural, Didier-Weill explica, é aquela pela qual se impõe - de maneira universal - no devir humano as condições pelas quais se é necessário passar para que o futuro sujeito assuma dois diferentes aspectos do real, ou seja, do inominável que excede à capacidade de simbolização: “Se para Freud o que há de mais originário naquilo que deve advir é o sexual, há, para Lacan, um real mais originário que aquele da identidade sexual: a questão de Lacan se coloca menos sobre o ‘Quem’ do ‘Quem sou Eu?’, do que sobre o ‘Eu’ de ‘Eu sou?’ (DIDIER-WEILL, 2014, p. 7, tradução nossa)<sup>34</sup> – uma questão mais originária que nos leva de volta ao mito. E à música...

### **c) Mito e música: transferência(s) e transmissão**

Temos encaminhado nossas reflexões a partir de termos e ideias como invenção, reinvenção, intensão-extensão, releitura, reescrita, criação, transposição. Por pouco, até diríamos composição. Introduziremos este tópico chamando atenção para outra ação: a leitura. Na série de cinco conferências intituladas *Mito e significado*, Claude Lévi-Strauss (1977/1978) arrisca uma aproximação entre mito e música e reflete sobre um modo específico de leitura a partir das relações de similaridade e contiguidade que se estabelecem entre essas estruturas discursivas. Cremos que essas articulações vêm corroborar nossas elucubrações.

De saída, o antropólogo reconhece que a comparação entre a música e a linguagem é um problema espinhoso, “porque, em certa medida, a comparação faz-se com materiais muito parecidos e, ao mesmo tempo, tremendamente diferentes” (LÉVI-STRAUSS, 1977/1978, p. 65). Mas comenta que, no que diz respeito ao aspecto de similaridade, tal como se sucede em uma partitura musical, é impossível se chegar a uma compreensão do mito se o lemos como uma sequência contínua, como lemos uma novela ou um artigo de jornal, linha por linha, da esquerda para a direita.

---

<sup>34</sup> No original francês: si pour Freud ce qu’il y a de plus originaire dans ce qui doit advenir est le sexuel, il y a pour Lacan un réel plus originaire que celui de l’identité sexuelle: la question de Lacan porte moins sur le ‘qui’ de ‘qui suis-je?’ que sur le ‘je’ de ‘suis-je?’

Assim, a apreensão de um “significado básico” do mito estaria ligada, nessa perspectiva, não à uma leitura da sequência de acontecimentos, mas a “grupos de acontecimentos”, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da história. O antropólogo propõe:

Temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de parte as frases musicais e tentando entender a página inteira, com a certeza de que o que está escrito na primeira frase musical da página só adquire significado se se considerar que faz parte, e é uma parcela, do que se encontra escrito na segunda, na terceira, na quarta e assim por diante (LÉVI-STRAUSS, 1977/1978, p. 60).

Nesse sentido, não somente precisaríamos ler da esquerda para a direita, mas simultaneamente na vertical, de cima para baixo, para percebermos que cada página é uma totalidade. Segundo Lévi-Strauss (1977/1978, p. 60), “só considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase, é que o podemos entender como uma totalidade, e extrair o seu significado”.

O aspecto da contiguidade, na visão do antropólogo, daria a chave para a compreensão dessa questão na medida em que convida a observar passagens significativas que se deram entre os pensamentos mitológico e musical na história. Foi somente quando o pensamento mitológico passou para um segundo plano no pensamento ocidental da Renascença e do século XVIII que começaram a aparecer as primeiras novelas, no lugar de histórias ainda elaboradas segundo o modelo da mitologia. E é precisamente a essa altura que se pode testemunhar o aparecimento dos considerados grandes estilos na música ocidental, característicos do século XVII e, principalmente, dos séculos XVIII e XIX.<sup>35</sup>

Mas por que essa similaridade de método entre a leitura e a análise de um mito e a compreensão de uma música nos interessaria? Por que interessaria a um psicanalista? Para começar, diríamos que interessa porque ensina aos nossos sentidos - aos nossos ouvidos - sutilezas muito importantes, como: o aparecimento, o reaparecimento e a repetição de temas, subtemas e motivos musicais e/ou mitológicos, em momentos diferentes, ao longo de uma história bastante longa. A fim de clarificar tais proposições, Lévi-Strauss, em *Mito e Música*, toma um exemplo concreto da tetralogia “O Anel dos Nibelungos” cujo libreto e música foram

---

<sup>35</sup> Nesse contexto, Lévi-Strauss (1977/1978) explica que foi como se a música mudasse completamente a sua forma tradicional para se apossar da função (intelectual e também emotiva) que o pensamento mitológico abandonou mais ou menos nessa época. Trata-se da música tal como surgiu especificamente na civilização ocidental e que assumiu a função tradicional da mitologia nos primeiros quartéis do século XVII, com o compositor Girolamo Frescobaldi (1583-1643), e nos primeiros anos do século XVIII, com Johann Sebastian Bach (1685-1750) - música que atingiu o seu máximo desenvolvimento com Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791), Ludwig van Beethoven (1770-1827) e Wilhelm Richard Wagner (1813-1883), nos séculos XVII e XIX.

escritos pelo compositor alemão Richard Wagner por cerca de vinte e seus anos, de 1848 a 1874.

Conforme as indicações de Lévi-Strauss, a única maneira de entender reaparições misteriosas de um tema na trilogia ou na tetralogia da obra sinfônica de um autor, por exemplo, é juntar um certo número de acontecimentos, ainda que pareçam muito diferentes, “empilhá-los uns por cima dos outros, a ver se poderão ser tratados como um único e o mesmo acontecimento” (LÉVI-STRAUSS, 1977/1978, p. 62). Veremos que, de uma certa maneira, podem se tratar de uma e mesma coisa e que, considerados [os acontecimentos] de diferentes pontos de vista, esclarecem outros pontos do ‘quebra-cabeças’:

Quando ouvimos uma música, estamos a ouvir, afinal de contas, algo que vai de um ponto inicial para um termo final e que se desenvolve através do tempo [...]. Nunca se entenderá nada [de uma] sinfonia nem se conseguirá ter prazer em escutá-la se se for incapaz de relacionar, a cada passo, o que antes se escutou com o que se está a escutar, mantendo a consciência da totalidade da música [...]. Se se retiver por exemplo, a fórmula musical do tema e das variações, só se pode entender e sentir a música se tiver em mente o tema que se ouvir em primeiro lugar; cada variação tem um sabor musical que lhe é próprio, se se conseguir relacioná-la inconscientemente com a variação escutada anteriormente. Há, pois, uma espécie de reconstrução contínua que se desenvolve na mente do ouvinte da música ou de uma história mitológica (LÉVI-STRAUSS, 1977/1978, p. 63).

Ficaremos espantados ao perceber de que maneira essas indicações “analítico-musicais” de Lévi-Strauss nos colocam com tamanha justeza no registro da análise e na esfera do amor transferencial.

Quando reflete a respeito do que se passa na emoção musical, em um contexto em que parece elaborar uma autêntica teoria da “dinâmica do endereçamento” entre o sujeito e o Outro (nas posições de emissor-receptor), Didier-Weill (1976/1997, p. 57) indaga: “De que magia a música retira este poder de nos transportar de um estado para um outro? Do ponto em que estávamos antes de pegar esse meio de transporte, eis-nos em outro ponto, após uma estranha viagem [...]”. Ainda evocada por Claire Gillie (2019, p. 117, tradução nossa),<sup>36</sup> a criação poética didier-weilliana especifica a dinâmica do endereçamento tal como se dá entre o sujeito do inconsciente e a sonoridade musical: “Apesar de não me dizeres que estás aí, não obstante falo contigo, e, dirigindo a ti minha fala, faço a hipótese inaudita de que essa fala te constitui como endereço”. Em francês, *adresse, lieu, discours*. Termos cujos sinônimos, em português, deslizam entre morada, direção, casa, alvo, destino.

---

<sup>36</sup> No original francês: “Bien que tu ne me dises pas que tu es là, je te parle cependant et, t’adressant ma parole, je fais l’hypothèse inouïe que cette parole te constitue comme adresse”.

Freud estabelece a relação da transferência com a compulsão à repetição e com a resistência, identificando suas faces negativa e positiva, nos textos escritos entre 1911 e 1915 intitulados “Artigos sobre a técnica”, especialmente em “A dinâmica da transferência (1912/1987)” e “Recordar, repetir e elaborar” (1914/1987). No *Dicionário comentado do alemão de Freud*, Luiz Alberto Hanns (1996) introduz luz e movimento ao conceito: “No termo *Übertragung* há um arco que mantém aceso o processo de ida e vinda, seja temporalmente, entre o passado e a atualidade, seja geograficamente, entre o longe e o perto, ou de uma pessoa a outra” (p. 412).

Conforme o autor do referido dicionário, *Übertragung* é um termo alemão que significa “transferência” e possui conotações linguísticas que estão fortemente presentes no texto freudiano. Em alemão, possui plasticidade, reversibilidade, e remete a

[...] aquilo que se busca, traz e deposita, pode ser levado de novo embora para outro lugar e outro tempo. (...) Genericamente, refere-se à ideia de ‘aplicar (transportar) de um contexto para outro uma estrutura, um modo de ser ou de se relacionar (HANNNS, 1996, p. 412).

Com relação à composição do termo, dos significados do verbo e do substantivo, encontraremos: o movimento em direção a algo, o deslocamento de um local para outro. Pode indicar uma ação excessiva, bem como a repetição, no sentido de uma revisão da ação anterior. Indica transmitir força ou movimento, repassar, transcrever e até traduzir, no sentido de *verter* para uma outra língua. “*Übertragen* compõe-se de *über* (por sobre) e *tragen* (carregar). Evoca um “‘arco de ligação’ que mantém interligados dois pontos. Remete ao ato de ir buscar, de carregar por sobre uma região e trazer até nós”. Assim, “refere-se a uma imagem que tem origem, percurso e destino. Mantendo o processo todo aceso, é como se víssemos o seu desenrolar” (HANNNS, 1996, p. 413). De modo a significar um contínuo processo de trânsito entre dois pontos, pode referir-se a voltar a um ponto passado (de origem) e trazer o material para o presente.

Mito e música ensinam a aprender com a dimensão de insistência da repetição. “De acordo com Lacan, Freud teria receado que sua herança desaparecesse e, por isso, a teria confiado à IPA para que fosse recalçada, em vez de forcluída, à espera de que outras pessoas pudessem, no futuro, retomá-la e lutar contra esse recalçamento”, lembra Didier-Weill (2018, p. 19). E desse modo, poderíamos também pensar a transmissão sob a perspectiva da filiação. No estudo sobre a questão da filiação nas perspectivas bíblica e psicanalítica, *Figures de la*

*filiation*, Jean-Daniel Causse (2008) coloca o acento sobre o significante “filho” e observa que nossa época é atravessada por uma “paixão do filho” correlativa a um “ódio da filiação”.

Sobre a questão da filiação na contemporaneidade, o autor pondera se o problema não seria mais o ódio do filho e menos o declínio do pai - conforme apresentado por muitos autores - como o sintoma de todos os nossos infortúnios, pois, “se dizer filho” é reconhecer que ocupamos um lugar segundo, um lugar de sujeito, e que ninguém é fonte de si mesmo. Isso remeteria à própria noção lacaniana de “*parlêtre*”: aquele que fala porque foi falado, porque responde a uma palavra que o precede e à instância languageira que o precede. Essa instância o nomeia, o reconhece e lhe confere uma identidade subjetiva:

A inscrição na filialidade não se opõe à autonomia, muito pelo contrário, mas indica que o ser humano aprende sempre a tornar-se ele mesmo, a encontrar um pouco de liberdade para viver e agir dentro de múltiplos dispositivos simbólicos, de protocolos complexos e de rituais aprendidos dos quais ninguém pode prescindir (CAUSSE, 2008, p. 14, tradução nossa).<sup>37</sup>

Como lembra o autor, o humano nunca existiu de outra maneira que sob a figura do filho. No que recobre uma categoria antropológica, o termo “filho” - a filiação - revelaria uma estrutura de antecedência. E, no ódio à filiação, há a vontade de ser a fonte de si mesmo - que não seria outra coisa senão uma maneira de recusar a dívida simbólica. Para Causse (2008), Freud escreveu o mito científico de *Totem e tabu* para pensar a lógica da precedência, analisar, descrever o “momento do nascimento do ser humano para sua própria humanidade e, ao mesmo tempo, a aparição da cultura” (p. 18, tradução nossa).<sup>38</sup>

Na medida em que, no mito, os jovens machos assassinos salvam o pacto, eles renunciam a “ter tudo e ser tudo”, tornando-se, assim, filhos. Como afirma André (2015, p. 114), “Antes de ser destruidor, o ódio é separador”. Freud, com a narrativa mítica de *Totem e Tabu*, estaria sustentando que o primeiro humano é um filho que aceita a falta. A recusa da lei outrora acolhida, acordada, decorreria então do desejo de encontrar algo do poder do pai - algo que ninguém jamais teve, pois o pai primitivo, sem filhos, não era realmente pai. No centro desse dispositivo estaria o fato de que o pai só ascende a seu status de pai quando há um filho. Nessa perspectiva, Freud mostra que a humanidade advém sob a figura do filho.

---

<sup>37</sup> No original francês: “L’inscription dans la filialité ne s’oppose pas à l’autonomie, bien au contraire, mais elle indique qu’un être humain apprend toujours à devenir lui-même, à trouver un peu de liberté pour vivre et à agir au sein de multiples appareillages symboliques, de protocoles complexes et de rituels savants dont nul ne saurait faire l’économie”.

<sup>38</sup> No original francês: “le moment de naissance de l’être humain à sa propre humanité et, dans le même temps, l’apparition de la culture”.

Temos em vista que essas considerações estão diretamente ligadas aos objetivos de nossas pesquisas sobre os processos de institucionalização da psicanálise. No ensino lacaniano, o avanço da função paterna nos três tempos do Édipo e a questão da paternidade nos registros Real, Simbólico e Imaginário, acima de tudo, fornecerão subsídios à original teoria dos três Supereus construída por Didier-Weill. Além disso, na medida em que incidem sobre a própria constituição do saber psicanalítico, tais elaborações se articulam à questão da transmissibilidade da teoria, às concepções sobre final de análise em Freud e Lacan e, portanto, à questão da psicanálise em intensão e extensão.

Embora esses tópicos sejam relevantes e de extrema importância, no ponto em que estamos não poderemos fazer mais do que indicá-los. Encaminharemos o que tentamos aproximar sobre as relações entre transferência e transmissão para a conclusão deste segundo tempo de nosso trabalho lembrando que, quase ao final dos dez primeiros anos em que se situam “a parte mais importante e mais interessante” de suas descobertas (FREUD, 1926/1987, p. 301), Freud descreve uma das mais primordiais e, por vezes, a mais dolorosa tarefa de um filho. Além disso, antecipa conflitos que não deixam se identificar àqueles que vão fazer sacudir o “romance familiar psicanalítico”:

Ao crescer, o indivíduo liberta-se da autoridade dos pais, o que constitui um dos mais necessários, ainda que mais dolorosos, resultados do curso do seu desenvolvimento. Tal liberação é primordial e presume-se que todos os que atingiram a normalidade lograram-na pelo menos em parte. Na verdade, todo o progresso da sociedade repousa sobre a oposição entre as gerações sucessivas. Existe, porém, uma classe de neuróticos cuja condição é determinada visivelmente por terem falhado nessa tarefa (FREUD, 1909[1908]/1987, p. 243).

Como comenta Joel Birman (1990), na conjuntura histórica vivida pelos pioneiros, o engajamento no movimento representava para os analistas uma verdadeira aventura que se caracterizava fundamentalmente pelo risco existencial. Em *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*, o autor chega a identificar a singularidade da angústia de cada sujeito e as impossibilidades colocadas por esta para a sua subjetividade como porta principal de acesso e única entrada legítima para a psicanálise. Remetendo à intrigante e funesta trajetória de Victor Tausk (1879-1919), Birman observa:

Vale dizer, neste momento os analistas se inseriam na psicanálise pela sua porta principal de acesso que representa em verdade a sua única entrada legítima, isto é, com a singularidade de sua angústia e as impossibilidades colocadas por esta para a sua subjetividade (...). Tausk experimentou este risco existencial em diferentes níveis, inscrevendo este risco na sua própria pele, de maneira que o seu corpo não ficou indene ao impacto desta aventura pelo território enigmático do inconsciente. Em consequência dessa experiência radical de risco para o sujeito, o engajamento dos

psicanalistas era marcado pela paixão, pelo desespero, pela loucura e pelo desafio das fronteiras instituídas para o conhecimento. Assim, no intervalo radical entre a vida e a morte se inscrevia a experiência trágica dos analistas dos primórdios da psicanálise (TAUSK; KATZ; BIRMAN, 1990, pp. 12-13).

Nessa perspectiva, caberia chamar atenção para o fato de que os primeiros escritos psicanalíticos são atravessados por essas experiências radicais e, por isso, o inconsciente e a sexualidade eram conceitos impregnados pela densidade da experiência transferencial que sustentava os laços entre Freud e os pioneiros. Inscrevendo-se no registro de uma incessante descoberta e uma invenção que recomeçava a cada processo analítico, “os ensaios pertencentes a este período histórico da psicanálise são reveladores desta paixão pela descoberta de um novo campo do saber e de uma aventura subjetiva que pretendia tocar nos limites do impossível” (TAUSK; KATZ; BIRMAN, 1990, p. 13).

#### **d) A psicanálise entre o *movimento* e a instituição**

O retorno à origem nascente da psicanálise faz com que nos deparemos inevitavelmente com a relação entre Freud e Fliess. Não menos importantes foram outras, como as que Freud estabeleceu com Ferenczi e com Jung. As questões que surgem em torno desses laços e desenlaces revelam a situação transferencial em que esses encontros estiveram mergulhados e seus efeitos capitais. Poderíamos evocar um número de exemplos, cada um merecendo que nos demorássemos nele pelo que mostram da radicalidade da experiência que esses pioneiros viveram, seja como alunos, discípulos ou analisandos de Freud (imaginem!), seja entre si, disputando seu amor e atenção.

É para Fliess que Freud escreve em junho de 1897, afirmando: “O doente que me preocupa mais sou eu mesmo” (MASSON, 1986, p. 281). Essa relação, que marca os primórdios da psicanálise, como afirma Erik Porge (1998, p. 79), marca o devir de uma amizade que foi, em especial, “o que permitiu a Freud ancorar seu desejo de analista no solo da ciência”.

Ao longo da história, inúmeras interpretações das correspondências entre os dois amigos permitiram se nomear a experiência freudiana originária como a “autoanálise de Freud”. Para Porge, essa ideia se coloca como um anteparo que esconde o que realmente se passou entre eles, impondo-se como uma versão distorcida das origens da psicanálise inclusive entre os próprios psicanalistas. Em *Freud/Fliess: mito e quimera da auto-análise*, o autor considera que a espécie de sublimação freudiana que foi a elaboração da teoria da paranoia de Schreber foi possível às

custas de uma análise mais minuciosa da loucura de Fliess, anterior ao rompimento de ambos, que Freud contemplou e desconheceu.

Na perspectiva de Porge (1998), tal desconhecimento de Freud não teria permitido a dissolução da imagem que seu amigo havia encarnado para ele e que Porge designa por “Nome do pai sujeito suposto saber” (p. 53). Freud, inadvertidamente, teria transmitido essa imagem a seus sucessores. A hipótese de Porge é que ela pode ter desempenhado um papel nas articulações de Lacan das noções de sujeito suposto saber e da problemática do Nome-do-Pai. Porge indaga se, indiretamente, o “mito da autoanálise” não se prestaria a preservar a figura de um “Nome do pai sujeito suposto saber” que é geradora de uma lógica paranoica, a qual estaria em ação na repetição das cisões do movimento lacaniano.

Tais cisões simulariam uma separação entre o Nome-do-Pai e o sujeito suposto saber, sem chegar a impedir a recomposição dessas categorias em uma figura híbrida: o “Nome do pai sujeito suposto saber”. Isso se justificaria, na visão de Porge, pelo fato de que Fliess foi o representante de um ideal pseudocientífico que terá marcado a psicanálise em sua origem, persistindo, então, como o ideal de uma ciência cujos fundamentos a psicanálise, ao longo de sua história, não teria modificado. Sob o ponto de vista de Porge, a paranoia de Fliess não para de assombrar a transmissão da psicanálise e, sobretudo, as relações dos psicanalistas entre si.

Em “*Tive êxito onde o paranoico fracassa*”: teoria e transferência(s), Azouri (2017) também se debruça sobre a relação entre Freud e Fliess. Ele parte da carta que Freud escreve a Ferenczi, em 1910, onde lhe fala sobre sua relação transferencial com Fliess e a relaciona com a elaboração, na mesma época, do caso de Daniel Paul Schreber, o “caso Schreber”. Azouri indaga por que Freud privilegiou a questão da homossexualidade na gênese da loucura de Schreber, em vez de buscar a causa principal, como mais tarde fez Lacan, nas terríveis teorias educadoras de seu pai. Ou seja, “o destaque dado à teoria da homossexualidade parece, então, ter servido a Freud em seu *Schreber* como uma teoria-resistência contra a emergência de uma questão mais fundamental, a do pai [...]” (AZOURI, 2017, p. 49).

Propondo que o assunto estava no cerne de uma relação conflituosa entre Jung, Jones e Ferenczi a respeito do fim da análise, Azouri sugere que o privilégio concedido por Freud à questão da homossexualidade, na verdade, visava (segundo o insistente testemunho de Jones) marginalizar ou paranoizar Ferenczi, enquanto Jung se afastava do movimento - o que estaria a serviço de burocratizar a Internationale Pshychoanalytische Vereinigung (IPV) - para torná-la uma instituição psicanalítica cada vez mais normativa e autoritária.

Entre outros pontos fundamentais, o trabalho de Azouri considera discrepâncias entre o que Freud afirmava em determinadas correspondências que trocava com alguns discípulos e o

que sustentava publicamente. Na perspectiva do autor, tais incongruências foram recobertas por meio de um discurso que, com Lacan, se pode reconhecer como o discurso do mestre. Os analistas, por sua vez, participaram ativamente para manter ativo esse recalque nos planos teórico e institucional.

Em *Os três tempos da lei*, Didier-Weill (1997) comenta o minucioso trabalho de Azouri e lembra que a posição de mestre ou de pai é diametralmente oposta à posição daquele que ocupa um lugar topológico de onde um “sujeito potencial” é passível de ser suposto (p. 132). E, com alguns discípulos, Ferenczi em particular, Freud foi impedido de ocupar tal lugar, pois ele não pode não ocupar o lugar de pai da doutrina – um lugar superegóico, gerador de efeitos persecutórios que levaram Ferenczi, depois de tantos outros, à ruptura: “Se tivéssemos que elaborar uma história das cisões psicanálticas, seríamos forçados a reconhecer que tais cisões não procedem – salvo exceção – de divergências teóricas, mas dos efeitos do impacto persecutório produzido pelo Supereu coletivo do grupo” (DIDIER-WEILL, 1997, p. 132).

Nesse sentido, é interessante observar que Freud tenha situado o Supereu como sendo um herdeiro do complexo de Édipo. E como afirma Didier-Weill (1999, p. 132), “se a lei que rege uma associação é com tanta frequência superegóica, é pelo fato de o analista filiado [à essa associação] tender a retornar ao luto que ele fez, no final de sua análise, do Outro suposto saber, aceitando que a instituição reinstitua, para ele, o Outro, que havia sido destituído”. Lembremos ainda que, dentre as três “facticidades” que se colocam em perspectiva no horizonte da psicanálise em extensão para Lacan (1967/2003), a “facticidade de unidade”, a do imaginário - evidente em sociedades de psicanálise que partilham da mesma estrutura da Igreja e do Exército -, remete ao que é qualificável de edípiano na experiência, “e o benefício que disso decorre seria o mesmo que cada sujeito pode encontrar na função do Pai Ideal, ou seja, a função do suposto saber” (p. 262).

Por outro lado, como destituir Freud do lugar de “Freud”? Azouri também lembra que Freud ocupava uma posição impossível acumulando, simultaneamente, os papéis de analista e de analisando, os quais, por sua vez, eram sobredeterminados pelas duas outras funções que ocupava, a de pai e a de mestre. Exemplos não faltariam para ilustrar essa “confusão topológica”. Em *A psicanálise, ciência, terapia – e causa*, Safouan (2013/2023) aponta que a visão de Freud como papa e profeta, que começou em virtude dos rituais e da atmosfera que reinava na Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras, provocava profunda irritação em Ernest Jones, pois atingia-o no que ele tinha de mais constitutivo, seu ideal do eu, e de mais caro, seu eu ideal, que não era de modo algum o de um religioso e, sim, o de um cientista.

Só que ele era um cientista que não conseguia evitar uma contradição fundamental. Pois, embora ostentando sua repugnância em utilizar os termos de “movimento” e de “causa”, confessava ter sido ele próprio o instigador do “comitê secreto”, destinado justamente a velar pela causa em questão (SAFOUAN, 2013/2023, pp. 21-22).

Como observa Safouan, Jones tinha razão, Freud não era um papa. Mas as razões e a ação do “Comitê Secreto freudiano”, por exemplo, foram uma *première* na história das ciências. Então, a questão não seria saber se Freud era um cientista ou não: “A questão é saber como e por que um cientista como ele chegou a se colocar na posição de um chefe de movimento” (SAFOUAN, 2013/2023, p. 22). São questões bastante relevantes e que podem nos levar a interrogar, na perspectiva do psicanalista, e da formação dos psicanalistas, a própria questão da transferência e seus atravessamentos por camadas diversas, tais como, a transferência com a figura de um mestre, com um ensino, a transferência com o texto, a “transferência de trabalho”, a transferência com a instituição, com a própria psicanálise, e outras.

Lacan, um dia, dissolverá sua Escola. Freud, em seu tempo, não dissolveu a IPA. Mas as circunstâncias turbulentas que presidiram a dissolução do “laboratório imaginário das ideias freudianas”, o Comitê, chamam atenção. Em 1923, o caráter incontornável das dissensões entre os membros do Comitê não era mais segredo. Tendo como pivô principal a questão da análise leiga, diferentes tendências se opunham no seio do Comitê, entre elas, a independência de espírito que o trabalho científico exige; o dogmatismo dos membros que se consideravam “guardiões” da doutrina e da instituição e, além disso, uma forçada “obrigação de união entre os membros”.

Safouan (2013/2023) comenta que em uma reunião, em agosto de 1923, Freud não participou,

[...] preferindo deixar aos membros do Comitê a tarefa de restaurar a paz entre si. O que não aconteceu [...]. As queixas e rancores acumulados, a convicção inabalável que cada um tinha de ler o inconsciente do outro como um livro aberto, os ódios que proibem qualquer indulgência, tudo isso conduziu o Comitê, pouco a pouco, à beira da ruptura (SAFOUAN, 2013/2023, p. 117).

Freud se preocupava em conciliar união e diferenças de opinião do Comitê. Do mesmo modo, parecia preocupado em conciliar o espírito da pesquisa científica e a instância da formação de analistas no seio da IPA. Muitas vezes, enredado nessa situação impossível, acabava exasperando os antagonismos: “O que Freud fez face a esta situação imprevista no seu roteiro edipiano, em que parecia que seus filhos haviam encontrado uma nova forma de matá-lo, matando-se uns aos outros, diante de seus olhos?”, indaga Safouan (2013/2023, p. 131).

Haverá nova tentativa de reunir o grupo antes do Congresso de Salzburgo, que se realizaria em abril de 1924, para que pudessem prosseguir com trocas de ponto de vista. Após uma resposta negativa e desencorajadora de Abraham, Freud se retira e decide não ir ao congresso. Segundo Safouan, o congresso de Berlim em 1922 foi o último congresso de que Freud participou:

Na verdade, o “pai do complexo de Édipo” permaneceu cativo da miragem da posição paterna. Com isso quero dizer que a descoberta do complexo de Édipo por Freud foi precisamente a sublime realização do seu desejo de vestir o manto paterno. Tocamos aqui no que ficou por analisar no desejo de Freud (SAFOUAN, 2013/2023, p. 133).

A questão colocada por Safouan sobre o que pode ter ficado por analisar do desejo de Freud e de sua fixação na miragem da posição paterna pode se desdobrar implicando aprofundamentos e discussões mais amplas. Mas, de fato, a “abstinência freudiana” e a censura de questões candentes que habitavam esse momento histórico da formação dos analistas não deixará de ter inusitadas consequências:

A decisão de Freud *de não* ir ao Congresso de Salzburgo (onde os assuntos deveriam ser resolvidos diante de todos e não dentro do comitê secreto) até hoje faz sentir suas consequências na história da psicanálise (...). Ainda não sabemos o que, numa análise, capacita alguém para a função de analista. Não sabemos sequer se um didata é um professor ou um analista (...). Na ausência de respostas a essas perguntas, a questão do credenciamento dos analistas foi resolvida usando formalidades internas, que alguns historiadores puderam aproximar do ritual da unção (SAFOUAN, 2013/2023, p. 132-133, grifos do autor).

Não que o problema da formação dos psicanalistas nos domínios da IPA desperte grandes interesses nos dias atuais. Mas, como pontua Safouan, a censura das perguntas feitas em 1922 teve consequências inesperadas: “Fez com que, pela primeira vez na história das ciências, uma disciplina que queria ser científica se organizasse institucionalmente como uma Igreja” (p. 133).

Segundo Grosskurth (1992), as ações que Freud tivera após presentear com anéis Lou Andreas-Salomé, Marie Bonaparte, Katharine Jones e Ernst Simmel foram gestos de amizade pessoal e gratidão. Mas, “com a distribuição de anéis além do círculo secreto, o simbolismo inerente deles desaparecera. A fantasia fora desfeita pela dura realidade de serem seres humanos incapazes de se darem bem” (GROSSKURTH, 1992, p. 231).

Longe, mas não tão longe de tudo isso, em 1936, quatro anos após ter escrito sua tese de doutorado intitulada *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*, Lacan atravessava pela primeira vez a história do movimento internacional indo a Marienbad, para o

Congresso da IPA, para fazer uma exposição sobre o *Estádio do espelho*. Vive ali o conhecido episódio de ter sua palavra cortada por Ernest Jones após apenas dez minutos de fala. Remetendo tal acontecimento ao sabor dos momentos fundadores, Dany-Robert Dufour (1999), em *Lacan e o espelho sofiânico de Boehme*, afirma que “o *estádio do espelho* representa, de certa forma, o momento decisivo em que, para dizê-lo sem rodeios, Lacan se tornou Lacan” (p. 7).

Como se situaria o percurso lacaniano a partir desse contexto? Na passagem da Instituição à Escola, o desejo e o movimento de retorno aos fundamentos freudianos porventura farão de Lacan um fundamentalista?

Em um artigo intitulado “Teoria e subjetividade”, Jorge (1988) comenta que o encontro com os significantes da teoria psicanalítica tem o valor de um golpe traumático:

Se o primeiro contato do sujeito com os significantes da teoria tem, necessariamente, o valor de um golpe traumático e é, portanto, da ordem do real, que não tem nenhum sentido, para que o sujeito seja representado por esses significantes, dos quais ele será efeito, será preciso um processo de *simbolização* desses mesmos significantes, o que implica a inserção subjetiva e a lógica do só-depois (JORGE, 1988, p. 94, grifo do autor).

Medusados e fascinados pela ilusão do centro, onde se situaria o “Pai Ideal”, muitos dos primeiros discípulos fixavam atentamente Freud e não viam (nem ouviam) que os significantes lhes falavam de um Outro lugar, de um Alhures. Assim, não podiam perceber que os significantes estavam lá, em seu poder simbolizante, disponíveis, presentes. Para que pudessem deslocar o olhar em direção a um Outro lugar, uma Outra cena, eles precisariam de tempo.

Então, evocamos mais uma vez a relação entre trauma estrutural e trauma histórico, a partir da qual Didier-Weill (2014, p. 10) lembra a questão colocada por Lacan, no seminário 11 (p. 266), sobre “qual poderia ser o corajoso olhar capaz de olhar o Deus obscuro sem morrer ou sem ser petrificado como conta o mito da Medusa?”. Para Didier-Weill,

[...] um tal olhar corajoso é um olhar ao efeito do qual o homem permanece só sendo capaz de converter o real traumático da mesma maneira que no início de sua existência ele soube fazê-lo: enquanto ele parecia desmoronado pelo trauma, que ele tinha decaído como um objeto decaído, esse pequeno pedaço de homem tinha estruturalmente encontrado como se levantar, como se sustentar sobre suas pequenas pernas e como andar, impelido por um impulso que nada devia a qualquer fascínio. Que o primeiro movimento humano lembre que ele foi guiado não por um olhar fascinado, mas por um chamado fazendo-o ouvir: “Vem!” Torne-se fala, ouça a fala” pode nos deixar também a possibilidade de ouvir que o real traumático é, para nós também, conversível, reversível, pois nós permaneceremos para sempre aquele que

foi traumatizado e que soube se levantar acompanhado pelo mandamento: “Torne-se fala!” (DIDIER-WEILL, 2014, p. 10).<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> No original francês: “Un tel courageux regard est un regard à l'issue duquel l'homme reste seul et capable de convertir le réel traumatique de la même façon qu'au début de son existence il sur le faire : alors qu'il était effondré par le trauma, qu'il avait déchu tel un objet chu, ce petit bout d'homme avait structurellement trouvé comment se relever, comment se tenir sur ses petites jambes et comment marcher, poussé par un élan qui ne devait rien à une quelconque fascination.

Que le premier mouvement humain rappelle qu'il était guidé non par un regard fasciné mais par un appel lui faisant entendre : « Viens ! Deviens parole, entends la parole » peut nous laisser à nous aussi la possibilité d'entendre que le réel traumatique est, pour nous aussi, convertible car nous demeurons à jamais celui qui a été traumatisé et qui a su se relever accompagné par le commandement : ‘Deviens parole !’”.

### 3 LACAN E A SUBVERSÃO DA INSTITUIÇÃO - A (D)ESCOLA

Daí o inconsciente, ou seja, a insistência com que o desejo se manifesta, ou a repetição do que é demandado nele – não foi o que disse Freud a seu respeito no momento mesmo em que o descobriu?

Jacques Lacan, 1973

Ora, o discurso analítico, por sua vez, traz uma promessa: introduzir o novo.

Jacques Lacan, 1973

Na França, a primeira sociedade psicanalítica foi criada mais tardiamente em comparação a outras criadas em grandes áreas geográficas de implantação freudiana do início do século, como a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, por exemplo. Em 1914, Freud (1914/1987, p. 44) observava: “Entre os países europeus, a França se tem mostrado até agora o menos receptivo à psicanálise”.

Mas as adversidades típicas dos trabalhos pioneiros não impedirão a França de ser o único país do mundo onde foram reunidas, a longo prazo, as condições necessárias à implantação da psicanálise em, possivelmente, todos os setores da vida cultural e científica. Ainda convém notar, conforme observam Roudinesco e Plon (1998), que essa implantação bem-sucedida, a qual se deu tanto por via médica e terapêutica (psiquiatria, psicologia clínica), quanto por via intelectual (literatura, filosofia, política, universidade), “ocorre em um dos países em que a resistência nacionalista à psicanálise e o ódio a Freud foram os mais virulentos” (p. 249).

Na perspectiva dos historiadores, essa exceção francesa teria origem em alguns fatores importantes, dentre os quais: a Revolução de 1789 - que dotou de legitimidade científica e jurídica o olhar da razão sobre a loucura assinando, assim, a certidão de nascimento institucional da psiquiatria - e o estatuto atribuído, desde o Ancien Régime, à gramática, às palavras, ao vocabulário, ao léxico. Daí decorreriam, para as elites francesas, a valorização de sua língua como um ideal, enfim, atingido; a importância dada à Academia - cujo papel se torna legislar sobre o “bem falar” e o “bem escrever” -; e à escrita literária em geral.

Após um primeiro encontro ocorrido entre Max Eitingon (1881-1943) e René Laforgue (1894-1962) no mês de outubro de 1923, a criação da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) se deu em novembro de 1926. Só em 1934 formou-se, graças à participação financeira de Marie

Bonaparte (1882-1962), um instituto de ensino que teve como modelo o Instituto de Berlim. Desse modo, a primeira geração psicanalítica francesa (segunda na ordem mundial), se integra à IPA no momento em que esta acabava de impor regras precisas quanto ao acesso à análise didática e à supervisão, no que diz respeito à estrutura da formação dos analistas.

Não dispostos a se adaptarem ao funcionamento excessivamente burocrático que aos poucos se instalou, os membros da SPP irão, progressivamente, se dividir em duas maiorias distintas: os internacionalistas de um lado, formados fora da França, e os nacionalistas de outro, ligados à raiz psiquiátrica francesa. Os primeiros se mostravam favoráveis a uma adaptação rápida do movimento à ortodoxia da IPA, enquanto os últimos se afirmavam partidários da manutenção de uma identidade francesa no movimento. Para cumprir esse objetivo, a ideia de um afrancesamento do vocabulário e dos conceitos da psicanálise se colocava, inclusive, como uma das possibilidades.

Interessado pela vanguarda literária e admirador da *Ética* de Baruch Spinoza (1632-1677) desde a adolescência, na Paris dos anos 1920, quando a psicanálise passa a obter presença considerável nos salões literários parisienses, o jovem Lacan frequentava livrarias importantes e círculos surrealistas. Assistia à leitura pública do *Ulisses* de James Joyce (1882-1941), torna-se residente no Hospital Sainte-Anne, onde foi aluno do psiquiatra e neurologista francês Henri Claude (1869-1945) ao mesmo tempo que seu amigo Henri Ey, e orienta-se para a psiquiatria. Segue os ensinamentos de Georges Heuyer (1884-1977), Georges Dumas (1866-1946) e Gaëtan Gatian de Clérambault (1872-1934), cujo estilo e ensino o marcaram profundamente.

Lacan inicia sua análise em 1932 com o psicanalista americano Rudolph Loewenstein (1898-1976) e, no fim do mesmo ano, publica sua tese de doutorado em medicina sobre um caso de paranoia de autopunição, o caso Aimée. Chega na SPP em 1934, tinha trinta e três anos, em um momento em que a “insipidez teórica rivalizava com a moleza institucional”, como observa Dominique Miller (1987, p. 116) em “Tão só como sempre estive em minha relação com a causa analítica”.

Nesse contexto, os trabalhos *O estádio do espelho* e, principalmente, *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (escrito a pedido da *Encyclopédie française*, em 1938) anunciam que, mais-além do fato natural, biológico ou social, é a precedência enigmática do Outro e o assujeitamento do humano - e do sujeito - a esse Outro, que importavam para Lacan. Tais escritos também parecem prenunciar, além disso, o Lacan atento às instituições que encontraremos alguns anos depois, em 1949, responsável por estabelecer o regulamento e a doutrina de uma comissão de ensino:

Descobre-se então um Lacan totalmente fiel aos princípios da instituição ortodoxa criada por Freud. Ele defende a ideia clássica da análise didática, a que conduz um analisando até se tornar psicanalista seguindo um procedimento de garantia e de reconhecimento institucional, que só um pequeno número de analistas está autorizado a dirigir. Lacan retoma os critérios definidos pela Associação Internacional. Uma análise didática deve ser feita em doze meses, três sessões de três quartos de hora por semana. E um analista não pode “qualificar-se por si mesmo com o título de psicanalista antes que seja autorizado por sua admissão à Sociedade Psicanalítica”. A formação do analista em segundo lugar inclui “a supervisão de suas primeiras análises por dois analistas” supervisores. Enfim, o novel analista precisa obter para admissão de sua candidatura à Sociedade Psicanalítica que “os psicanalistas tutores declarem satisfatória sua formação”, e apresentar um “trabalho original, comunicando-o numa das reuniões científicas da Sociedade” (MILLER, 1987, p. 116).

Quando passamos a conhecer os eventos que sobrevirão mais tarde, não deixa de ser curioso que tenha sido o próprio Lacan o autor dos textos da SPP. A essa altura, ele era estimado como um brilhante intelectual fora dos meios psicanalíticos franceses, mas, conforme afirmam Roudinesco e Plon (1998), sofre por não ser reconhecido pela SPP, onde seus trabalhos não eram levados em conta e seu anticonformismo causava irritação. Será titularizado somente em 1938, graças à intervenção do médico pediatra e psicanalista francês Édouard Pichon (1890-1940).

Desde 1936, Lacan inicia-se na filosofia hegeliana, no seminário que Alexandre Kojève (1902-1968) dedicou ao estudo da *Fenomenologia do espírito* na École Pratique des Hautes Études. Conhece o filósofo francês Alexandre Koyré (1892-1964) e George Bataille (1897-1962). Frequenta a revista *Recherches Philosophiques* e participa das reuniões do Collège de Sociologie. A substancial riqueza cultural e filosófica desses anos guiará e sustentará a audaciosa e perseverante aposta lacaniana de que o texto freudiano devia ser retomado e relido ao pé da letra.

Assim, o “retorno a Freud” iniciado nos anos 1950 terá como base principal, ao mesmo tempo, a filosofia heideggeriana, os trabalhos da linguística saussuriana e os de Claude Lévi-Strauss. Em síntese, do pensamento heideggeriano, Lacan adota o questionamento sobre o estatuto da verdade, do ser e de seu desvelamento; se apropria e subverte conceitos da linguística, elaborando uma teoria do significante e de um inconsciente organizado e estruturado como linguagem; do pensamento de Lévi-Strauss, deduz a noção de simbólico, a qual irá progressivamente compor a tópica Simbólico – Imaginário – Real, assim como uma leitura universalista da interdição do incesto e do complexo de Édipo.

Como em todos os outros países, depois da Segunda Guerra Mundial, a França freudiana entra na era dos conflitos, das crises e das controvérsias. Publicados em meados da década de 1950, escritos como “Variantes do tratamento-padrão”, “A coisa freudiana” e “Situação da

psicanálise e formação do psicanalista em 1956” formalizam, de certa maneira, os fundamentos da crítica lacaniana aos “moldes institucionais” em vigor na IPA. Sem descartar que a instituição deveria tomar a formação a seu cargo, essa crítica situava a formação do psicanalista na “encruzilhada intensão-extensão” afirmando que essa formação dependia, ao mesmo tempo, de uma escolha particular, de um “percurso pessoal”, de um sujeito, por fim, em vias de tornar-se psicanalista.

Como acrescenta Dominique Miller (1987, p. 117): “Da formação dependem o porvir da psicanálise e a aptidão de um psicanalista para tratar seus pacientes. Essas duas questões, formação do psicanalista e técnica da psicanálise, traçam afinal na história da psicanálise uma linha divisória”. Em virtude disso, as ressonâncias da privilegiada interlocução que alunos e discípulos mais próximos estabeleceram com Lacan ao longo de toda essa “empreitada reformadora” da psicanálise talvez sejam seu mais fiel testemunho, quiçá seu mais confiável testemunho. Haja vista a maneira pela qual seus relatos não recuam em manter linhas melódicas diferentes e vozes dissonantes quando se trata de narrativas sobre a construção dessa obra conjunta.

Didier-Weill reúne depoimentos de integrantes de pelo menos duas gerações psicanalíticas francesas em dois livros: *Quartier Lacan: testemunhos sobre Jacques Lacan* (2007) e *Trabalhando com Lacan: na análise, na supervisão, nos seminários* (2009), sendo o último organizado em parceria com o psicanalista egípcio Moustapha Safouan (1921-2018).<sup>40</sup> Os psicanalistas entrevistados nessas coletâneas também viveram, na prática, as técnicas de Lacan como analista, como supervisor e mestre. Viveram a proximidade com Lacan e a radicalidade de impasses e conflitos históricos dos quais foram, conforme o caso, testemunhas ou agentes ativos.

O filme documentário *Quartier Lacan*,<sup>41</sup> produzido por Emil Weiss e difundido pelas Éditions du Seuil, em 1996, dá origem ao livro de mesmo nome e será, posteriormente, organizado e publicado em parceria com Emil Weiss e Florence Gravas. O trabalho reúne

---

<sup>40</sup> Nessa obra, além do posfácio e do relato do próprio Alain Didier-Weill, encontraremos depoimentos de Moustapha Safouan, Claude Dumézil, Adnan Houballah, Philippe Julien, Marie-Christine Laznik, Jean-Jacques Moscovitz, Christian Simatos, Dominique Simonney, Colette Soler, Patrick Valas e Jean-Pierre Winter. In: DIDIER-WEILL, A.; SAFOUAN, M. *Trabalhando com Lacan: na análise, na supervisão, nos seminários*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

<sup>41</sup> Conforme nota do editor, a escritora e psicanalista Betty Milan foi autora de um espirituoso lapso que está na origem do título dessa obra (DIDIER-WEILL; WEISS; GRAVAS, 2007, p. 8).

testemunhos de treze psicanalistas de diferentes origens,<sup>42</sup> membros do círculo mais próximo de Lacan, quase todos em tratamento ou em supervisão no divã da rua de Lille nº 5.

Nessa obra, para tentar extrair desses testemunhos o que foi o homem Lacan e diferentes aspectos de seu ensino, Didier-Weill localiza três tempos históricos, isto é, três determinantes cisões do movimento psicanalítico francês, remetendo-os aos três tempos lógicos que Lacan descrevera em “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”, em 1945, “como uma antecipação fulgurante de seu destino futuro, sendo levado a discernir um tempo para ver, um tempo para compreender, um tempo para concluir” (DIDIER-WEILL; WEISS; GRAVAS, 2007, p. 13). Em síntese, a primeira cisão coloca em cena o posicionamento dos analistas diante da novidade arrebatadora trazida pelo o ensino de Lacan. A segunda, a resposta que Lacan dá à sua excomunhão pela IPA, ao fundar a Escola Freudiana de Paris, em 1964. A terceira cisão seria aquela ligada à dissolução da EFP, em 1980, a qual somente o próprio Lacan poderia produzir, considerando-se que ele havia fundado sozinho essa escola.

Tendo início em 1953, a primeira cisão se desenrola em torno da criação de um novo Instituto de psicanálise e da questão da análise por não-médicos. Contestado, ao longo dessa crise, pela prática das sessões de duração variável - que questionava o ritual cronológico da duração obrigatória (45-50 minutos) imposto pelos padrões da IPA - Lacan recusava qualquer ideia de assimilação da psicanálise a uma psicologia qualquer. Não obstante, considerava os estudos de filosofia, de letras e de psiquiatria como as três melhores vias de acesso à formação dos psicanalistas: “Reatou assim com o programa projetado por Freud, quando do congresso da IPA em Budapeste, em 1918”, afirmam Roudinesco e Plon (1998, p. 448).

Dentre numerosas questões que se desdobram no conjunto das entrevistas com essas diferentes gerações de psicanalistas, Didier-Weill, de saída, põe o acento sobre os efeitos que se produziram a partir do encontro que muitos tiveram com a fala de Lacan:

Como temos de compreender que o destino dessas testemunhas, que nada predisponha a se encontrarem, tenha sido, para cada um, um por um, infletido e orientado por esse encontro com um homem que, por aí mesmo, produziu um certo tipo de laço social entre eles? (DIDIER-WEILL; WEISS; GRAVAS, 2007, p. 11).

A partir da constatação de que, quinze ou vinte anos após sua morte, cada um dos entrevistados parecia evocar “seu” Lacan, “sua” interpretação do ensino do mestre, Didier-Weill observa que havia indubitavelmente, entre cada testemunho, um ponto de concordância

---

<sup>42</sup> Charles Melman, Christian Simator, Claude Dumézil, Daniel Wildlöcher, Jean Clavreul, Maud Mannoni, Michèle Montrelay, Moustapha Safouan, René Baillu, René Major, René Tostain, Serge Leclair, Wladimir Granoff.

que se situaria no nível do encontro com a fala de Lacan – a invocação lacaniana? *Tikhé*, divindade grega do destino, da sorte e do acaso, do encontro e da casualidade a um só tempo. Nesse sentido, os encontros da rua de Lille atualizam o que é da ordem do acidente na estrutura e precipitam, em ato, o que Lacan mais tarde nomeadamente apontará como lugar de seu ensino e seu próprio lugar no mundo:

Ocupa-se o lugar aonde um ato o empurra assim, da direita ou da esquerda, aleatoriamente. [...]. No que diz respeito ao meu lugar, as coisas remontam ao ano de 1953. Vive-se então, na psicanálise na França, um momento que se poderia dizer de crise. Trata-se de dar lugar a certo dispositivo que deveria regular o status dos psicanalistas no futuro (LACAN, 1967/2006, p. 13).

Didier-Weill (2007) ressalta que a fala de Lacan soou primeiramente junto a um pequeno número de psicanalistas, aos quais cabe o mérito de tê-la reconhecido antes que ela ressoasse para um público mais amplo, heterogêneo e fosse difundida pelos meios de comunicação: os “primeiros passadores” de Lacan (p. 9). E não seria excessivo propor que um comentário sobre o que esteve em jogo nesse momento inaugural condensa o mais essencial das reflexões didier-weillianas a respeito da instituição e da estrutura da formação analítica em sua relação com a transmissão da psicanálise:

Para compreender o que está em jogo na primeira cisão, temos que escutar as testemunhas que, neste livro, permitem que entendamos em que o encontro que tiveram com Lacan evoca um choque comparável ao que se produz, numa cura, quando há retorno do recalado. O efeito de espanto, de abertura, de ultrapassamento dos limites que sobre eles produziu sua fala evoca, de fato, o que se apossa de um sujeito quando o significante recalado pela censura acaba por retornar a ele numa transmissão comparável àquela de um chiste. Assim, se a fala de Lacan teve o poder de lhes transmitir, de maneira renovada, o que, do espírito da mensagem de Freud, havia sucumbido a um recalque instaurador de dogma, a questão que se colocava era esta: por que esse recalque? (DIDIER-WEILL; WEISS; GRAVAS, 2007, p. 14).

Assinalando que o ensino lacaniano emergiu como uma exceção no pensamento contemporâneo por fazer com que a clivagem que separava disciplinas tão diversas - como psicanálise, matemática, antropologia, filosofia, linguística, literatura - como que tivesse perdido a razão de ser, Didier-Weill pontua que, malgrado o vínculo apaixonado que Lacan possuía com as mais diversas ordens de produções languageiras da história humana, ele demonstrava, na prática do tratamento, que seu interesse mais fundamental era o furo no saber - o furo que especifica o ser humano e indica a abertura para o real.

Na perspectiva didier-weilliana, o que esteve no cerne do encontro que os discípulos de Lacan tiveram com ele era o fato de que a prática de Lacan fazia ressoar a existência desse ponto insondável. Tal ponto se articula ao furo umbilical - ulteriormente borromeano -, cuja

descoberta por Freud, em 1900, inaugura o método psicanalítico e indica, com seu rastro, que cada ser falante se encontra excluído de sua própria origem. Para Didier-Weill, a prática lacaniana não somente fazia ressoar a existência desse recalcado originário, mas era igualmente guiada por ele. Essa seria uma das razões do interesse apaixonado que habitava a prática de Lacan e fazia com que ele rompesse com toda neutralidade quanto ao que lhe era dito.

E Didier-Weill ainda acrescenta que, mais profunda e enigmaticamente ainda, o surpreendente era que o interesse apaixonado de Lacan se referia, para além do que era dito, ao fato mesmo de que pudesse haver dizer - isto é, à ação do verbo que fala no falante. Em outras palavras, à uma existência  $x$  que não remete a nenhum outro real além daquele trazido à existência pela própria fala:

O fato de um sujeito espantar-se com o que não espanta ninguém, tanto o domínio da evidência torna impossível o questionamento, deve ser a alavanca na qual desde sempre se apoiaram aqueles que lançam para o mundo um olhar que vê algo absolutamente novo. A esse respeito, poder não achar evidente que o homem possa falar não é tão espantoso quanto poder não achar evidente que uma maçã possa cair da árvore? (DIDIER-WEILL; WEISS; GRAVAS, 2007, p. 11).

Desse modo, Didier-Weill sugere o que, originariamente, deve ter estabelecido um amor de transferência – o qual de maneira alguma excluiu o ódio - e um laço de trabalho tão potente e decisivo entre as testemunhas da vida e do trabalho de Lacan: O reconhecimento delas para com um homem que ouviu delas que, “para além de suas ‘historiazinhas’ singulares, [elas] também estavam sujeitas à grande história do homem: aquela pela qual estavam instituídas pela linguagem” (DIDIER-WEILL; WEISS; GRAVAS, 2007, p. 11).

“Lacan, o espantoso”, o psicanalista afirmará. Em *Trabalhando com Lacan*, justifica sua admiração, considerando que Lacan, no seu retorno a Freud, além de reatualizar o alcance da mensagem freudiana afirmando que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, amplifica o caráter surpreendente do que Freud anunciava ao formular que a questão inconsciente da identidade sexual – quem sou? -, está articulada e resulta de uma questão ainda mais radical: “Sou? Sou, então, um ser falante<sup>43</sup>?” (DIDIER-WEILL, 2009, p. 28).

---

<sup>43</sup> Do original, *parlêtre*. Neologismo lacaniano que une “parlant” e “être” ou “être parlant”, “ser falante”. No posfácio do livro *Quartier Lacan*, Emil Weiss (2007) comenta suas motivações com o empreendimento do livro e acrescenta esclarecimentos interessantes a respeito desse neologismo: “Um outro registro, intuitivo e afetivo, foi igualmente determinante para me convencer a me lançar nessa aventura. Vindo de horizonte em que a tradição oral e a cabala ocupam um lugar importante, o trabalho de Lacan me havia interpelado sem que eu pudesse explicitar realmente por quê. Os jogos de palavras que às vezes se tornavam conceitos em Lacan, como o “ser da fala” [*parlêtre*] (justaposição de “fala” [*parole*] e “ser” [*être*]) que encontramos na cabala sob a forma *hai-medaber* (vivendo-falando) para definir o homem, havia suscitado curiosidade em mim. O fato de ter sabido que Lacan havia estudado a cabala com Emmanuel Reis, que foi um próximo de Jacob Gordin, meu “mestre espiritual”, e que se voltara para Alexandre Kojève, amigo próximo de Gordin, para estudar filosofia, confortara-

Gostaríamos de ter podido estruturar este capítulo da pesquisa prioritariamente em torno de textos, fontes e referências históricas que possibilitariam aprofundamentos extremamente relevantes quanto aos aspectos político-institucionais, acontecimentos e fatos que constituíram o movimento lacaniano. Mas nem o tempo e nem a escrita são verdadeiramente nossos. Eles muito menos conversam de maneira linear. Partiremos, então, de alguns estudos desenvolvidos a partir das discussões que tiveram lugar nas disciplinas do curso e que tiveram papel fundamental em nosso percurso de trabalho. Ainda que sucinta e um tanto quanto apressadamente, tais reflexões permitem localizar alguns elementos teóricos importantes desse momento inicial do ensino lacaniano e não deixam de ser fundamentais para elucidar certas articulações que estamos propondo.

Em *O seminário sobre A carta roubada e A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, ambos da década de 1950, Lacan caracteriza o inconsciente a partir de sua estrutura de linguagem. Ao privilegiar a função do significante, destaca o valor da escrita no inconsciente e da letra como seu suporte material ou como *significante puro*. Mais tarde, no seminário sobre Joyce, aproximará a letra cada vez mais do registro do Real. Esse ponto fundamental muito nos interessa e pretendemos desenvolvê-lo em trabalho posterior. Por enquanto, veremos de que maneira a ordem simbólica inconsciente se constitui como uma estrutura de determinação e sobredeterminação que permitirá pensar, a partir de seu caráter mesmo de repetição e insistência, o lugar do sujeito em sua relação com a verdade e o efeito dessa verdade sobre o desejo.

Instância, do francês *instance*, remete a “um pedido urgente” (*sollicitation pressante*). Para Silva (2009), *instância*, do latim *instantia*, significa solicitação, etapa de um processo tal como se consolidou na linguagem jurídica. No *Dicionário etimológico resumido*, Antenor Nascentes (1955) considera que instância, do latim *instantia*, tem a ver com iminência, proximidade, movimento insistente. Instante, do latim *instante*, é o “que insta”, próximo do que se diz como *scilicet tempus*, “o tempo presente”. Instar, do latim *instare*, é “estar suspenso em cima, estar iminente”. E *insister* é insistir, que também tem o sentido de “segurar, apoiar-se, se aplicar no sentido de” (*se tenir, s'appuyer sur, s'appliquer à*).

### 3.1 Insistir (e *insistuir*) no ponto-zero-do-desejo

---

me nesse sentimento de que eu me encontrava, com ele, num terreno onde eu teria encontros da ordem das afinidades eletivas” (DIDIER-WEILL; WEISS; GRAVAS, 2007, p. 250).

Nas elaborações de *O seminário sobre 'A carta roubada'*, Lacan (1966) mostra que o automatismo de repetição [*Wiederholungszwang*] extrai seu princípio da insistência da cadeia significante. Lembra que se trata de uma lição proferida, antes, no ano de 1955, dedicada ao *Além do princípio de prazer* - obra que é o “prelúdio da nova tópica”, representada pelos termos Eu, Isso e Supereu (LACAN, 1966/1998, p. 49). Correlata da *ex-sistência*, ou seja, do lugar excêntrico em que se situa o sujeito do inconsciente, essa noção toma lugar central na compreensão de que é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito e, conseqüentemente, da determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante.

Essas postulações são tributárias da apropriação e da subversão que Lacan faz dos conceitos da linguística de Ferdinand de Saussure e das contribuições da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, que toma como ponto de partida as análises produzidas pelos domínios da *Etnografia* e da *Etnologia*, a fim de obter conclusões teóricas válidas para o conjunto das sociedades humanas. Considerando alguns aspectos das contribuições etnológicas da antropologia lévi-straussiana, neste tópico pretendemos destacar de que forma as elaborações lacanianas, a partir delas, se especificam, e lançam luz sobre o alcance das teses freudianas.

A publicação de *Estruturas elementares do parentesco* e diversos outros artigos que Lévi-Strauss (1949) dedica à descoberta freudiana – os quais apontam para a existência de uma função simbólica que pode ser compreendida como lei da organização inconsciente das sociedades - foram determinantes para o pensamento laciano. Na perspectiva do antropólogo, à problemática da universalização da proibição do incesto corresponde um sistema de trocas matrimoniais regulado por uma organização estrutural que escapa à consciência individual.

Nas estruturas elementares, há prescrição estrita com determinação obrigatória do cônjuge: só podem repetir-se alianças análogas àquelas formadas anteriormente pelos ascendentes. Nas estruturas complexas – as sociedades ocidentais atuais -, a prescrição é mais ampla: há livre escolha, mas dentro do limite indicado pela proibição. Para pensar a universalização da proibição do incesto seria preciso então, ao mesmo tempo, juntar a ela um sistema de parentesco coerente e estender a visão posta sobre ela pela ciência. Assim, como afirma Roudinesco:

As hipóteses do etnólogo não só faziam voar em pedaços a noção de família em favor da de parentesco, como também permitiam repensar o universalismo edipiano proposto por Freud, fundamentando-o não mais no sentimento de um temor “natural” do incesto, mas na existência de uma função simbólica compreendida como lei da organização inconsciente das sociedades humanas (ROUDINESCO, 1993/2008, p. 289).

Dessa maneira, o pensamento lévi-straussiano oferece aportes para soluções teóricas que acompanham Lacan em seu retorno ao conjunto da doutrina freudiana, e o complexo de Édipo separa-se de um “universal natural” para entrar no quadro de um universal simbólico.

Em 1952, Lacan realiza uma exposição intitulada “O mito individual do neurótico” em que compara o relato feito por Freud do caso do “homem dos ratos” à autobiografia de Goethe, *Poesia e verdade*. Efetua uma revisão estrutural da noção de complexo de Édipo lendo-o como um mito, e não mais como uma estrutura triangular, mas quaternária, já que aos três elementos do sistema – a função paterna, o Eu e o sujeito – Lacan faz intervir, como quarto elemento, a experiência da morte, como constitutiva de todas as manifestações da condição humana e, especialmente, no vivido do neurótico: “Morte simbólica segundo a Lei da castração, cujo reconhecimento dá lugar à manifestação do desejo”, como afirma a professora e psicanalista Doris Rinaldi (1996, pp. 80-81).

Lacan aplica, nessa leitura, a grade das estruturas do parentesco e formaliza o caso do homem dos ratos segundo a fórmula dada por Lévi-Strauss a partir de sua leitura dos sistemas Crow-Omaha. Na grade das estruturas lévi-straussiana, um *a*, primeiramente associado a um *b*, enquanto um *c* está associado a um *d*, vê-se, na segunda geração, trocar de parceiro com ele, mas não sem que subsista um resíduo irreduzível sob a forma da negatização de um dos quatro termos, que se impõe como correlativa à transformação do grupo - ou seja, como signo de uma espécie de impossibilidade da total resolução do problema do mito. Como observa Rinaldi (1996, p. 79), “a Lei introduz a questão da significante e de suas combinações possíveis, por referência ao impossível”.

A perspectiva lacaniana mostra como se transmite de uma geração a outra, sob a forma de especificação negativa, a impossibilidade de se contrair alianças análogas às aquelas precedentemente contraídas. Na história do “homem dos ratos”, o pai desposa uma mulher rica, o filho desposa uma mulher pobre; o pai não consegue pagar uma dívida, o filho a reembolsa. Entre os elementos presentes na vida do pai e aqueles presentes na vida do filho, há claramente repetição de uma mesma estrutura significante. Mas, de uma geração a outra, os elementos que a compõem são organizados de maneira diferente. Nesse processo de repetição em que se atualizam diferenças, a passagem de uma geração a outra se faz à custa de uma neurose.

Como observa Roudinesco (2008), o que Lacan chama de *mito individual do neurótico* é, portanto, uma estrutura complexa pela qual cada sujeito se acha ligado a uma constelação original cujos elementos se permutam e se repetem de geração em geração, como o memorial de uma história genealógica. Lacan interpreta as teses freudianas à luz da grade lévi-straussiana

e acrescentará, por sua vez, novas hipóteses que não figuram nos textos de Lévi-Strauss. Nesse intento, explora o estatuto de uma Lei positiva que funda e rege as “trocas simbólicas”, isto é, institui as regras sociais, ao mesmo tempo que funda a diferença:

Esse universal da Lei, articulado à estrutura do desejo, que Lacan, com Lévi-Strauss, conceitua de modo distinto do universal kantiano, funda a diferença. Como Lei que institui o simbólico, ela produz diferenças, pois o significante é concebido como pura diferença em relação a outros significantes, podendo combinar-se de diversas formas e gerar muitos sentidos. O que é universal para o falante é o binômio Lei/Desejo e, portanto, a diferença (RINALDI, 1996, p. 79).

Dessa forma, apoiando-se no conto de Edgar Allan Poe, *A carta roubada*, Lacan (1966/1998) não fala apenas do primado da função simbólica no que diz respeito ao inconsciente freudiano, mas constrói uma lógica política do significante: “Uma carta [*lettre*, letra] sempre chega ao seu destino”, porque a carta - ou seja, o *significante* -, tal como se inscreve no inconsciente, determina a história do sujeito em suas orientações, isto é, em seu existir. Nessa perspectiva, o sujeito se caracteriza justamente por ficar localizado, do ponto de vista da estrutura da linguagem, numa posição em que não tem a menor participação como agente, mas surge precisamente comprometido em uma jogada que não tramou.

No estudo do conto de Poe, Lacan vai determinar o sujeito do inconsciente em uma lógica mínima, elementar - a lógica do significante - por meio de uma linguagem formal. Assim, ficam indicados conceitualmente os limites definidos pelo inconsciente lacaniano em termos estruturais, isto é, com referência à sobredeterminação do significante. A estrutura do inconsciente pode ser considerada então como recorte delimitante que caracteriza o homem na sua atividade simbólica, e o simbólico, nessa estrutura, “não é um dado que se deduza a partir dela, mas é elemento formador de sua construção e nela ganha seu significado” (BRASIL, 1975, p. 139).

Conforme explorada por Lacan, tal estrutura não se reduz à transposição de uma estrutura do campo das ciências físicas (cujo objetivo é a explicação do fato natural) para o campo das ciências do homem. Lacan lança mão do modelo utilizado por uma ciência humana, a linguística, a qual toma o fato humano como fato de significação.

Como observa Circe Navarro Vital Brasil (1975), a perspectiva lacaniana supera o fantasma da significação como suspeita ao tratamento científico com a construção e a postulação da cadeia dos significantes, já que as propriedades de sua sintaxe são teóricas, não sendo construída segundo a realidade empírica. Seus axiomas estabelecem relações lógicas e

não relações entre classes de objetos, onde há sempre um conteúdo intuitivo que é a significação empírica das noções usadas. Trata-se, antes, de símbolos vazios de qualquer conteúdo.

Seguindo as elaborações de Brasil (1975), veremos que Lacan determina formalmente o simbólico através de axiomas que são válidos para toda e qualquer estruturação. Como Galileu substitui os axiomas qualitativos da física aristotélica por axiomas matemáticos, Lacan substitui os axiomas matemáticos das ciências físicas pelos axiomas lógicos e constrói, nas ciências do homem, uma teoria sobre a estrutura do inconsciente que não se limita mais a explicar o possível realizado, mas - o que é muito importante destacar -, refere-se aos “possíveis realizáveis”:

Se a organização do mundo humano é da autoria dos homens como seres simbólicos e a sua lógica dos possíveis realizados desdobra o mundo no tempo, então é a construção teórica dos possíveis realizáveis que desdobrará o conhecimento desse mundo e indicará a sintaxe básica desse conhecimento (BRASIL, 1975, p. 140)

Com a construção e a postulação da cadeia dos significantes, Lacan (1966/1998) demonstra que o jogo com que a criança exercita presença e ausência de mãe, o *Fort-Da*, manifesta em seus traços radicais a determinação que o animal humano recebe da ordem simbólica. Segundo ele, é no momento mesmo dessa conjunção essencial de presença e ausência, isto é, o “ponto zero do desejo” (LACAN, 1966/1998, p. 51), que o objeto humano sucumbe à captura que, anulando sua propriedade natural, passa desde então a sujeitá-lo às condições do símbolo. Lacan mostra, em sua própria emergência, a sobredeterminação que está em jogo na “apercepção” freudiana da função simbólica.

Na diacronia da série em que joga com uma única alternativa fundamental, presença (+) ou ausência (-), Lacan simboliza grupos de 3 que se completam por um corte. Do ponto de vista sincrônico, esses grupos podem ser definidos por simetrias e dissimetrias de constâncias e alternâncias. Essas séries, conjugadas, vão corresponder a possibilidades e impossibilidades de sucessões que, além de constituírem os conceitos primitivos da construção da estrutura do inconsciente, mostram que o mecanismo de repetição, que já se realiza nesse nível de simbolização primordial, atende a uma lei que se liga à memória.

O insistente leitor de Freud atribui notações e sintaxes específicas a essas composições, cujas conjunções explicitam como se geram - entre permutas, substituições e exclusões - a determinação simbólica e a natureza mesma do significante. As cadeias geradas na construção dessa estrutura representam um rudimento do percurso subjetivo. Analisando-as no conjunto de suas possibilidades, “na recordação de exercícios praticados em coro” (LACAN, 1966/1998, p. 46), veremos que cada sintaxe, onde se encadeiam os símbolos nela representados, apresenta

vias que se repetem e dobram, em cada tempo, uniformemente, as vias possíveis da cadeia – o que indica uma universalidade de composição da estrutura.

Nesse momento do ensino lacaniano, esse estabelecimento de um sistema estrutural corresponde à instauração da tópica composta pelos três registros - Simbólico, Imaginário e Real - e, segundo Lacan, a subjetividade, na origem, não é de nenhuma relação com o Real, mas de uma sintaxe nela engendrada pela marca significante. A propriedade, ou a insuficiência, da construção da estrutura dessas combinações estaria justamente em sugerir como estas se compõem tendo em vista esses três termos - ainda que, nela, só se possa articular intrinsecamente o simbólico como representante das duas primeiras bases.

Para Lacan, é precisamente na ligação dessa determinação simbólica que se pode situar a sobredeterminação significante, noção postulada por Freud, e que não pôde ser concebida como uma “sobredeterminação *real* num espírito como o dele” (LACAN, 1966/1998, p. 56, grifo do autor). Para ele, inclusive, essa postulação da autonomia do simbólico se coloca como a única alternativa que permite libertar de seus equívocos e confusões psicologizantes a teoria e a prática da associação livre em psicanálise.

Ainda nessa perspectiva, são os exemplos de conservação das exigências da cadeia simbólica, como os que são fornecidos por Lacan nessas elaborações, que permitem conceber de que maneira se situa o desejo inconsciente em sua persistência indestrutível. Trata-se da estrutura mesma da determinação e, como observará Lacan, se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente submetido a ela em sua própria experiência.

### **3.2 A letra Sulamita: verdade, desejo, insistência?**

Na cadeia significante o sentido insiste e persiste, ainda que nenhum dos elementos da cadeia consista na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento. Como assevera Lacan (1957/1998, p. 508), a própria estrutura dessa cadeia, por sua vez, revela a possibilidade que cada um de nós tem de se servir de uma língua comum para expressar “algo completamente diferente do que ela diz”, e isso é o que indica “o lugar do sujeito na busca da verdade e o efeito dessa verdade sobre o desejo”.

Além disso, “o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio”, observa Lacan (1957/1998, p. 498).

Sulamita, uma jovem cuja beleza e perfeição atraíram o olhar e a devoção do rei Salomão, o sábio rei de Israel, é uma das referências às quais Lacan (1957/1998, p. 505) remete em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Conforme o *Dicionário de nomes próprios*,<sup>44</sup> o nome Sulamita, é originado do hebraico Shulamit. É o mesmo que Salomé, derivado do aramaico *Shalam-zion* - “a paz de Sion” -, que foi abreviado para *Shalamzu*, e posteriormente helenizado como *Salome*. Sulamita está relacionado com o hebraico *shalon*, “paz”, de onde poderíamos ler “Sulamita, a pacífica”.

O que pode ensinar a história dessa jovem? Se o significante se situa do lado do simbólico, inaugurando a cadeia significativa por intermédio do falo como significante-mestre, a letra se encontrará do lado do real e, como estrutura essencialmente localizada do significante, conforme os desenvolvimentos do ensino lacaniano, domina naquilo que pode transformar o sujeito.

O livro poético *Cântico dos cânticos*, considerado por estudiosos da Bíblia como “o mais excelente cântico”, narra o encontro entre Sulamita e o Rei Salomão. Segundo interpretações históricas que consideram o Rei - cujo harém, nesse momento inicial de seu reinado, possuía pelo menos 60 rainhas e 80 concubinas - como próprio autor do livro, trata-se de um poema de amor que mostra a tentativa frustrada de Salomão em conquistar o amor da jovem de Suném - um vilarejo agrícola na Baixa Galiléia - e da insistência do amor dessa jovem por um pastor a quem ela permanece leal, apesar das convenções da época e das seduções do Rei.

Preocupados com a castidade de Sulamita, que havia conhecido o pastor ainda criança no vilarejo onde haviam nascido, os irmãos da jovem a designam para guardar alguns vinhedos distantes contra as depredações das pequenas raposas precisamente quando ela manifesta que aceitaria o convite de seu amado para ir ver com ele as belezas do começo da primavera. Exposta aos raios de sol, Sulamita perde a alvura de sua pele: “Não olheis eu ser morena: foi o sol que me queimou; os filhos de minha mãe se voltaram contra mim, fazendo-me guardar as vinhas, e minha vinha, a minha... Eu não a pude guardar”, diz Sulamita (Cân 1.6).

Nesse trajeto, chegando, por acaso, ao acampamento de Salomão, a jovem é levada à presença do Rei, que imediatamente revela sua admiração por ela. Sulamita, entretanto, expressa que sente saudades de seu amado pastor e que não sente atração por ele. Enquanto as “filhas de Jerusalém” recomendam que ela deixe o acampamento e procure seu amado e, as “filhas de Sião” aconselham que ela aceite o amor e a paixão do rei Salomão, este não estava

---

<sup>44</sup>Disponível no site <https://www.dicionariodenomespropios.com.br>. Consulta realizada em 04 de fevereiro de 2024.

disposto a deixá-la ir embora. Segue manifestando sua admiração e promete presentes de ouro e prata à Sulamita.

A jovem reafirma que o objeto de seu amor era outra pessoa e, quando seu amado pastor vem ao acampamento de Salomão, os dois expressam o que sentem um pelo outro. Sulamita compara o pastor a uma árvore frutífera dentre as várias da floresta e, sob juramento - porque o considerava lindo e gracioso -, diz às filhas de Sião para não tentarem suscitar nela um amor indesejado e inoportuno pelo Rei Salomão: “Filhas de Jerusalém, eu vos conjuro: não desperteis, não acordeis amor, até que ele o queira”, diz a jovem (Cân 8.4).

Certo dia, Salomão vai a Jerusalém e leva Sulamita sob um grande cortejo. Seguindo esse cortejo, o pastor a encontra, expressa seu amor, e ela lhe fala de seu desejo de partir da cidade. Salomão afirma que Sulamita é mais bela do que suas rainhas e concubinas, mas a jovem responde novamente que só está ali porque a atitude dos irmãos e o acaso a levaram para perto do acampamento dele. Uma vez mais ela insiste que pertencia ao seu querido. Então, ainda que exaltando a beleza da jovem e manifestando sua devoção incondicional, Salomão permite que Sulamita volte para casa: “As águas da torrente jamais poderão apagar o amor, nem os rios afogá-lo. Quisesse alguém dar tudo o que tem para comprar o amor... Seria tratado com desprezo”, afirma o Rei (Cân 8.7).

Antes, os irmãos de Sulamita haviam perguntado se ela seria constante como uma muralha ou instável como uma porta gigante que admite a qualquer um: “Nossa irmã é pequenina e ainda não tem seios; que faremos à nossa irmãzinha quando vierem pedi-la?” (Cân 8.8). E respondem: “Se é muralha, nela faremos ameias de prata, e se é porta, nela poremos pranchas de cedro” (Cân 8.9). Agora, eles observam Sulamita voltar para casa acompanhada de seu amado, tendo resistido à paixão e ao cortejo de Salomão, satisfazendo-se com seu próprio vinhedo e permanecendo leal em seu afeto por seu amado: “Eu sou muralha, e meus seios são torres; sou aquela que encontrou a paz” (Cân 8.10).

Em Pierre Kaufmann (1996) encontramos que, diante do Real impensável, o sujeito, em um processo de antecipação (imaginário), será levado rumo ao Simbólico, onde desde já o espera a alteridade; seu inconsciente, localizado no lugar do Outro, vai constituir a instância de sua própria letra inconsciente - o não-sabido em ação em seu gesto diante do Real. Nesse sentido, é somente nesse segundo tempo, o do Simbólico, que a letra, uma vez associada ao significante, se tornará “o suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem”, como mostra Lacan (1957/1998, p. 498).

“Gesto originário”, a letra, em um só e ao mesmo tempo, participa de uma perda e de uma condição de gozo, revelando-se impossível de ser traduzida tal qual. Em “Escrita e

invenção”, Rinaldi (2007) retoma a abordagem lacaniana da função da escrita no inconsciente e na constituição do sujeito a partir do caráter estrutural do *traço unário*<sup>45</sup> - marca primeira que inaugura o sujeito -, comenta o registro dessa escrita primordial onde se articulam letra, gozo e o lugar do próprio significante como invenção, e esclarece:

Essa marca [o *traço unário*, marca primeira que inaugura o sujeito] inscreve uma diferença a partir da qual o sujeito insere-se em uma série simbólica. Como letra, ao mesmo tempo que representa o sujeito no seu nascedouro, possibilitando uma identificação simbólica, traz a memória de um gozo perdido, que inaugura o processo de repetição característico do movimento inconsciente. Há, portanto, algo da ordem de uma escrita primordial que marca o sujeito na sua singularidade, onde se articulam *letra e gozo*. O significante é uma invenção a partir de alguma coisa que já está lá para ser *lida* (RINALDI, 2007, p. 275, grifos da autora).

A letra, como escrita, torna-se “escrissão” lógica: o impossível do gozo conduz o sujeito ao possível por intermédio da castração. Conforme aponta Kaufmann, nessa ordem lógica, a mulher, como objeto absoluto do desejo, será igualmente assimilada à letra nos seminários lacanianos dos anos 1975 e 1977. De fato, uma vez que não há Outro do Outro e nenhuma metalinguagem que possa ser falada, a mulher, como Outro não pode senão permanecer sempre Outro. Então, ao enunciar um Outro radicalmente ausente, a mulher é letra na medida em que “lembra” que o surgimento do ser falante na linguagem se funda nessa escrita.

No estudo lacaniano sobre *A carta roubada* (1966/1988), a letra, associada ao significante, é investida como significante que condiciona o deslocamento dos sujeitos - ressaltando-se que, para cada um, a letra é seu inconsciente. Isto é, em cada momento do circuito simbólico, cada um se torna um outro homem:

Se o que Freud descobriu tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que da ordem do dado psicológico (LACAN, 1966/1998, p. 34).

Signo de contradição e de escândalo, objeto que se chama “a” porque não há como chamá-lo, porque não há significante que o defina, Sulamita, a pacífica, aquela que encarna a imagem da perfeição e da beleza, tomada ao pé da letra, aceita entrar na clandestinidade insistindo nos caminhos de seu desejo. Objeto *a* enquanto pura letra, materialidade que serve ao significante. Uma carta, uma letra, um lixo. Como aquilo que os policiais do conto de Poe

---

<sup>45</sup> Neologismo construído por Lacan com base na noção de *traço único* (*einzigster Zug*) formulada por Freud na teoria da identificação exposta em *Psicologia de grupo e análise do Eu* (1921).

reviram entre os dedos, segurando algo que não correspondia à descrição que tinham da carta, Salomão segura essa letra/carta, lixo, que manifesta a marca daquilo que escapa, isto é, daquilo que falta em seu lugar.

Nesse sentido, os desvios que constituem os caminhos da letra marcam a precedência do significante em relação ao significado. E a singularidade da carta não retirada, aquela cujo trajeto foi alongado, “verdadeiro sujeito” do conto de Poe, mostra que “é por poder sofrer um desvio que ela tem um trajeto *que lhe é próprio*, traço onde se afirma [aqui] sua incidência de significante” (LACAN, 1966/1998, p. 33, grifo do autor). Se o significante se sustenta no deslocamento e, mais precisamente em seu deslizamento na cadeia significante, o sujeito segue o veio do simbólico e modela seu próprio ser segundo o momento da cadeia significante que o está percorrendo: efeito significante da letra na criação da significação.

Como considera Rinaldi (2007), as marcas são sempre marcas apagadas, rasuradas, e se transformam em escrita na medida em que são apropriadas pela linguagem, donde se evidencia algo de radical no próprio enlaçamento da linguagem com o real. Na constituição do sujeito, o traço unário, por sua vez, tem função de puro bastão, opera como suporte da diferença e significante não de uma presença, mas de uma ausência apagada:

Como traço distintivo, tanto mais distintivo quanto mais está apagado, pois é na medida em que se reduz ao traço sem qualidades, isto é, quanto mais ele é semelhante, puro bastão, mais ele funciona como suporte da diferença. É isso que introduz no real do ser falante a diferença como tal, já que no real não há nada. Se o traço apaga a Coisa (*das Ding*), dela restando apenas rastros de gozo, a passagem ao significante se dá a partir dos diversos apagamentos que farão surgir o sujeito em seus diferentes modos de manifestação. O traço unário é significante, portanto, não de uma presença, mas de uma ausência apagada que, a cada volta, a cada repetição, presentifica-se como ausência. É aí que se localiza o ponto radical, arcaico, suposto na origem do inconsciente. Ao supormos que o inconsciente é o lugar do sujeito onde *isso fala*, nos aproximamos desse ponto onde alguma coisa, à revelia do sujeito, é remanejada pelos efeitos de retroação significante, implicados na fala (RINALDI, 2007, p. 276, grifos da autora).

Eis, conjuntamente, um possível paradigma da invenção e um paradoxo do significante, pois, como afirma Rinaldi (2007, pp. 276-277): “O significante é sempre uma invenção a partir dessa marca apagada, assim como o saber, na medida em que inventamos sempre alguma coisa para contornar o nada do real. O mundo é sempre uma hipótese, onde o sujeito reinventa-se continuamente [...]”.

A carta/letra desviada, apesar de ser por toda parte procurada pela polícia no conto de Poe, dotada de sua nulubiedade, ou seja, da propriedade de não estar em parte alguma, escapa às buscas e mostra que, como o significante, mantém com o lugar relações singulares.

Materializando a instância da morte, o significante é, assim, unidade por ser único e símbolo de uma ausência. Será como a carta/letra roubada, que estará e não estará onde estiver, onde quer que vá, apta a comportar, pela própria significação, um discurso pleno de significação.

### 3.3 A EFP e o *novo* que não se institui senão no funcionamento

Após um período de dez anos de ensino em Sainte-Anne – em nada isentos de conflitos teóricos, éticos e políticos –, a notícia de que seria institucionalmente desqualificado da função de analista didata leva Lacan a expor, em uma única aula, em 20 de novembro de 1963, o tema que seria trabalhado ao longo do período seguinte. Encadeando-se ao seminário sobre a angústia, *Introdução aos Nomes-do-Pai* é uma retomada da função Nome-do-Pai que dá novos contornos ao conceito. Lacan reage e avança em relação ao mito do Pai colocando o acento sobre a pluralização desse Nome. Nesse contexto, recorre à narrativa judaica. Parte de onde Freud havia interrompido o trabalho: o Deus de Moisés.

Como consideram Elizabeth Roudinesco e Michel Plon (1998), nomear como *excomunhão* a ruptura com aquela que era considerada como única legitimidade freudiana até então traduz perfeitamente bem a posição particular que as contribuições de seu ensino ocupam na história da psicanálise. Lacan comporta-se, diante da instituição analítica, da mesma maneira que o filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) frente à sua comunidade. Na visão dos historiadores, ele mesmo providencia sua exclusão. Lacan reafirma a retomada ortodoxa dos textos freudianos a qual havia dado início desde os anos cinquenta e, censurando a instituição freudiana por haver deixado de ser freudiana, é levado a fundar um novo lugar. Faz, assim, nascer um movimento que, apesar de se pretender e se afirmar freudiano, será chamado de lacaniano (ROUDINESCO; PLON, 1998).

Por ter seu ensino acolhido em uma sala da *École Normale Supérieure*, o insistente e perseverante leitor de Freud afirma que se encontra na posição de refugiado, mas “não pura e simplesmente reduzido ao silêncio” (LACAN, 1964/2008, p. 10). Uma passagem de cordeiro imolado a pai transmissor? Indagaríamos. No escrito *A excomunhão* (1964), leva os ouvintes a refletirem *em que* estaria autorizado, e afirma que o movimento de retorno em direção aos conceitos fundamentais da psicanálise, e todas as articulações em torno da estrutura da formação dos psicanalistas seriam, agora, trabalhadas de um outro lugar: “Com efeito, um lugar

que mudou, que não está mais todo do lado de dentro, e sobre o qual não se sabe se está do lado de fora” (LACAN, 1964/2008, p. 11).

Será fundada, em 21 de junho de 1964, a EFP, Escola Freudiana de Paris: um novo lugar. Em relação aos padrões da IPA, entre 1964 e 1967, os membros da EFP colocam em prática pelo menos três importantes inovações:

- a) Abolição da distinção entre análise didática e análise terapêutica;
- b) Anulação da regra das sessões de duração fixa;
- c) Candidatos que não eram psicanalistas eram aceitos como membros da escola.

Com esse modelo de formação psicanalítica, a EFP dá lugar à voz e à palavra do sujeito da formação analítica em várias direções. Entre elas, cada candidato podia escolher livremente seu psicanalista; cada analista podia trabalhar como bem entendesse a questão da duração das sessões, e qualquer pessoa interessada no saber psicanalítico podia solicitar sua adesão à escola, quaisquer que fossem suas atividades.

Os títulos de analista da escola (AE) e analista membro da escola (AME), criados por Lacan, não correspondiam aos de Membro Titular (MT) e Membro Associado (MA) conforme o modelo da IPA - uma vez que, na Associação Internacional, os AE e os AME tinham o direito de realizar análises didáticas. Na EFP, o AE se distingue do AME na medida em que é membro ‘titular’ da escola. Essa abertura atrai uma grande quantidade de jovens terapeutas e boa parte da juventude filosófica francesa, em especial os alunos da *École Normale Supérieure da rue d’Ulm*. Dentre eles, Jacques-Alain Miller e Judith Miller, genro e filha de Lacan.

Em 1967, quando a EFP efervescia no que diz respeito à quantidade de membros e discussões doutrinárias, Lacan propõe o dispositivo do passe, uma “cisão às avessas”, conforme nomeia Roudinesco (ROUDINESCO, 1988, p. 174), e a EFP começa a escrever sua história de crises institucionais. Para tratar de estruturas asseguradas na psicanálise e garantir sua efetivação no psicanalista, Lacan elabora a *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola* e afirma: “Não instituímos o novo senão no funcionamento” (1967/2003b, p. 248).

Delimita, nessa *Proposição*, o horizonte da psicanálise em extensão em três pontos de fuga, três “facticidades” em perspectiva, pertencendo, cada um deles, aos três registros que constituem a experiência. Junto ao Simbólico, se acha em causa o mito edipiano. A terceira facticidade, a do Real, é a que torna dizível o termo “campo de concentração”. A segunda é a facticidade de unidade, evidente em sociedades de psicanálise que, tendo à sua frente um

executivo de escala internacional, partilham da mesma estrutura da Igreja e do Exército, isto é, funcionam nos mesmos moldes e do mesmo modo dos grupos descritos por Freud em 1921, em *Psicologia das massas e análise do Eu*.

Essa facticidade, a do imaginário, estaria patente nas sociedades psicanalíticas independentemente de seu porte e, na visão de Lacan, pela proteção que delas recebem as identificações imaginárias, isso levaria a psicanálise em extensão a limitar sua consideração e mesmo o alcance das identificações desse tipo em relação à sua própria instituição. Lacan (1967/2003b) também apontará que essa tendência pode ser remetida ao que é qualificável de edipiano na experiência, e o benefício que disso decorre seria o mesmo que cada sujeito pode encontrar na função do Pai Ideal, ou seja, a função do suposto saber.

Em *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, Roudinesco (2008, p. 275) observa que Lacan era “anglófilo e, sobretudo, hostil às revoluções, [e que] ele sempre tendeu a preferir uma boa reforma a uma insurreição”. Nesse sentido, entende-se porque o próprio itinerário clínico, teórico e institucional lacaniano atesta que sua proposta emerge em ruptura com o *establishment* ortodoxo da estrutura hierárquica que sustentava o aparelho de formação dos analistas das sociedades ipeístas. Em outras palavras, entende-se porque a reformulação teórica e lógica empreendida por Lacan com relação aos princípios da formação serão determinantes na história da psicanálise.

Nesse importante escrito, a *Proposição*, Lacan observa que, após meio século de experiência ininterrupta, a prática da psicanálise ainda revelava inarticuláveis seu término, seu objeto e até seu objetivo. Considera que remediar isso, entre os psicanalistas, deve ser feito pela constatação dessa falha. Isto é, longe de pensar em encobri-las, seria preciso poder colher justo aí a articulação que falta. Afirma que “não basta a evidência de um dever para que ele seja cumprido. É por intermédio de sua hiância que ele pode ser posto em ação, e o é toda vez que se encontra o meio de utilizá-la” (LACAN, 1967/2003b, p. 251).

Nesse contexto, a ênfase da proposta lacaniana é colocada no encontro, precisamente no ponto de junção entre dois momentos específicos em que têm que funcionar o que considera como os órgãos de garantia da transmissão da psicanálise: a psicanálise em extensão, tal como presentificadora da psicanálise no mundo, e a psicanálise em intensão. Para dizer de outra maneira, a ênfase da proposição lacaniana recai na continuidade entre o lugar privado de inventividade do sujeito analisante - o divã -, e sua inventividade no lugar público no qual, como psicanalista, deve dar conta de sua experiência no âmbito coletivo.

A “sombra espessa” que, na visão lacaniana (1967/2003b, p. 258), encobria essa junção - que concerne justamente àquela em que o psicanalisando passa a analista - precisava ser

dissipada. Desta forma, o procedimento do passe elaborado por Lacan tinha a finalidade de dar, aos que escolhiam se tornar analistas, no final de suas análises, a possibilidade de testemunhar dessa passagem perante a Escola. A esta, por sua vez, abria-se a possibilidade de encontrar, através do saber adquirido a partir desses testemunhos, a renovação de sua doutrina. Na qualidade dessa prova e na possibilidade desses testemunhos Lacan via a própria possibilidade de subsistência, de transmissão e de reinvenção da teoria freudiana.

Por mais paradoxal que pareça, “o discurso analítico, por sua vez, traz uma promessa: introduzir o novo. E isso, coisa incrível, no campo a partir do qual se produz o inconsciente [...]”. Lacan afirmará em *Televisão* (1973/2003, p. 529).

Assim, a reformulação lógica lacaniana incide na formação dos psicanalistas sob a tônica da invenção do novo. E, longe de significar que qualquer um, de qualquer maneira, poderia se dizer analista - como a autoridade burocrática da IPA compreendia o pensamento e as propostas lacanianas - o “autorizar-se de si mesmo” formulado na *Proposição* (1967/2003b, p. 248) vem marcar que a transmissão da psicanálise está condicionada ao que cada “recém-chegado” conseguiu retirar da própria experiência de ter sido analisando. Em outras palavras, à possibilidade de o “sujeito em formação”, como lembra Azouri (1996), dar-se conta de que o Outro não existe senão barrado, de “encontrar o vazio no Outro e disso poder dar testemunho” (pp. 37-38).

Está por conta e risco da inventividade do psicanalista, portanto, a sustentação da verdade do inconsciente freudiano na cultura. Em *Radiofonia*, quando lhe perguntam se o inconsciente freudiano poderia ser concebido como uma “ideia-chave” que subverte toda a teoria do conhecimento - o que corroboraria com a afirmação de que a descoberta do inconsciente levou a uma segunda revolução copernicana - Lacan responde que o inconsciente não é uma ideia, e que deve ser suficiente afirmar que “o inconsciente é. Nem mais, nem menos” (LACAN, 1970/2003, p. 431).

Segundo Lacan, a noção de “revolução” tem sentido ultrapassado, e nós podemos entender sua passagem tanto para uma função de Supereu, na política, quanto para um papel de ideal na carreira do pensamento. Mas, além de afirmar que somente a estrutura, ou seja, a linguagem, é propícia à emergência do Real, Lacan lembra que Freud nos revelou a incidência de um saber tal que, ao se subtrair à consciência, nem por isso deixa de se denotar estruturado como linguagem, mas, na medida em que se articula a partir de um ponto de falta, pode ser pensável apenas através dos efeitos pelos quais é marcado.

Nesse sentido, torna-se precário que alguém “entenda” do inconsciente, no sentido em que entender do assunto, como faz o artesão, nos colocaria como cúmplice de uma natureza em

que o ponto de falta nasce ao mesmo tempo que ela. Trata-se, então, para Lacan, de uma *desnaturalização*; que torna falso, por outro lado, que alguém se reconheça nela, o que implicaria o modo pelo qual a consciência afirma um saber que é se sabendo: “O inconsciente, como se vê, é apenas um termo metafórico para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível, para que, a partir disso, confirme-se ser real, discurso real”, afirma Lacan (LACAN, 1970/2003, p. 423).

Além disso, mais, ainda: “O real não é antes de mais nada para ser sabido” (LACAN, 1970/2003, p. 442). Como verdade, o Real é justamente o dique para dissuadir a mais insignificante tentativa de idealismo. Ao passo que, ao desconhecê-lo, ele se alinha sob as mais contrárias bandeiras, adverte Lacan. A verdade situa-se por supor o que do Real faz função no saber, o que se acrescenta ao Real. E, nessa perspectiva, é nessa articulação com o Real que se encontraria a incidência política em que o psicanalista tem lugar, quando é capaz de fazê-la: “Esse seria o ato que arrisca indagar com que saber fazer a lei” (LACAN, 1970/2003, p. 443). Nesse sentido, o efeito de verdade, assim, decorreria, ao contrário, precisamente do que cai do saber.

Entendemos, portanto, que - ao menos, a princípio - o que está no cerne da passagem de analisando a psicanalista é o encontro com o inevitável da castração (e, como indicamos anteriormente, da privação). A prova do passe, como afirma Lacan (1970/2003, p. 425), “[minha prova] só toca no ser ao fazê-lo nascer da falha que o ente produz ao se dizer. Onde o autor deve ser relegado a se tornar instrumento de um desejo que o ultrapassa”. Nesse sentido, a experiência com o real é o que pode possibilitar que seja dotada de inventividade e transmissibilidade a experiência do inconsciente. Essa transmissibilidade, por sua vez, se inscreve a partir de temporalidade e efeitos próprios.

### 3.3.1 Tempo e lógica do passe fictício

Ainda em *Radiofonia*, Lacan aponta o efeito de engodo do qual a pressa, na lógica, pode ser cúmplice. Além de ser preciso se precaver de colocá-la a serviço do Imaginário, é preciso saber que ela só é correta quando produz um tempo específico: o momento de concluir. A pressa pode servir à ambiguidade dos resultados os quais, para Lacan, estão intimamente ligados à “tradição revolucionária” presente na cultura. Na medida em que “é pela produção que a coisa

assume sua feição” (LACAN, 1970/2003, p. 433), será indispensável e útil que se diferencie, também, o psicanalista da sedução que a ideia de progresso traz consigo.

“No ente, precisa tempo para fazer-se ao ser”, observa Lacan (1970/2003, p. 425), e esse “precisa tempo” é o ser que o solicita ao inconsciente, para retornar a ele todas as vezes que lhe for preciso. Por precisar de tempo, eis a falha [*faillie*] pela qual se diz o ser, sendo mesmo a partir da falta [*manque*] que o que é necessário pode emergir. Inversamente, mostra Lacan (1970/2003, p. 426), não “é por acaso que o ‘precisar de’ [*falloir*] gera ambiguidade, dito no modo subjetivo da ausência [*défaut*], ou seja, antes que (a menos que) se precise [*il faille*] chegar a isso”. Assim, o inconsciente se articula pelo que o ser vem ao dizer. E o que do tempo lógico lhe faz estofa não é de um empréstimo do Imaginário, mas de um têxtil em que os “nós” dão notícias dos furos que nele se encontram.

O psicanalista dará continuidade a isso por figurar alguém, e é aí mesmo que se situaria o ato psicanalítico, observa Lacan, assinalando também que alguém só vem a sentar-se nesse lugar pela maneira, ou pela *desmaneira* que nele impõe à verdade. O saber que dá essa dita *desmaneira* é a lógica, para a qual, segundo Lacan, o verdadeiro e o falso são apenas letras a serem operadas com um valor. Lacan (1970/2003) lembra que *falsus* é o “caído” em latim, e se trata menos de ligar o falso ao verdadeiro que o refuta, do que ao fato de que “é preciso tempo para fazer traço daquilo que falhou [*défailli*] em se revelar de saída” (p. 427).

Nessa perspectiva, como uma interpretação que opera “por estar de banda” - que “cai bem” - operando justo porque opera como *falsa*, o sintoma seria o *falsus*, que é a causa em que se sustenta a psicanálise. Assim a visada lacaniana abre caminho para o praticante que souber se apegar ao aparelho, o ‘ludião lógico’, forjado por ele: o objeto *a* - isso que cai, que resta, que é dejetivo. Dessa maneira se faz entender a observação lacaniana segundo a qual “felizes os casos de passe fictício para formação inacabada: eles trazem esperança” (LACAN, 1973/2003, p. 509). *Desmaneira*, ficção e inacabamento que apontam para a verdade da posição do analista, posição identificada por Lacan à do santo que, quando opera como santo, o que faz é *descaridade*.

Lacan (1973/2003) afirma que não haveria outra maneira de situar melhor objetivamente a posição do analista senão pelo que se chama de “santo”, aquele que não faz estardalhaço e que durante sua vida não impõe o respeito “que às vezes lhe vale uma auréola” (p. 518). Mas o santo não faz caridade, faz *descaridade*, afirma o refundador da psicanálise. O “analista-santo”, nesse sentido, presta-se a bancar o dejetivo para realizar o que a estrutura impõe: permitir ao sujeito do inconsciente tomá-lo como causa de seu desejo. Seria essa uma imagem do próprio objeto *a* encarnado? Rebotalho do gozo, pode ser que às vezes ele tenha uma folga, “com a qual

não se contenta mais que qualquer um. Ele goza” (p. 519). Mas, nesse momento, já não está operando como santo.

De toda maneira, aprendemos com Lacan que o analista deve pagar alguma coisa para ocupar sua função. O analista paga com palavras – com interpretações. Ele paga com sua pessoa na medida em que, em razão da transferência, ele é literalmente despossuído dela. E é preciso também “que ele pague com um certo julgamento no que diz respeito à sua ação”, afirma Lacan (1959-60/2008, p. 341). No seminário 7, dedicado à ética da psicanálise, alguns pontos ainda remetem à destituição subjetiva radical que marca a posição do analista, tendo em vista o tempo particular que seria o final de uma análise, em sua relação com o acesso à via do desejo.

### 3.3.2 Referência trágica: a tríade culpa, desejo, traição

Em uma via oposta à que se coloca como tapeação moralizante caso a função da análise se configure como uma espécie de ordenação dos bens, de “harmonização dos instintos” ou promessa de felicidade, Lacan (1959-60/2008, p. 356) indaga: “O término da análise, o verdadeiro [...], aquele que prepara a tornar analista, não deveria ela em seu termo confrontar aquele que a ela se submeteu com a realidade da condição humana?”. Indicando que a função do desejo, dessa maneira, permanece em uma relação fundamental com a morte, Lacan lembra que foi isso o que Freud, abordando a angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o desamparo fundamental, *Hilflosigkeit* - a desolação, quando o homem, nessa relação consigo mesmo, que é sua própria morte, “não deve esperar ajuda de ninguém” (p. 356).

No sétimo seminário, dedicado a pensar a ética da psicanálise, Lacan postula que, enquanto o ordenamento universal do serviço dos bens implica amputação e sacrifícios na relação com o desejo, a passagem a analista implica em ultrapassamentos de determinados limites até certas regiões, no campo e no nível de um desamoramento absoluto, de modo que a angústia já se configuraria como uma proteção. Na perspectiva lacaniana, a angústia se desenvolve deixando um perigo delinear-se, enquanto não há perigo no nível da experiência última do *Hilflosigkeit*. O limite dessa região se expressaria, para o homem, em seus termos derradeiros - tocando no termo “do que ele é e do que não é” (LACAN, 1959-60/2008, p. 356). O mito de Édipo elucidaria de maneira exemplar tal paradoxo, pois, em certo sentido, não fazendo complexo de Édipo, Édipo é o herói que se pune por uma falta que não cometeu.

Sob o ponto de vista lacaniano, Édipo apenas mata um homem que ignorava ser seu pai, e que ele encontra na estrada, onde ele fugia por ter ouvido falar de algo que não era bom e que lhe era previsto em relação ao pai. Foge daqueles que acreditava serem seus pais e, querendo evitar o crime, o encontra. Tampouco sabe que, atingindo a felicidade conjugal e a de seu ofício de rei, de ser o líder de uma comunidade feliz, é com sua mãe que ele dorme. Lacan, então, coloca a questão do que significa o tratamento que Édipo se inflige: ele renuncia àquilo mesmo que o cativou. Édipo foi propriamente ludibriado, tapeado, por seu próprio acesso à felicidade. Mas, “para além do serviço dos bens, e até mesmo do pleno êxito de seus serviços, ele entra na zona onde procura seu desejo” (LACAN, 1959-60/2008, p. 357).

Dessa forma, é por meio da ultrapassagem de um limite do benéfico que o homem faz a experiência de seu desejo. De acordo com Lacan, “esse é todo o sentido daquilo que Jones produziu quando fala de *aphanisis*, vinculado ao risco considerável que é simplesmente o de não desejar. E o desejo de Édipo é o desejo de saber a chave do enigma do desejo” (LACAN, 1959-60/2008, p. 362). Nesse sentido, além de consistir essencialmente em um juízo, em uma medida sobre a ação, a ética da psicanálise implica a dimensão trágica que se expressa na experiência da análise e da própria vida. É nessa dimensão onde as ações se inscrevem, onde somos solicitados a nos orientar em relação aos valores e, mesmo por isso, de onde não se excluem nem a culpa e nem um determinado preço a se pagar.

Na perspectiva psicanalítica, a culpa ocupa o próprio campo do desejo, o campo que se constitui como a trilha particular de cada ser falante. E em primeira e última instância, a única coisa da qual o sujeito se sente efetivamente culpado, quando apresenta culpa, “é por ter cedido de seu desejo”, afirma Lacan (1959-60/2008, p. 373). Também não deve causar espanto que quando se cede de seu desejo é sempre por um bom motivo, por uma boa intenção. Mas, como observa Lacan:

Fazer as coisas em nome do bem, e mais ainda em nome do bem do outro, eis o que está bem longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores. Em particular, isso não nos abriga certamente da neurose e de suas consequências. Se a análise tem um sentido, o desejo nada mais é do que aquilo que suporta o tema inconsciente, a articulação própria do que faz com que nos enraizemos num destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja paga, e ele torna a voltar, retorna e nos traz sempre de volta para uma certa trilha, para a trilha do que é propriamente nosso afazer (LACAN, 1959-60/2008, p. 373-374).

Daí podemos entender a indicação lacaniana segundo a qual em cada um de nós há a via traçada para um herói, sendo justamente como homem comum que a efetivamos.

Em contrapartida, a estrutura que Lacan chama *ceder do desejo* se acompanha sempre de alguma traição. O sujeito trai sua via, trai a si mesmo, é sensível para si mesmo, ou, mais simplesmente, tolera que alguém a quem ele dedicou qualquer coisa tenha traído sua expectativa e não tenha feito com respeito a ele o que certo pacto comportava - qualquer que seja o pacto, precário, débil, ou até mesmo de revolta, ou de fuga. A questão é que algo se desenrola em torno da traição quando se a tolera; quando, impelido pela ideia do bem – do bem daquele que traiu nesse momento – se cede a ponto de diminuir suas próprias pretensões. Dessa forma, algumas proposições se consolidam em relação à ética da psicanálise tal como Lacan a estabelece.

A primeira proposição que Lacan formula é que a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo. Em segundo lugar, trata-se da definição do herói, que é aquele que pode impunemente ser traído. Em terceiro lugar, quando Lacan situa a diferença entre o homem comum e o herói, fica indicado que, para o homem comum, a traição - que comumente se produz - tem como efeito repeli-lo de maneira determinante para o serviço dos bens, mas com a condição de que ele não reencontrará de forma alguma o que o orienta verdadeiramente nesse serviço. A quarta e última proposição é que não há outro bem senão aquele que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo, na medida em que esse desejo é definido alhures como a metonímia de nosso ser:

O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é, como já dissemos, o que somos, e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações (LACAN, 1959-60/2008, p. 376).

Para que essa operação significante possa se produzir, a qual Lacan remete à própria noção de sublimação a partir dos desenvolvimentos que essa noção alcança no pensamento freudiano, é preciso pagar com alguma coisa: “Sublimem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne. Eis o objeto, o bem, que se paga pela satisfação do desejo” afirma Lacan (1959-60/2008, p. 376).

Nesse contexto, Lacan é cirúrgico ao discernir a operação sublimatória - a qual afirma como uma operação mística - da operação religiosa:

O que é sacrificado de bem para o desejo – e vocês observação que isso quer dizer a mesma coisa que o que é perdido de desejo para o bem -, essa libra de carne é justamente aquilo com o que a religião desempenha seu ofício e que se aplica em

recuperar. É o único traço comum a todas as religiões, o que se estende a todas as religiões, a todo o sentido religioso (LACAN, 1959-60/2008, p. 377).

Na perspectiva lacaniana, aquilo que, no ofício religioso, é ofertado de carne ao Deus no altar - o sacrifício, animal ou outro - são as pessoas da comunidade religiosa: “E em geral o padre muito simplesmente, com o qual enchem o bucho - quero dizer que com ele se empanturram” (LACAN, 1959-60/2008, p. 377).

Outra vez, uma fórmula muito precisa comparece para elucidar a operação significativa referida por Lacan no nível do santo, cuja visada, segundo ele, é seguramente o acesso ao desejo sublime e de modo algum o seu desejo - pois o santo vive e paga pelos outros. Aqui, o essencial da santidade do santo se atém ao fato de que ele consome o preço pago sob a forma do sofrimento nos dois pontos extremos: “O ponto clássico das piores ironias feitas sobre a mistificação religiosa, como a comezaina dos padres atrás do altar, e igualmente a última fronteira do heroísmo religioso. Encontramos aí o mesmo processo de recuperação”, afirma Lacan (1959-60/2008, p. 377).

Nesse sentido, se temos em vista o acesso à via que se constitui como a via do desejo, a “grande obra religiosa” se distingue de maneira radical do que está em questão na perspectiva ética que reúne a psicanálise e o espetáculo trágico dos gregos. E, como afirma Lacan (1959-60/2008, p. 379): “O campo que é o nosso, na medida em que o exploramos, ocorre de ser, de alguma maneira, o objeto de uma ciência. A ciência do desejo”.

No ponto em que estamos, iríamos longe caso fosse possível um aprofundamento acerca da implantação e de até onde chegaram as implicações do dispositivo do passe na EFP. Igualmente importante e articulado a essa experiência, o embate minuciosamente descrito por Roudinesco (1988) em *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos. Volume 2 (1925-1985)*, ora sustentado por conflitos estabelecidos fundamentalmente entre as ordens discursivas universitária e analítica, põe em cena a realidade de “reinos estilhaçados” em que se constituirá o movimento lacaniano - até culminar na “derrocada da Escola Freudiana de Paris”, em 1980.

Os desdobramentos conceituais que se realizaram nos últimos anos do ensino de Lacan trazem as marcas desse momento histórico. A reinvenção da psicanálise como efeito do tornar-se analista convidava a se tentar conceber um tipo de formação cujos princípios fossem regidos pela ética da psicanálise e não obliterassem o real em jogo nesta experiência. Em outras palavras, que os princípios da formação não se constituíssem como defesa contra a emergência do desejo e da inventividade do analista. Mas, à essa altura, as palavras de Freud (1914/1987,

p. 57) em relação à IPA, em 1914, ainda se faziam ressoar: “Tudo leva a crer que era querer demais”.

### 3.4 Uma formação ortodoxa, de novo?

Claude Dorgeuille (1986), na obra *A segunda morte de Jacques Lacan*, elabora uma compilação de testemunhos e documentos que esclarecem as linhas de força em jogo na crise que, algum tempo antes e depois da dissolução jurídica da EFP, em 27 de setembro de 1980, estremeceu o grupo daqueles que o ensino de Lacan havia reunido. Dentre inúmeros eventos e depoimentos cruciais apurados pelo autor, destaca-se o fato de que essa crise nada tinha a ver com as dificuldades de todas as ordens que tornaram inevitável e mesmo desejável a dissolução da EFP. Tratava-se de uma “crise exclusivamente política e não mais teórica, como todas as crises anteriores” (DORGEUILLE, 1986, p. 17). Em suma, pouco mais de dez anos depois de ser fundada, a inovadora proposta institucional de Lacan se extingue.

Sem perder a oportunidade de instruir, no episódio de ruptura nomeado excomunhão, em 1964, Lacan (1964/2008, p. 12) indagava: “Não estou querendo dizer – mas isto não seria impossível – que a comunidade psicanalítica é uma Igreja. Contudo, incontestavelmente, surge a questão de saber o que nela pode mesmo fazer eco a uma prática religiosa”. Com a expressão “a excomunhão da psicanálise” Didier-Weill (1988) denuncia, por sua vez, a maneira pela qual a atualidade (o início da década de 80) voltara a dar, por uma estranha repetição, a impressionante relevância que a questão lacaniana não deixara de possuir:

À 1964, ano no qual se abre uma era em que a voz do herético Lacan, não cessando de se fazer ouvir, vai progressivamente prevalecer sobre a inquisição da IPA, responde 1980, quando a voz de Lacan, cessando de se fazer escutar, deixa, numa oscilação inexorável, à inquisição religiosa, a possibilidade de reencontrar sua voz. É assim que, durante 1980-81, uma inquisição moderna pôde renascer no meio lacaniano: inquisição *new-look*, que tomou como encargo, sob a sigla promissora de Grupo Delenda, instaurar o processo público de certos analistas da ex-Escola Freudiana (DIDIER-WEILL, 1988, p. 68, grifo do autor).

Didier-Weill acrescenta que a “promissora sigla”, Grupo Delenda,<sup>46</sup> se origina da expressão *Delenda Carthago*, com que Catão, o Antigo, terminava todos os seus discursos, qualquer que fosse o assunto. O psicanalista remete ao *Nouveau Petit Larousse*<sup>47</sup> para acrescentar que se emprega comumente, essas palavras, para traduzir uma ideia fixa que se tem no espírito e cuja realização se persegue obstinadamente.

Na perspectiva de Didier-Weill e de tantos outros seguidores de Lacan, boa parte do que passou a justificar a conduta e o trabalho militante do Grupo Delenda significava, na realidade, transformar o ensino de Lacan - principalmente aos olhos de um novo público de jovens estudantes não informados - em um produto suficientemente despojado da virulência psicanalítica para ser consumido, de acordo com as necessidades do dia, por uma nova classe de consumidores. Evidentemente, sem a dirigida aceitação e a docilizada integração desses estudantes, a quem mais esse grupo poderia propor uma nova instituição? Didier-Weill (1988) analisa alguns fatos desse contexto histórico distinguindo em dois tempos a “ação tranquilizante” do grupo Delenda.

O primeiro procederia de uma tocante declaração de amor - haja vista uma certa ideia de que Lacan sempre amou os jovens em detrimento dos velhos. O segundo, o tempo propriamente inquisitorial. Delineando temas eminentemente específicos do “cômico do discurso-Delenda”, o psicanalista aponta, previamente, que os mesmos se inscrevem na tradição inaugurada por Nicolau Eymerich e Francisco Peña (1376/1993) com o célebre tratado, o *Manual dos inquisidores*. “Delenda est: ‘O Real’ (*Delenda é o real*), Didier-Weill declara, ao analisar aspectos comuns entre a experiência subjetiva do inquisidor e a do analista *não-tolo, não-pato*, cujo saber jamais pode ser apanhado desprevenido diante do herético significante do real.

O potente testemunho intitulado “Usos do Supereu” descreve detalhes precisos do momento histórico vivido por Didier-Weill (2015/2018) enquanto participava do ensino ministrado na Universidade de Vincennes, fundado por Serge Leclaire e, depois, assumido por Jacques-Alain Miller. O psicanalista rememora como se deu, em sua visão, a progressiva emergência de um discurso que se preocupava muito mais com a obediência e com a ordem, em vez de ocupar-se da teoria de Lacan e do saber - refletindo, portanto, uma discussão própria

---

<sup>46</sup> Nome dado por seus organizadores, essencialmente os futuros dirigentes da École de la Cause Freudienne, às “segundas-feiras da dissolução”, reuniões destinadas, em princípio a partir de junho de 1980, a permitir que os analistas fizessem o luto da EFP após o anúncio de sua dissolução por Lacan. Tornou-se, também, o nome do jornal do grupo de Dissolução criado por Jacques-Alain Miller.

<sup>47</sup> Comumente conhecido como *Le Petit Larousse*, o *Nouveau Petit Larousse* é um dicionário enciclopédico de língua francesa publicado pelas Éditions Larousse. Editado por Claude Augé, surge pela primeira vez em 1905.

ao contexto universitário como a que estivera presente no início da experiência naquela universidade.

Conforme o relato de Didier-Weill, “Quem amava profundamente a Lacan?”, “Quem eram os verdadeiros lacanianos?”, eram as perguntas que os membros do Grupo Delenda dirigiam aos supostos heréticos considerados, então, inimigos de Lacan. *Delenda est* não era uma metáfora. O comitê delendar dava mostras indubitáveis de visar, como Catão visava Cartago, a Escola Freudiana de Paris em sua existência. A intervenção que Didier-Weill é convidado a realizar no seminário “A topologia e o tempo”, em maio de 1979, está diretamente ligada a esses eventos. E não poderia ser de outra manifestação, ou reaparição, senão as da própria figura e voz inquisitorial superegóica (não simbolizada), no seio do movimento psicanalítico, que parecia se tratar.

Em 2016, a uma distância de quarenta anos desses eventos, o psicanalista continuará a se debruçar sobre essa questão, articulando-as à teoria dos quatro discursos apresentada por Lacan no seminário 17, *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Em *Qu'est-ce que le surmoi? Recherche, clinique et théorique*, obra integralmente dedicada ao estudo da instância psíquica do Supereu, Didier-Weill (2016) invoca a questão da transmissão da psicanálise novamente, partindo agora da ideia de que é difícil não interrogarmos qual terá sido a inspiração que levou Lacan a postular a existência desses discursos e a teorizar a respeito.

Com essa teoria, Lacan propõe, de forma reduzida e concentrada, um sistema de relações entre manifestações complexas e maciças cujas estruturas encadeiam-se e sustentam-se, uns aos outros, dentro de uma lógica determinada integralmente pelo jogo da letra. Inscreve, sob uma forma algébrica, a estrutura dos discursos denominados discurso do mestre, discurso da universidade, discurso histórico e discurso psicanalítico. E, conforme observa Roland Chemama (1995, p. 132), “um dos interesses não-negligenciáveis dessas fórmulas é o de vencer a oposição errônea entre uma psicanálise do sujeito individual e uma psicanálise do coletivo”.

Com efeito, é o significante que determina a feira, isto é, a experiência do sujeito ou dos sujeitos tomados nesses discursos. Na obra *Qu'est-ce que le surmoi?*, Didier-Weill pondera se Lacan tinha em mente que introduzia, ao mesmo tempo, uma topologia e também uma dimensão topográfica dessas estruturas. De fato, cada um desses discursos foi sucessivamente engendrado nos últimos anos da Escola Freudiana, em quatro lugares diferentes: a faculdade de Direito onde era realizado o seminário, a EFP, a faculdade de Vincennes, e o Museu Las Cases - onde, um dia, emergiu o discurso *Delenda est cartago*.

A análise da estrutura do discurso do “inquisidor-Delenda”, bem como a estrutura e o funcionamento da instância superegóica, seja do ponto de vista da constituição subjetiva ou da

transmissão da psicanálise, alcançarão amplos desenvolvimentos e aprofundamentos na obra didier-weilliana. Um dos tópicos desenvolvidos na obra que dedica ao Supereu se intitula: “Quando o Supereu se apodera do discurso analítico”. Em sua relação com a teoria dos três Supereus, esse relevante recorte nos interessa especialmente e se constitui como um dos eixos possíveis de continuidade para nossa pesquisa no futuro.

Embora seja este um ponto fundamental que merece, portanto, uma profunda investigação, por ora, um pequeno salto permite abordar brevemente alguns aspectos a respeito da constituição dessa “nova” ortodoxia que emergiu no seio do movimento psicanalítico - a “ortodoxia lacaniana”. Lembrando que, com a proposição do dispositivo do passe, Lacan convida os psicanalistas a tentar conceber um tipo de formação que não seja a da ortodoxia, Didier-Weill (2003/2006, p. 79) indaga: “o que poderia ser mais cômico que um sujeito se autorizar por si mesmo a ser ortodoxo?”.

Em *A formação ortodoxa*, o psicanalista aponta a existência de uma carta aberta (de 13 de novembro de 2001) enviada a psicanalistas franceses, na qual explicitamente se reivindica: “Somos a ortodoxia, a única que ainda subsiste no Campo Freudiano, a única que é vivaz...” (DIDIER-WEILL, 2003/2006, p. 79). Considerando que essa afirmativa representava, naquele contexto, a conclusão de várias cartas endereçadas à “opinião esclarecida”, Didier-Weill realiza o esforço de verificar se alguma hipótese teórica sustentaria razoavelmente tal pretensão de se “encarnar a ortodoxia”.

Segundo o psicanalista, tal hipótese não somente se verifica em outra carta desse mesmo teor, como acaba por “renovar” o fundamento teórico que sustenta a dissociação estrutural estabelecida por Lacan entre desejo inconsciente e demanda. Pois, nessa outra carta, supõe-se que em alguns sujeitos (entre os quais, inclusive, o próprio Lacan), essa dissociação estrutural poderia ser abolida. Afirma-se: “Em Lacan, o desejo e a demanda eram um só. O que ele queria, ele o queria de fato, insistia para tê-lo, não o queria pela metade como queremos todos, já quase cedendo de nosso desejo...” (DIDIER-WEILL, 2003/2006, p. 79).

Na visão de Didier-Weill, segundo esta proposição, só haveria divisão estrutural do sujeito entre o desejo e a demanda se esse sujeito “quer pela metade”, sendo esse “querer pela metade” a condição mesma do neurótico que cede de seu desejo. Então, significa que se não cedermos de nosso desejo não estaríamos mais divididos (até mesmo como Lacan) entre desejo e demanda. Mas, se assim fosse, em vez de a emergência do desejo inconsciente se produzir como efeito de uma divisão inconsciente, poderia ser efeito de uma vontade “que quer de fato”, potente o bastante para capturar uma demanda infinita de amor e, com ela, fazer “um”:

Desde então, a demanda, assim apumada sob uma vontade de ferro cessa de ser o efeito da hiância discernida por Lacan no cerne do inconsciente e que impele o sujeito – mais e mais, ainda (Lacan, 1972-73) – a essa busca de amor absoluto que nenhum objeto de desejo pode estancar. Assim, entre o desejo inconsciente e a demanda deixa de se inscrever a distância intransponível que separa da ordem finita ordenada pelo objeto a significância infinita visada pela demanda (DIDIER-WEILL, 2003/2006, p. 80).

Para ilustrar a tentativa de conjunção entre os campos antinômicos do desejo e da demanda, Didier-Weill remete ao efeito cômico provocado pelo personagem “O burguês fidalgo”, de Molière (1670), que identifica seu próprio desejo pelos ornamentos aristocráticos com seu amor sem fim pelo significante “fidalgo”.

O burguês fidalgo faz rir porque a alienação que o faz supor que “ter” um objeto lhe daria o “ser” do aristocrata é a própria alienação que faz dele um ser “ridículo e comovente”, comenta Didier-Weill (2003/2006, p. 80). Capturado pelo semblante, o sujeito chega a crer que “é” em função do que pensa “ter”. Todavia, outro ponto fundamental se apresenta em virtude disso. Didier-Weill observa que a divisão do sujeito entre demanda e desejo não quer dizer que ele não pode “fazer” algo ortodoxo; quer dizer, em vez disso, que ele não pode “ser” ortodoxo.

Para o psicanalista, o ato ortodoxo que um sujeito pode produzir é, por exemplo, o ato pelo qual o passante, ao reinventar a psicanálise em decorrência do desejo nomeado por Lacan como desejo  $x$ , fazendo-o pôr em jogo seus próprios significantes inconscientes, arrisca-se a uma dúvida ainda mais primordial – a dúvida que surge do conflito entre a certeza produzida por sua enunciação desejante e a incerteza estrutural em relação ao que implica a demanda inconsciente que ele endereça, de uma certa maneira, ao próprio Freud, como se dissesse: “Tu que me ouves, tu me dirás se ‘sou’ freudiano?” (DIDIER-WEILL, 2003/2006, p. 80).

Terá sido por essa razão que, ao ouvir “*Dialogue du docteur Freud avec son Surmoi*” (“Diálogo do Dr. Freud com seu Supereu”), Didier-Weill arriscou uma definição da noção de passe? Em um evento, na França, após a encenação da montagem teatral elaborada pelo psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge (exibindo uma espirituosa conversa onde a censura superegóica era surpreendida e siderada no encontro com as ideias inovadoras e aspirações perseverantes do Dr. Freud), Didier-Weill (2015, p. 27, tradução nossa)<sup>48</sup> disse ao amigo: “É isso o passe: com os teus significantes inconscientes, não com a razão, encontrar os significantes de Freud”.

Nessa perspectiva, sair da dúvida entre a certeza que se produz pela enunciação desejante e a incerteza estrutural em razão da natureza da demanda inconsciente de um

---

<sup>48</sup> No original francês: “C’est ça la passe: avec tes signifiants inconscientes, pas la raison, rencontrer les signifiants de Freud”.

patronímico, ou mesmo de um reconhecimento, significa pôr em causa a própria especificidade do sujeito do inconsciente, isto é, a particular capacidade de nomear ao mesmo tempo em que é inominável. Em primeira e última instância, nenhum patronímico, seja o de “freudiano” ou o de “lacaniano”, pode qualificar o que o “ser” de um sujeito – ou seu *des-ser* – tem de anônimo.

Entre a presença inominável que demanda em desespero de causa ser nomeada, e a presença nomeadora que se sustenta em uma causa - “fonte de esperança desejanter” - há um abismo radical. Esse abismo é o que foi inscrito por Lacan entre a demanda e o desejo. A possibilidade de se abolir essa divisão estrutural parece ser a justificativa de onde se origina a possibilidade do enunciado: “Nós somos a ortodoxia”. Nesse sentido, a garantia dada pela instituição ortodoxa responderia, em última instância, a uma antiga boa nova: “Ao desejar comer o saber de Lacan, tua demanda de ser amado por ele se realizará, tu 'serás' lacaniano” (DIDIER-WEILL, 2003/2006, p. 81).

A “esperança de ortodoxia” testemunha, segundo Didier-Weill, um mal-estar que ecoa no mal-estar da própria civilização e que é oriundo da “despoetização” do mundo que foi percebida pelos surrealistas. Nesse caso, o mal-estar está relacionado ao fato de que o pensamento da ortodoxia procede de um pensamento que elabora uma prosa a ser despojada de todo laço possível com o poético. Didier-Weill observa essa ausência poética nas cartas de Jacques-Alain Miller, autor das cartas citadas acima. Ainda explica que, com isso, refere-se a muito mais que uma ausência de referências a músicas, pintores ou poetas. Ele se refere a uma ausência metafórica no próprio seio da estrutura dos enunciados:

Se a metáfora é a produção poética que permite a um sujeito transmitir a existência de um “Eu” (*Je*) inconsciente, sem que se nomeiem explicitamente o patronímico ou o pronome “Eu”, é preciso reconhecer quando cartas abusam do pronome pessoal e de nomes patronímicos prestigiosos (DIDIER-WEILL, 2003/2006, p. 81).

Conforme a leitura de Didier-Weill, grandes figuras guerreiras são evocadas nessas cartas, mas não de modo metafórico. Elas são evocadas de maneira real, encarnando, nas palavras do autor, símbolos legíveis dos conflitos vividos pelos mesmos no meio psicanalítico – a “reconquista lacaniana do campo freudiano” que, então, dependia da expulsão dos infiéis da “terra santa”. Esses guerreiros legendários, em sua maioria, empreendedores de cruzadas e conquistas de territórios e nações, são heróis diferentes dos heróis trágicos, cujo heroísmo se divide entre sua demanda e seu desejo. Nesse sentido, há heroísmos e heroísmos. Há aquele combate que pretende denunciar, e outro que pretende anunciar:

Impossível negar também que esses mestres [Freud e Lacan] tiveram de travar, em suas vidas, combates de rara violência. Eles, todavia, combateram não como guerreiros, e sim como polemistas: o tom polêmico de Lacan era, para ele, a ocasião não tanto de denunciar um infiel, mas sim de anunciar como era possível voltar a dar um sentido fiel à mensagem de Freud (DIDIER-WEILL, 2003/2006, p. 82).

O heroísmo dos heróis trágicos é aquele que reflete o que Lacan identifica como um tipo de desejo que prefigura o desejo do analista: um desejo causado pelo Real que divide, de maneira inaudita, o analisando. Em uma via radicalmente oposta, na visão didier-weilliana, o discurso da ortodoxia jamais pode ser exibido sem que seja sustentado pela autoridade prestigiosa de grandes patronímicos e estruturado por uma sintaxe metonímica que renuncia à escuta da vertente metafórica da linguagem.

O ponto de origem do discurso da ortodoxia é considerado por Didier-Weill a partir da figura de Paulo de Tarso, um dos fundadores e pregadores mais influentes do cristianismo. Até sua derradeira obra publicada, reflete sobre as relações de Freud com as origens do cristianismo e sobre as relações da teoria psicanalítica com o dogma cristão definido pelas epístolas de São Paulo. Em contraponto à questão do espírito – do significante originário -, como é abordada através do encontro de Freud com a figura de Moisés, Didier-Weill indaga quais podem ser as consequências, na transmissão da teoria, quando não se tem em conta a voz metafórica de transmissão do espírito do significante do Nome-do-Pai.

Nesse sentido, é curioso que Jacques-Alain Miller em *Lacan redivivus* (2023), referindo-se a um comentário de Lacan, afirme em tom de brincadeira: “Divirto-me dizendo a mim mesmo que ele [Lacan] (...) me votava a ser o São Paulo da psicanálise, preocupado com a criação de comunidades psicanalíticas através do mundo” (p. 451).

De todo modo, será importante pensarmos que o futuro da psicanálise não deve se confundir com o futuro de suas instituições - talvez nem mesmo com a existência e a subsistência delas. As reverberações do último seminário de Lacan - para Didier-Weill (2016, p. 72), um dia de despedida e de mais um “encontro surpreendente”, podem alguma coisa ensinar sobre isso:

Pouco tempo após esses episódios [a emergência do discurso inquisitorial no seio do movimento psicanalítico], Lacan nos deu seu adeus. Não esqueço a emoção que vivemos no dia em que isso ocorreu. Ele fez um desenho no quadro-negro, voltou-se para nós e, durante uma hora, permaneceu em silêncio, olhando-nos nos olhos, sem que se pudesse ouvir o barulho de uma mosca no anfiteatro. Não me lembro de outro exemplo em que um mestre tenha permanecido em silêncio diante de seus alunos, sem que estes tenham dito algo como ‘Tirem-no daí’, ou ‘Caia fora!’ Ficamos petrificados e cada um de nós teve de se haver com a interpretação daquele olhar silencioso de Lacan. Eu estava com dois amigos próximos e, após sairmos do Seminário, permanecemos juntos, como sempre fazíamos, para trocar nossas impressões sobre a

lição que acabara de ocorrer. Ao voltar para casa, fiz algumas anotações sobre nossa conversa. Lerei para vocês essas notas, que revelam três interpretações diferentes do que vivenciamos. E, de fato, nós acabaríamos nos separando, seguindo caminhos diferentes. Um de nós disse: ‘Lacan não tem mais escolha, pois o passe é um fracasso e, portanto, nada mais distingue sua Escola da IPA [International Psychoanalytical Association]. Ele deve se dar conta de que não pode fazer melhor do que Freud e igualmente confiar sua herança a uma instituição superegóica, que sobreviverá e transmitirá seus significantes por meio do recalçamento, assim como a IPA fez com a obra de Freud’. Abro um parêntese aqui para lembrar a vocês que, de acordo com Lacan, Freud teria receado que sua herança desaparecesse e, por isso, a teria confiado à IPA para que fosse recalçada, em vez de foracluída, à espera de que outras pessoas pudessem, no futuro, retomá-la e lutar contra esse recalçamento. Outro de nós afirmou: ‘Esse derrotismo não é uma atitude de Lacan. Não é porque houve um fracasso do passe na instituição – o fracasso do passe era a razão oficial pela qual Lacan interrompera seu ensino – que ele pensa que houve fracasso de sua ética e que o destino do analista deva ser confiado a administradores em busca de uma garantia. Ele é fiel a si mesmo e não deixou de pensar que é aos passantes do passe, que ousam dissolver o Supereu, que cabe manter a psicanálise viva, reinventando-a’. Por fim, o terceiro falou, e com a sua fala concluo a minha: ‘Lacan vê mais longe do que a gente. Ele não está tão inquieto quanto nós a respeito do futuro da psicanálise. Como um profeta da Bíblia, sobre o qual falou muitas vezes, ele nos está falando que é, no desaparecimento de sua instituição, isto é, no momento em que perdemos tudo, o rei, o templo, etc., que podemos, enfim, encontrar a verdadeira liberdade, que podemos descobrir que nos resta algo de irreduzível, e que esse resto é a causa indestrutível de nossa fé, de nosso desejo de fé’ (DIDIER-WEILL, 2015/2018, pp. 19-20).

#### 4 DA INSISTUIÇÃO DIDIER-WEILLIANA

De fato, não é porque um psicanalista pensa dizer ‘sim’ à psicanálise que ele lhe diz um ‘sim’ que tem consequências, ou seja, um sim inconsciente.

Alain Didier-Weill, 1989

A psicanálise permite ouvir significantes inconscientes. A música permite que se escute a articulação que há entre significantes, os significantes puros que são as notas musicais.

Alain Didier-Weill, 2007

Freud se interessou pelos sonhos, pelos lapsos, atos falhos e por que rimos quando alguém faz uma piada. Lacan indagou: “Por que o homem fala?”, “O que significa falar?”. Didier-Weill, por sua vez, interroga: “Por que o homem não se contenta em falar?”, “Por que, além de falar, o homem precisa cantar e dançar?”. Semanas antes da morte de Freud, em 23 de setembro de 1939, em Londres, nascia, em Lyon, na França, o filho de Didier León Weill e Germaine Rebecca Moutal. Era 16 de julho de 1939. O menino recebe da ascendência paterna nome e sobrenome: Alain Weill. Assim é chamado até os dez anos de idade, quando o pai lhe comunica que, daquele momento em diante, o chamariam Alain Didier.

Atemorizadas apesar do fim da guerra, inúmeras famílias judias renunciavam ou modificavam seus sobrenomes na esperança de proteger os descendentes de um possível retorno de medidas antissemitas. Para a família Weill, o decreto que autorizava a mudança já havia sido expedido, a escola e os amigos mais próximos estavam informados. O menino, por sua vez, enuncia para si mesmo, em pensamento, que um dia haveria de recuperar o sobrenome perdido. Quase setenta anos depois, ele conta essa história para Natalie Felzenszwalbe, advogada do movimento coletivo francês “La force du nom”, também responsável pelas diligências em nome da família Weill, e Céline Masson, psicanalista, pesquisadora e autora de *Habiter son nom: Une histoire française* (2020).<sup>49</sup>

Relembrando o episódio, comenta com as entrevistadoras que, naquele momento, pensou que poderia usar outro sobrenome, e não importava qual fosse. Seu desejo era, sobretudo, fazer face e reagir à decisão paterna que lhe fora imposta sem qualquer consulta. Masson (2020) recorda o momento em que, reunidos no café George V, em Paris, discorrem

<sup>49</sup> Encontra-se publicada nessa obra a entrevista concedida por Alain Didier-Weill às autoras na ocasião.

sobre o fato de serem, os três, judeus, apesar da a-religiosidade, e que também se recoloca a indagação sempre presente sobre o quê, afinal, os ligaria tanto ao sentimento de ser judeu.

Por longo tempo, a jurisprudência francesa negará às famílias a retomada dos sobrenomes - entre outras razões, porque possuíam consonância estrangeira, israelita ou porque não modificariam um nome outrora afrancesado. Para Alain, a autorização legal se dará apenas em 2011 - o que lhe tornará possível, então, a transmissão do sobrenome judeu para Marie-Emmanuelle, ex-esposa, para as três filhas que tiveram juntos - Julie, Charlotte e Mathilde -, e para Axelle, segunda mulher com quem foi casado. Felzenszwalbe (2019) resgata, nas palavras do psicanalista, algumas notas sobre o efeito que o reencontro com o sobrenome dos ascendentes lhe causara: sendo, inclusive, o último da família a poder desfrutá-lo em vida, por Didier, se afirmava a continuidade de sua filiação à história singular de seu pai. Por Weill, se afirmava sua filiação à história dos judeus (FELZENSZWALBE, 2019, p. 97).

Antes disso, porém, o menino terá assumido por escrito o sobrenome que lhe fora confiscado. Assina pequenos notáveis feitos que virão compor uma longa e rica história de produções artísticas e científicas. A abordagem dos laços da psicanálise com aquela que considera sua tríplice herança - grega, cristã e bíblica - emerge como um dos eixos centrais de um longo e inventivo itinerário teórico, clínico e artístico. Didier-Weill se interessará pela maneira pela qual Freud acolheu ou não pontos vivos dessas três tradições que teceram a linguagem por meio da qual passou a psicanálise. Certo é que a questão da transmissão, seja de um nome, da fala ou da própria linguagem ao sujeito, seja da psicanálise, do discurso analítico ou de um suposto patronímico ao psicanalista, se constitui como eixo axiomático em seu pensamento.

Os efeitos traumáticos da mudança forçada de sobrenomes judeus em função da perseguição nazista, o antissemitismo e o ódio também não deixarão de ser objetos de estudo, de elaboração teórica e de debates. Um deles, por exemplo, no Congresso de Psicanálise intitulado “A força do nome”, na Universidade Hebraica, em Jerusalém, no ano de 2009. O menino que teve o nome mudado sem entender o porquê inventava sua própria solução. Mas um dia, e como que para precisar o fato de que, em princípio, ninguém sozinho por si mesmo se chama, senão, é chamado:

Numa sessão, evoquei meu desespero diante do fato de o Conselho de Estado ter acabado de recusar – pela terceira vez, em 15 anos – meu pedido de recuperação do sobrenome “Weill”. [...] Naquele dia, abandonado pelo Estado e seu Conselho, ao qual eu agora já não podia recorrer, disse no divã que já não me restava outro recurso senão decidir, sozinho, que me chamassem “Didier-Weill”. “Trata-se de dizê-lo”, disse Lacan para concluir a sessão. Sim, tratava-se de dizê-lo. Mas como e para quem? Três dias depois, houve um colóquio na Escola Freudiana de Paris, onde eu deveria fazer

uma intervenção. Naquele dia, Lacan, presidente da sessão, me convida para subir à tribuna quando chega minha vez de falar: “Didier-Weill, a palavra é sua!” Como ele dissera três dias antes, tratava-se de dizê-lo, e ele acabava de fazer isso. Ele acabava de nomear um nome que já não tinha validade e que, por esse fato, deixava de não ter validade (DIDIER-WEILL; SAFOUAN, 2009, p. 35).

Mais-além do *não* e do nome do pai, onde ecoava censura e silêncio: “Didier-Weill”. Weill, de *éveil*, *réveil*, de acordado, desperto. Didier-éveil.

#### 4.1 Encontro invocante: Lacan

Escritor, dramaturgo, compositor - e, se considerarmos suas aventuras com o sapateado, dançarino -, graduado e doutor em medicina (1965), psiquiatra e médico residente dos hospitais psiquiátricos do Sena (Paris, 1963-1968), Alain Didier-Weill faz parte de uma geração de jovens recém-formados que se voltaram para Lacan depois dos acontecimentos de maio de 1968, na França.

Alunos do psiquiatra e psicanalista Henri Ey (1900-1977), a maioria desses estudantes havia começado a fazer análise com analistas do *Institut de Psychanalyse*, filiado à IPA. Por testemunharem, durante a crise de maio, a ocupação da cena política por psicanalistas que se declaravam lacanianos, esses jovens têm a oportunidade de descobrir que os analistas que acompanhavam o movimento estabelecido por Lacan como retorno aos fundamentos freudianos marcavam sua especificidade ao tomarem a palavra: surpreendente, fundante e fecundante descoberta.

Precisar que a fala não é como um “elã vital” que brota de forma imediata e gratuita no homem e do homem, na inocência de um movimento que a subtrairia ao regime da lei, levará Didier-Weill a insistir e perseverar, ao longo de todo o seu ensino, no pressuposto de que a fala é, antes, a manifestação de uma lei que pergunta, ela mesma, ao sujeito: “O que você fez da palavra que lhe fez ser um falante?” (DIDIER-WEILL, 1995/1997, p. 34), “O que você fez da palavra que lhe foi dada?” (p. 8).

Autor de várias peças de teatro – entre as quais *Les trois cases branches*, *Le banc* e *Pol*, que recebe naquele mesmo ano um prêmio de crítica e dramaturgia e será representada posteriormente em Dublin, Lyon, Montreal, Nova York -, afirma que se tornou laciano “porque encontrou Lacan” e conta, em uma de suas vindas ao Brasil, como foi pego no laço pelo mestre:

Eu não fazia parte de nenhum grupo. Era interno de psiquiatria e, por sinal, nem desejava tornar-me psicanalista. Achava o meio psicanalítico muito pouco estimulante, triste para o meu gosto, e tinha muito mais vontade de me dedicar à escrita literária. [...]. Quando tive minha primeira entrevista com ele [Lacan], eu havia acabado de interromper minha primeira análise. Fui ver Lacan para pedir-lhe um conselho, como se vai procurar o Ancião Sábio, a quem se pede orientação antes de tomar uma decisão importante: para meus estudos de psiquiatria e psicanálise. O projeto de me envolver exclusivamente com a escrita teatral era uma decisão difícil de tomar. Fui ver Lacan e disse-lhe: ‘Todos os meus estudos me levaram à psiquiatria e à psicanálise. O senhor acha que é loucura minha querer largar tudo e tomar outro rumo que me parece mais interessante? Não vejo criação na psiquiatria; ela me parece estéril em comparação com o que eu quero fazer’. Lacan me respondeu: ‘Compreendo-o perfeitamente. Você tem toda a razão’. Contento com o sinal verde do Ancião, eu me levantei, e, quando ia saindo, Lacan me disse: ‘Até amanhã!’. ‘Mas nós já conversamos’, respondi. ‘Sim. Até amanhã’, ‘Bem, pensei eu, não devo ter-me explicado bem, vai ser preciso explicar tudo de novo para ele’. Voltei lá no dia seguinte e expliquei um pouco melhor o que já havia dito. Tornei a enumerar e analisar as razões pelas quais tinha vontade de deixar a profissão e trocá-la por uma atividade artística. Lacan me escutou com toda a atenção e depois disse: ‘Formidável tudo isso que você está me dizendo. Você tem toda a razão’. Ele se levantou e, aliviado, eu fui me despedindo, dizendo ‘Até mais ver’. E ele disse: ‘Até amanhã’. ‘Como até amanhã...? Acho que não é mais necessário...’. Muito bem, isso se reproduziu durante uma semana. Eis como, genialmente, Lacan me segurou pelo colarinho, sempre dizendo: ‘Perfeitamente, meu amigo. Você tem toda razão. Até amanhã’. E eu fui voltando” (DIDIER-WEILL; LACERDA, 1996, s/p).

Um passo ao lado da esterilidade e da tristeza observadas no meio psiquiátrico e psicanalítico da época, o desejo de criação e a vocação artística responderão à invocação analítica. Não muito tempo depois da visita a Lacan, o artigo “La Psychanalyse triste” (“Psicanálise triste”) inscreve-se na sequência de reações provocadas pelos turbulentos acontecimentos de maio de 1968. Publicada em *Les Temps Modernes*, a resposta que Alain Didier-Weill (1969) redige e endereça à obra *L’Univers contestationnaire* (O universo contestador)<sup>50</sup> expressa, em proporções sensivelmente equalizadas, ironia, crítica e indignação.

Em *História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos, volume 2: 1925-1985*, Elisabeth Roudinesco (1988) comenta o livro e o considera “assustador”. *L’Univers contestationnaire* foi escrito por dois psicanalistas efetivos da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) que o publicaram sob o pseudônimo de André Stéphane. Nas páginas que dedica ao assunto, a historiadora não hesita em afirmar que os autores da obra assustadora se perderam no caminho de uma interpretação pseudofreudiana da realidade social. De fato, Stéphane se vale abertamente da doutrina freudiana para afirmar, sem qualquer embaraço, que a contestação de maio resolveu mal seu complexo de Édipo, que permanece em um estágio anal e luta contra

<sup>50</sup> STÉPHANE, A. *L’Univers Contestationnaire*, Paris: Petit Bibliothèque Payot, 1969.

a boa e velha democracia burguesa - essa que seria a fonte de todas as autoridades paternas (ROUDINESCO, 1988, p. 641).

Em sua crítica, Didier-Weill (1969) pontua que, dentre os diversos sentimentos que suscita, o mais fundamental é a tristeza surpreendente, que provém do que é dito e do que não é dito, na referida obra. Estão presentes em estado embrionário, nesse manifesto, elementos que vão se tornar cada vez mais fundamentais no pensamento e no ensino do psicanalista. Ele ressalta que os propósitos de maio de 68, tais como os escritos por grafites nos muros da Sorbonne, são considerados pelos autores como simples significados linguísticos, isto é, amputados de suas verdadeiras dimensões de fala. Dentre inúmeras pontuações, Didier-Weill afirma que os sentidos, para os autores dessa “triste obra”, se esgotam em uma escuta literal, isto é, esgotam-se na literalidade do sentido.

Roudinesco (1988) situa a crítica de Didier-Weill ao lado das que foram, com violência, elaboradas pela psicanalista Anne-Lise Stern (1921-2013), pelo historiador Michel de Certeau (1925-1986) e pelo filósofo e psicanalista Roger Dadoun (1928-2022): “Alain Didier-Weill, um aluno judeu do Instituto, grita sua indignação. Condena exclusivamente o caráter reacionário da obra, sem comentar a utilização feita da questão judaica”, afirma a historiadora. E acrescenta: “Em sinal de protesto, contudo, demite-se de seu curso e deixa o divã de Jean Kestemberg, indo para o de Lacan” (ROUDINESCO, 1988, p. 644).

Desse modo, tem início um percurso de treze anos de análise, seminários, supervisão e de convívio com Lacan. O jovem Didier-Weill testemunha e acompanha, portanto, os últimos anos do itinerário clínico, teórico e político-institucional - registros que avançavam em indissociável articulação - desse homem que tem seu nome inscrito na história do pensamento psicanalítico como grande freudiano e refundador da psicanálise. Se torna membro da Escola Freudiana de Paris (EFP), a Escola fundada por Lacan em 1964, onde permanece até a sua dissolução, em 1980.

Em relatos sobre a experiência com o ensino lacaniano, Didier-Weill remete à aptidão que Lacan possuía de se surpreender com a radicalidade de coisas aparentemente tão simples, tão óbvias e triviais. Para ele, tal aptidão era tributária de um escandaloso paradoxo evidenciado pelo próprio Lacan: o enlaçamento entre a linguagem e o impossível de dizer. Em outros termos, diremos: o encontro entre significante e ato, simbólico e real, inconsciente e pulsão, determinação e indeterminação. O aluno e discípulo expõe de que modo a prática lacaniana lhe transmitia essa questão que permanecia sempre viva para ele:

Nesta noite, ao escrever estas poucas páginas sobre Lacan, brotou uma avalanche de lembranças cujo fio é a intensidade: com Lacan tudo era intenso, do instante do encontro, ao até logo, da sessão. Nunca a monotonia, nunca a dimensão do hábito. A crer nos meus sonhos, nunca pude nem quis fazer o luto dessa intensidade: regularmente Lacan os utiliza para me fazer uma visita. Com esse interlocutor de sonho o diálogo continua, ele me faz perguntas ou às vezes me diz coisas completamente espantosas (DIDIER-WEILL, 2009, p. 28).

*L'étonnement*, espanto, surpresa, admiração, maravilhamento. Conforme Avolio e Faury: assombro, choque, desconcerto, abalo, desorientação (SILVA, 2009, p. 111). Do latim *expaentare*, formado de *expaventare*, também quer dizer assustar (p. 387). São significantes que remetem à experiência ou à posição subjetiva da sideração, noção central no pensamento didier-weilliano que se refere à “experiência de [uma] abertura fulgurante para o real”, como afirma Paolo Lollo (2015, p. 60).

A partir de um detalhado exame da etimologia da palavra “desejo”, Jorge (2017/2022) lembra que o termo se enraíza na acepção de “falta”, de onde podemos ler a equação tão cara a Lacan: desejo = falta. *Désirer*, em francês, provém de *desiderare*, isto é, lamentar a ausência de alguém, de alguma coisa - desejar. Como *consider*, o termo vem da base latina *sidus*, “estrela”. Retomando o trabalho da poetisa, linguista e ensaísta argentina Ivonne Bordelois, Jorge observa a formação análoga dos termos e sublinha que *considerar* indica a atividade daquele que caminha orientado pelas estrelas:

O termo considerar remete a consultar as estrelas ao pensar ou navegar, isto é, considerar o rumo alinhando o timão de acordo com as estrelas. Na astrologia, a consulta aos astros se realizava para descobrir o destino - que está ‘escrito nas estrelas’ -, e a aplicação prática ligada à navegação veio depois. O sentido de *considerar* veio a se estender para ‘examinar com respeito e cuidado’ (JORGE, 2022, p. 251, grifos do autor).

Quanto ao desejo, ainda conforme o autor, *de-siderare* se aplica àquele deixa de ver seu caminho nas constelações e sente a falta, busca, e não encontra o destino nas estrelas: “Impressionante a congruência da significação etimológica com aquela que se desdobra no aparato conceitual da psicanálise: se desejo é, para Lacan, sinônimo de falta, aqui a ideia de perda da orientação celeste se coaduna com a perda do objeto cuja falta causa o desejo” (JORGE, 2022, p. 251).

Ou seja, para *de-siderar*, para desejar, é preciso, antes, se permitir siderar. Didier-Weill lembra que, enquanto a teoria de Freud se deparou com a censura social de seu meio vienense, a prática de seu interlocutor de sonho suscitou a censura dos psicanalistas da IPA. Por fim,

foram ambas, a censura do meio vienense e a dos psicanalistas da IPA, sideradas pela emergência das ideias e das práticas clínicas freudiana e lacaniana.

Muitos, na época, consideraram que chamando seu nome em espaço público - quando, após tê-lo escutado em análise, o convidou para assumir a palavra no Colóquio da EFP -, Lacan contestava publicamente a censura do Conselho de Estado e assumia lugar megalomaniaco, se colocando no lugar da lei. Para esses psicanalistas, isso significava o mesmo que fazer política em vez de análise. Para Didier-Weill, o gesto inesperado de Lacan corresponde a uma espécie de sideração da censura e à possibilidade de que a vocação da psicanálise em intenção seja poder encontrar, à maneira do chiste, sua espantosa extensão: “Ética do espanto”, o psicanalista nomeará (DIDIER-WEILL, 2009, p. 35).

Interessado pelo modo como Lacan criava passarelas entre o íntimo do consultório e o que se passava fora – em particular, nos seminários ou na Escola Freudiana. Didier-Weill indaga se a circulação entre esse íntimo e o exterior produziria uma dimensão êxtima<sup>51</sup> que se poderia considerar como sendo de ordem analítica. Seu pensamento, aliás, vai traduzir essas continuidades e descontinuidades entre dimensões teóricas e clínicas diversas: música e palavra, som e sentido, canto e fala, o desmedido do real dionisíaco e a medida da existência apolínea, teoria e observação do cotidiano, entre outras. Não seria descabido propor que outro tipo de esforço de passagem também se evidencia no pensamento didier-weilliano quando, por meio de releituras bastante acuradas, ele mostra que o texto bíblico pode ser lido tão metaforicamente quanto o texto psicanalítico pode ser lido dogmaticamente.

A ruptura da monotonia e a introdução da descontinuidade na dimensão do hábito, próprio fundamento do que se consolidou como a conhecida escansão lacaniana no âmbito da clínica, se tornam elementos basilares nas reflexões de Didier-Weill a respeito da teoria, da prática psicanalítica e da vida cotidiana. Como afirma a escritora e psicanalista Betty Milan (2012, p. 64), “a partir da sua obra, já não há como ignorar a importância da surpresa, em torno da qual o autor faz girar a teoria psicanalítica”. Para a autora, Didier-Weill é: “Um amigo de infância [...], um amigo de sempre [...], irmão de alma e arauto da independência, sem a qual a

---

<sup>51</sup> Êxtimo é um neologismo criado por Lacan para indicar algo do sujeito que lhe é mais íntimo, interior, mais próximo e singular, mas que está fora, no exterior. No *Seminário 7: A ética da psicanálise* (1960), ele considera a relação desse termo com a Coisa (das *Ding*) – termo alemão utilizado por Freud no início de seus escritos. Em referência às condições de iluminação e visualização da arte pré-histórica, pontua que aquilo com que ele vinha trabalhando, isto é, “esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa”, poderia ajudar a esclarecer a questão da arte nas cavernas: “Espantam-se que uma cavidade subterrânea tenha sido escolhida. Um tal sítio não oferece senão obstáculos à visualização que se supõe necessária à criação e à contemplação das imagens impressionantes que ornaram as paredes. Produzir imagens, ir contemplá-las, não deviam ser coisas totalmente fáceis nas condições de iluminação que se supõe que deviam ser as dos primitivos. E, no entanto, bem no início, é justamente nas paredes de uma cavidade que são lançadas as imagens que nos parecem ser as primeiras produções de arte primitiva” (LACAN, 1959-60/2008, pp. 169-170).

psicanálise não existe [...]”, afirma a psicanalista ao apresentá-lo em um dos últimos eventos dos quais participou no Brasil.<sup>52</sup>

O psicanalista dedica *Os três tempos da lei: O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical* (1995/1997) a Lacan e à nota azul, “seu mestre e sua amante, a música” (DIDIER-WEILL, 2012, p. 65). Explica que lhe ocorreu associar Lacan a essa nota, que, além de remeter ao estilo musical *blues*, remete a uma cor, quando lia uma carta de Frédéric François Chopin (1810-1849). Nessa carta, o compositor se refere à nota azul como uma nota especial porque ela propicia o máximo de surpresa.<sup>53</sup> Cabe ressaltar que a fugacidade dessa nota – a qual, no discurso musical, também pode se apresentar melodicamente como uma nota de passagem - contrasta sobremaneira com a qualidade e com a permanência dos efeitos sonoros por ela produzidos.

Os efeitos do encontro com a nota-azul-Lacan serão multifacetados e permanentes na vida e na obra de Didier-Weill. Para dar exemplos da abertura e do estilo de escuta “livre”, isto é, sem resistências, que encontrava em Lacan, ele conta que, em um dado momento de seu tratamento analítico, formula o pedido de fazer, dentre as sessões, ao menos uma semanal por escrito. O analista que recebeu o nome de uma nota musical colorida aceita sem oposição. Durante dois anos serão enviadas sessões escritas, pelo correio, junto com uma nota de 500 francos. Há outro exemplo que remete ao final da análise com Lacan:

Quando concluí minha análise com ele e me propôs prosseguirmos nosso trabalho com uma supervisão, fiz a seguinte contraproposta, que ele aceitou: será que poderíamos tomar “em supervisão” tanto o analista Lacan que me analisou durante dez anos quanto o analista que eu tinha me tornado naquele tratamento? No caso, será que seria possível, no só-depois, formular questões teóricas a partir do saber inconsciente revelado aos dois pela experiência compartilhada? Mais particularmente, questões às quais a teoria de Freud e a de Lacan pareciam não responder? (DIDIER-WEILL, 2009, p. 34).

Didier-Weill afirma que tudo o que sabe sobre o inconsciente foi possível em razão desse procedimento franqueado por Lacan. Ele ainda acrescenta que aquela foi a oportunidade de compreender o que, para Lacan, era o passe, “esse tempo mediante o qual um devindo analista tinha não de inventar a psicanálise – isso já estava feito –, mas de fazer passar sua forma

<sup>52</sup> Conferência realizada no Instituto Vox de Pesquisa e Formação em Psicanálise, em 04 de novembro de 2015, em São Paulo. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=WpuAF11dhjg>

<sup>53</sup> Frédéric François Chopin (1810-1849), pianista e compositor polonês do período romântico. Suas cartas foram reunidas em três volumes, boa parte delas dirigida à escritora George Sand (1804-1876), pseudônimo de Aurore Dupin, romancista de sucesso com quem se relacionou durante dez anos. A nota azul é mencionada em carta do pintor romântico Eugène Delacroix (1798-1863) ao compositor. Ele afirma que Chopin tocava incansavelmente e parava de repente “na nota azul”, isto é, no silêncio do qual nasciam suas novas obras.

de reinventá-la” (DIDIER-WEILL, 2009, p. 34). Na entrevista intitulada “Uma ponte sobre o abismo”, concedida em 25 de abril de 1996 ao Jornal Tribuna Bis, Didier-Weill comenta alguns aspectos importantes a respeito da proximidade com Lacan nesse período de trabalho após ter finalizado sua análise com ele.

Em entrevista concedida à jornalista Cristina Lacerda, acompanhamos o seguinte diálogo:

Lacerda: “Você encontrou em Lacan fortes impressões: a solidão, a angústia, o homem que chegou a uma certa posição de mestria e se sente só. Com toda a trepidação cultural que causou, ele se sentia muito solitário?”.

Didier-Weill: “Nunca vi ninguém que soubesse o que é a solidão, como Lacan sabia. No caso de Lacan, isso ficava acentuado porque ele vivia cercado de muita gente. Lembro-me de tê-lo surpreendido em certos colóquios, cercado de quase mil pessoas: lá estava Lacan e, num perímetro de 20 metros quadrados em volta dele, pessoas que não chegavam muito perto. Lembro-me de ter surpreendido, nessas situações, no olhar de Lacan, um apelo. Um apelo a um encontro com o outro. Porque ninguém ousava falar-lhe”.

Lacerda: “A solidão do poder?”

Didier-Weill: “A solidão do poder é desejada. Pode ser assumida. Lacan não era um homem de poder. Mas ele teve poder. E creio que ter tido esse poder não o fez feliz. Poucas vezes tentei falar com ele em um outro contexto, que não o nosso diálogo teórico. Mas na verdade não ousei fazer isto. Agora tenho vergonha quando me lembro de porque não ousei ou não pude fazer isto. Como ele era meu analista, não consegui responder a ele”.

Lacerda: “Talvez, justamente porque Lacan era seu analista, na hora em que ele abriu a possibilidade de menos mistificação, de uma relação mais amistosa e menos hierarquizada, você não conseguiu entendê-lo?”

Didier-Weill: “Sim, foi difícil. Mas penso que essa mudança hoje não é impossível. Hoje, com meus próprios analisandos, tento, num dado momento da análise, tornar possível que, ao mesmo tempo que a análise continuar, seja estabelecida uma relação de trabalho em outro plano. Quer dizer, busco, a um certo momento, não me colocar na posição do ‘outro absoluto’, mas de um ‘pequeno outro’, relativo, com suas fraquezas, suas bobagens. Eu próprio não consegui, enquanto Lacan era vivo, viver o ‘outro absoluto’ que ele representava e, ao mesmo tempo, o ‘pequeno outro’ que ele representava enquanto meu semelhante. Não consegui fazer dele meu igual. A relação de trabalho era o único território onde era possível uma igualdade. Quando ele vinha à minha casa – pois muitas vezes preparamos seminários juntos –

nós nos aproximávamos. Mas isso me angustiava muito. E continuo a pensar nisto. Quando desenvolvo meu trabalho, penso nisto. Tive vários sonhos, onde dialogo com Lacan”.

Convidado por Lacan, Didier-Weill realizou intervenções em 21 de dezembro de 1976 e 8 de fevereiro de 1977, durante o seminário *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, e em 5 de maio de 1979, no seminário *La topologie et le temps*.<sup>54</sup> Após a dissolução da EFP, criou com outros colegas *Le Coût Freudien* (1983), *L'Inter-Associatif Européen de Psychanalyse* (1991), participou da concepção de *Convergência – Movimento Lacaniano para a Psicanálise Freudiana* (1998) e fundou *Insistance* (2002), movimento cuja finalidade é pesquisar as relações e incidências mútuas entre psicanálise, política e arte, ao qual está associada a revista intitulada com o mesmo nome. É significativo, aliás, que *Insistance* jamais tenha se outorgado a finalidade da formação psicanalítica.

A contar pelo que se expõe na entrevista com Lacerda, não é difícil supor que, até o fim, as elaborações de Didier-Weill - a maneira de fazer passar sua reinvenção da psicanálise – também se escrevem como um certo esforço de resposta e como construção de uma posição possível diante do Outro tal qual Lacan representou para ele. Efeitos não menos impactantes certamente também foram provocados pela radicalidade das experiências vividas na EFP e pelos impasses que ali se deram. Dessa forma, é tão lógico quanto surpreendente que a evitação de Didier-Weill com relação à implementação de dispositivos institucionais que visam à formação do psicanalista venha acompanhada por um profundo estudo e reflexão sobre a estrutura dessa formação.

Mais-além do impasse, o problema da formação do psicanalista em sua relação com a transmissão da psicanálise pode ser considerado um dos principais eixos das contribuições teóricas do psicanalista à psicanálise contemporânea. Tais contribuições perseveraram nas experiências coletivas das quais participou ou fundou. O nome atribuído ao Movimento *O Custo Freudiano*, três anos após a dissolução da EFP, elucidada: “O significante ‘custo freudiano’ é a questão do quanto custa um olhar de entendimento ‘só-depois’”, afirma Didier-Weill.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Respectivamente “O insucesso do inconsciente é o amor” e “A topologia e o tempo”, conforme tradução da psicanalista e historiadora Elisabeth Roudinesco (1995).

<sup>55</sup> “Uma ponte sobre o abismo”. Entrevista conduzida por Cristina Lacerda e publicada no Jornal Tribuna da Imprensa (RJ), Coluna Tribuna Bis, em 25 de abril de 1996. Consulta realizada em 15 de março de 2024. Disponível em

[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083\\_05&Pesq=%22uma%20ponte%20sobre%20o%20abismo%22&pagfis=36541](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083_05&Pesq=%22uma%20ponte%20sobre%20o%20abismo%22&pagfis=36541)

## 4.2 Passarelas pós-dissolução

Ao que tudo indica, Didier-Weill viveu sua vida como um verdadeiro construtor de passarelas. Sua obra, vida e trajetória no campo da psicanálise falam, por si mesmas, de uma incessante construção de passarelas teórico-clínicas, artísticas, passarelas de laços de trabalho e amizade, entre outras. Quando Milan (2012) pergunta como e porquê nasceu, em 1991, *L'Inter-Associatif Européen de Psychanalyse*, Didier-Weill responde:

Quando Lacan dissolveu a EFP, apareceram doze associações que, durante muitos anos, ficaram isoladas, à procura da sua identidade. Quando esta foi conquistada, surgiu a necessidade de estabelecer uma relação entre elas, construir uma passarela. O diálogo interassociativo evoluiu, e nós resolvemos oficializá-lo, criando o *Inter-Associatif*, que hoje [aproximadamente quinze anos após a dissolução] reúne vinte associações europeias. A ideia é criar uma comunidade de psicanalistas que não estejam ligados por um discurso uníssono. Queremos manter a heterogeneidade de concepções” (MILAN, 2012, pp. 66-67).

Nove anos após a dissolução da EFP, em um escrito intitulado *A passarela* (1989/2006), Didier-Weill explicará que a ideia de propor às diferentes associações surgidas da “ex-Escola Freudiana de Paris” um novo modelo de laço social se expressa por um paradoxo importante: levar em conta – na relação de trabalho comum entre analistas de diferentes grupos – a realidade de sua pertinência a diferentes lugares, e também uma parte da “identidade” do analista que não tem como ser institucionalizada e definida por seu lugar de pertencimento. Em síntese, tal paradoxo implicaria a necessidade capital de se levar em conta a divisão do analista entre o que implica sua posição singular de sujeito desejante e seu pertencimento egóico a um grupo de referência.

Para Didier-Weill, a eliminação dessa divisão produziria um modelo de analista que, ao situar seu desejo exclusivamente em relação a seu grupo de pertencimento, só pode situar sua palavra em um contexto superegóico, no qual ela só pode ser expressa em uníssono: “todos unidos” em um discurso uniforme, conforme - o mesmo tipo uníssono que define o dogma. Em nossa compreensão, a divisão do analista à qual Didier-Weill se refere seria correlata ao conflito que divide o sujeito entre a nomeação (advinda de uma instituição) e ao próprio processo de simbolização, já que “o discurso analítico é o único em que o sujeito não sustenta sua identidade com um patronímico, pois, ao falar, ele se encontra nomeado por um Nome que não conhecia e que permanece anônimo” (DIDIER-WEILL, 1989/2006, p. 205).

Conforme Mathilde Troper (1993), em 1983, quando houve o primeiro colóquio do Movimento *Le Coût Freudien*, as associações oriundas da dissolução da EFP se reuniam para

tentar identificar os pontos de concordância que as ligava antes de comprometerem-se com novos dispositivos institucionais. Esse grupo, caracterizado então pela multiplicidade institucional, escolheu abordar o tema do fim e da finalidade da análise sob a forma de controvérsia. Para a autora, a controvérsia ultrapassa o sentido de uma simples polêmica e representa “um debate dialético que pressupõe um acordo mínimo a partir do qual se opõem duas posições que se sustentam por uma troca de argumentos relacionados com cada uma das teses iniciais” (TROPER, 1993, p. 9).

Assim se colocava o propósito de fazer emergir, por um lado, os princípios e ensinamentos freudianos e lacanianos aos quais, como analistas, os participantes recorriam. Por outro lado, se fazia emergir o que possivelmente os dividia sem que aquilo se tornasse uma heresia, isto é, “o objeto de um debate, de uma dinâmica, sem efeito de ruptura nem de anátema, visto que a controvérsia pressupõe uma relação com a teoria como inacabada e não dogmática” (TROPER, 1993, p. 9). Sublinhando que o discurso psicanalítico é passível de desaparecer - como ocorreu com o discurso trágico que sucumbiu no confronto com o discurso filosófico -, Didier-Weill lembra que o espaço da controvérsia é vital para que os conflitos teóricos possam ser trabalhados entre os analistas de modo a enriquecer a psicanálise.

Entre 18 e 24 de maio de 1987 ocorre, na Sorbonne, o Colóquio intitulado “Fim de uma análise, finalidade da psicanálise”. Na obra que se intitula pelo mesmo nome do evento e é organizada por Didier-Weill se encontra o artigo “Os três silêncios”. Nesse escrito, tendo em vista o tratamento analítico, o psicanalista pensa uma dialética entre três tipos de silêncios e os três Supereus. Didier-Weill observa que uma das finalidades do diálogo analítico é que ele possa ter fim - ao contrário do que ocorre com outros diálogos, que tendem por natureza não terminar jamais, na medida em que neles o sujeito é sempre afetado da mesma maneira pelo real. O diálogo analítico, por sua vez, aspira a um fim e esse fim pode ser identificável como o acesso a um novo discurso, ou seja, “a uma nova resposta dada à afetação pelo real” (DIDIER-WEILL, 1993, p. 11).

Ainda em 1987, Didier-Weill será o responsável pelo relatório sobre a história da formação na EFP nas Jornadas da Associação Internacional de História da Psicanálise intitulada “A formação do psicanalista”. Até os anos 1990, publicará inúmeros artigos em diferentes revistas: *Analytica*, *Évolution Psychiatrique*, *Littoral*, *Ornicar?*, *Scillicet*, *Les Temps Modernes*, entre outras. Em 1991, acontece o I Colóquio do *Inter-Associatif*. Sob o título “A análise e o analista”, dentre os temas abordados, o evento se propõe a pensar na responsabilidade do analista diante da questão da transmissão, nos limites da psicanálise em relação aos discursos ditos científicos e à história, e na atualidade da questão da análise leiga.

Duas pequenas peças teatrais de autoria de Didier-Weill, uma em coautoria com Chawki Azouri, são apresentadas neste Colóquio. Na comédia histórica em um ato “*Jones retrouve Ferenczi*” [Jones encontra Ferenczi], Didier-Weill e Azouri colocam em cena um encontro entre os dois pioneiros. Os autores representaram, respectivamente, Ferenczi e Jones. Juan-David Nasio (1942-), presidente da sessão administrativa encenada, pedia a Jones que subisse à tribuna. Ao relembrar o episódio, Roudinesco (2017, p. 12) comenta que os espectadores riram achando que Jones, que subia ao palco, ainda estava vivo. Na ficção, Jones se surpreende com a notícia de que os membros da IPA não se constituíam mais como uma unanimidade, e que aqueles que se reuniam no Colóquio tinham por objetivo fazer um retorno a Freud.

Procuramos destacar apenas alguns pontos de uma extensa lista de produções e encaminhamentos que se deram na trajetória de Didier-Weill após a dissolução da EFP. A bibliografia geral de publicações e obras que se encontra ao final desta tese também deve permitir uma visão panorâmica desses desenvolvimentos. Embora não muito conhecida, sua obra foi difundida na Europa, nas Américas do Norte e do Sul, e recebida com apreço em diferentes regiões do Brasil, onde Didier-Weill conquistou amigos e leitores atentos. Dessa forma, antes de algumas considerações a respeito do *Mouvement Insistance*, façamos um certo desvio pelo nosso país.

#### 4.3 Passarelas brasileiras: reencontrar o espírito do passe

“136 tons de pele” é a maneira que Roudinesco (2019, p. 76) encontra para atribuir significado ao verbete “Cidades brasileiras” em seu *Dicionário amoroso da psicanálise*. A partir de uma pesquisa que listava, no Brasil, 136 tons de pele - brancas, negras, pardas, oliva, morenas, amarelas, indefiníveis -, a autora observa o quanto, bem mais que em outras regiões do mundo, as cidades brasileiras foram o receptáculo de todas as contradições possíveis da psicanálise:

Nesse país que aglutina vários países, as cidades desempenham um papel considerável na expansão de todas as correntes da psicanálise. Todas reivindicam identidade própria, não obstante encontremos características comuns em cada uma delas [...]. Quando alguém vem de Buenos Aires ou Paris e aterrissa numa cidade brasileira, experimenta uma dupla sensação: *dejà-vu* e estranheza. Tudo bem, as estações são o avesso das europeias, mas é igualmente como se cada cidade reunisse um condensado de todas as estações possíveis [...]. Consequentemente, a cidade brasileira participa não de um cosmo cosmopolita à la Borges, mas de uma mestiçagem hierarquizada com extrema

violência. Nela, as relações entre o corpo e o intelecto são de natureza antropofágica, colonial, bissexual. Comer o outro, recalcar o outro, cuspir o outro, isto é, o inimigo, o estrangeiro, o índio da Amazônia, o próximo, o mestiço, o semelhante, o miserável, o homem e a mulher (ROUDINESCO, 2019, p. 76-77).

Essa seria a maneira pela qual o Brasil, na visão da historiadora, incorpora a imagem que faz de si mesmo em sua relação com o mundo europeu, um mundo sempre experimentado como uma projeção oscilante entre devoção e rejeição. Nas passarelas didier-weillianas, os psicanalistas brasileiros são passistas. Perguntado por Milan (2012) sobre o que mais o surpreendia no Brasil, Didier-Weill responde: “A bossa nova. Há, no ritmo da bossa nova, uma relação com o tempo que permite cantar e dançar. A maneira como as mulheres brasileiras andam também me surpreende, é uma dança que vai se esboçando” (p. 65).

Em uma entrevista,<sup>56</sup> Didier-Weill pergunta a Betty Milan quando ela ouviu falar de Lacan pela primeira vez no Brasil. Milan lembra que, em uma reunião de intelectuais em São Paulo, em 1968, haviam convidado um psicanalista francês para que falassem não exatamente sobre a psicanálise, mas sobre maio de 68. Esse psicanalista falou sobre Lacan, o que acabou por ser um pouco decepcionante para os marxistas mais fervorosos [*croyants*] que ali estavam. Por outro lado, despertou-se a curiosidade dos interessados na psicanálise, que saíram do encontro perguntando uns aos outros qual poderia ser o “bem-estar dessa psicanálise que tinha algo a ver com a linguística e com esse ‘sujeito do significante’”.

Milan relata que nos anos 70 conheceu os trabalhos de Michel Foucault, com quem o círculo ao qual pertencia estabeleceu uma relação mais intensa em virtude da história da loucura e de sua crítica aos sistemas autoritários de controle da loucura. Lembra que, no Brasil, os loucos viviam em total confinamento. Assim, o intercâmbio com a França foi também muito importante nesse sentido. Por um lado, havia, então, o interesse no pensamento francês e, por outro, Lacan representava a oposição à IPA e aos seus métodos autoritários da sociedade psicanalítica local - “cujos critérios de seleção de candidatos eram tão francamente aberrantes que seriam capazes de pedir a alguém que fizesse um eletroencefalograma para se tornar um analista”, afirma Milan respondendo à pergunta de Didier-Weill.

A psicanalista observa que o fato de que o pensamento de Lacan estivesse ligado às questões da modernidade chamou atenção. Na época, muitos se interessavam pelos pressupostos da linguística e da antropologia, por exemplo. São Paulo era um lugar onde aconteciam ótimos encontros, embora fosse pequeno. Estavam bem informados sobre o que

---

<sup>56</sup> Entrevista disponível no canal do *Youtube* intitulado “Betty Milan”:  
[https://www.youtube.com/watch?v=XyajT1-9Z8A&ab\\_channel=BettyMilan](https://www.youtube.com/watch?v=XyajT1-9Z8A&ab_channel=BettyMilan)

aconteciam em Paris, em Londres e Nova Iorque. Lacan, ali, significava a abertura ao conhecimento da modernidade e foi determinante, pois o grupo tinha acesso a uma interpretação de Freud que era adotada pelo behaviorismo americano. Segundo Milan, isso lhes parecia muito duvidoso, mesmo antes de saberem sobre o afastamento da IPA do pensamento da modernidade.

Foi assim que diversificadas passagens do passe brasileiro de Didier-Weill se iniciaram em meados dos anos 1980. Em “Uma luz. Uma bússola. Um roseiral – uma nota azul”, o psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge relembra esse encontro que marcou sua trajetória: “Foi um dos encontros mais importantes de minha vida, daqueles que marcam para sempre a história de uma pessoa” (JORGE, 2019, p. 8). Tal encontro se iniciou em 1987 por carta, prosseguiu em 1990 pessoalmente e se estendeu até o falecimento de Didier-Weill, em 2018. Jorge conta que Milan havia passado para ele um artigo datilografado, de um autor desconhecido, que se intitulava “A ética da psicanálise” [*L'éthique analytique*], dizendo: “Acho que você vai gostar de ler esse texto”.

Publicado no jornal *Le Monde* em 16 de setembro de 1981, o artigo, cujo autor era Didier-Weill, abordava a atualidade das contribuições do ensino de Lacan que haviam provocado sua excomunhão da IPA em 1963. Jorge comenta:

Eu não poderia saber que esse gesto teria consequências tão importantes. O texto me deixou boquiaberto: era uma forma inteiramente nova de falar de psicanálise, tinha uma tonalidade diferente, um conteúdo surpreendente, um frescor inteiramente inabitual. Sua leitura me trouxe a estranha sensação de ter encontrado algo pelo que eu estava esperando há muito tempo: um texto que falasse de psicanálise psicanaliticamente, seria isso...? (JORGE, 2019, p. 8).

Sem tardar, o jovem psicanalista escreve para o “autor desconhecido” solicitando outros textos. Didier-Weill os envia, e esses escritos acabaram por compor, em 1988, um volume de 14 artigos que foram publicados na coleção “Transmissão da psicanálise”, da qual Jorge havia recentemente assumido a direção para a editora Zahar.

A obra *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise* foi o primeiro livro publicado por Didier-Weill, inaugura sua presença discursiva no Brasil e, como observa Jorge, se deu a partir de uma estrutura semelhante à do “passe transinstitucional” – noção importante que ele introduzirá, pela primeira vez, em uma conferência pronunciada em 15 de abril de 1997, no Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro, instituição fundada em 1994 por Jorge:

Betty Milan me passa um texto e eu passo este texto aos leitores brasileiros. O efeito de transmissão – objetivo certo do título escolhido por ele [Didier-Weill] próprio numa ressonância com o título da coleção – se produziu e nas mais diferentes regiões do Brasil seu livro foi recebido com um entusiasmo inigualável” (JORGE, 2019, p. 8).

Desde então, a originalidade e o estilo dos questionamentos de Didier-Weill têm produzido importantes marcas na psicanálise brasileira e se tornou referência central na Escola fundada por Jorge. Como afirma o psicanalista:

A força de sua presença junto à escola de psicanálise que fundei no Brasil em 1994, o Corpo Freudiano, foi constante e sua obra aos poucos foi fazendo de todos nós seus alunos. Seguimos seus passos na fundação que ele [presidiu] do movimento Convergência e a ele aderimos ao seu lado, animados pela ética da diversidade que ali estava implicada. Ligamo-nos à original Association Insistance que ele criou em Paris com o intuito de pesquisar arte, cultura e política através da ótica da psicanálise (JORGE, 2019, p. 10).

Três meses após a fundação do Corpo Freudiano, Didier-Weill esteve presente nessa Escola conduzindo um longo seminário sobre Lacan e a clínica psicanalítica, o qual foi posteriormente publicado sob esse mesmo título. A partir daí, sistemáticas trocas se estabeleceram, constituindo também um espaço interinstitucional fecundo com o Movimento *Insistance*, fundado em Paris por Didier-Weill oito anos depois, em 2002. Como observa Jorge (2019),<sup>57</sup> pode-se dizer que o Corpo Freudiano é uma espécie de irmão mais velho e recebeu, antes de *Insistance*, as marcas do ensino didier-weilliano.

Jorge e Denise Maurano são membros desse Movimento que têm operado como um centro de estudos de psicanálise, arte e política. Além disso, considerando que Didier-Weill jamais tenha se interessado pela ideia de trabalhar na formação do analista, a fundação do Corpo Freudiano Seção Paris/FR pelos psicanalistas Paolo Lollo e Cristiane Cardoso Lollo, em junho de 2016, visou precisamente preencher a hiância que, nesse sentido, *Insistance* deixava. Criou-se assim uma ponte, outra passarela, entre *Insistance* e a formação psicanalítica.

Jorge (2019) acrescenta que o trabalho de reflexão teórica de Didier-Weill, efetuado na esteira das contribuições de Lacan, em cujos dispositivos do passe Didier-Weill foi um dos primeiros a ser reconhecido, trouxe aportes inestimáveis aos problemas levantados pela formação analítica. Para o psicanalista, a noção de *Insistuição*, no que condensa tais aportes e reaviva concepções lacanianas fundamentais, enfatiza o gume cortante que o discurso

---

<sup>57</sup> Em uma conferência proferida no IX Encontro Nacional Colóquio Internacional - “O mundo e o imundo a psicanálise diante do horror”, ocorrido em novembro de 2019, no Rio de Janeiro.

psicanalítico introduz no laço social e convoca o não-esquecimento do desejo, já que o princípio de prazer tende a produzir sistematicamente esse esquecimento.

Ao menos duas inéditas e importantes noções, as quais não deixam de estar conectadas entre si, Jorge tem elaborado, em consonância com as concepções lacanianas e com os aportes das reflexões reavivadas por Didier-Weill: a “travessia da teoria” (1988, 2006, 2022) e o “passe livre” (2020). Em nosso entendimento, o trabalho até aqui empreendido pelo psicanalista - através de pesquisas, conferências e um seminário especialmente dedicado ao tema conduzido junto à psicanalista Denise Maurano e à autora desta tese, no Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro - tem podido delinear, para a proposição do “passe livre”, pelo menos dois princípios fundamentais:

- a) A ampliação da noção de passador, isto é, a posição de passador do passe de um analista como não-condicionada a um dispositivo institucional;
- b) A escansão entre a “função-passador” e qualquer tipo de nomeação no quadro das “funções institucionais”.

Nas reverberações do “Instituto Livre” de Siegfried Bernfeld, em 1952, e do pensamento independente de Winnicott, no período das “Grandes Controvérsias” (1940-1944), Jorge (2010) recorre à curiosa e simpática metáfora da prisão para falar da fantasia fundamental - matriz originária que constitui a estrutura de base do sujeito. Acrescenta que, depois da análise, o sujeito alcança uma certa “fatia” de liberdade e chega a um tipo de “regime semiaberto”. Uma fatia de liberdade que faz enorme diferença. Assim, também, a proposição do “passe livre” vislumbrada pelo psicanalista caminha em uma direção semelhante da proposta transinstitucional que Didier-Weill elabora, conforme veremos adiante: “O dispositivo que proponho não é exatamente o do passe. É um dispositivo que tenta reencontrar o espírito do passe, mas não é o passe” (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 74).

Como teórico, clínico, músico e escritor de teatro, Didier-Weill também acompanha o retorno de Lacan ao pensamento trágico. Com isso, se amplia a passarela brasileira. Mas dessa vez, até onde podemos ter conhecimento, era Didier-Weill quem dizia para os psicanalistas Marco Antonio Coutinho Jorge e Denise Maurano que eles precisavam se conhecer.

Desde os primeiros trabalhos publicados, na década de 1990, as reflexões de Maurano são dedicadas a pensar a clínica, a teoria, a transmissão da psicanálise e a cultura - em especial a brasileira - em uma perspectiva na qual a ética da psicanálise encontra nas produções e fundamentos do pensamento barroco e da tragédia grega fecundas articulações. Tais reflexões

encontram um tipo de afinidade que só poderia mesmo ser da ordem do ilimitado trágico – dionisíaco -, do inaudito e do inaudível, com o pensamento didier-weilliano.

Ao buscar compreender diferenças entre as posições subjetivas de Lacan e de Freud diante do incompreensível que se manifesta no ato criador artístico, Didier-Weill propõe, por exemplo, um olhar mais atento para a tensão existente entre a arte clássica e a arte barroca. Afirma a importância da ultrapassagem da oposição comumente considerada entre um Freud clássico e um Lacan barroco. Para ele, esses dualismos remetem a um conflito que permitiria pensar a divisão mesma do sujeito, que só advém como falante enquanto dividido em uma relação como o real da força pulsional, que seria, ao mesmo tempo, de ordem barroca e de ordem clássica (DIDIER-WEILL, 2003, p. 85).

No que diz respeito ao pensamento trágico, Didier-Weill parte da ideia de que a apropriação freudiana do pensamento grego se esclarece por meio de uma grande ausência, a do deus Dioniso. Se surpreende com o fato de que Freud, que tem seu Édipo ancorado na tragédia de Sófocles, tenha se poupado do encontro com aquele que está na origem do trágico grego. O psicanalista trabalha no sentido de amplificar a inteligibilidade do Édipo freudiano e, na medida em que o afirma como lugar de um encontro entre as estruturas do mítico e do trágico, pensará no próprio advento do sujeito e da fala a partir de um Édipo trágico não-desvinculado de sua filiação à sonoridade da música dionisíaca.

Dioniso é o deus grego que traz não só o teatro e a tragédia grega, mas também a possibilidade de uma reflexão renovada acerca do feminino. Encontra-se aí um dos importantes registros em que os trabalhos de Didier-Weill e Maurano se conectam e conversam.

No prefácio do livro *A face Oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise* (2001), Didier-Weill sublinha que o retorno ao trágico que o trabalho de Maurano propõe a conduz na formulação de uma questão crucial: “O que advém do sujeito quando, cessando de ser orientado pelo serviço dos Bens, ele se encontra confrontado a essa falha [de significante] no Outro, S(A), à qual, segundo o princípio de prazer, o objeto tinha por função tamponar?” (DIDIER-WEILL, 2001, p. 13). Nesse sentido, não haveria outro real posto em jogo no ato de “autorizar-se por si mesmo”, senão o que foi escrito por Lacan com a barra sobre o A,  $\bar{A}$ .

O assentimento que é dado a essa afirmação por um psicanalista, assim, desobriga-o da carga superegóica vinda da autoridade institucional. É um assentimento dado por alguém que se responsabiliza pela própria transmissibilidade do real em questão. Para Didier-Weill, tal transmissibilidade foi presumida por Lacan ao associar o  $\bar{A}$  a um significante: S(A). Nessa perspectiva, o S(A) é também, historicamente, o significante de seu ato de passante que conclui um retorno a Freud. Mas, além disso, e de modo ainda mais radical, o S(A) é:

O significante de um retorno ao tempo estrutural a-histórico ligado ao instante da emergência fundadora da significância: instante em que o significante, o significado e o real se nodulam em um ponto de basta, por meio do qual o significado induzido pela interseção simbólico-imaginário *não estanca* todo o poder do significante. O enigma absoluto da significância surge, com efeito, no ponto que se poderia dizer propriamente miraculoso, ou seja, no qual se adquire uma significância que transcende o léxico de uma palavra (DIDIER-WEILL, 1997/2006, p. 109, grifo do autor).

Mas que paradoxos a transmissibilidade desse significante miraculoso impõe?

#### 4.4 Um lugar de insistência, *Insistance*

O ato psíquico pelo qual o sujeito não se desvia da falta de significante no Outro, isto é, o “sim” fundamental - ao incognoscível que é o real do inconsciente - nomeado por Freud (1925) como *Bejahung*, é uma das maneiras pela qual Didier-Weill aborda a transmissibilidade do S(A). Em contextos diversos remete ao comentário de Freud em *A questão da análise leiga* (1926), interrogando a própria transmissibilidade do desejo inconsciente:

Quando ministramos aos nossos alunos, podemos ver quão pouca impressão lhes estamos causando, para começar. Eles absorvem as teorias da análise tão friamente quanto outras abstrações com as quais desejam ficar convencidos, mas não há qualquer vestígio que estejam (FREUD, 1926/1987, p. 226).

Essa observação sobre a forma pela qual alguns discípulos recebiam o ensino teórico, podendo ansiar por aceitar e dar seu assentimento ao que Freud elaborava na teoria, mas com uma espécie de frieza, de inafetividade, leva Didier-Weill, por sua vez, a considerar que o “sim” que era dado à teoria do inconsciente era um “sim” que parecia não se prestar a nenhuma consequência: “Implicitamente, Freud coloca a seguinte questão: ‘Será que o fato de que conscientemente o Eu diz ‘sim’ significa que o inconsciente também diz ‘sim’?’” (DIDIER-WEILL, 1995/2012, p. 48).

A questão é ilustrada a partir do que se passou com alguns discípulos de Freud, como Heinz Hartmann, Ernst Kris e Rudolph Lowenstein, que promoveram, tempos depois, nos Estados Unidos, a teoria do Eu autônomo:

Como devemos compreender o fato de que, quando em algum momento Hartmann trabalha com Freud, ele está em posição de dizer ‘sim’ ao inconsciente freudiano e que, vinte anos depois, sua teoria manifesta que ele diz ‘não’ a esse mesmo inconsciente?

Deveríamos supor que ele evoluiu, ou devemos compreender que, quando ele disse ‘sim’, vinte anos antes, ele, sem o saber, já havia dito ‘não’, e que o tempo transcorrido não fez mais do que revelar o fato de que o seu ‘sim’, de ordem egóica, era de fato um ‘sim’ que velava a ausência de um ‘sim’ inconsciente (DIDIER-WEILL, 1995/2012, p. 49).

Isto é, que haja o enunciado do ‘sim’ não prova que há uma enunciação do ‘sim’, eis o ponto central a se destacar. Didier-Weill remete à fórmula francesa *béni-oui-oui* [bendito–sim-sim], a qual faz ouvir uma repetição do ‘sim’ que está ligada a um acordo na dimensão da repetição que se opõe ao que ele está denominando como insistência, que é diferente da repetição automática e egóica do ‘sim’. Nessa perspectiva, a insistência do ‘sim’ é aquela que o inquisidor situaria no princípio do *perseverare diabolicum* do herege:

Se o herege é um sujeito, um mau sujeito, é porque a relação que ele tem com o significante não é a de um ‘sim’ que se repete, é a de um ‘sim’ que insiste, ou seja, de um ‘sim’ que encontrou o consentimento inconsciente. O ‘sim’ consciente é, então, um ‘sim’ no qual o Eu proclama que é fiel, fiel porque o fato de que ele diga ‘sim’ garante que ele é o bom moço, que ele é gentil, enquanto o ‘sim’ do inconsciente é um ‘sim’ que só pode ser proferido em absoluta solidão: quando proferido, nada garante ao sujeito que ele terá o acordo da autoridade, seja ela qual for, e é a partir daí que a significação do *autorizar-se*, *autorizar-se por si mesmo* encontra seu princípio. Vejam que há dois ‘s’, há o *autorizar-se* e há o *si mesmo* (DIDIER-WEILL, 1995/2012, p. 50, grifos do autor).

Em *Por um lugar de insistência*, escrito que se inscreve como ato fundador do Movimento *Insistance*, em 2002, Didier-Weill (1997/2006) aponta o ‘sim’ fundamental - bem como o tempo de latência necessário à sua enunciação - como pivô de alguns paradoxos do dispositivo do passe, tal como havia sido proposto por Lacan. Ao passador é demandado que ele diga ‘sim’, caso ouça a palavra de passe. Não o ‘sim’ de um “funcionário do inconsciente”, como denomina Lacan, mas um ‘sim’ de alguém que é suposto poder ouvir, ou seja, que pode dizer ‘sim’ inconscientemente.

Ao mesmo tempo, não é porque o passador é capaz de ouvir que pode lhe ser exigido poder falar no mesmo nível em que ouve. Por isso, o passador não é o passante que, a princípio, é alguém que está em posição de se fazer ouvir. Conforme relatos a respeito da proposta lacaniana foi isso, inclusive, o que escandalizou os “veteranos” e os “analistas profissionais”, ou seja, o fato de que o passador pudesse ser um jovem, um recém-chegado, por assim dizer, na instituição. E era justo o que Lacan visava, que os mais antigos não se instalassem na hierarquia, na honorabilidade, esquecendo o que foi conquistado por eles no divã.

Em seguida, o passador, como aquele que ri do chiste, aquele por quem a mensagem é “bem entendida”, deve encontrar palavras para traduzir e para simbolizar o que ouviu. Na prova

do passe, ele deveria fazê-lo a um júri que, comparado ao público que recebe a mensagem do chiste, se encontra dividido por aquilo que ouviu do passador e pode afirmar: h(ouve) um passante. Após esses dois *a posteriori*, pode-se dizer que algo passou ao terceiro que é o público. Enquanto isso, o passante é suposto bem-dizer, pois o saber inconsciente que lhe foi passado pode ter migrado para seu dizer.

Dessa forma, o “sim-de-sim” do passante é um ‘sim’ inscrito segundo a dupla inscrição freudiana: um ‘sim’ que resulta de um atestado dado pela enunciação do sujeito a seu enunciado. E se, nesse sentido, ele tem a estrutura de um chiste, é porque ele transmite não apenas um saber, mas também a presença segunda do sujeito do inconsciente - a qual impõe a dimensão de incógnita que faz com que o saber enunciado não pretenda ter alguma garantia dogmática d’A’ verdade -, isto é, a garantia de um saber que se pretende totalizante e inquestionável.

Didier-Weill aponta que, se um ouvinte reconhece a passagem de  $S(A)$ , de um lado, é porque ele diz ‘sim’ à queda da censura que se levanta contra o surgimento da alteridade significante e, de outro, porque ele diz ‘sim’ ao próprio gozo da alteridade significante ao descobrir que, para além do “gozo egóico” de possuir o saber, há um outro gozo absolutamente diferente em despossuir-se do saber já sabido. Nesse ponto, há uma relação importante que se estabelece entre essa desposseção da mestria, o não-saber, e a função criativa da pulsão de morte:

Essa desposseção da mestria é efeito da entrada em jogo da pulsão de morte em sua função vivificante: fazer desaparecer tudo o que já é sabido para recomeçar a saber de maneira nova. Nessa perspectiva,  $S(A)$  não pergunta a seu ouvinte o que ele pensa sobre o que ele ouviu, ou seja, um suplemento de saber, mas sim *como* ele pensa depois de tê-lo ouvido, *como* ele repensa sua relação com a teoria, quando essa teoria deixou de ser um discurso erudito *sobre* a falta, para ser um discurso *habitado* pela falta. Se  $S(A)$  detém o poder de formular a pergunta ‘como você pensa depois de me ouvir?’, cabe a nós compreender o que torna essa pergunta transmissível ou intransmissível, causa ou não da produção de significantes novos (DIDIER-WEILL, 1997/2006, p. 113, grifos nossos).

Assim, a tarefa que se impõe ao sujeito do inconsciente, fundamentalmente anônimo e não qualificável por nome algum, é transformar a pergunta, isto é, a solicitação que  $S(A)$  lhe endereça, em insistência. Nessa perspectiva, a própria força de transmissão do texto freudiano residiria no fato de que a teoria psicanalítica fala de castração, sendo ela própria habitada por uma castração de saber.

Em “O passe”, Didier-Weill (1995/2012) ainda mostrará algo de extrema importância ao aproximar a questão da transmissão ao problema da sublimação em sua relação com a militância. Ele lembra que, como Freud a situou, a sublimação é a produção de algo que se

transmite sozinho. Com o psicanalista, perguntaríamos: Seria necessário militar em torno de artistas como Louis Armstrong, Beatles e outros, como atualmente Taylor Swift, quando eles fazem música? Sabemos que não, porque há algo em suas produções que faz com que o que já se constituiu como um produto se transmita sozinho.

Todavia, considerando que possam haver ouvintes que repassem aquilo que ouviram, eles constituem o que Lacan chamou de passadores, os receptores da “palavra do passe”; como o chiste que, uma vez produzido, tem a particularidade de se transmitir sozinho - não estando, aliás, necessariamente na dependência de nenhuma instituição para que ele se transmita:

Ele [o chiste] se transmite sozinho, boca a boca, tanto mais o próprio autor do chiste é esquecido. Quando contamos uns aos outros todas as histórias engraçadas de que lembramos num bar, esquecemos que estamos em dívida para com o produtor dessas histórias. Quanto mais essas palavras são proferidas, mais guardam seu sabor. Quanto mais elas se transmitem, mais atestam a força de transmissão que lhes é própria. E não se sabe mais qual é o patronímico do autor, tornado anônimo (DIDIER-WEILL, 1995/2012, p. 51).

Nessa perspectiva, constituiriam-se então duas formas absolutamente opostas de se pensar a transmissão da psicanálise: uma transmissão que faz fé no poder da transmissão própria do significante  $S(\mathcal{A})$  - o significante da falta no Outro – que, quando articulado, se transmite sozinho; e aquela cuja transmissibilidade depende da militância. Segundo essa perspectiva, no fundo, o militante não crê no poder de transmissão de  $S(\mathcal{A})$ , ele vive como se Freud e Lacan não pudessem ser transmitidos sem aparelhos de militância, o que significa que, se não houver militância, Freud e Lacan estarão em perigo: se não se milita por eles, eles decairão, definharão.

A comparação entre os primeiros tempos de transmissão da psicanálise e o modo pelo qual se transmite um chiste mostra, por sua vez, a relação que o próprio texto freudiano tem com o chiste. Sendo dotado de um poder de transmissibilidade que lhe é próprio, por meio de seu poder de surpreender, o texto de Freud tende a suscitar espontaneamente passadores. Como sublinha Lacan, “a psicanálise tem consistência pelos textos de Freud, esse é um fato irrefutável” (LACAN, 1967/2003, p. 256). Em outras palavras, houve um poder próprio ao que existia na palavra de Freud que fazia com que ela se tenha transmitido e chegado, hoje, até nós. E se isso também pode ocorrer é porque, de uma maneira e de outras, há sempre aqueles que sustentam a posição de se deixar surpreender.

Temos em vista que, desde Freud, o que insiste é a pulsão e, em particular, a pulsão de morte, que se manifesta como compulsão à repetição; todavia, imbricada à vida, que resiste, ela se torna o verdadeiro motor e condição necessária para que a vida possa insistir e reproduzir-se. Separada da renovação da criação, “celibatária”, como lembra Lollo (2015), sem relação

com o significante do outro e da alteridade, o que há é a repetição em seu caráter mortífero: “A vida biológica, assim como a vida psíquica, só prospera quando renovada por uma força pulsional que permite repetir ao mesmo tempo em que inova” (p. 104). Com o psicanalista, consideremos o que o nome *Insistance* exprime:

A insistência é não apenas uma figura de estilo apaixonada, como também o nome de uma associação criada em Paris em 2002, por iniciativa de um grupo de psicanalistas e artistas. Duas abordagens diferentes do real se associam para realizar um trabalho de pesquisa e de formação sobre a arte e a política, com base no saber inconsciente que a psicanálise faz surgir e põe em movimento. O nome *Insistance* exprime o sentido e o ritmo renovado de um novo tipo de movimento analítico, que quer fazer da repetição o próprio motor da criação, na esperança de conseguir desativar a potente carga de destruição nela contida. Trata-se de uma insistência que visa transformar o idêntico e relacioná-lo com a diferença, conjugando repetição e criação (Lollo, 2015, p. 103-104).

Nesse sentido, o Movimento *Insistance* se coloca como uma possibilidade que faz face à repetição mortífera e puramente conservadora que tende a paralisar o movimento das formações coletivas e cristalizar as instituições, inclusive as analíticas. Diríamos que a obra de Didier-Weill se constitui, integralmente, em uma perseverante e indissociável articulação entre psicanálise, política e criação artística. As contribuições teórico-clínicas e éticas oriundas das articulações produzidas por ele em função dos laços de trabalho que se deram em torno de *Insistance* mereceriam, inclusive, um capítulo à parte em nossa pesquisa.

Escritos, participações em eventos, jornadas e simpósios organizados em parceria com a United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO), permeados pelas indagações de Didier-Weill com relação à Declaração Universal dos Direitos Humanos, seriam também importantes tópicos a explorar.

Cabem, por fim, dois exemplos no âmbito das produções para o teatro: “Vienne 1913” (“Viena 1913”) (2003) narra um improvável encontro entre dois jovens: Sigmund Freud e Adolf Hitler. Leon Trotsky, Joseph Tito e Joseph Stalin também compõem o grupo. Dentre as diversas questões debatidas em 34 cenas, o drama histórico imaginário interroga o antissemitismo, as fontes do racismo no mundo, as relações entre os valores gregos e o povo alemão, o pensamento cristão, o Édipo freudiano, os direitos universais, e outras.

“Mémoires de Satan: Essai sur la manière de bien faire le mal et de mal faire le bien” (“Memórias de Satã. Ensaio sobre a maneira de fazer bem o mal e fazer mal o bem”) (2006) põe em cena um debate teórico-clínico, político e religioso através de um potente diálogo - um violento embate - entre Lúcifer e Deus, seu criador.

Em “Monde et immonde dans l’oeuvre d’Alain Didier-Weill: Éléments pour une théorie de la haine” (“Mundo e imundo na obra de Alain Didier-Weill: Elementos para uma teoria do ódio”), Vivès (2019) observa que, ainda que não esteja explicitada claramente, há uma teoria do ódio na obra de Didier-Weill. Essa teoria começa a se esboçar em *Os três tempos da lei* (1995/1997) e se torna mais clara em *Qu’est-ce que le surmoi* (2016). Nesse artigo, o psicanalista sustenta que, em *Memórias de Satã*, Didier-Weill esboça a tese de que o ódio pode ser compreendido como a resposta defensiva ao confronto com a falta no Outro, da qual o sujeito nada gostaria de saber, ou nada pode fazer.

#### 4.5 O artista precede ou sucede o analista?

Publicado originalmente na França, o volume consagrado à obra teatral de Didier-Weill (2010), editado por Ed. des crépuscules, tem 745 páginas: “Uma galeria de personagens e situações que resumem a humanidade [...], um concentrado de humanidade que desdobra uma galeria de retratos, uma fábrica de personagens ‘demasiado humanos’” (s/p), afirma Jean-Luc Palliès na apresentação da obra.

Retomando a premissa freudiana sublinhada por Lacan segundo a qual os psicanalistas aprendem com os escritores e artistas, Jorge (2022) lembra que, precedendo o analista na trilha de investigação da alma humana, o artista avança, visionário, em direções desconhecidas que abrem caminhos e sempre surpreendem. “Mas não será preciso dizer também que o poema muitas vezes acompanha e sucede a análise?”, indaga o psicanalista (JORGE, 2022, p. 123).

O poema e a análise. O psicanalista e o artista. A relação existente entre o psicanalista, o artista e o escritor literário em Didier-Weill é elaborada e retomada em diferentes registros e de maneiras diversas ao longo de sua obra e trajetória. Como vimos em seu relato no início deste capítulo, a motivação primeira que o conduziu até Lacan em 1968 foi a difícil decisão de deixar todo um percurso de estudos em psiquiatria e psicanálise e seguir seu caminho dedicando-se exclusivamente à criação artística e à escrita literária. A partir do testemunho do próprio psicanalista e do que se sucedeu após esse encontro, parece que o que Didier-Weill deixou foi, de fato, a ideia de que precisava “tomar” uma decisão.

Como observa Jean-Michel Vivès (2019), o trabalho dramaturgico que Didier-Weill desenvolve se articula de forma essencial às suas elaborações teórico-clínicas. O amigo e também continuador de passarelas brasileiras traz uma indicação fundamental: convém ler *Os*

*três tempos da Lei com Jimmy; Invocações com Dionysos, la naissance de l'acteur; Un mystère plus lointain que l'inconscient com Viena 1913* (VIVÈS, 2019, p. 220).<sup>58</sup> Na ocasião do importante exame de qualificação do projeto desta pesquisa ouvimos Vivès dizer, inclusive, que pôde testemunhar o quanto, na perspectiva de Didier-Weill, suas produções teatrais e literárias conquistaram, para ele, autor, valor cada vez maior.

Diremos ainda que, na obra didier-weilliana, precedência e sucessão teórico-psicanalítica e artística se dão em escrita flutuante. Ora o pensamento teórico-clínico está apoiado na criação artística, ora a criação artística chega aonde a teoria não pode chegar. Ora simplesmente se coadunam e são indiscerníveis. Nesse sentido, Didier-Weill é híbrido. A peça *Pol*, que no ano de 1975 lhe deu um prêmio de dramaturgia, exemplifica:

Imaginei a seguinte situação: a uma cidadezinha do interior da França chega Pol, um personagem um tanto bizarro, com uma maleta. Depois (no fim da peça) sabe-se que não havia nada dentro da maleta. Mas Pol fala com todo mundo: não tem qualquer mensagem a transmitir; simplesmente fala com as pessoas. Mas o fato de que ele fala com as pessoas, as quais não estão habituadas a que lhes falem, cria, nessa cidadezinha, verdadeiras mutações, com tomadas de posição passionais em relação àquele indivíduo insólito. Alguns caem de amores por Pol; outros morrem de ódio dele... Os notáveis da cidade interpretam, para os outros, quem é Pol: o psiquiatra acha que ele é um esquizofrênico. O comissário de polícia pensa que ele é terrorista; o diretor da grande fábrica teme que se trate de alguém que pretende lhe arrancar dinheiro mediante chantagem. Os 'tiras' têm, cada qual, sua interpretação. Pol é uma metáfora do inconsciente; é a metáfora de um bom analista que sabe dizer o que é preciso dizer [...] para que cada um encontre o seu inconsciente [...]. Só que eu não tinha qualquer projeto teórico ao começar a escrever a peça. Só depois eu me dei conta de tudo isso. E nesse 'só-depois', por sinal conversando com Lacan, dei-me conta de que Lacan tinha parentesco com um deus de que muito gosto desde então: Dioniso" (DIDIER-WEILL; LACERDA, 1996, s/p).

Não é insignificante que Didier-Weill entreveja um parentesco entre Lacan e Dioniso. Esse deus se situa, na história grega, na passagem da antiga religião da Terra, Gaia, à religião regida pelos deuses do Olimpo. Deus bilíngue, passador do antigo no seio do novo. Deus do teatro, do vinho, da dança e da música. Oportunamente, duas questões formuladas por Betty Milan (2012) convidam Didier-Weill a pensar na relação entre o músico e o psicanalista: "Será que você poderia falar da relação existente entre o psicanalista e o músico?".

Como psicanalistas, nós vivemos no mundo das palavras e trabalhamos com elas. Mas as palavras têm os seus limites. Não conheço, por exemplo, uma interpretação que possa curar uma melancolia ou um delírio. Um analista deve poder ouvir, além das palavras, a música da voz do analisando. Trata-se de algo que não se pode ensinar. Um dia, um analisando me contava uma história que era muito triste, mas ao mesmo tempo ele me fazia ouvir, através da música da sua voz, uma grande alegria. E eu ri.

<sup>58</sup> ["Voilà pourquoi il convient de lire *Les trois temps de la loi avec Jimmy, Invocations avec Dionysos la naissance de l'acteur, Un mystère plus lointain que l'inconscient avec Vienne 1913*"] (VIVÈS, 2019, p. 220).

Com o riso, que obviamente não era de zombaria, a pessoa ficou aliviada. Quando eu ri, restituí ao analisando uma alegria que ele tinha e não sabia (MILAN, 2012, p. 65-66).

“Você é psicanalista e dramaturgo. Isso não é habitual. O que significa se dedicar à psicanálise e à arte?”.

Não existe uma contradição. Na cura analítica, a gente tenta apreender, para além da prosa, as palavras que são verdadeiramente as do sujeito, as palavras que o constituíram e que eu chamo de “o poema de cada um”. É quando o sujeito encontra esse poema, pode dar-lhe continuidade. O que nós temos de melhor são as palavras do poema que nos criou [...] (MILAN, 2012, p. 66).

Haveria outra tese a se construir caso pudéssemos, neste momento, aprofundar nossas investigações seguindo nessa direção. Mas, a fim de destacar um último aspecto a respeito da relação entre o artista e o analista em Didier-Weill, cabe uma breve pontuação acerca das intervenções que o psicanalista realizou nos últimos anos dos seminários de Lacan.

Convidado por Lacan, Didier-Weill realizou três intervenções nos seminários de Lacan. As duas primeiras, em 21 de dezembro de 1976 e 8 de fevereiro de 1977, durante o seminário *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. A terceira e última, em maio de 1979, no seminário *La topologie et le temps*.<sup>59</sup> Isto é, quando o dispositivo do passe - e a EFP - estavam em vias de serem declarados como fracassados e enquanto uma nova “ortodoxia psicanalítica” se fazia emergir no seio do movimento lacaniano.

Em 21 de dezembro de 1976, Didier-Weill apoia na experiência musical proposições em torno da pulsão identificada por Lacan como “a experiência mais próxima do inconsciente”, a pulsão invocante (LACAN, 1964/2008, p. 105); Didier-Weill (1997/1998) escreve ‘invoquante’ - remetendo a expressão ao participio presente do verbo ‘*invoquer*’ na língua francesa. Essa sutil passagem, segundo o psicanalista, faz sentir uma distinção que indica um ato produzido por um sujeito. Ou seja, a ênfase se coloca, assim, mais sobre a ação do sujeito e menos sobre uma espécie de adjetivo que qualificaria a pulsão (DIDIER-WEILL, 1997/1998, p. 82).

Na segunda intervenção, em 8 de fevereiro de 1977, o psicanalista explora o procedimento do passe. Na terceira e última intervenção, em 08 de maio de 1979, apresenta uma teoria tríplice do Supereu - três Supereus -, uma releitura do conceito e da estrutura dessa

---

<sup>59</sup> Respectivamente “O insucesso do inconsciente é o amor” e “A topologia e o tempo”, conforme tradução da psicanalista e historiadora Elisabeth Roudinesco (1995)

instância psíquica, será essa uma das contribuições teóricas mais essenciais do pensamento de Alain Didier-Weill à psicanálise.

Publicada na coletânea *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise* (1988) sob o título “Sobre o passe e os três deslocamentos do sujeito”, a ficção que Didier-Weill elabora em torno do dispositivo do passe – tendo em vista um mais-além do procedimento institucional - é inspirada no conto de Edgar Allan Poe, *A carta roubada*, e no seminário que Lacan havia proferido sobre essa obra. Pontual e brevemente, assinalamos duas observações relativas ao contexto dessas duas primeiras apresentações:

Primeiro, há um diálogo estabelecido com Lacan em torno dessa ficção. Na lição seguinte à exposição, Lacan retoma o tema, faz indagações e acrescenta pontos de concordância e discordância em relação às ideias de Didier-Weill. Um dos pontos questionados por Lacan diz respeito ao fato de Didier-Weill ter “nomeado” o “protagonista” da ficção. Além de transcritas no próprio texto do seminário de Lacan, essas duas lições proferidas por Didier-Weill e por Lacan, esse diálogo - por pouco não dizemos, ‘invenção a duas vozes’ - será retomado também por Didier-Weill em pelo menos mais duas obras: *Os três tempos da lei* (1995/1997) e *Qu’est-ce que le Surmoi? Recherche, clinique et théorique* (2016).

Em segundo lugar, chamamos atenção para as temáticas que se elaboram em datas tão próximas, na primeira e na segunda intervenção, em dezembro de 1976 e fevereiro de 1977. Diríamos que, na primeira, Lacan convida o psicanalista e o músico. Na segunda, Lacan quer ouvir o psicanalista e o escritor literário. Aliás, de qual assunto Didier-Weill vai tratar no último tópico de “La note bleue: de quatro tempos subjetivantes na música” (“A nota azul: de quatro tempos subjetivantes na música”) – publicado logo em seguida, escrito que pode ser considerado complementar ao texto da primeira intervenção? Precisamente, do passe:

De Um ao Outro, ou melhor do Outro ao Um, algo não passa: é precisamente essa perda que faz com que possamos ouvir o Outro, ouvi-lo até perfeitamente, sem por isso poder conversar dali de onde ele conversa. Isso nos remete ao fato de que, como seres de Fala, não somos assimiláveis à nossa Escuta, não podemos dizer tudo o que ouvimos, algo morre a caminho, graças ao que, aliás, o que ouvimos permanece inesgotável. Se não fosse assim, haveria a possibilidade de considerar como uma garantia de verdade o fato de falar em Nome daquele que diz, ou meio-diz, a verdade” (DIDIER-WEILL, 1976/1997, pp. 82-83).

No texto que redige em resposta a uma discussão e votação consultiva a respeito da *Proposição sobre o psicanalista da Escola* apresentada em 9 de outubro de 1967, Lacan (1967/2003) afirma: “Quem verá, pois, que minha proposição é formada a partir do modelo do

chiste, do papel da *dritte person*?” (p. 269). Didier-Weill levará essa proposição a ilimitadas consequências.

#### 4.6 **Insistência rumo à alteridade: o passe transinstitucional**

Quando Freud (1905/1987, p. 28) declara, em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*: “Podemos ter também em mente o encanto peculiar e fascinador exercido pelos chistes em nossa sociedade. Um novo chiste age quase como um acontecimento de interesse universal: passa de uma a outra pessoa como se fora a notícia da vitória mais recente”, ele colocava os pés em uma fronteira cujos limites se estendiam bem mais-além e aquém do reino dos chistes.<sup>60</sup>

Quase vinte anos após a dissolução da EFP e a formação dos grupos diversos que dela se originaram, Lacan afirmava que caberia a cada analista reinventar a psicanálise e encontrar, por si mesmo, uma forma de mantê-la viva. A decepção com o dispositivo que introduziu para possibilitar à comunidade de analistas aprender a aprender com a inventividade dos recém-chegados, todavia, não o impediu de observar que o Outro somente existe enquanto barrado e que o analista, que está no final de sua análise, está apto a se encontrar com o vazio no Outro, a se dar conta de sua incompletude, e disso dar testemunho.

Na realidade, precisamente nesse ponto residiria a possibilidade e a capacidade de reinvenção dos psicanalistas. Mas a Instituição, conforme observa Azouri (1996/1997, p. 38), “inclusive a dele, na pretensão de presentificar o Outro, continuará a opor-se. O grupo mais uma vez leva a melhor sobre o sujeito, e a *École Freudienne de Paris*, a não ser porque foi dissolvida, não teve sucesso onde a IPA fracassou”. Didier-Weill, por sua vez, parece considerar que um avanço é produzido por Lacan precisamente no ponto em que se introduz, na EFP, o fracasso do passe - o “fracasso histórico” do passe, ele afirma (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 72).

---

<sup>60</sup> Uma nota do editor do texto freudiano (edição da Imago de 1987) especifica que ‘*Der Witz*’, incidentalmente, é usado tanto para a faculdade mental como para seu produto – para ‘*wittness*’ (espirituosidade) e para ‘*the witticism*’ (o espirituosismo). A palavra alemã pode ser além do mais usada em um sentido muito mais vago com ‘*ingenuidade*’; mas quanto a isso o inglês ‘*wit*’ (espírito) também tem seus usos mais amplos (p. 17). Em francês, a expressão que designa o chiste é *mot d’esprit* (literalmente *palavra espirituosa*, ou *dito espirituoso*, como o *Witz* do alemão freudiano é, às vezes, traduzido em português). Isso permite que se jogue com o emprego de outras expressões contendo o termo *palavra*, como no caso em que se utiliza *mot d’esprit* e *mot de passe* (senha), que comumente é utilizada por nós, no Brasil, como *palavra de passe*.

Podemos entender que tal fracasso estaria relacionado ao modo como o dispositivo havia sido proposto por Lacan e aos encaminhamentos que lhe foram possíveis naquele contexto histórico. Quanto a isso, tendo em vista particularmente a posição dos membros do júri que deveriam ouvir o “significante espirituoso”, nomear ou não (o passante como analista), e, “acima e antes de tudo”, simbolizar a experiência e produzir novas produções, Didier-Weill observa que o fracasso do dispositivo consistiu no fato de que o júri nomeava, mas nada simbolizou. No que concerne a esse ponto, o júri permaneceu silencioso.

“Será que cada um de nós não teria que ser ‘membro do júri’ em relação a Freud”, o psicanalista chega a interrogar (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 69).

Para abordar questões especialmente ligadas a essa ausência de inventividade, há um episódio sempre lembrado por Didier-Weill. Ele conta que ficava maravilhado pela capacidade de invenção de um analisando, pelo modo como ele metaforizava as questões do real, pela maneira como respondia a elas e pela forma como pôde concluir sua análise. Alguns anos depois do fim de seu percurso analítico, tendo se inscrito em uma das muitas instituições de psicanalistas que existiam em Paris, esse analisando convidou-o para que ouvisse o primeiro testemunho público de sua experiência como jovem analista.

Qual não foi o espanto do ex-analista ao perceber que, no discurso extremamente tradicional que o ex-analisando sustentava, não foi possível reconhecer nenhum traço do sujeito metaforizante que ele, como analista, havia escutado durante tantos anos:

Esse analisando tinha a particularidade de ter sustentado no divã um discurso particularmente criativo e inventivo, muito metaforizante, que pessoalmente me ensinou muita coisa. Às vezes, eu tinha o sentimento de que o estava ouvindo em um seminário de psicanálise muito inspirado. Contudo, fiquei muito espantado na primeira vez que eu o vi falar em público, porque toda aquela inventividade de que eu havia sido testemunha se tornara um discurso perfeitamente ortodoxo que respondia ao que a instituição esperava dele, um discurso conforme a instituição (DIDIER-WEILL, 1997/2012, pp. 63-64).

Ele, que fora a testemunha da inventividade daquele analisando, pôde compreender ali o preço que havia lhe custado o fato de falar em uma associação guiada por uma certa ortodoxia: a palavra daquele analisando, rica em invenção, havia se tornado extremamente pobre. Seguindo a perspectiva lacaniana, Didier-Weill irá interrogar como podemos dar conta desse dualismo que opõe um lugar privado, íntimo, o lugar da análise que se prestaria à possível criação do sujeito - no qual se desdobra uma fala rica em metáforas e onde a invenção se faz ouvir - ao lugar público, no qual, ao tomar a palavra, um analista deve dar conta de sua experiência diante de seus colegas.

Uma das hipóteses consideradas por Didier-Weill é de que as sociedades psicanalíticas tradicionais se orientaram por essa clivagem - que obedece à ideologia burguesa da vida privada e da vida pública -, apoiando-se na ideia de que só um sujeito de exceção, Freud ou Lacan, seria capaz de ultrapassar esse dualismo e inventar ou reinventar a psicanálise. Ele interroga se não seria uma defesa objetivar esse sujeito de exceção em um “Nome”, em alguma pessoa, um mestre. Mas defesa contra o quê? Contra o fato de reconhecer que existe um sujeito de exceção – o sujeito do inconsciente –, que pode falar não do ponto de vista dualista, mas a partir de um ponto de vista terceiro, o da divisão:

Se tu consideras que cabe apenas a um ser de exceção, Freud ou Lacan, inventar ou reinventar a psicanálise, é porque resistes a considerar a existência desse sujeito de exceção que, em ti, é o sujeito do inconsciente. Esse sujeito que, contrariamente ao eu, não está clivado entre o dentro e o fora, entre a intensão e a extensão, mas sim dividido em uma continuidade que faz dele um receptor *do* Outro que tem de se transmitir como emissor *para* o Outro, espera de ti que sejas um receptor da teoria que possa transmutar-se em um emissor, segundo esta fecunda inversão: o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida” (DIDIER-WEILL, 1997/2007, p. 109, grifos do autor).

Na medida em que visa negar a existência desse sujeito de exceção, que é o sujeito do inconsciente, tal defesa também impede a emergência de um discurso terceiro que viria em suplência à dualidade discursiva: um único discurso, porém dividido. Nesse sentido, trata-se de um impedimento que diz respeito à singularidade do desejo e à presença do sujeito desejante em seu próprio “tornar-se analista”. Então, enquanto uma instituição pode querer reconhecer, autenticar e autorizar seus membros, e disso também retirar seu poder e sua autoridade, o que especifica o sujeito do inconsciente é precisamente o fato de ele não ser autorizável e, não menos que isso, nomeável.

Há outro ponto bastante explorado por Didier-Weill que também está diretamente ligado à proposta do passe transinstitucional. Para ele, a chamada “prova do passe”, que tem como perspectiva central o fato de que o sujeito se autoriza por si mesmo, não lança o analista em formação em uma solidão absoluta de ordem mística em que ele só teria que prestar contas a si mesmo. Para Didier-Weill, se autorizar, aí, não é somente o ato pelo qual o sujeito se lança, sozinho, no ato de se tornar analista, mas é um ato dotado de transmissibilidade. É, portanto, um ato que pode ser retirado do campo do inefável para ser transmissível simbolicamente a terceiros.

Reencontrar o “espírito do passe” nesse sentido, significa o reencontro com esse “processo de passagem” que é pensado por Lacan através da analogia com o chiste. Ou seja, com o modo através do qual um chiste “passa”, uma vez que a principal característica de um

chiste é justamente a de que só terá havido chiste se ele for ratificado pelo receptor. Se o receptor ri, restitui-se ao autor da palavra que sua palavra [*mot*] transmitiu o “espírito” [*esprit*]. Para Didier-Weill, essa espirituosidade é efeito da própria articulação do sujeito do inconsciente.

Ao explorar a função do significante no inconsciente, em *O seminário*, livro 5: *as formações do inconsciente*, Lacan aborda as “estruturas freudianas do espírito”, partindo da ideia de que a “tirada espirituosa” (o “rasgo de engenhosidade”) se revela a melhor entrada no tema das formações do inconsciente: “Essa é não apenas a melhor entrada, mas também a mais brilhante forma com que o próprio Freud nos aponta as relações do inconsciente com o significante e suas técnicas” (LACAN, 1957-1958/1999). Temos em mente que tais desenvolvimentos são extremamente relevantes no que dizem respeito às articulações entre o dispositivo do passe lacaniano e o “reencontro do espírito do passe”, tal como propõe Didier-Weill.

Mas, em virtude de precisarmos caminhar rapidamente para a conclusão dessa etapa de nosso trabalho, deixaremos para um momento posterior uma investigação das articulações entre o passe transinstitucional e a técnica do chiste no ensino lacaniano e retomaremos sucintamente alguns pontos igualmente relevantes delineados pela pesquisa freudiana quanto à “parte analítica” dos chistes no texto de 1905:

- a) O chiste é uma estrutura: um jogo de palavras intraduzível;
- b) Tem uma função na vida psíquica (liberação): atua contra a inibição e a censura;
- c) É uma operação e tem como resultado um “produto” – o ‘significante espirituoso’;
- d) Envolve um processo e uma técnica: a formação do chiste é um processo linguístico de ‘deliberação inconsciente’ que resulta em significação e destituição de sentido - significância;
- e) O chiste é a “habilidade de encontrar similaridades entre coisas dessemelhantes, isto é, descobrir similaridades escondidas” (p. 23);
- f) Segundo Lipps (1898, apud FREUD, 1905/1987): “Um chiste é algo cômico de um ponto de vista inteiramente subjetivo, isto é, algo que nós produzimos, que se liga a nossa atitude como tal, e diante de que mantemos sempre uma relação de sujeito, nunca de objeto, nem mesmo objeto voluntário” (p. 21);
- g) Segundo Jean Paul Richter (1804, apud FREUD, 1905/1987): “A liberdade produz chistes e os chistes produzem liberdade [...], fazer chistes é simplesmente jogar com as ideias” (p. 23);

- h) A imediata transição de atribuição de sentido que é o chiste provoca a descoberta de uma verdade;
- i) Eficácia da fusão de palavras com rapidez – a brevidade dos chistes: “Um chiste diz o que tem a dizer, nem sempre em poucas palavras, mas sempre em palavras poucas *demais* [...]. Pode-se mesmo dizer tudo o que se tem a dizer nada dizendo” (LIPPS, 1898) (p. 26);
- j) Há um determinante inconsciente que tem mais a ver com a natureza dos chistes do que com a parte cômica destes: “Os chistes devem apresentar alguma coisa ocultada ou escondida” (FISCHER, 1889, apud FREUD, 1905/1987, p. 26);
- k) Há 3 tipos de chiste distinguidos por Freud conforme o propósito (ou não) de cada um:
  - 1) Chiste inocente: tem seu objetivo em si mesmo; todo o prazer do chiste inocente está de algum modo vinculado à própria técnica. Ele é “sem porquê”;
  - 2) Chiste hostil: serve à agressividade, sátira ou defesa;
  - 3) Chiste obsceno: serve ao desnudamento, são desnudadores;
- l) Há uma sucessão lógica de três tempos no chiste: 1) desconcerto; 2) esclarecimento; 3) riso;
  - 1) 1º tempo: a “palavra veículo” (‘familiarmente’) parece, a princípio, ser algo *ininteligível, incompreensível, enigmático* – palavra desconcertante que confunde e desorienta os sentidos; então, ocorre a solução do desconcerto, pela compreensão da palavra (1º esclarecimento);
  - 2) 2º tempo: a confusão se desfaz e a palavra mostra seu sentido verdadeiro (2º esclarecimento);
  - 3) 3º tempo: o riso (como dom gratuito - expressão de satisfação);

Veremos que Freud define o chiste como um processo social que pode requerer a participação de três envolvidos, ou três posições: o locutor (emissor), o ouvinte (receptor, que ri e autentica) e a *dritte person* (que testemunha e transmite). Além disso, especifica o chiste como “um jogo desenvolvido”, em comparação ao sonho, que permanece um desejo:

Um chiste é a mais social de todas as funções mentais que objetivam a produção de prazer. Convoca frequentemente três pessoas e sua completação requer a participação de alguém mais no processo mental iniciado. Está, portanto, preso à condição de inteligibilidade; pode utilizar apenas a possível distorção do inconsciente, através da condensação e do deslocamento, até o ponto em que possa ser reconstruído pela compreensão da terceira pessoa. Além do mais, chistes e sonhos amadurecem em regiões bastante diferentes da vida mental e devem ser distribuídos em pontos, no sistema psicológico, bastante remotos uns dos outros. Um sonho permanece sendo um

desejo, ainda que tornado irreconhecível; um chiste é um jogo desenvolvido (FREUD, 1905/1987, pp. 204-205).

“Por que não imaginar um dispositivo que fizesse trabalhar a alteridade?”, “Nossas associações são absolutamente necessárias, mas por que não utilizar a chance da existência da alteridade e fazê-la trabalhar quando isso for possível?”, são questões que estão na base da proposta transinstitucional que Didier-Weill apresenta aos colegas brasileiros, no ano de 1997, na conferência *Insistência: proposta de um procedimento de passe transinstitucional* (1997/2012). Ele afirma que pensa em tal dispositivo de trabalho a partir do ensino que retira do “fracasso histórico” do passe proposto por Lacan em 1967.

Consideremos então brevemente alguns aspectos desse dispositivo que Didier-Weill elabora na tentativa de “reencontrar o espírito do passe”, mas não é o passe:

- 1) Trata-se de um dispositivo que não situa a atividade de simbolização no interior de uma associação. Ela permanece fora de toda e qualquer associação, “no vazio”, entre analistas que trabalham um por um;
- 2) O que deve ser produzido a partir do passe transinstitucional não são nomeações, mas unicamente um trabalho de simbolização - e em uma estrutura que não seja de grupo, mas que se enderece e que solicite o um por um;
- 3) O dispositivo transinstitucional é primeiramente destinado àqueles que se *tornam* analistas e àqueles que se *re-tornam* analistas, na medida em que se pode pensar que cada um tem sempre de *re-tornar-se* analista: “Nossa identidade de analistas não existe fora do nosso ato. Não há *ser* analista [...]. Se consideramos que a palavra analista não é um substantivo, mas um verbo - quer dizer, um ato -, isso exige a renúncia à ideia de ‘Ser’ e à identificação do nome ‘analista’ ao ‘Ser’ [...]. O dispositivo concerniria a cada analista que considera que não pode cessar de se tornar analista [...]” (DIDIER-WEILL, 1997/2012, pp. 73-74):

Tornando-nos ou retornando-nos analistas, ou encontrando-nos na situação de sermos fortemente questionados pela existência do inconsciente, seja pela prática analítica, seja pela leitura de um texto que pode nos perturbar, confrontamo-nos sempre com a ideia de que, com efeito, para nosso inconsciente, o inconsciente permanece sempre uma hipótese, no fundo de nós mesmos. Não é porque sabemos que há inconsciente que forçosamente acreditamos nisso. O reconhecimento de que não acreditamos nisso forçosamente exige que passemos por circuitos para que possamos reencontrar o caminho da existência dessa hipótese. Suponho assim que aquilo de que falaria alguém que estivesse nessa disposição, veterano ou iniciante, *seria algo de que não poderia falar*; falaria de uma questão que o teria arrebatado, não poderia dar uma aula, fazer uma exposição, do tipo: ‘Daqui a dois meses vou falar do recalque, daqui a três meses, daquele outro tema’. Um sujeito assim disposto não teria escolha: *não poderia*

*falar de outra coisa senão daquilo que o fisgou* (DIDIER-WEILL, 1997/2012, pp. 73-74, grifos nossos).

- 4) O dispositivo se estrutura a partir de três tempos lógicos que envolvem dois tipos de ouvintes. O trabalho desses ouvintes leva em conta uma questão fundamental: a “lei do tempo”, isto é, o fato de estrutura que é o tempo entre a sideração e a de-sideração.
- a) 1º tempo – 1º tipo de ouvinte: ouve e responde (não no mesmo encontro) unicamente a partir do que se produz pelo trabalho inconsciente, sem ter de proferir julgamento e sem se preocupar com a relação que tal elaboração pode ter com o que já sabe da teoria. Se compara ao ouvinte que ri, no chiste:

Se riu, é porque inconscientemente compreendeu-se alguma coisa. A ideia é que se consiga dizer o que se compreendeu inconscientemente, sem nenhum julgamento quanto à pertinência teórica. A ideia subjacente a esta proposta é a de que, se houve uma simbolização autêntica, isso produz, também, implicitamente, uma nomeação daquele que fala – e não é necessário nomear o passante com esse nome pomposo, institucional, de passante -, isso significa que, de fato, houve passagem. A passagem de  $S(A)$  implica, como no caso do chiste, um tempo de sideração antes da compreensão. E se pensamos que o tempo da sideração, conforme observa Freud, é um fato de estrutura, este fato implica que o ouvinte, para respeitar esse tempo, não responda imediatamente. Observamos, mesmo nas reuniões de psicanalistas, que, quando se responde a alguém que acaba de falar não levando em conta o tempo de sideração, a intervenção é feita frequentemente de maneira superegóica, isto é, o ato de dizer é só uma ocasião para se dizer aquilo que já se sabe (DIDIER-WEILL, 1997/2012, pp. 74-75).

- b) 2º tempo: Um novo encontro que seja em outro momento. Nessa nova oportunidade, se houver ouvintes que tenham entrado nesse trabalho do inconsciente, eles transmitirão sua elaboração ao que anteriormente falou. Pode-se dizer que aquele que inicialmente falou foi um “Eu” que falou a um “Tu”, que agora o responde. Só-depois haverá então o terceiro tempo, que colocaria em jogo um segundo tipo de ouvinte.
- c) 3º tempo – 2º tipo de ouvinte: Seria o tempo do “Ele”, isto é, um outro tipo de ouvinte, em outro encontro, outro só-depois. Esse ouvinte tem um tempo de estudo cuidadoso, a partir de uma outra perspectiva, daquele primeiro discurso e dos discursos que foram induzidos por este primeiro. Esse segundo tipo de ouvinte tem a tarefa de refletir sobre as duas produções – a do emissor e a do receptor, em uma posição de testemunho, de terceiro, entre o emissor e o receptor. Nesse momento, eventualmente, se elabora alguma produção teórica:

E aí, mas só aí, nesse momento, eventualmente, fazer um trabalho teórico, fruto do tempo de reflexão sobre os dois discursos e de avaliar, nesses dois discursos e em sua confrontação, se apareceu algo de novo. Mantendo a comparação com o chiste,

poderíamos dizer que essa é a função daquele que relatou o chiste porque no chiste há pelo menos três pessoas: há o locutor, o receptor que autentifica o chiste, que diz ‘Tu passaste alguma coisa’, pois é o seu riso e só ele que diz: ‘Eu te reconheço como aquele que passou a coisa espirituosa’, e finalmente uma terceira presença, que faz o acontecido entre os dois ser transmitido a nós, isto é, relatado e levado em conta (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 75).

Didier-Weill considera que a chance de transmissibilidade do inconsciente entre analistas depende incondicionalmente do fato de que possa encontrar a alteridade. E, nesse sentido, seria preciso poder interrogar em que medida essa alteridade pode ser encontrada entre pessoas que são muito próximas e que compartilham um pertencimento a um vínculo institucional. Ele lembra que, na França, a primeira tentativa de fazer trabalhar a alteridade dessa maneira se deu no laço criado no *Inter-Associatif*, criado em 1991, e que reunia, em 1997, 20 associações – francesas, italianas, dinamarquesas e belgas.

O psicanalista afirma que, quando compartilha a proposta do passe transinstitucional com os colegas brasileiros, ainda não o havia proposto aos colegas do *Inter-Associatif*, e especifica:

Essa proposta não se dirige a associações, mas a sujeitos individualmente falando, e concerne a apenas um por um, sujeitos que estariam prontos a fazer funcionar a sua alteridade, a função da alteridade porque, no caso do *Interassociativo*, reconhecemos sem nos conhecermos. Sei que, ao fazer essa experiência, me interessaria muito que os ouvintes que poderiam acolher o que eu teria a dizer não fossem meus colegas de associação. Com eles, aliás, sei, *a priori*, que não iria funcionar porque somos colegas demasiado próximos. Seria para mim interessante que não fossem meus colegas e sim dinamarqueses, belgas ou brasileiros. Por que não imaginar um dispositivo que fizesse trabalhar a alteridade? (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 77, grifos do autor).

O inventor do dispositivo transinstitucional - ou “transinsistucional”? – se refere à sorte de poder inventar progressivamente uma comunidade espalhada, explodida - “*eclaté*” (estilhaçada), como a Escola Experimental de Bonneuil em 1969 -, em contraposição às duas então conhecidas comunidades monolíticas que, em sua visão, falam em uníssono: a Escola da Causa e a IPA. Na medida em que reconhece que sua proposta de constituir uma comunidade mais heterogênea já estava em vias de existência, indaga: “Por que não usar a sorte de termos criado tal instituição para fazer algo mais do que nossa política de boa vizinhança, fazer funcionar aquilo que o heterogêneo pode trazer na própria transmissão do inconsciente?” (DIDIER-WEILL, 1997/2012, p. 77).

Na perspectiva didier-weilliana, o passe transinstitucional pode fomentar outras modalidades de dispositivo e fazer funcionar um tipo de laço social particular que seria justamente o tipo de laço buscado pelos analistas dessa comunidade explodida, cujos membros

fazem a escolha de não falar em uníssono. Nesse sentido, esses psicanalistas assumiriam, o mais longe possível, a razão pela qual não estão em uma dessas comunidades em que se fala em uníssono, e em que não há lugar para a alteridade.

Embora, em algumas oportunidades, Didier-Weill se refira alegoricamente ao momento do percurso em que se dá a criação de novas significâncias - S(A) - como “passe de mágica”, não queremos dizer que suas propostas ofereçam respostas mágicas e absolutas para todos os problemas da “institucionalização do tornar-se analista” ou do laço social entre analistas. Mas que abrem caminhos promissores quando apontam, a exemplo do que se deu com Freud, para “um lugar de insistência” que leva em conta a divisão estrutural de cada analista entre uma transferência *topográfica*, que o analista pode fazer trabalhar no âmbito de sua sociedade analítica, e uma transferência *topológica*. O caráter topológico dessa transferência diz respeito à transferência com uma extensão que não se delinea pelo poder de um “nome próprio”, não pode ser definida por uma interioridade institucional, e “só pode ser o efeito do poder criador de uma transferência com o que é provido de futuro” (DIDIER-WEILL, 1997/2006, p. 119).

#### 4.7 Pentalogia: cinco livros fundamentais

Vimos que Didier-Weill realizou três intervenções nos seminários de Lacan, sendo as duas primeiras em 21 de dezembro de 1976 e 8 de fevereiro de 1977, durante o seminário *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, e a terceira e última em maio de 1979, no seminário *La topologie et le temps*.<sup>61</sup> Nessas ocasiões, tais formulações são inéditas e se constroem em torno da pulsão invocante; depois sobre o passe e, por último, Didier-Weill apresenta sua primeira versão da teoria dos “Três Supereus”.

Partimos da suposição de que, surgindo de maneira quase que espontânea e declaradamente imprevista, tais proposições se tornarão fundamentos das teorias que serão desenvolvidas pelo psicanalista em obras maiores nos quarenta anos seguintes. Indagando, ora integrando, ora mantendo afastamento diferencial entre concepções freudianas e lacanianas, essas formulações, que se entrecruzam, são informadas por ingredientes originariamente concebidos nos domínios das artes, das religiões, dos esportes e jogos - sem excluir as ciências

---

<sup>61</sup> Respectivamente “O insucesso do inconsciente é o amor” e “A topologia e o tempo”, conforme tradução da psicanalista e historiadora Elisabeth Roudinesco (1995)

e aportes específicos do pensamento filosófico – e se tornarão como que vigas-mestras do edifício teórico construído por Alain Didier-Weill.

Em nossa compreensão, embora exista uma quantidade importante de artigos e produções outras – que tratam, particularmente, do tema da formação do analista e da transmissão da psicanálise -, destacam-se cinco obras concebidas por Didier-Weill que se desenvolverão a partir das elaborações apresentadas nos seminários de Lacan: *Os três tempos da lei* (1995/1997), *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud* (1998), *Lila et la lumière de Vermeer* (2003), *Un mystère plus lointain que l'inconscient* (2010) e *Qu'est-ce que le surmoi? Recherche clinique et théorique* (2016). Pela necessidade de avançar o mais breve possível para o momento de concluir essa etapa de nosso trabalho, situaremos rapidamente alguns pontos articulados pelo psicanalista nas três primeiras dessas relevantes obras.

*Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical* foi publicado em 1995, na França.<sup>62</sup> Como resultado de um profícuo diálogo com as obras freudiana e lacaniana, nessa obra, Didier-Weill interroga a fala e os princípios dos quais ela depende. Não menos importante é a indagação a respeito do que se colocaria como impedimento nesse processo. Além de apresentar uma ampliação da releitura do conceito de Supereu e o diálogo estabelecido com Lacan por ocasião da segunda intervenção em seu seminário, em *Os três tempos da lei*, o autor aborda a problemática freudiana do princípio de prazer, de seu mais-além e do recalque originário.

A experiência musical em seus múltiplos elementos - o caráter de intraduzibilidade, o ritmo, a dança - vem apoiar o destaque de um contraponto essencial: o tempo do Outro, enquanto considerado em um registro fundamentalmente musical (o que não exclui o silêncio) e o tempo do sujeito do inconsciente, enquanto considerado fundamentalmente no registro da palavra:

Uma reflexão teórica sobre a música é um dos caminhos possíveis para compreender a relação mais primordial do sujeito com o Outro: o poder da música é poder de comemoração do tempo primordial em que o sujeito, antes de receber a palavra, recebe previamente uma base, uma raiz sobre a qual poderá, em segundo lugar, germinar a palavra [...] (DIDIER-WEILL, 1995/1997, p. 240).

Essas considerações dão suporte para que Didier-Weill, tendo em vista os processos de entrada e saída do trauma, elabore uma teoria original do recalque originário articulada às noções de sideração originária e de-sideração. Ponto chave de seu ensino, a questão da

---

<sup>62</sup> Em 1996 *Os três tempos da lei* foi vencedor do Prêmio Édipo, conferido ao melhor livro de psicanálise do ano publicado na França.

sideração/de-sideração será diligentemente delineada em *Os três tempos da lei*. O psicanalista atribui estatuto psicanalítico à sideração e ao espanto, associando essas experiências ao efeito de uma destituição subjetiva produzida por um significante especial, o significante da *Verblüffung*, termo isolado por Freud em *O chiste e suas relações com o inconsciente* (1905), o qual Marie Bonaparte traduz como “significante siderante”.<sup>63</sup>

Antes de desenvolver o tema articulando esse significante à noção de “mandamento siderante”, em contraponto ao “XIº mandamento da censura: ‘Não se deixe *verblüffen!*’” – ‘Não se deixe siderar!’ -, lembra que a língua francesa privilegia a expressão *coup de tonnerre*, ‘trovoada’, para falar do espanto. Em nosso entendimento, no que remete ao efeito sonoro de um ‘estrondo’, esse termo também privilegia a dimensão sonora dessa experiência a qual o autor define como sendo “a experimentação de um acontecimento súbito [que] detém o poder de introduzir, na continuidade do saber, a hiância súbita de uma descontinuidade” (DIDIER-WEILL, 1995/1997, p. 17).

O psicanalista faz trabalhar noções e conceitos psicanalíticos - como as categorias de feminino e masculino – ao especificar três tipos de situação na vida cotidiana em que o mundo humano socializa diferentes tipos de espanto: o adulto e o jogo, a arte, e a criança. Essas oportunidades seriam o modo através do qual a sociedade restitui ao adulto a possibilidade de reatar com o espanto que o abandonara desde que deixou de ser a criança que se espantava diante de tudo. Em outro contexto, explica de que maneira essa experiência estaria diretamente ligada à relação que o sujeito mantém com o saber:

Precisamos reencontrar a possibilidade de nos surpreender que tínhamos na infância. A surpresa é a irrupção na vida cotidiana de uma experiência que nos priva do que já sabíamos [...]. Nós que idolatramos nosso saber descobrimos com a experiência da surpresa que gostamos de ficar despossuídos do saber. O homem tem a nostalgia da infância, da época em que se surpreendia com todas as coisas e se deparava com a novidade absoluta (MILAN, 2012, pp. 64-65).

Para lembrar que a experiência do espanto ultrapassa a da clínica psicanalítica, ressalta que podemos experimentá-la na escuta de uma nota musical - *aquela* nota musical -, em um ritmo, no riso provocado por uma boa piada, na curiosidade insistente da criança, no salto de um dançarino que desafia a lei da gravidade, ou na pincelada de uma cor na tela em branco do pintor. Levando mais adiante a questão freudiana de uma escolha inconsciente, Didier-Weill aposta e nomina “clínica da sideração” a experiência, ou o processo através do qual o sujeito é

---

<sup>63</sup> S. FREUD. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconsciente*, trad. fr. Marie Bonaparte e M. Nathan, Paris, Gallimard, 1930, pp. 218-9, 224, 227, 229, 236 e 239.

levado a, no decorrer de uma análise, ser subtraído à cega compulsão à repetição que conduz Freud, em 1920, a reelaborar a teoria pulsional (DIDIER-WEILL, 1995/1997, p. 171).

Em *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*, publicado em 1998 na França e em 1999 no Brasil, parte dessas elaborações serão aprofundadas. Arriscariamos dizer que, como um fio que perfura e avança em direção ao infinito, o significante *Invocações* poderia ser o título de toda a obra de Alain Didier-Weill. *Invocare*, em latim, remete ao apelo, ao chamado, ao chamamento. E como esclarece o psicanalista Jean-Michel Vivès (2009) acerca do nascimento do sujeito na relação com a voz do Outro:

O circuito da pulsão invocante se declinará [...] entre um “ser chamado”, um “se fazer chamar” (eventualmente, de todos os nomes...) e um ‘chamar. Mas, para chamar, é preciso dar voz, depô-la, como depomos o olhar diante de um quadro. Para que isso ocorra, é preciso que o sujeito a tenha recebido do Outro que terá respondido ao grito, que ele terá interpretado como uma demanda. É preciso também que, posteriormente, ele a tenha esquecido, a fim de poder dispor de sua própria voz sem estar saturado da voz do Outro (VIVÈS, 2009, p. 330).

Os meandros do processo através do qual o sujeito, de ouvinte-receptor, se torna emissor da voz que recebeu do Outro - operação que traduz o que é o movimento mesmo da pulsão invocante - será deslindado, em toda a sua complexidade, em *Invocações*. A partir da experiência musical, para pensar no circuito vocação-invocação, Didier-Weill parte das indagações: “O que é a dança?”. “Por que o homem não se contenta em falar, por que é preciso também que ele cante?” (DIDIER-WEILL, 1988/1999).

Na perspectiva didier-weilliana, a vocação para que nos tornemos humanos é originariamente transmitida por uma “sonata materna”<sup>64</sup> que dá a ouvir, ao mesmo tempo, a continuidade musical das vogais e a descontinuidade significativa das consoantes. Desse modo, essa sonata é recebida pela criança como um guia interior que a destina à fala e à alteridade. Didier-Weill indica que pensemos, inicialmente, na invocação musical como separada da invocação significativa. Interroga o papel dessas invocações com relação às diferentes estruturas que são o Eu [*moi*] e o sujeito do inconsciente [*je*] para lançar luz sobre a distinção entre o registro da demanda e o registro da invocação.

O psicanalista formula a hipótese de que o sintoma é constituído de três faces: perda do inaudito, perda do invisível e perda do imaterial. A dor do sintoma, nesse sentido, seria efeito da percepção endopsíquica da perda da continuidade entre o real, o simbólico e o imaginário, ou seja, efeito do desaparecimento de três interseções: o inaudito (R/S), o invisível (S/I) e o

<sup>64</sup> Expressão recolhida do trabalho de Pascal Quignard, *La haine de la musique*. Paris: Calmann-Lévy, 1996.

imaterial (I/R). O desaparecimento dessas três interseções produz três tipos de dualismos que encarnam essas três faces do sintoma. No sentido inverso, então, três faces de um contínuo também podem ser pensadas. O inaudito, o invisível e o imaterial são considerados, respectivamente, através das continuidades entre o som e o sujeito do inconsciente, entre o som e o corpo, e entre o sujeito e o corpo.

Em *Invocações*, Didier-Weill também indaga a relação que Freud e Lacan mantiveram com a experiência musical. Acompanhando a referência do ensino lacaniano acerca do pensamento trágico, discute a suposta surdez de Freud com relação à música, em particular seu lugar na tragédia grega, cuja figura central Freud parece desconhecer: Dioniso. Sublinhando que existe, na relação de Freud com Édipo, um véu que precisa ser levantado, o psicanalista precisa que o Édipo de que nos fala Freud é o lugar de um encontro entre duas estruturas que se deve discernir: a do mítico e a do trágico. Desse modo, Didier-Weill explora os laços da constituição e da transmissão do saber psicanalítico com a herança grega e com as heranças bíblica e cristã. Assim, três figuras importantes se impõem formando três grandes eixos de um amplo e profundo estudo que atravessa a obra didier-weilliana: Dioniso, Moisés e São Paulo.

O terceiro livro do que estamos assinalando como uma pentalogia teórica que sustenta a trajetória de produções de Didier-Weill é *Lila et la lumière de Vermeer: La Psychanalyse à l'école des artistes (Lila e a luz de Vermeer: A psicanálise na escola dos artistas)*, publicado no ano de 2003, na França. Partindo da história clínica de uma musicista, o psicanalista explora aspectos diversos da relação entre a psicanálise e a experiência artística. Com o propósito de extrair lições que concernem à teoria e à prática analíticas, Didier-Weill propõe que os psicanalistas indaguem qual deve ser o segredo do músico, que sabe dar a ouvir o inaudito através de uma simples nota musical; do dançarino que, com seu corpo, sabe representar o imponderável; e do pintor, que mostra o inimaginável com um simples toque, com uma pincelada de cor.

Seguindo reflexões anteriormente propostas na obra *Nota Azul: Freud, Lacan e a arte* (1997), o psicanalista sublinha que o homem é uma mestiçagem criada a partir de substâncias tão heterogêneas quanto o são uma imagem e um verbo enxertados sobre a materialidade - sobre o real - de um corpo. Lembra que o caráter problemático dessa mestiçagem pode, por sua vez, dar lugar ao sofrimento e se traduzir pelo que chamamos sintoma: enigma que lembra ao homem que, desde que ele advém como falante, ele não pode mais habitar 'naturalmente' seu corpo e sua imagem. Sentindo a pressão da gravidade terrestre, seu corpo perde a leveza. À prova do olhar do Outro, sua imagem se torna transparente. Intimidada pelo medo de sair de

um silêncio hospitaleiro e ressoar, sua palavra permanece em um silêncio inóspito que a faz calar.

Em *Lila et la lumière de Vermeer*, uma articulação entre a pulsão escópica e a pulsão invocante será discutida a partir de fragmentos da análise de uma cantora que sofre por experimentar, diante do olhar de um certo homem e do olhar de um público, sua imagem atestada pelo canto, porém, contestada pela fala. Ainda com base na experiência musical e em episódios pontuais da narrativa bíblica, aspectos relativos aos conceitos de pulsão, Supereu e recalque originário serão desenvolvidos. Além disso, o psicanalista apresenta, em uma seleção bibliográfica, a indicação de obras que tratam do tema da pulsão invocante. Por fim, encontraremos, também em *Lila*, a publicação da primeira intervenção realizada no seminário de Lacan e um artigo que a complementa.

“*Quand la musique nous entend: contribution à la question de la pulsion invoquante*” (Quando a música nos escuta: contribuição à questão da ‘pulsão invoquante’) e “*La note bleue: de quatre tempos subjectivantes na música*” (A nota azul: de quatro tempos subjectivantes na música) podem ser considerados dois textos que se articulam. O primeiro, publicado também em *Nota Azul: Freud, Lacan e a arte* (1976-77/1997) sob o título “O circuito pulsional”, apresenta uma resposta ao pedido de Lacan para que o psicanalista pensasse, a partir da experiência de escuta musical articulada ao circuito e à montagem da pulsão, diferentes tempos pelos quais se produzem efeitos no ouvinte, isto é, diferentes torções que poderiam ser localizáveis entre o sujeito e o Outro.

Essa temática será desenvolvida na lição de 21 de dezembro de 1976 do seminário de Lacan. A segunda intervenção acontece menos de dois meses depois, em 8 de fevereiro de 1977. Publicada no livro *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise* (1988), “Sobre o passe e os três deslocamentos do sujeito” representa uma reação ao rumor que percorria, na época (1977), os corredores da Escola Freudiana de Paris (EFP): o resultado do dispositivo criado por Lacan, o passe, que estava em exercício havia quase dez anos, não correspondia às esperanças que, a princípio, se deveriam depositar nele. Didier-Weill se deixa ensinar pelo conto de Edgar Allan Poe, “A carta roubada”, e pelo seminário que Lacan havia proferido sobre essa obra, e elabora uma ficção em que, substituindo-se o circuito do atual dispositivo institucional por um outro circuito, permite-se um curto-circuito cujos efeitos não deixam esclarecer aquilo que, na visão do psicanalista, estaria em jogo no passe - para além do procedimento institucional. Essas duas intervenções se realizam, portanto, no decorrer do seminário 24, “*L’insu que sait de l’une bévue s’aile à mourre*” (1976-1977). Algumas palavras sobre o título desse seminário nos conduzem adiante.

Em sua primeira aula, em 16 de novembro de 1976, Lacan comenta o título que deu ao seminário. Com respeito à primeira frase que o compõe: *L'insu que sait de l'une-bévue...*, ressalta um equívoco em *l'insu que sait*, pois essas palavras designam uma espécie de “não-saber” ou de “insabido” (*insu*) “que sabe” (*sait*). Ora, que saber poderia haver em uma ausência de saber? De onde escutamos um equívoco. Em seguida, destaca que “*une-bévue*” também é uma boa tradução para “*Unbewusst*” (inconscientemente), valendo-se, portanto, da proximidade fonética entre *une-bévue* (mancada, deslize, tropeço) e de um modo característico pelo qual os franceses pronunciam *Unbewusst*. Ainda cita ‘sonho’, ‘ato falho’ e ‘dito espirituoso’ (*trait d'esprit*) como exemplos de *une-bévue*.

A primeira frase do título evoca Freud, mas Lacan interroga por que a análise dos sonhos precisa se valer de acontecimentos da vigília, ou mesmo a análise de um ato falho implica o que transcorreu durante o dia. Assim, o posicionamento lacaniano se explicita com a afirmação: “Com esse *insu-que-sait de l'une bévue*, tento introduzir alguma coisa que vai mais longe que o inconsciente” (LACAN, 1976-77, p. 5, tradução nossa<sup>65</sup>). Eis o texto escolhido por Didier-Weill como tema de abertura de *Un mystère plus lointain que l'inconscient* (*Um mistério mais remoto que o inconsciente*), quarto livro da pentalogia didier-weilliana, publicado na França no ano de 2010, atualmente em vias de tradução e publicação no Brasil.

Respondendo ao apelo lacaniano, Didier-Weill convidará a refletir sobre o mais originário a partir de um mistério mais longínquo, ou mais remoto, que o inconsciente: o real.

#### 4.8 Interlocuções e homenagens

Uma investigação a respeito de enraizamentos que as elaborações de Didier-Weill possuem na obra de autores que o precedem, além de Freud e Lacan, como Françoise Dolto, por exemplo, seria possivelmente bastante enriquecedora. Uma pesquisa sobre possíveis interlocuções e reverberações do seu trabalho na atualidade, igualmente, poderia trazer contribuições interessantes.

O pensamento e a obra de Didier-Weill dialogam com uma extensa pluralidade de interlocutores. Psicanalistas de diferentes formações, psicólogos, musicistas, atores, arteterapeutas, dançarinos e tantos mais. Na França, para além de suas fronteiras e em diferentes

---

<sup>65</sup> No original francês: “...avec cet insu-que-sait de l'une-bévue, j'ai essayé d'introduire quelque chose qui va plus loin que l'inconscient” (LACAN, 1976-77, p. 5).

regiões do Brasil, suas contribuições teóricas e clínicas têm conquistado atentos leitores, colegas de trabalho, amigos e amadores - alguns muito próximos de sua convivência, de longas datas, outros não tanto. Reverberações dessas parcerias se desdobram em uma enorme variedade de estudos e realizações.

Mas como afirma um dos profetas da bíblia: “Ninguém pode prever a hora do último sono para cada um”.<sup>66</sup> E Didier-Weill não perderia a oportunidade de uma última surpresa. Alguns amigos estavam juntos em Cuiabá/BR, no VIII Encontro Nacional e VIII Colóquio Internacional do Corpo Freudiano, intitulado “Amor, Desejo e Gozo – entre a Clínica e a Política”, quando receberam, na manhã de 18 de novembro de 2018, a notícia de seu falecimento, na França. Didier-Weill tinha então 79 anos. Ao final dessa manhã, esses amigos se uniram para celebrar sua vida. Os trechos que seguem são um pouco das palavras que foram ditas.

**Marco Antonio Coutinho Jorge** lembra a maneira como conheceu Didier-Weill e a publicação de *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*, em 1988, há exatos 30 anos antes, e diz: O pessoal da minha geração, na época, que estava já praticando psicanálise, estudando, sabe a importância que esse livro teve no Brasil. Foi impressionante! Ele mobilizou e, assim como mexeu comigo desde a primeira leitura, produziu efeito em muita gente importante no Brasil. Muitas pessoas agora, nesse Encontro em que estamos, se ligaram entre si a partir do texto do Alain. Assim, formou-se uma rede de pessoas em torno dos textos do Alain. Eu tive a alegria de poder partilhar, com Alain, momentos dos mais variados no Brasil, no exterior, na Europa, nos EUA, em colóquios que a gente organizou aqui e muitos de vocês participaram. A presença do Alain, a palavra dele, eram sempre uma coisa muito especial. Ele tinha um interesse no que você falava, um interesse genuíno. Você falava com ele e ele se interessava pelo que você dizia, se interessava por você. Constantemente perguntava alguma coisa, dizia sempre uma palavra salutar. Todos os textos dele têm uma coisa muito forte, que é a interrogação. Colocam sempre em questão, interrogando e interrogando, fazendo a gente se interrogar com ele. Ele sempre se ocupou de temas muito difíceis, os temas do Alain sempre eram muito difíceis. Temas nos quais pouca gente ousou tocar, ele tocava, ele ia fundo. Ele enfiava a mão com uma delicadeza enorme em problemas, questões e conceitos que a gente sempre passava superficialmente por eles, e quando você lia o texto dele sobre aquilo, aquela mão te puxava junto e você tinha que ir até o fim com ele. Alain escreveu para teatro, peças de

---

<sup>66</sup> Livro “Eclesiástico”, da Bíblia. Capítulo 18, versículo 9b.

teatro. Há uma peça que eu vi em Paris, num ensaio musical, num festival de teatro. Foi o “*Comeback Dionísio*”, um nome em inglês. Essa peça foi como um ensaio, uma festa em um parque em Paris. Eram cenas da vida cotidiana das pessoas de hoje. Cenas mais banais e que, de repente, Dionísio chegava e, ao chegar, mudava tudo. Aquele casal que estava brigando, ranzinza, neurótico, estragando a vida por pura neurose e, de repente, conseguiu a felicidade. Conseguiu a alegria de estarem juntos e começavam a cantar e a dançar. Eram vários esquetes, pequenos esquetes, como uma comédia. Alain falava muito de Dionísio, quase tudo que ele falava era de Dionísio. A presença dele era Dionísio, era o que ele fazia com a gente. Tirava a gente da mornidão, da rotina, do empobrecimento que a vida consegue fazer com que a gente fique vivendo e perdendo o que a vida tem pra dar. Ele faz a gente voltar para o mundo e para a gente mesmo. E não há nada melhor que uma pessoa possa dar para a gente.

**Paolo Lollo** (traduzido simultaneamente por Betty Milan) diz que Didier-Weill escreveu uma peça de teatro que fala do amor: Uma história de extraterrestres que vêm para saber como os seres humanos se comportam. À distância, com câmeras, eles conseguem compreender tudo dos seres humanos, mas tinha uma coisa que eles não conseguem entender, que é o amor dos humanos. Eles mandam um extraterrestre que, na forma de um homem, vem para estudar o fenômeno. Ele encontra uma mulher para tentar entender. Acontece que, uns dias depois, ele fica fora de controle e ninguém consegue encontra-lo, ninguém sabe onde ele está. Achar que a experiência não pode continuar, porque ele está incontrolável e se descobre apaixonado por essa mulher. Os humanos são o que são por causa desse fator  $x$  que é o amor. Outro conto que me pergunto por que não é encenado nos teatros do mundo. Quero contar uma característica do Alain: é que ele falava muito baixinho. Precisava usar o microfone para que a voz dele se tornasse audível, pois eu não entendia o que ele falava no meio de tanta gente. Ele não aceitava tecnologia e microfone. Eu entendi parte dessa questão num colóquio três anos atrás. Estava num congresso sobre democracia e não tinha microfones, pois estavam quebrados. As pessoas falavam baixo e a audiência não compreendia o que falavam. Alain estava sentado ao fundo da sala. Descobri com grande surpresa que ele escutava melhor que eu, ele tinha uma escuta tão fina. E eu me disse naquela ocasião, que ele talvez tivesse escutado ainda que não estivesse lá. A escuta era sua grande força, sua voz era interiorizada.

**Mario Eduardo Costa Pereira:** Bom, como todos aqui, também hoje de manhã, acordei e recebi uma mensagem e a triste notícia e, enfim, eu me lembrei de falar uma coisa que me tocou mais profundamente. Alguns dias antes, num sábado, pensei particularmente no Alain e como ele vai além da sua obra. Esses acontecimentos todos aqui no nosso país são, para mim, muito sérios, muito tristes, muito difíceis. Eu me lembrei de uma discussão, de uma

conferência que o Alain havia dado no Rio de Janeiro, no colóquio que o Corpo organizou uns três ou quatro anos atrás, um pouco mais de cinco anos, em que ele retoma a “Nota Azul”. A passagem que eu tinha na cabeça dessa conferência dele, como ele falava já no texto da “Nota Azul”, é justamente a nota que não apenas escapa à repetição, mas aquilo que preenche durante um átimo, tudo de emoção e de sentido e que funciona justamente pela sua fugacidade. Isso me veio na cabeça em relação ao que estava se passando no Brasil por causa do exemplo que ele dava. Ele falava que em todos os regimes totalitários, quando se tinha manifestações públicas, populares ou mesmo militares, o ritmo era sempre o ritmo de “um, dois, um, dois” e que todo mundo criava uma espécie de situação de hipnotismo, que esse ritmo de “um, dois” continuava a hipnotizar todo mundo igual. Todo mundo fazendo a ordem unida, andando no mesmo passo. Eu me lembro da emoção dele falando quando, na música, há o momento em que algo faz um contrapasso. Quando uma síncope ou um tempo fora do tempo, faz com que naquele momento haja um passo que não estava esperado. Eu me lembro, imediatamente, de um texto que eu admiro muito. Não sei se vocês conhecem, mas recomendo o do José Miguel Wisnik, um grande músico, mas também um grande filósofo, um livro que ele escreve sobre futebol. Não sei se essa metáfora vai tocar todo mundo, mas, novamente, me tocou profundamente quando escutei aquilo, porque quem é da minha geração lembra da Copa do Mundo de 70 e do drible magnífico que o Pelé deu do goleiro do Uruguai. José Miguel falava do tempo, da musicalidade, das passadas, do Pelé, não é? E como é que ele faz o drible? Porque eu suponho, talvez uma parte não saiba, mas era a semifinal da Copa do Mundo. Tostão joga a bola para Pelé num lugar entre o goleiro e a linha da grande área. O goleiro do Uruguai sai correndo em direção à bola, só tem ele e o Pelé mais ou menos à mesma distância, saindo na mesma distância, em direção à bola. Então os dois estão num certo ritmo, os dois estão num certo passo e os dois vão chegar à bola mais ou menos no mesmo momento. Contando o passo “um, dois, um, dois”, ele contava que o Pelé ia tocar na bola no momento daquele tempo. Só que no momento que era o tempo do Pelé, ele faz um contratempo. Ele deixa a bola passar e faz aquilo que ninguém esperava. Todo mundo achava que ele ia chegar à bola antes do goleiro. Ele ia pegar a bola, mas ele simplesmente passa reto pela bola e a bola passa na frente do goleiro, que não sabe se joga, se pega o Pelé que vai pela esquerda ou a bola que vai pela direita. Então, nesse lapso de tempo, o Pelé vai por trás do goleiro e é uma das jogadas mais espetaculares da história do futebol, porque o goleiro fica com as duas mãos abertas e olha para o Pelé com o gol totalmente aberto. Pelé passa por trás e recupera a bola atrás do gol. Não tinha mais nada que ele pudesse fazer. Aí foi o gol perdido, o gol perdido mais histórico do mundo, porque o gol estava aberto e ele não faz o gol. Inclusive, houve uma edição das histórias do Pelé, um dos filmes do Pelé, que

faz a bola entrar no recinto e ela é uma jogada tão perfeita. O que é interessante é a análise do José Miguel Wisnik, que faz nessa jogada justamente em relação ao tempo. Então é o diabo (o *Diabolus*) que chega, que faz que o tempo previsto, o tempo que seria da contagem, aquilo não se conta e foi o que o Pelé fez. Ele fala um pouco da alma brasileira. Então, é engraçado. Eu vinha pensando nisso nesses últimos tempos por causa do que está acontecendo com a gente. Lembrando tanto da Nota Azul, que foi o primeiro texto. Acho que todos nós entramos em contato com essa obra do Alain. O comentário que ele faz depois, o comentário que o José Miguel faz dessa jogada e eu daria, assim, a mensagem que gostaria de dizer. Claro que estamos todos tristes. Mas eu acho que esse elemento que o Alain traz nessa reflexão mostra bem um dos elementos mais interessantes e mais fundamentais da sua contribuição. Não é dessa delicadeza e dessa fineza com que ele se coloca na posição de estar se servindo? Da cultura desse mundo da música, para repensar com delicadeza os elementos mais fundamentais da psicanálise? Eu diria apenas para concluir, nesse momento de brutalidade que a gente está vivendo, uma das coisas que a gente pode retirar, apesar da tristeza do momento, é a esperança de que a fineza, a delicadeza são uma resistência indispensável nesse momento de tanta brutalidade. Eu acho que a obra dele nos ajuda a caminhar, a perseverar nessa perspectiva. Nós não podemos aderir ao jogo da brutalidade. À nossa resistência, sim. Temos que ser mais agudos, mais firmes, mais com essa licença poética que Alain sempre teve.

**Jean-Michel Vives** (sendo traduzido simultaneamente por Mario Eduardo), diz: Eu encontrei Alain em 1995, no momento que saiu o seu livro *Os três tempos da lei*. O livro foi publicado na época em que eu estava em análise. Então, estou trazendo isso para dizer, nesse momento, que a obra do Alain e o pensamento dele vão muito além de simplesmente um conceito teórico. É uma obra que produz efeitos sobre o inconsciente que ele próprio experimentou. Lendo essa obra, minha própria análise recebeu uma nova orientação. Comecei a falar do Alain com o analista. No final de uma sessão, ele diz: “talvez seja melhor pagar diretamente ao Alain”. De fato, esse analista, infelizmente, não tinha senso de humor. O analista me disse que conhecia o Alain e que poderia me passar o contato dele. O extraordinário em Alain era sua delicadeza, era a capacidade de ter fé na pessoa que a gente tinha até diante de nós. Esse era um dom extraordinário que Alain tinha, ou seja, pressupunha no outro alguma coisa que não estava ali necessariamente. Justamente por isso ele despertava em nós um esforço de estar à altura. Então foi um encontro excepcional que me permitiu ir muito além. Então por isso o considero um grande mestre e grande amigo.

**Denise Maurano** diz: É curioso, pois eu vi Alain pela primeira vez quando ele apresentou o livro *Os três tempos da lei*. Eu já tinha contato com ele antes, porque eu encontrei

um texto dele. Não me lembro mais se eu encontrei o texto ou por que cargas d'água o procurei para saber se eu podia publicar um texto dele, traduzir um texto dele que era *A situação da psicanálise em 1989*. Eu acho que era isso, e aí ele foi muito solícito. Na época que a gente telefonava, ele foi muito solícito e me mandou um texto e várias outras coisas. Esse texto foi publicado na “Agenda de psicanálise” e, a partir daí a gente foi se correspondendo. Eu não o conhecia pessoalmente até assistir, em uma das idas à França, a essa apresentação do livro dele. E fiquei aguardando o momento de encontrar com ele. Foi quando eu terminei, então - eu estava fazendo o trabalho “A face oculta do amor”, sobre a tragédia -, e quando eu terminei de escrever esse trabalho, a primeira parte do trabalho que era sobre a questão da tragédia grega e a psicanálise, eu telefonei para ele e ele pediu para eu mandar esse texto. Marcamos e, quando eu fui encontrá-lo, ele me recebeu muito sério. Me fez inúmeras perguntas, foi uma verdadeira arguição. Com uma minúcia, item por item, ele estava extremamente interessado em ouvir e, depois que ele me fez todas as perguntas que queria fazer, abriu um maior sorriso e disse que a gente tinha que trabalhar junto. Isso abriu para mim uma porta que era a porta que eu precisava, porque eu não estava ali diante de um homem de conhecimento. Eu estava ali diante de um criador que apostava na criação e que apostava que as pessoas eram instrumento de criação. E essa aposta foi um marco extremamente importante para mim. Esse sentimento que temos de muita solidão quando se tenta ousar, pois parece muita pretensão a gente querer ousar. A gente foi tão educado para não pensar, e parece pretensão quando a gente encontra alguém que está nessa *vibe*, que aposta nisso, e isso é de uma força! E, a partir daí a gente não se largou mais. Eu devo a ele uma construção de uma família, onde eu tenho no Marco Antonio, no Jean-Michel e em outras pessoas, irmãos. Embora eu já conhecesse Marco de nome, a gente não tinha contato nenhum, e Alain dizia, nessa mesma ocasião, que eu tinha que trabalhar com Marco Antonio. Perguntava se eu conhecia o Marco, eu dizia que sim, mas não tinha contato, e ele continuava a insistir. Então, Alain começou a mandar para mim textos que era para entregar para o Marco, e para o Marco textos que era para entregar para mim. A gente teve que marcar, e foi a primeira vez que eu fui ao Corpo Freudiano, que já existia, e aí foi falando de um texto do Alain que eu conheci o Marco. Enfim, é isso.

Alguns eventos em homenagem à memória de Alain Didier-Weill foram realizados na ocasião de seu falecimento. Duas obras foram publicadas com a mesma finalidade. Uma delas é “Sur les brisées d’Alain Didier-Weill: L’écriture, l’art et la Psychanalyse”<sup>67</sup> (“Nos rastros de Alain Didier-Weill: escrita, arte e psicanálise”), uma coletânea que reúne trabalhos

---

<sup>67</sup> “Sur les brisées d’Alain Didier-Weill: L’écriture, l’art et la Psychanalyse”. Journées d’hommage à Alain Didier-Weill des 31 janvier et 1<sup>er</sup> février 2020. Varelles, França: La Rumeur Libre Éditions, 2021.

apresentados na Journées d'hommage à Alain Didier-Weill, uma Jornada em homenagem a Didier-Weill, organizada pelo Inter-Associatif Européen de Psychanalyse, em 31 de janeiro e 1º de fevereiro de 2020.

Sob direção do psicanalista Jacques Barbier, o volume 14 da revista *Insistance – Art, Psychanalyse – Politique* também reúne depoimentos dedicados à memória de Didier-Weill. Tivemos a grata oportunidade de participar desta homenagem com o escrito intitulado “Les deux temps du ‘oui’” (“Os dois tempos do ‘sim’”) (2019). Nessa obra, inúmeros testemunhos entrelaçam em franca continuidade moebiana, clínica, teoria, criação e expressão artística, política, amor e amizade, admiração, projetos de existência. Dentre tantos, inesperadamente, um dos relatos como que nos apresenta “Alain por ele mesmo”.

Em “J’étais ami avec Alain” (“Eu era amigo de Alain”), Jean-Pierre Klein (2019) relembra o laço de amizade e parceria que se construiu desde os anos de 1963 e 1964, quando os dois começaram, juntos, o internato no Hôpital de Ville-Évrard, um dos hospitais psiquiátricos de la Seine-Saint-Denis. “Il s'appelait alors Alain Didier” (“Ele se chamava então Alain Didier”), afirma Klein (2019, p. 137).

Klein é psiquiatra, arteterapeuta e é considerado um dos precursores da arteterapia e da dramaterapia na França. Ele afirma que tomou ao pé da letra *Invocações*, obra em que Didier-Weill evoca o músico, que faz ouvir o inaudito com uma simples nota; o pintor, que mostra o invisível com uma pincelada de cor; e o dançarino, que figura o imaterial com seu gesto. Assegura, ainda, que sua prática como arteterapeuta repousa, de alguma maneira, sobre esses conceitos. Em uma circunstância a qual afirma não saber ao certo especificar, Klein enviou um questionário biográfico para que Didier-Weill respondesse com suas palavras. Então, uma vez mais, com a palavra:

Alain Didier-Weill

1 – Biografia

Depois de estudar medicina em Lyon, um internato de psiquiatria em Paris me deu a oportunidade de me apaixonar pela psicanálise e pelo ensino de Lacan. Hoje sou praticante da psicanálise e da escrita, entre outras, teatrais.

2 – Meus temas

O primeiro texto que escrevi para o teatro, em 1969, *Pol*, queria transmitir o espírito de maio de 68. Eu constato no só-depois que persiste, no que eu escrevi em seguida para o palco, a existência de uma personagem que, em um contexto de inquietante estranheza e humor, desconstrói laços sociais.

3 – Minhas criações

*Pol*, 1975, no teatro Gaîté Montparnasse (prêmio U de crítica). *Les trois cases blanches*, 1980, no Théâtre de la Cité universitaire. *Le banc*, 1982, no teatro Confluence. *A hora do chá na casa dos Pendlebury*, 1990, no teatro Sylvia Montfort Theatre, *Viena 1913*, apresentada no Festival Nava e na Câmara Municipal de Bruxelas em 2000.

4 – Meu estilo

Dele eu não posso dizer nada.  
 5 – Meus *a priori*  
 Encontrar o ponto de nodulação entre a angústia e o riso.  
 6 – Meus sucessos  
 O som de certos risos na plateia.  
 7 – Minhas fraquezas  
 Tenho uma que é incurável: eu sou dividido.  
 8 – Meus projetos  
 Continuar dionisíaco.  
 9 – Meus rituais de escrita  
 Chá de menta, café e TSF (89,9).<sup>68</sup>  
 10 – Minha vida  
 Escutar, escrever, dançar sapateado.  
 (DIDIER-WEILL apud KLEIN, 2019, pp. 137-139, tradução nossa).<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> TSF 89.9 é uma estação de rádio de jazz em Paris, na França, fundada em 1999 e de propriedade da Nova Press. Atualmente conhecida como TSF Jazz, a estação transmite na Île-de-France: em Paris em 89,9 FM onde quase pode ser ouvida em toda a região, e na Riviera Francesa, com frequências em Nice e Cannes. TSF, a sigla da estação, significa Télégraphie Sans Fil e significa "telegrafia sem fio", um termo francês arcaico para "rádio".

<sup>69</sup> No original francês: Alain-Didier Weill

1 – Biographie

Après des études de médecine à Lyon, un internat en psychiatrie à Paris m'a donné l'occasion de me passionner pour la psychanalyse et pour l'enseignement de Lacan. Aujourd'hui je suis praticien de la psychanalyse et de l'écriture entre autres théâtrale.

2 – Mês thèmes

Le premier texte que j'ai écrit pour le théâtre, en 1969, Pol, voulait transmettre l'esprit de Mai 68. Je constate dans l'après-coup que persiste, dans ce que j'ai écrit par la suite pour la scène, l'existence d'un personnage qui, dans un contexte d'inquiétante étrangeté et de comique, déstructure les liens sociaux.

3 – Mes créations

Pol, 1975, au théâtre de la Gaîté Montparnasse (prix U de la critique). Les trois cases blanches, 1980, au Théâtre de la Cité universitaire. Le banc, 1982, à Confluence. L'heure du thé chez les Pendlebury, 1990, au Théâtre Sylvia Montfort. Vienne 1913 présenté au Festival Nava et à la Mairie de Bruxelles em 2000.

4 – Mon style

Je ne peux rien en dire.

5 – Mes partis pris

Trouver le point de nouage entre l'angoisse et le rire.

6 – Mes réussites

Le son de certains rires dans le public.

7 – Mes faiblesses

J'en ai une qui est incurable: je suis divise.

8 – Mes projets

Demeurer dionysiaque.

9 – Mes rituels d'écriture

Thé à la mente, café et TSF (89.9).

10 – Ma vie

Écouter, écrire, fair des claquettes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da formação dos psicanalistas em sua relação com as formas institucionais que ela motiva associada às contribuições de Alain Didier-Weill à psicanálise despertou nosso interesse por diversas razões. Como dito anteriormente, o tempo lógico e o momento de nossa própria trajetória ao longo da formação psicanalítica talvez respondam pelo principal de nossas motivações. Caminhando por um percurso, em boa medida, transinstitucional e transdiscursivo, por assim dizer, não surpreende que, junto aos desafios que acompanham a experiência com a prática clínica, questões concernentes ao processo de formação de um psicanalista e à transmissão da psicanálise nos inquietem.

Desde que iniciamos o percurso de pesquisa no curso de pós-graduação, uma das principais inquietações a qual se localizava, a princípio, no termo “instituição”, se renovou, ganhou novos contornos e abriu questões colaterais. Por exemplo: por que “um olhar para a história?”. Mostramos que uma das respostas possíveis para essa questão foi formulada pelas palavras do orientador desta tese: “Se a experiência psicanalítica empreende a simbolização da história do sujeito, o psicanalista, por sua vez, não poderia prescindir da elaboração da história das doutrinas que fundamentam sua prática”.<sup>70</sup> Elaboração da história das doutrinas, da história das instituições, da própria formação, por que não parafrasear?

Dificuldades em discernir o escopo e definir “o” objeto de pesquisa propriamente dito caminharam junto com o fato de nos depararmos com uma vasta e ilimitada bibliografia sobre o tema. Tal fato, de certa maneira, justifica ao menos dois limites que nosso trabalho apresenta, além dos que foram indicados no corpo do texto.

Um deles diz respeito ao fato de que parte de nossas discussões se fundamentou, basicamente, nos trabalhos dos historiadores Elizabeth Roudinesco e Michel Plon. Reconhecemos sua relevância, é claro. Mas seria bastante enriquecedor se tivéssemos, em tempo hábil, conseguido articular elaborações biográficas e históricas de outros autores, como Michel de Certeau (1925-1986) e outros, por exemplo. O mesmo vale para trabalhos de vários autores cujas importantes obras dialogam com as elaborações de Didier-Weill. Nessa etapa de construção de nosso trabalho foi preciso dedicar maior e mais concentrada atenção às ideias do próprio autor.

---

<sup>70</sup> Esta referência se encontra na orelha do livro História do movimento psicanalítico, de Jacquy Chemouni. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

Outro limite foi um não-aprofundamento teórico a partir de noções e categorias que estão intimamente ligadas às articulações propostas, como, por exemplo: a) a instância psíquica do Supereu, conforme definida pela segunda tópica freudiana do aparelho psíquico; b) a teoria lacaniana dos discursos; c) pensar o funcionamento das instituições entre o campo fálico e o feminino; d) a relação entre o psicanalista e o “teorizar”, questão que ganha relevância na obra de Didier-Weill e alcança contornos interessantes a partir das contribuições de Marco Antonio Coutinho Jorge.

Todavia, uma breve conversa entre três amigos permite que retomemos, por fim, alguns pontos essenciais a partir do que nos foi possível até aqui, elaborar. A respeito da prática lacaniana e do dispositivo do passe, Didier-Weill pergunta a Jean Clavreul (2009) se ele achava que existe uma relação entre a senha (*mot de passe*) e os chistes (*mot d'esprit*) - os ‘jokes’, que nos maravilham em *Alice no País das Maravilhas*. A resposta de Clavreul aponta para um mais-além do próprio passe:

É incontestável que possa haver uma senha construída com base no modelo do chiste, mas isso não basta. O que é decisivo é determinar o que possibilita a um analisando passar de um sistema simbólico a outro. Trata-se de conversão, no sentido forte do termo, pela qual há passagem de um sistema simbólico a outro (DIDIER-WEILL; SAFOUAN, 2009, p. 20).

Safouan comenta que Lacan dava ao seu pensamento a forma de um chiste. Ao que Clavreul acrescenta:

O que você diz permite opor a ‘conversão’ segundo Lacan e a ‘conversão’ buscada pelo professor que procura converter seus alunos para “a” teoria da qual ele se faz porta-voz. Nesse sentido, em relação ao professor, o psicanalista está “alhures”, ele tem de ser cético no tocante “às” teorias, inclusive à teoria psicanalítica (DIDIER-WEILL; SAFOUAN, 2009, p. 20).

Didier-Weill comenta que, na medida em que a transmissão pelo significante chistoso interrompe a monotonia do que se repete, a questão que está implicitamente colocada é a da repetição. E para Clavreul,

Cumpra distinguir o que, pela repetição, condena à besteira aquilo que é algo totalmente diferente: o relógio que repete todas as 12 horas é uma repetição, o que não significa que ele esteja condenado à besteira. Entre nosso nascimento e nossa morte, o tempo humano não é linear, mas cíclico: ‘será que há uma repetição humana mediante a qual, ciclicamente, se recoloca a questão do ‘Eu Sou?’’. Numa análise, somos levados a voltar às fases mais antigas, mais anteriores, a ponto de por vezes o analisando chegar a dizer: ‘É horrível, depois de tantos anos de análise, descubro que sou um bebê esperando uma mamadeira...’. Na verdade, não se trata de uma simples regressão, trata-se de que se possa pensar o retorno sobre o mesmo e, a partir daí, começar de novo... (CLAVREUL apud DIDIER-WEILL; SAFOUAN, 2009, p. 21).

Quando Didier-Weill pergunta a Clavreul o que ele achava da interpretação que Lacan fazia da tendência da IPA a repetir Freud sem inovar, e se Freud teria confiado sua mensagem à IPA apostando no fato de que ela seria conservada por intermédio do recalçamento, Clavreul observa que o que Lacan esperava do passe era menos o surgimento de um saber suplementar do que a possibilidade de repensar de outro modo o problema da transmissão. Didier-Weill interroga se seria um modo de transmissão que reconheceria o constrangimento da citação, da repetição, mas sem se opor ao aparecimento de significantes novos.

Cirurgicamente, Safouan (2009) observa que há uma estrutura que é atestada na repetição e não se pode, de jeito nenhum, sair dessa estrutura. A questão, para ele, é saber o que ela é: “Será possível fazer dela uma lógica, como Lacan fez com as fórmulas da sexuação? A análise pode fazer com que essa repetição cesse de ser inimiga da vida” (DIDIER-WEILL; SAFOUAN, 2009, p. 22). Além disso, que a repetição possa cessar de ser exclusivamente superegóica seria o que de melhor se pode conseguir, isto é, “refazer a mesma coisa, mas de outro jeito”, afirma Clavreul (apud DIDIER-WEILL; SAFOUAN, 2009, p. 22).

Para Didier-Weill, o termo “insistência”, da maneira pela qual Lacan o empregava, às vezes parecia indicar a direção em que se misturam o mesmo e o outro. Em outras palavras, significa a possibilidade de se presentificar uma alteridade que introduz uma ética. É precisamente nesse registro que a obra e as proposições didier-weillianas nos parecem uma resposta diante do “real em jogo na própria formação do psicanalista”, conforme pontuou Lacan (1967/2003, p. 249). E, de uma certa maneira, também representam “alguma coisa que equilibra a IPA”, a exemplo do que afirmou Lacan sobre o auditório que o ouvia em 09 de julho de 1978, no 9º Congresso da Escola Freudiana de Paris.

Nosso trabalho também tenta responder a um desejo de apresentar e auxiliar no acesso à obra de Didier-Weill por um material que organize - na melhor das hipóteses, claramente - ao menos parte de uma malha bastante complexa de pensamento. Complexa pelo ineditismo de sua abordagem, pelas tramas conceituais tais como entrelaçadas pelo autor, pelos conhecimentos prévios que sua compreensão exige. Além dos avanços que propõe, em larga medida, suas elaborações consistem em uma minuciosa leitura das progressivas construções teóricas freudianas e lacanianas, o que convoca a um tipo de leitura-de-leitura-de-leitura. Autêntico convite à prática de ensaio.

Em último lugar, lembramos que parte significativa da experiência com o curso e com o percurso de escrita desta tese ocorreu no período de pandemia de Covid-19. Além da realidade devastadora com a qual todos nós tivemos que lidar subjetiva e emocionalmente, a ida a bibliotecas e encontros presenciais que pudessem fomentar o andamento da pesquisa foi

impedida durante esse período. Com isso, tivemos que nos adaptar a uma rotina nova, mediada pela tecnologia e pelas telas, inclusive. Aulas e reuniões foram temporariamente suspensas no início de 2020, diante das incertezas impostas pelo cenário pandêmico. Realizamos, enfim, uma densa e longa travessia.

## REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, J. *Vocabulário básico da psicanálise*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.
- AVOLIO, J. C.; FAURY, M. L. *Michaelis: dicionário escolar francês*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2009.
- AZEVEDO, A. V. Análise leiga: mais, ainda. In: JORGE, M. A. C. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
- AZEVEDO, I. B. Apresentação. In: DUSILEK, D. *A arte da investigação criadora: introdução à metodologia da pesquisa*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1989.
- AZOURI, C. “Tive êxito onde o paranoico fracassa”: teoria e transferência(s). Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2017.
- AZOURI, C. “Testemunhos de um encontro com o vazio”. In: DIDIER-WEILL, A. (Org.). *Nota azul. Freud, Lacan e a Arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. (Obra original publicada em 1996).
- BALINT, M. A propos du système de formation psychanalytique. In: *Amour primaire et technique psychanalytique*. Paris: Payot, 1972. (Obra original publicada em 1947).
- BALINT, M. La fin d’analyse. In: *Amour primaire et technique psychanalytique*. Paris: Payot, 1972. (Obra original publicada em 1949).
- BALINT, M. Formation analytique et analyse didactique (1). In: *Amour primaire et technique psychanalytique*. Paris: Payot, 1972. p. 309-321.
- BERNFELD, S. On psychoanalytic training. *Psychoanalytic Quarterly*, 1962, p. 453-482.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Edição coordenada por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Andersos. São Paulo: Paulus, 2013.
- BIRMAN, J. Para introduzir a leitura de Tausk. In: TAUSK, V.; KATZ, C.; BIRMAN, J. (Orgs.). *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*. São Paulo: Editora Escuta, 1990.
- BLOCH, O.; WARTBURG, W. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- BOFF, L. Prefácio. In: EYMERICH, N. *Manual dos inquisidores*. Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.
- BONAPARTE, M. *The life and works of Edgar Allan Poe. A psycho-analytic interpretation*. London: Imago Publishing, 1949.
- BORDELOIS, I. *A palavra ameaçada*. Rio de Janeiro: Voeora Et Lent, 2005.

BRASIL, C. N. V. A estrutura do inconsciente. In: MAGNO, M. D.; MILAN, B.; MENDONÇA, A. S. L. (Orgs.). *Lugar 7*. Rio de Janeiro: Editora Rio, Sociedade Cultural, 1975.

CAUSSE, J-D. *Figures de la filiation*. Paris: CERF, 2008.

CHECCIA, M.; TORRES, R.; HOFFMAN, W. (Orgs.). *Os primeiros psicanalistas: Atas da Sociedade Psicanalítica de Viena 1906-1908*. São Paulo: V. de Moura Mendonça – Livros, 2015.

CHEMAMA, R. *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

CRUZ, R. *Bloqueio da escrita acadêmica: caminhos para escrever com conforto e sentido*. Belo Horizonte: Artesã, 2020.

DANTO, E. A. *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social, 1918-1938*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

DEUS, J. D. *A crítica da ciência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DIDIER-WEILL, A. La psychanalyse triste. In: *Les temps modernes*. Revue mensuelle. Août-Septembre, n. 277-278. Paris: Éditions Denoel, 1969.

DIDIER-WEILL, A. *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

DIDIER-WEILL, A. Comment fut sauvé Jules. In: PETITOT, F. (Coord.). *L'analyse & l'analyste*. 1º Colloque Interassociatif de psychanalyse. Paris: Solin, 1991.

DIDIER-WEILL, A. (Org.). *Fim de uma análise, finalidade da psicanálise: Colóquio na Sorbonne, 18 a 24 de maio de 1987*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

DIDIER-WEILL, A. *Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. (Trabalho original publicado em 1995).

DIDIER-WEILL, A. Nota azul: de quatro tempos subjetivantes na música. In: *Nota azul. Freud, Lacan e a Arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. (Obra original publicada em 1976).

DIDIER-WEILL, A. *Freud: relación con el judaísmo, el cristianismo y el helenismo*. Rosario – Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 1998. (Conferência original realizada em 1997).

DIDIER-WEILL, A. *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999. (Trabalho original publicado em 1988).

DIDIER-WEILL, A. Prefácio. In: MAURANO, D. *A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

DIDIER-WEILL, A. *Lila et la lumière de Vermeer: La psychanalyse à l'école des artistes*. Paris: Denoël, 2003.

DIDIER-WEILL, A. Lacan psychiatre et psychanalyste. In: AZOURI, C. (Org.). *Médecine, psychiatrie et psychanalyse. Pour une éthique commune*. Liban: Presses de l'Université Saint-Joseph. Paris: Éditions Campagne Première, 2003. (p. 119-123).

DIDIER-WEILL, A. *Freud et Vienne. Freud aurait-il inventé la psychanalyse s'il n'avait pas été viennois?* Paris: Éditions érès, 2004.

DIDIER-WEILL, A. A passarela. In: JORGE, M. A. C. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006. (Obra original publicada em 1989).

DIDIER-WEILL, A. Por um lugar de insistência. In: JORGE, M. A. C. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006. (Obra original publicada em 1997).

DIDIER-WEILL, A. A formação ortodoxa. In: JORGE, M. A. C. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006. (Obra original publicada em 2003).

DIDIER-WEILL, A. *Memorias de Satán: ensayo sobre la manera de hacer bien el Mal y hacer mal el Bien*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2006.

DIDIER-WEILL, A. A questão da formação do psicanalista para Lacan. In: JORGE, M. A. C. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

DIDIER-WEILL, A. *Un mystère plus lointain que l'inconsciente*. Paris: Aubier, 2010.

DIDIER-WEILL, A. Ce qui ne cesse de commencer... In: BENTATA, H.; FERRON, C.; LAZNIK, M.-C. (Orgs.). *Écoute, ô bébé, la voix de ta mère...* Paris: Érès, 2011.

DIDIER-WEILL, A. *Lacan e a clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa / Corpo Freudiano: Seção Rio de Janeiro, 2012. (Obra original publicada em 1997).

DIDIER-WEILL, A. *Freud – Einstein: maio de 1933*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. (Obra original publicada em 2010).

DIDIER-WEILL, A. Prefácio. In: CAPOGNA-BARDET, G. (Org.). *Clinique du trauma*. Paris: Érès, 2014.

DIDIER-WEILL, A. (Org.). *Insistance n° 10 - Note bleue*. Paris: Érès, 2015.

DIDIER-WEILL, A. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

DIDIER-WEILL, A. *Qu'est-ce que le surmoi? Recherche clinique et théorique. Présentation théâtrale Pierre et Paul, la dernière nuit*. Toulouse: Éditions érès, 2016.

DIDIER-WEILL, A. “Usos do Supereu”. In: LEVY, S. M. S.; DIAS, M. F. P. (Orgs.). *A céu aberto: o inconsciente na clínica das psicoses*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Belém, 2018. (p. 15-20). (Obra original publicada em 2015).

DIDIER-WEILL, A. “Em face do Supereu”. In: LEVY, S. M. S.; DIAS, M. F. P. (Orgs.). *A céu aberto: o inconsciente na clínica das psicoses*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Belém, 2018. (p. 21-29).

DIDIER-WEILL, A.; AZOURI, C. Jones retrouve Ferenczi. In: PETITOT, F. (Coord.). *L'analyse & l'analyste*. 1º Colloque Interassociatif de psychanalyse. Paris: Solin, 1991.

DIDIER-WEILL, A.; WEISS, E.; GRAVAS, F. *Quartier Lacan: testemunhos*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2007. (Obra original publicada em 2001).

DIDIER-WEILL, A.; SAFOUAN, M. *Trabalhando com Lacan: na análise, na supervisão, nos seminários*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

DIDIER-WEILL, A.; LACERDA, C. “Uma ponte sobre o abismo”. Entrevista conduzida por Cristina Lacerda e publicada no Jornal Tribuna da Imprensa (RJ), Coluna Tribuna Bis, em 25 de abril de 1996. Disponível em [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083\\_05&Pesq=%22uma%20ponte%20sobre%20o%20abismo%22&pagfis=36541](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083_05&Pesq=%22uma%20ponte%20sobre%20o%20abismo%22&pagfis=36541). Acesso em 15 mar. 2024.

DORGEUILLE, C. *A segunda morte de Jacques Lacan*. São Paulo: Artes Médicas, 1986.

DUFOUR, D.-R. *Lacan e o espelho sofiânico de Boehme*. São Paulo: Cia. de Freud, 1999.

DUSILEK, D. *A arte da investigação criadora: introdução à metodologia da pesquisa*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1989.

EITINGON, M. *On forme des psychanalystes: rapport original sur les dix ans de l'Institut Psychanalytique de Berlin 1920-1930*. Paris: Denoel, 1985. (Obra original publicada em 1930).

EYMERICH, N.; PEÑA, F. *Manual dos inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.

FAZELDER, E.; BRABANT, E.; GIAMPIERI, P. (Orgs.). *Sigmund Freud & Sándor Ferenczi: correspondência*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FELZENSZWALBE, N. De Didier à Weill, une histoire française. *Insistance*, Érès, n. 14, 2019, pp. 95-98.

FERENCZI, S. Sobre a história do movimento psicanalítico. In: *Obras completas Psicanálise I / Sándor Ferenczi*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FERENCZI, S. O problema do fim da análise. In: *Obras completas Psicanálise IV / Sándor Ferenczi*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Obra original publicada em 1927).

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. IV. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1900).

FREUD, S. Os chistes e sua relação com o inconsciente. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1905).

FREUD, S. Escritores criativos e devaneio. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. IX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1908).

FREUD, S. Romances familiares. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. IX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1909[1908]).

FREUD, S. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1912).

FREUD, S. A dinâmica da transferência. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1912).

FREUD, S. Totem e tabu. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1913).

FREUD, S. A história do movimento psicanalítico. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1914).

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1914).

FREUD, S. Recordar, repetir e elaborar. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1915).

FREUD, S. O inconsciente. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1915).

FREUD, S. O recalque. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1915).

FREUD, S. Reflexões sobre os tempos de guerra e morte. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1915).

FREUD, S. Luto e melancolia. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1917).

FREUD, S. Linhas de progresso na terapia psicanalítica. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1919).

FREUD, S. O estranho. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1919).

FREUD, S. Além do princípio de prazer. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1920).

FREUD, S. Dr. Sándor Ferenczi (Em seu 50º aniversário). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1923).

FREUD, S. O ego e o id. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1923).

FREUD, S. Um estudo autobiográfico. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1925).

FREUD, S. A negativa. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1925).

FREUD, S. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1926).

FREUD, S. O mal-estar na civilização. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1930).

FREUD, S. Por que a guerra?. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1933).

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. Três ensaios. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago Ed., vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. (Obra original publicada em 1939).

FREUD, S.; MENG, H. *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939) - um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Belo Horizonte: Editora Ultimato, 2003. (Obra original publicada em 1998).

FUKS, B. B. Memória e escrita: reflexões sobre transmissão. *Estudos da Língua(gem)*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2013, p. 129-145. doi: 10.22481/el.v11i1.1217. Acesso em 01 mar. 2024.

FUKS, B. B. *O homem Moisés e a religião monoteísta – três ensaios: o desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

FUKS, B. B.; MAURANO, D. Arte é medida de segurança pública. *Bloco Mágico - Boletim do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise*, n. 4, 2017. Disponível em: <https://corpofreudiano.com.br/w/wp-content/uploads/2019/10/Bloco-M%C3%A1gico-13-abril-2019.pdf>. Acesso em 04 abr. 2024.

GARCIA-ROZA, L. A. A pesquisa acadêmica em psicanálise. In: ROPA, D. (Coord.). *Anuário brasileiro de psicanálise*, v. 1, n. 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992-1993.

GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obra original publicada em 1988).

GILLIE, C. D'un silence à l'autre ; le cri de l'aleph. *Insistance*, n. 14, 2019, 117-122.

GROLNICK, S. *O trabalho e o brinquedo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

GROSSKURTH, P. *O círculo secreto: o círculo íntimo de Freud e a política da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

HANNS, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*, vol. 2. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989. (Obra original publicada em 1955).

JORGE, M. A. C. Discurso médico e discurso psicanalítico. In: CLAVREUL, J. *A ordem médica: poder e impotência do discurso médico*. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

JORGE, M. A. C. *Sexo e Discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1988.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise, v. 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JORGE, M. A. C. O desejo de despertar. In: MAURANO, D.; NERI, H.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). *Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2011.

JORGE, M. A. C. Dialogue du docteur Freud avec son Surmoi. *Insistance*, Éditions érès, n. 10, Art, Psychanalyse, politique, 2015, p. 27-31.

JORGE, M. A. C. Memória e instituição: "Transmissão, continuidade, descontinuidade..." - Ressonâncias do VI Encontro Nacional – Búzios 2016. *Bloco Mágico - Boletim Nacional do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise*, n. 4, nov. 2017.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise*, v. 3: *a prática clínica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. (Obra original publicada em 2017).

JORGE, M. A. C. Uma bússola, uma luz, um roseiral - uma nota azul. *Bloco Mágico - Boletim do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise*, n. 13, 2019. Disponível em: <https://corpofreudiano.com.br/w/wp-content/uploads/2019/10/Bloco-M%C3%A1gico-13-abril-2019.pdf>. Acesso em 04 abr. 2024.

JORGE, M. A. C. “Léxico-Filia da dor”. In: BARROS, E. L. S. (Org.). *Frestas do indizível*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2022.

KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise - o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

KLEIN, J.-P. J'étais ami avec Alain. *Insistance*, n. 14, v. 2, 2019, p. 137-139.

LACAN, J. *O seminário*, livro 1: *os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. (Seminário original proferido em 1953).

LACAN, J. *O seminário*, livro 4: *a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. (Seminário original proferido em 1956-57).

LACAN, J. Le séminaire 76-77: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*, n. 12/13 (spécial), leçon du 16 novembre 1976.

LACAN, J. A transmissão - Encerramento do 9º Congresso da Escola Freudiana de Paris. *Lettres de l'École*, n. 25, v. II, 1979, p. 219-220. Disponível em: <https://appoa.org.br/correio/edicao/246/a-transmissao-encerramento-do-9-congresso-da-escola-freudiana-de-paris/222>. Acesso em 22 dez. 2023.

LACAN, J. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. (Trabalho original publicado em 1945).

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. (Trabalho original publicado em 1953).

LACAN, J. A coisa freudiana. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 418-419. (Obra original publicada em 1955).

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. (Obra original publicada em 1957).

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 807-842. (Trabalho original publicado em 1960).

LACAN, J. O seminário sobre “A carta roubada”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. (Seminário original proferido em 1966).

LACAN, J. *O seminário*, livro 5: *as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. (Seminário original proferido em 1957-58).

LACAN, J. Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003a. (Trabalho original publicado em 1967).

LACAN, J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003b. (Trabalho original publicado em 1967).

LACAN, J. Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. (Trabalho original publicado em 1970).

LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. (Obra original publicada em 1973).

LACAN, J. *Introdução aos Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Seminário original proferido em 1963).

LACAN, J. Lugar, origem e fim do meu ensino. In: *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Zahar, 20006. (Obra original publicada em 1967).

LACAN, J. *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. (Trabalho original publicado em 1967-68).

LACAN, J. *O seminário*, livro 23: *o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. (Seminário original proferido em 1975-76).

LACAN, J. O mito individual do neurótico. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Obra original publicada em 1952).

LACAN, J. *O seminário*, livro 7: *a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Seminário original proferido em 1959-1960).

LACAN, J. *O seminário*, livro 11: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Seminário original proferido em 1964).

LACAN, J. *El fracaso del Un-desliz es el amor. A la manera del seminario oral de Jacques Lacan*. México: Ortega y Ortiz editores, S.A. de C.V., 2008. (Trabalho original publicado em 1976-77).

LACAN, J. *O seminário*, livro 8: *a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. (Seminário original proferido em 1960-1961).

LACAN, J. *O seminário*, livro 21: *Os não-tolos erram/Os nomes do Pai*. Tradução e Organização de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Produção independente, 2019. (Seminário original proferido em 1973-74).

LACAN, J. *O seminário*, livro 24: *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Inédito. (Seminário original proferido em 1976-1977).

LACAN, J. *O seminário*, livro 26: *A topologia e o tempo*. Tradução, organização e notas de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Inédito. (Seminário original proferido em 1978-79).

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE BON, G. *Psicologia das multidões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. (Obra original publicada em 1985).

LEITE, S. *Ensaio sobre psicanálise e instituições*. Rio de Janeiro: Contra Capa / Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2023.

LÉVI-STRAUSS, C. Mito e música. *In: Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978. (Obra original publicada em 1977).

LINS, M. I. A.; LUZ, R. D. W. *Winnicott - experiência clínica e experiência estética*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

LOLLO, P. *Passagens: transmissão da psicanálise e direitos do homem*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2015.

MANNONI, M. *O psiquiatra, seu "louco" e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

MANNONI, M. *Amor, ódio, separação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

MANNONI, O. *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MASSON, C. *Habiter son nom: Une histoire française*. Paris: Hermann, 2020.

MASSON, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess. 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MAURANO, D. *A face oculta do amor - a tragédia à luz da psicanálise*. Rio de Janeiro: 2001.

MAURANO, D. *A transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MCGUIRE, W. (Org.). *Freud/Jung - Correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MEZAN, R. *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Blucher, 2019.

MIJOLLA, A. *Pensamentos de Freud*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MILAN, B. *A força da palavra: (entrevistas)*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

MILLER, D. Tão só como sempre estive em minha relação com a causa analítica. *In: MILLER, G. (Org.). Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

- MILLER, J.-A.; ALBERTI, C. (Orgs.). *Lacan redivivus*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- MILLOT, C. Sobre a história da formação dos analistas. In: JORGE, M. A. C. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. (Obra original publicada em 1976).
- MORUS, T. *Utopia*. Lisboa: Editora Penguin, 2001. (Obra original publicada em 1516).
- NASCENTES, A. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1955.
- NUNBERG. Introdução. In: CHECCHIA, M.; TORRES, R.; HOFFMANN, W. (Orgs.). *Os primeiros psicanalistas (1906-1908) - as famosas reuniões de quarta-feira conduzidas por Sigmund Freud*. São Paulo: Scriptorium, 2015 (Obra original publicada em 1959).
- NUNES, M. R. O sensorio nos primórdios da vida psíquica: “testemunhos do encontro com o outro”. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- NUNES, M. R. Les deux temps du ‘oui’. *Insistance*, n. 14. Paris: Érès, 2019.
- PLATÃO. *O banquete* [400 a.C.]. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- PORGE, E. *Freud/Fliess - Mito e quimera*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- RABANT, C. O vazio, o enigma. In: DIDIER-WEILL, A. *Nota azul. Freud, Lacan e a Arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.
- RICCI, G. *As cidades de Freud: itinerários, emblemas e horizontes de um viajante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- RINALDI, D. L. *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- RINALDI, D. L.. Escrita e invenção. In: COSTA, A.; RINALDI, D. (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007. p. 273-280.
- ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos*. Volume 1: 1885-1939. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos*. Volume 2: 1925-1985. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- ROUDINESCO, E. *Genealogias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (Obra original publicada em 1993).
- ROUDINESCO, E. *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

ROUDINESCO, E. Prefácio. In: AZOURI, C. “*Tive êxito onde o paranoico fracassa*”: teoria e transferência(s). Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2017.

ROUDINESCO, E. *Dicionário amoroso de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

SAFOUAN, M. *Jacques Lacan e a questão da formação dos analistas*. Porto Alegre: Artes médicas, 1985.

SAFOUAN, M. *A psicanálise - ciência, terapia e causa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2023. (Trabalho original publicado em 2013).

SILVA, D. da. *De onde vêm as palavras: origens e curiosidades da língua portuguesa*. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2009.

SOKOLOWSKY, L. *Freud et les Berlinois. Du congrès de Budapest à l’Institut de Berlin. 1918-1933.* Presses Universitaires de Rennes, 2013.

SOUZA, A. M.; JERUSALINSKY, A. N. Prefácio. In: SAFOUAN, M. *Jacques Lacan e a questão da formação dos analistas*. Porto Alegre: Artes médicas, 1985.

TAUSK, V.; KATZ, C.; BIRMAN, J. *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*. São Paulo: Editora Escuta, 1990.

TERR, L. C. “Childhood Trauma and the Creative Product”. In: *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 42. Yale: Yale University Press, 1977. p. 545-75.

TROPER, M. Apresentação. In: DIDIER-WEILL, A. *Fim de uma análise, finalidade da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

VIVÈS, J.-M. Para introduzir a questão da pulsão invocante. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2009, p. 329-341.

VIVÈS, J.-M. *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa / Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2012.

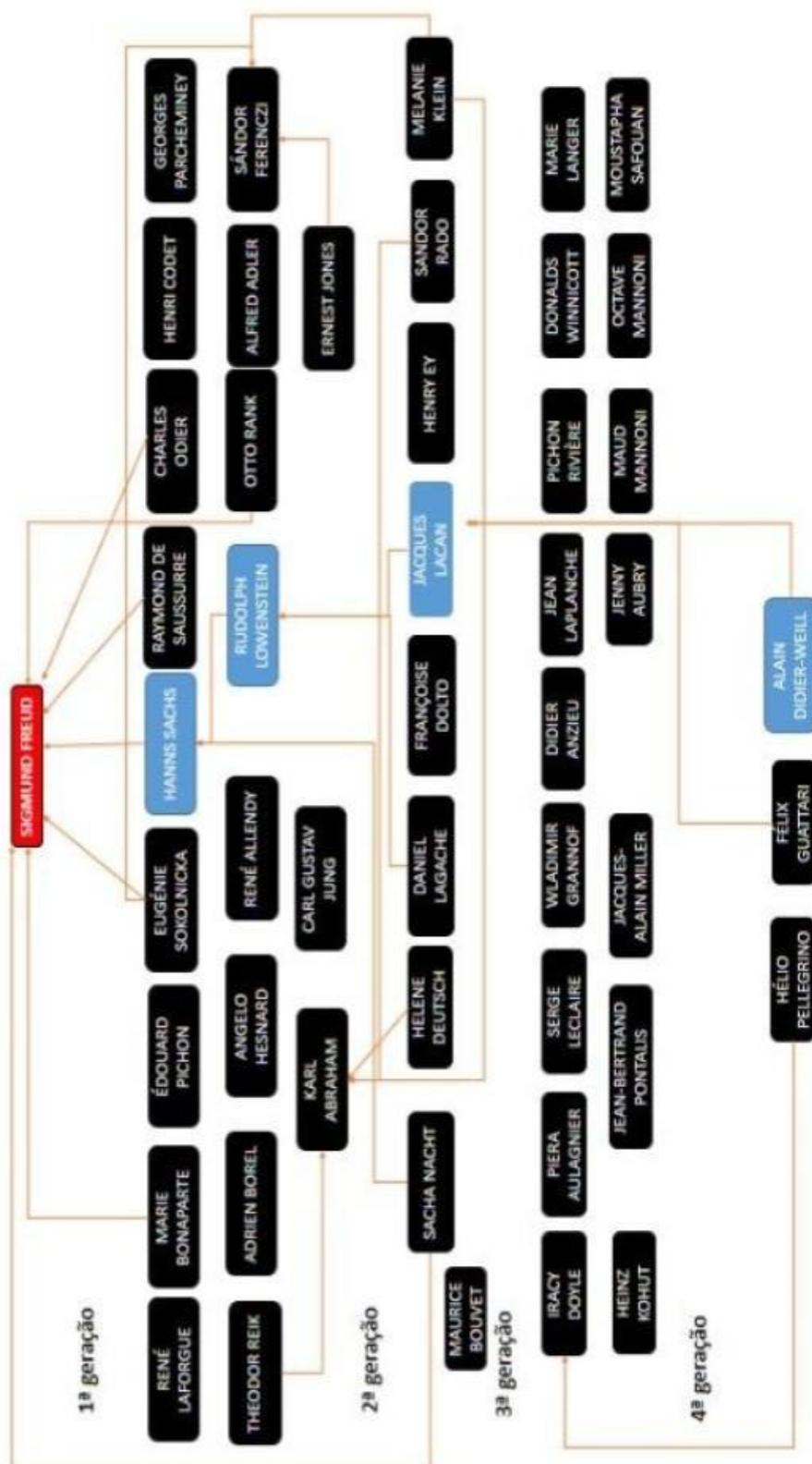
VIVÈS, J.-M. Alain Didier-Weill et la question de supposition. *Insistance*, n. 10, Quand la note bleue entend l’inconscient, 2015, p. 21-25.

VIVÈS, J.-M. Alain Didier-Weill, psychanalyste et dramaturge (16 Juillet 1939 – 17 novembre 2018). *EDP Sciences. Psychologie clinique*, n. 47, 2019, p. 220-224. Disponível em [www.cairn.info/revue-psychologie-clinique-2019-1-page-220.htm](http://www.cairn.info/revue-psychologie-clinique-2019-1-page-220.htm).

VIVÈS, J.-M. Monde et immonde dans l’oeuvre d’Alain Didier-Weill éléments pour une théorie de la haine. *Insistance*, n. 15, Pourquoi la haine?, 2019, p. 135-140.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Obra original publicada em 1971).

WINNICOTT, D. W. Desenvolvimento emocional primitivo. *In: Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 2000. (Obra original publicada em 1945).

ANEXO A - “ÁRVORE DA TRANSFERÊNCIA”<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Estabelecida a partir de diferentes fontes biobibliográficas acerca do movimento psicanalítico e seus integrantes, mas especialmente a partir do livro *Genealogias*, de Elisabeth Roudinesco (1995).

## ANEXO B - BIBLIOGRAFIA GERAL DE PUBLICAÇÕES E OBRAS DE ALAIN DIDIER-WEILL<sup>72</sup>

### Artigos e ensaios publicados em revistas e periódicos

- La pensée Ségrégationniste. *In: L'Evolution Psychiatrique*, 1967;
- A propos de l'imagination. *In: Entretien Psychiatrique*, 1969;
- La Psychanalyse triste. *In: Les Temps Modernes*, 1969;
- Où est l'horreur?. *In: Les Temps Modernes*, 1970;
- D'une transmission de la théorie à une théorie de la démission. *In: Lettres de l'École Freudienne de Paris*, n° 10, maio de 1973, p. 311, 1972;
- L'expérience mystique. *In: Le Coq Héron*, 1974;
- Les Scissions Psychanalytiques. *In: Le Coq Héron*, 1974;
- Histoire d'une âme et histoire d'O. Quelque notes de lecture. *In: Le Coq Héron, Psychanalyse et Mystique*, 1974;
- Propositions critiques. *In: Le Coq Héron, Les Scissions Psychanalytiques*, 1974;
- S'Autoriser? Temps de Passe et d'Impasse chez Freud. *In: Scilicet 6.*, n. 7., 1976;
- La Note Bleue. *In: Ornicar*, n. 8, 1976;
- Des trois déplacements du Sujet. *In: Analytica*, n. 8, 1977;
- L'Excommunication de la Psychanalyse, 1981;
- La Mirada. *In: Entorno*, n. 2, 1981;
- L'Éthique analytique. *In: Le Monde*, setembro, 1981;
- Quelle musicothérapie?. *In: Le monde de la musique*, n. 58, 1983;
- Père dans le Réel, Père Symbolique, Père Réel. *In: Littoral*, n. 11, 1984;
- Quelle Musicothérapie ?. *In: Le Monde de la Musique*, 1984;
- Remarque psychanalytique sur la musique. *In: Revue de Musicothérapie IV*, 1984;
- Défaut de parole et faute. *In: Hors Cadre*, 1985;

---

<sup>72</sup> Estabelecida a partir de diferentes fontes: Grande parte dos títulos de artigos e livros foi recuperada a partir de suas respectivas divulgações e/ou publicações editoriais e eletrônicas. Quanto aos artigos e outras produções não disponíveis eletronicamente, recorreu-se às seguintes fontes, as quais apresentam um resumo de parte da vida e obra de Alain Didier-Weill: [https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain\\_Didier-Weill](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Didier-Weill); [https://www.frwiki.org/wiki/Alain\\_Didier-Weill](https://www.frwiki.org/wiki/Alain_Didier-Weill); <https://www.theatredurondpoint.fr/artiste/alain-didier-weill/>.

- Préliminaire à toute tentative de définir un nouveau lien social entre analystes. *In: L'Artichaut*, n. 1, agosto, 1985;
- Préliminaires à la recherche sur l'Origine du théâtre et de l'acteur. *In: Art et Thérapie*. Beckett, la deuxième mort. *In: Revue d'Esthétique*, Privat, 1986;
- Il sait que (je sais qu'(il sait que (je sais))). *In: Littoral*, n. 19-20, 1986;
- La chute des corps. *In: Art et Thérapie*, novembro, 1987;
- L'Apparence et l'Apparition. *In: Art et therapie*, n. 22-23, 1987.
- Situation de la Psychanalyse en 1989. *In: Étude*, dezembro, 1989;
- Dionysos: sa renaissance [Dossier]. *In: Art et therapie*, n. 32-33, 1989;
- Lapsus ou mot d'esprit. *In: Apertura*, n. 4, 1990;
- Forclusion, métaphore paternelle, surmoi. *In: Esquisses psychanalytiques*, 1990;
- Scander transcender. *In: Psychanalyse*, n. 37, 1990;
- Bénir maudire ou midire Lacan. *In: Esquisses psychanalytiques*,\_maio, 1990;
- L'homme, la terre et la maladie humaine. *In: Points Lignes*, 1991;
- Temps fini, temps indéfini, temps infini. *In: Esquisses psychanalytiques*, setembro, 1992;
- Le scandale du péché originel. *In: L'Arche*,\_abril, 1993;
- Les juifs face à Saint-Paul. *In: L'Arche*, setembro, 1993;
- Adam le chômeur. *In: Le Monde des débats*, setembro, 1993;
- OEdipe, Antigone et le psalmiste. Intervention aux Journées d'Etudes freudiennes tenues les 25 et 26 septembre 1993, sur le thème "L'inconscient, l'inceste et la dimension du tragique em Psychanalyse". *In: Etudes Freudiennes*, n° 35. Edition Etudes Freudiennes.
- La musique danse l'intraductible. *In: IO - Revue Internationale de Psychanalyse*, n° 5, 1994;
- L'artiste et le psychanalyste questionnés l'un par l'autre. *In: Art et therapie*, s/n, 1998;
- Prima la voce: les trois conflits transmis par la voix maternelle. *In: Art et therapie*, n. 99-101, 1999;
- Corps dansant, corps parlant. *In: Revue française de psychosomatique*, n. 16, 1999/2;
- Lettre à l'Absent. *In: Revue Passage*
- Table Ronde n° 1. *In: Revue Analyse Freudienne Presse*, n. 3, 2001 (em coautoria com Robert Lévy e Catherine Breillat);
- D'un nouvel impératif moral - Réponse au cardinal Etchegaray. *In: Pardès*, n. 30, 2001;
- Qui hait le Serviteur Souffrant?. *In: Pardès*, n. 32-33, 2002;

- Pourquoi me persécutes-tu?. *In: Pardès*, n. 32-33, 2002;
- La formation orthodoxe. *In: Essaim*, n. 11, 2003;
- La re-présentation: la question de la haine du théâtre. *In: Art et thérapie*, n. 86-87, 2003;
- Question posées par la pulsion invoquante. *In: Musique et Sacré - Actes du Colloque*, 17-18 septembre, 2004.
- Table Ronde n° 2 Enregistrée à Paris. *In: Revue Analyse Freudienne Presse*, n. 9, 2004 (em coautoria com Robert Lévy e Jean-Jacques Bernard);
- Les nouveaux misérables - Dialogue avec Bernard Stiegler. *In: Insistance*, n. 1, 2005 (em coautoria com Bernard Stiegler);
- La psychanalyse, le politique et le désir x. *In: Insistance*, n. 1, 2005;
- Dionysos : la naissance de l'acteur. *In: Insistance*, n. 2, 2006;
- Avant-propos - De la fiction. *In: Insistance*, n. 3, 2007;
- Éditorial. *In: Insistance*, n. 3, 2007 (em coautoria com Frédéric Bieth);
- À propos du livre de Gérard Haddad - Le péché originel de la psychanalyse. *In: Insistance*, n. 3, 2007 (em coautoria com Gérard Haddad);
- Les lumières, l'esprit révolutionnaire et la psychanalyse. *In: Insistance*, n. 3, 2007.
- Le sinthome et le temps. Le réel orienté. *In: AEFL Séminaire de psychanalyse 2008-2009*. Disponível em: <https://www.gnpl.fr/2021/02/04/alain-didier-weill-le-sinthome-et-le-temps-le-reel-oriente/>
- Por que Michel Onfray não consegue criticar Freud? *In: Psicanálise e Barroco em revista*, volume 8, n. 2, p. 175-178, dez. 2010.
- Argument du numéro - L'inespéré. *In: Insistance*, n. 4, 2010;
- Psychanalyse et droits de l'homme. *In: Insistance*, n. 4, 2010;
- Écriture de l'aleph. *In: Figures de la psychanalyse*, n. 19, 2010;
- Psychanalyse et droits de l'homme. *In: Insistance*, n. 4, 2010/1;
- Quelques remarques sur le passage du son au sens. *In: Insistance*, n. 5, 2011;
- Psicanálise e direitos do homem. *Trivium*, Dez 2011, vol.3, no.2, Dez 2011;
- Faire corps avec la matière : terre et psychose, d'argile et de feu [dossier]. *In: Art et thérapie*, n. 106-107, 2011;
- Sidération, désidération. *In: Insistance*, n. 7, 2012;
- Quando o que não cessa de não se escrever cessa de não se escrever. *In: Revista de Psicologia*, Fortaleza, v. 3, nº 2, p. 9-14, jul./dez. 2012.

- Introduction. À propos de la journée mondiale de philosophie à l'Unesco: quelques réflexions sur l'Universel et le particulier. *In: Revue Insistance*, n. 8 2012;
- Quand la politique rencontre la psychanalyse. *In: Revue Insistance*, n. 8, 2012;
- La déconnaissance. *In: Le Coq-héron*, n. 213, 2013;
- L'inter-dit interdit. *In: Le Coq-héron*, n. 213, 2013;
- Pesquisas sobre a origem do niilismo e da afirmação originária. *Reverso*, v. 36, n. 67, jun. 2014;
- Quand la musique nous entend: contribution à la question de la pulsion invoquante. *In: Revue Insistance*, n. 10, 2015;
- Lacan questionné : Préliminaires au colloque “Quand la note bleue entend l'inconscient”. *In: Revue Insistance*, n. 10, 2015;
- Remarques sur la formation de l'analyste et « la passe ». *In: Insistance*, n. 11, 2016;
- Et si vous nous racontiez les débuts de l'inter-associatif... *In: Revue Insistance*, n. 14, 2017 (em coautoria com Michel Guibal, Fabienne Ankaoua e Michèle Skierkowski);
- Pour un lieu d'insistance. *In: Insistance*, n. 15, 2018;
- La *Weltanschauung* nazie. *In: Insistance*, n. 15, 2018;
- Le maître a dit. *In: Insistance*, n. 15, 2018;
- Le semblable. *In: Revue Le Coq-héron*, n. 238, 2019;
- Présence de l'analyste, passage de l'analysant. *In: Revue Figures de la psychanalyse*, n. 39, 2020;

### Capítulos de livros

- Preliminar a uma revisão da concepção de sublimação em Freud. *In: DIDIER-WEILL. (Org.). Nota azul – Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.
- O artista e o psicanalista questionados um pelo outro. *In: DIDIER-WEILL. (Org.). Nota azul – Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.
- O circuito pulsional. *In: DIDIER-WEILL. (Org.). Nota azul – Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. (Trabalho original publicado em 1976).
- A Nota Azul: de quatro tempos subjetivantes na música. *In: DIDIER-WEILL. (Org.). Nota azul – Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. (Trabalho original publicado em 1976).

- Intervention du 5 novembre 1982: Le coût Freudien. *In*: AGUERRE, J-C.; ASSABGUI, M.; DIDIER-WEILL, A.; DIDIER-WEILL, M.-E.; WINTER, J.-P.; MOSCOVITZ, J.-J.; ZIMRA, G. (Orgs.). **Éthique de la Psychanalyse**. Evel, 1984;
- Nomination et Symbolisation dans la Communauté analytique. *In*: AGUERRE, J-C.; ASSABGUI, M.; DIDIER-WEILL, A.; DIDIER-WEILL, M.-E.; WINTER, J.-P.; MOSCOVITZ, J.-J.; ZIMRA, G. (Orgs.). **Éthique de la Psychanalyse**. Evel, 1984;
- Le passe de Freud. *In*: AGUERRE, J-C.; ASSABGUI, M.; DIDIER-WEILL, A.; DIDIER-WEILL, M.-E.; WINTER, J.-P.; MOSCOVITZ, J.-J.; ZIMRA, G. (Orgs.). **Éthique de la Psychanalyse**. Evel, 1984;
- Le Racisme et le problème de la Corruption. *In*: DJEBAR, A. (Org.). **Ces voix qui m'assiègent (Ces voix qui m'assiègent: --en marge de ma francophonie)**. Montréal: Exil, 1985;
- Devenir de l'enseignement de Lacan en 1985. *In*: GUILLAUME, M. (Org.). **L'État des Sc. Sociales en France**. La Découverte, 1985;
- Freud et la question du lien social. *In*: ASSOUN, P. L. et al. (Orgs.). **Aspects du malaise dans la civilisation**. Navarin Éditeur, 1987;
- Jones retrouve Ferenczi. *In*: **L'analyse & l'analyste – 1<sup>o</sup> Colloque Interassociatif de Psychanalyse**. Solin, 1991;
- Le continuum. *In*: BENSASSON, M.; CALLIGARIS, C; DIDIER-WEILL, A.; FEISSEL, A.; RABANT, C.; SIBONY, D. (Orgs.). **La question du choix inconsciente – déterminisme et responsabilité du sujet**. Collection Ligne 47, 1997;
- Atelier avec Alain Didier-Weill. *In*: BENSASSON, M.; CALLIGARIS, C; DIDIER-WEILL, A.; FEISSEL, A.; RABANT, C.; SIBONY, D. (Orgs.). **La question du choix inconsciente – déterminisme et responsabilité du sujet**. Collection Ligne 47, 1997;
- Debate - O silêncio e o real. *In*: NASIO, J-D. (Org.). **O silêncio na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Lacan, analyste praticien. *In*: **Lacan, psychanalyste**. - Colloque tenu à l'Hôpital de la Salpêtrière, à Paris, les 27 et 28 mars 1999. Marseille: Ed. du Hasard, 1999;
- Un désir d'infinitude. *In*: **Françoise Dolto, aujourd'hui présente: Dix ans après**. Actes du colloque de l'Unesco, 14-17 janvier 1999. Paris: Gallimard, 2000. (p. 557-561);
- Prefácio, *In*: MELLO, Denise Maurano. **A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2001;

- Transmission, transgression, forclusion dans la voix maternelle. *In: VIVÈS, J-M. (Org.). **Les enjeux de la voix en Psychanalyse dans et hors la cure.*** Presses Universitaires de Grenoble, 2002;
- Lacan psychiatre et psychanalyste. *In: AZOURI, C. (Org.). **Médecine, psychiatrie et Psychanalyse pour une éthique commune.*** Campagne Première, 2003;
- Question posées par la pulsion invoquante. *In: **Musique et Sacré: Actes du colloque 17-18 septembre 2004*** – Monastère Royal de Brou. Centre Culturel de Reencontre D’Ambronay;
- Don Giovanni de Wolfgang Amadeus Mozart ou le feu du désir - Intervention de Alain Didier-Weill. *In: BLANC, E.; VIVÈS, J-M. (Orgs.). **L’Opera et le desir – passe et impasse de la voix.*** L’Harmattan, 2004;
- Introduction. Freud à Vienne : des rencontres et des non-rencontres. *In: **Freud et Vienne*** (Org.: Alain Didier-Weill), 2004;
- Le mot et la musique, l'éthique et son au-delà. *In: **La musique à l'esprit - Enjeux éthiques du phénomène musical,*** 2008;
- Acordar, despertar I. *In: MAURANO, D.; NERI, H.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). **Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura.*** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011;
- Acordar, despertar II. *In: MAURANO, D.; NERI, H.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). **Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura.*** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011;
- Acordar, despertar III. *In: MAURANO, D.; NERI, H.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). **Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura.*** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011;
- Prefácio. *In: VIVES, J.-M. **A voz no divã.*** São Paulo: Aller, 2020. (Trabalho original publicado em 2011);
- Préface: Traumatisme historique et traumatisme structural. *In: **Clinique du trauma*** (Dir. Ghislaine Capogna-Barder). Érès, 2014.
- “Ce qui ne cesse de commencer...”. *In: BENTATA, H.; FERRON, C.; LAZNIK, M.-C. **Écoute, ô bébé, la voix de ta mère... La pulsion invocante.*** 2015;
- Psicanálise e direitos do homem. *In: SANTOS, A. J.; ALMEIDA, M. T. F. (Orgs.). **Futuros da psicanálise.*** Contra Capa, 2017.
- La lumière secrète et la nuit. *In: ESPINASSE, C.; GWIAŹDZIŃSKI, L.; HEURGON, E. (Orgs.). **La nuit en question(s).*** 2017;

- Posfácio. In: VIVES, J.-M. **A voz no divã**. São Paulo: Aller, 2020.

## Livros

### De autoria de Alain Didier-Weill

- **Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. (Publicado somente no Brasil).
- **Les trois temps de la loi: le commandement sidérant, l'injonction du surmoi et l'invocation musicale**. 1995 (publicado em 1997 no Brasil, com o título “Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical”, pela editora Jorge Zahar);
- **Freud: relación con el judaísmo, el cristianismo y el helenismo**. Homo Sapiens Ediciones, 1996;
- **Invocations: Dionysos, Moïse, Saint Paul et Freud**. Calmann-Lévy, 1998. (publicado em 2000 no Brasil com o título “Invocações”, pela editora Companhia de Freud);
- **Lacan e a clínica psicanalítica**. 1998. (publicado em 2012 no Brasil pela editora Contra Capa);
- **Jimmy**. Crater, 2002;
- **Le Journal de Satan**. Flammarion, 2004;
- **Lila et la lumière de Vermeer: la psychanalyse à l'école des artistes**. Paris: Denoël, 2004;
- **Mémoires de Satan - Essai sur la manière de bien faire le Mal et de mal faire le Bien**. Flammarion, 2004;
- **Vienne 1913**. Les Carnets de Psychanalyse, 2006;
- **Un mystère plus lointain que l'inconscient**. Aubier, 2010;
- **Freud-Einstein: maio de 1933**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.
- **Questions sur l'universel et la diversité: psychanalyse et politique**. Actes du colloque des 18 et 19 novembre 2010 à l'UNESCO. Paris, 2010;
- **Théâtre**. Les éditions des crépuscules, 2010;
- **Os nomes do pai**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.
- **Qu'est-ce que le surmoi ? : Recherche clinique et théorique suivi de Pierre et Paul, la dernière nuit**. Érès, 2016.

Organizados por Alain Didier-Weill

- **Entretiens psychiatriques (Concours 1965), T.14.** Organizado em conjunto com B. Dalle, S. Bornstein, A. Guillin, J. Izard, F. de Perez e R. Zagdoun. Toulouse: Privat, 1969;
- **L'Éthique de la psychanalyse** (ouvrage coll.). Evel, 1984;
- **El objeto del arte – incidencias freudianas.** Ediciones Nueva Visión, 1988. (Organizado em conjunto com V. Dreidemie, R. Juarroz, C. Millot, I. Vegh);
- **Fin d'une analyse, finalité de la psychanalyse.** Paris: Solin, 1989 (publicado em 1993 no Brasil com o título “Fim de uma análise, finalidade da Psicanálise”, pela editora Jorge Zahar);
- **L'Homme et la Terre** (ouvrage coll.). Point Hors Ligne, 1991. Organizado em conjunto com Jean Dujardin, Yéhouda Schwartz, Jean Halperin, Gérard Rabinovitch, Jean-Pierre Faye sur Heidegger, Pierre Ginesy, Jean-Pierre Winter, Rosen Menah Didier-Weill;
- **Nota azul. Freud, Lacan e a arte.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.
- **Freud et Vienne - Freud aurait-il inventé la psychanalyse s'il n'avait pas été viennois?** [organização]. Paris: Érès, 2004;
- **Quartier Lacan.** Flammarion, 2004. Organizado em conjunto com Emil Weiss e Florence Gravas. (publicado em 2007 no Brasil com o mesmo título, pela editora Companhia das Letras);
- **Travailler avec lacan.** Coletânea de entrevistas coordenada em conjunto com Moustapha Safouan. Aubier, 2008. (publicado no Brasil em 2009 com o título “Trabalhando com Lacan”, pela editora Jorge Zahar);
- **Chemins traversiers II.** Em coautoria com René Bailly e Marcel Czermak, 2015.

**Teatro**

- **Les trois cases blanches** [publicação], Le Coq-Héron, n. 64, 1977. A peça foi encenada em 1979 no France Culture e em 1982 no Théâtre de la Cité universitaire;
- **Dionysos, la naissance de l'acteur** [publicação], Esquisses psychanalytiques, 1992;
- **Pol, Jean-Claude Lattès** (collection théâtre) [publicação], 1981. A peça foi originalmente escrita em 1969 e encenada em:
  - Gaîté Montparnasse, 1975;

- Festival d'Automne (Théâtre de la Gaîté Montparnasse, Paris). Encenação de J. Seiler 1975;
- Ubu Theater (New York), setembro de 1983;
- Festival d'octobre de Dublin, 1983;
- Théâtre de quat'sous (Montréal), 1983;
- Théâtre les Ateliers (Lyon). Encenação de G. Chavassieux, 1980.
- **Le banc.** Encenada em:
  - France Culture. Realizado por J.P. Colas, julho de 1981;
  - Confluence, 1982;
  - Festival d'Avignon, julho de 1983;
  - Théâtre de Confluence (Paris). Encenação de J. Allouch e A. Didier-Weill, maio de 1984;
  - Centre Américain, The Bench, tradução de S. Khan, 1986;
- **L'heure du thé chez les Pendlebury.** Encenada em:
  - Théâtre Sylvia Montfort, 1990;
  - Théâtre Sylvia Montfort (Paris). Encenado pela companhia Pont Neuf (E. Hirt, P. Mercier, P. Chabert), maio de 1992;
  - Publicada nas Actes Sud-Papiers, 1992;
  - Monté en Argentine (Rosario, Buenos Aires, Tucumàn), por C. Palma et A. Tuduri;
  - Théâtre Poème (Bruxelas). Encenação de F. Ankaoua, fevereiro de 2000.
- **Basse surveillance.** France Culture, lecture (realizado por G. Peyron com M. Lonsdale), outubro de 1992.
- **Vienne 1913.** Encenada em:
  - Théâtre Montparnasse et Hôtel de Ville de Bruxelles, encenação de J.-C. Idée, abril - maio de 2000;
  - Théâtre Rachi (Paris), encenado por J.-L. Paliès, janeiro, fevereiro e março de 2006; maio e junho de 2007;
  - Théâtre des Halles, Festival d'Avignon, julho de 2007;
- **Jimmy** [publicação]. Éditions du Crater, 2001;
- **Come back Dionysos.** La Cartoucherie (Vincennes), encenação de T. Atlan, junho de 2000;
- **Lucie et ses frères,** adaptação e encenação por Catherine Espinasse, Rencontres de La Cartoucherie, 7, 13 e 14 junho de 2003;

- **Jimmy**, Festival Nava, encenado por Marion Bierry, agosto de 2003;
- **Le journal de Satan - Satan's Journal**, adaptação e encenação por Paola Mieli, Here Arts Center, New York, dezembro de 2003;
- **Vienne 1913** [publicação], Les Carnets de psychanalyse, 2004; réédition: éditions des crépuscules, 2009;
- **Memorias de Satán: ensayo sobre la manera de hacer bien el Mal y hacer mal el Bien**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2006.
- **Histoires de la pensée des Droits de l'Homme - UNESCO**, encenação por Daniel Mesguich, novembro de 2007;
- **Freud-Einstein mai 1933** [publicação], éditions des crépuscules, 2010;
- **Parties d'échec. 1933-1942 - Une pièce en trois actes** [publicação], Revue Insistance, n. 15, 2018;

## Filmes

- **Quartier Lacan** [documentário], encenado por Emil Weiss, 2001;
- **L'Appelant (The caller)**, encenado por Richard Ledès com E. Gould, F. Langella e L. Haring, filmado em New York, julho - agosto de 2007 ; selecionado pelo TriBeCa Film Festival de New York, abril de 2008.

## Entrevistas

- Situation de la psychanalyse en 1989 - Entretien avec Alain Didier-Weill. *In: Études*: revue fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus, Paris, 1989;
- Entrevista com Alain Didier-Weill realizada por Betty Milan. Disponível: <https://www.bettymilan.com.br/fr/entretien-avec-alain-didier-weill/>. 1994. *In: MILAN, B. A força da palavra (entrevistas)*. Rio de Janeiro, Record, 2012;
- Uma ponte sobre o abismo. Entrevista concedida à Cristina Lacerda e publicada no Jornal Tribuna da Imprensa (RJ), Coluna Tribuna Bis, em 25 de abril de 1996. Disponível em [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083\\_05&Pesq=%22uma%20ponte%20sobre%20o%20abismo%22&pagfis=36541](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083_05&Pesq=%22uma%20ponte%20sobre%20o%20abismo%22&pagfis=36541). Acesso em 12 nov. de 2021;
- Invocations - entrevista com Alain Didier-Weill. *In: Études*, tome 391, 1999;

- Alain Didier-Weill e o advento do sujeito como invocante: uma interlocução com Maria Lídia Arraes Alencar. *In: Psicanálise & Barroco em revista* / Vol. 16, nº 02 / Dezembro de 2018.

### Seminários, palestras e outros comentários na mídia

- Colóquio “Questions sur l’Universel et la diversité”. *In: Journée mondiale de la philosophie*, 18 e 19 de novembro de 2010. UNESCO, Paris. Disponível em 5 partes diferentes: parte 1: [https://www.youtube.com/watch?v=ok9EK\\_vgJyY](https://www.youtube.com/watch?v=ok9EK_vgJyY); parte 2: <https://www.youtube.com/watch?v=Bz4Yg5ROCQ8>; parte 3: <https://www.youtube.com/watch?v=fv7GLR203N4>; parte 4: <https://www.youtube.com/watch?v=Fpa1EJXyQYw>
- Seminário “L’analyse face au nihilisme contemporain”. *In: Insistance – La question du nihilisme*, 03 de dezembro de 2012. Trecho disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D7c9VzT9lv8>.
- Comentário na mesa “Lacan et la mystique”. *In: Programa da France Culture*. 23/01/2013. Disponível em: <https://archive.org/details/youtube-Yyi90wUEgw0>
- Conferência “Abandonner un symptôme ou trouver un sinthome”. *In: Association Psychanalyse et Médecine* (canal no Youtube). 14 de fevereiro de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cq0oSVkdEH0>
- Leitura da peça “Pierre et Paul, la dernière nuit”. *In: ART PSYCHANALYSE POLITIQUE* (canal no Youtube). 8 de abril de 2013. Paris. Disponível em 3 partes diferentes: parte 1: <https://www.youtube.com/watch?v=ibgjWJtK3X4>; parte 2: <https://www.youtube.com/watch?v=3YVkzA58ucA>; parte 3: [https://www.youtube.com/watch?v=NDvsOwzw\\_p0](https://www.youtube.com/watch?v=NDvsOwzw_p0)
- Palestra no Instituto Vox. *In: Instituto Vox* (canal no Youtube). 04 de novembro de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WpuAF11dhjg>
- Comentário “Qu’est-ce que le surmoi?”. *In: Editions Érès* (canal no Youtube). 11 de maio de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N2JtuJKaXUE>
- Exposição “Qu'est-ce que le surmoi? Recherche clinique et théorique. Suivi de "Pierre et Paul, la dernière nuit”. *In: Editions érès* (canal no Youtube). 8 de novembro de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L7tx6CmVji0>

### Tributos ao Alain Didier-Weill

- “EFPT Tell me #1: Tribute to Alain Didier-Weill”. *In: EFPT - European Federation of Psychiatric Trainees* (canal no *Youtube*). 22 de novembro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q3e3Wx4h7V4&list=PLlmMfhNzJY8d62CgIz7BlkBQm8PqvHqPv>
- Tributo a Alain Didier-Weill – Corpo Freudiano São Paulo (MIS). *In: Corpo Freudiano Escola de Psicanálise - São Paulo* (canal no *Youtube*). 30 de março de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zpvYLcoS0-M&list=PLlmMfhNzJY8d62CgIz7BlkBQm8PqvHqPv&index=3>