

A PARRÉSIA BÁSÂNICA POESIA E PSICANÁLISE

PARRESIA AND BÁSANOS POETRY AND PSYCHOANALYSIS

Gustavo Capobianco **VOLACO**¹

Resumo: Partindo dos conceitos de coragem da verdade (parresia), de pedra de toque (básanos) e de pacto parresiástico, trabalhados por Michel Foucault nos seus últimos dois cursos oferecidos no Collège de France, nos anos 1982, 1983 e 1984, o presente artigo procura problematizar a existência do intelectual público na relação de confronto com dois outros discursos, a da psicanálise, formalizado por Lacan em *Encore* e o da poesia, praticado por Stephane Mallarmé, em *Salut*, e em Ana Cristina Cesar, em *A Teus Pés*. Primeiramente oferecemos o desenvolvimento conceitual dos três termos greco-filosóficos e, em seguida, adentramos nas ressonâncias deles na teoria psicanalítica que chamamos, aqui, por sua articulação necessária, de ao-menos-dois e, finalmente, na prática dialógica, não sintética e também não negativa, dos poemas acima citados e seus efeitos perturbadores no leitor.

Palavras-chave: Básanos; Parresia; Pacto parresiástico.

Abstract: Starting from the truth courage concepts (parrhesia), the touchstone of (básanos) and parresiástico pact worked out by Michel Foucault in his last two courses offered at the College de France, in the years 1982, 1983 and 1984, this article questions the existence of the public intellectual in confrontational relationship with two other speeches, the psychoanalysis, formalized by Lacan in *Encore* and poetry, practiced by Stephane Mallarme, in *Salut*, and Ana Cristina Cesar in the your Feet. First offer the conceptual development of the three Greek philosophical terms, and then we enter in their resonances in psychoanalytic theory we call here for its necessary articulation of the less-two and, finally, the dialogical practice, not synthetic and also not negative, the above mentioned poems and its disruptive effects on the reader.

Keywords: Basanos; Parresia; Parresiastic pact.

Le langage l'engage
Jean Tardieu

Introdução

Palavra chama palavra, escreve Houaiss parafraseando Drummond (HOUAISS, 1976, p. XXXV). E se nessa convocação encadeante nada se inter-põe, a correnteza aumenta levando tudo ao vazio acéfalo da indefinição ecológica. É claro que nesse rio corrente as margens podem oferecer remansos e o que fluía, sem fim, se põe a torvelinhar e não será raro que ao-menos-um

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Endereço eletrônico: gustavovolaco@hotmail.com.

se banhe nesse trecho para extrair, no seu corpo, as gotículas da certeza. Pois bem, o intelectual é, segundo Raúl Antelo (ANTELO, 2013, p. 229), esse que, ao fluxo, faz parada e à parada faz fluxo. Ou, em tempos não tão líquidos, à idiotia gozante faz re-corte. E, ao saber certificante, faz corte. Inter-legere, enfim e categoricamente.

O processo clássico – já que ainda não disse tudo o que haveria para ser dito (CALVINO, 1993, p. 11) – dessas operações que antes de serem antitéticas são suplementares (FREUD, 1986, p. 141) é, desde *Menon* a maiêutica (PLATÃO, 2014, p. 32) que, cá entre nós, dispensa maiores apresentações. Mas, se não queremos ficar simplesmente no *μαίας viós xai avtós maivtixós* (PLATÃO, 1993, p. 51) não poderemos dizer o mesmo sobre a lógica que a sustenta. Perseguida por Foucault em seus dois últimos cursos no *Collège de France*, a *parresia* e seu par indeslindável, o *básanos*, são, nos parece, os fundamentos lógicos – não é demais re-salientar – da *μαειντική* (FOUCAULT, 2013, p. 27) e, por extensão, desse *ex-legere* que, prenhe de coragem (FOUCAULT, 2011, p. 66) inter-roga o que flui e o que estanca, se inter-secciona no que escorre e no que agrega, e se faz, em suma, inter ao legere. Mas seria à qualquer um? E seria possível em qualquer lugar? Ou haveria um *ethos* privilegiado para seu exercício? Ou mais de um?

São essas questões que perseguiremos à partir de agora, ou seja, tentaremos encontrar espaços aonde essa *parresia* basânica e intelectual por excelência, opera ou pode operar, efetivamente. Não poderemos, contudo, avançar sem antes, claro, fazer uma arqueologia (FOUCAULT, 2014, p. 40) mínima desses *unbegriffen* (LACAN, 1988, p. 30) trabalhados nos anos 1982, 1983 e 1984, declaradamente em *O Governo de si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade*. Assim, primeiramente, o que é, nesse contexto, a *parresia*? E o que define essa pedra de toque (FOUCAULT, 2011, p.134), esse *básanos*? E como se ligam nesse laço que chamamos à pouco de deslindável?

Παρησία

Até onde pudemos investigar a *parresia* estava, antes do resgate foucaultiano, em mãos judaico-cristãs, vale dizer, numa relação direta com a palavra de Deus e do que daí derivava. Ainda que significando “libertad para decir todo francamente” (PACOMIO, 1995, p. 348) ela era tipificada pela coragem de Abraão ou de Moisés em aceitar fielmente os mandamentos de YHWH propagando-os em atos e palavras sem nenhuma espécie recuo seja para sacrificar um filho ou para devassar o deserto. No *Novo Testamento*, *parresia* aparece pelo menos 40 vezes (URIBARI, 2003, s/p) sob o mesmo viés, tendo como principal representante Jesus, mas se estende a todos aqueles que tem fé e se organizam à partir dessa metáfora trinitária que constitui o cristianismo. Citamos um trecho retirado da *Bíblia de Jerusalém* para exemplificar esse ponto:

O Espírito Santo renovou interiormente os apóstolos, revestindo-os de uma força que os tornou audazes para anunciar sem medo: ‘Cristo morreu e ressuscitou’. Livres de todo o temor, eles começaram a falar com franqueza. (Atos 2,29 - 4,13; 4,29-31)

Sem denegar a etimologia grega - $\pi\alpha\nu$ = todo + $\rho\eta\mu\alpha$ = locução/discurso (MACHADO, 2003, p. 5629) – a parresia se translitera ao passar da cultura helênica para a língua romana e pela nova ordem semântica expressa pelo *Novo Testamento* e, assim, se condensa por usos e costumes até exprimir um único e mesmo ponto central (FOUCAULT, 2014, p. 12) que servirá, daí em diante, para designar uma virtude apostólica (FOUCAULT, 2011, p. 290) construída pela confiança em Deus (FOUCAULT, 2011, p. 291), inspirada por Ele e imbuída essencialmente de franqueza, como vimos nos *Atos* acima, e que é uma tradução de *παρρησία*

Por questões de espaço, tempo e interesse não será, contudo, sobre essa vertente da parresia que nos debruçaremos. A nós o que realmente interessa é essa noção aranha (FOUCAULT, 2013, p. 45), cheia de pernas cabeludas e muitos olhos que apontam para vários objetos, de parresia que pode ser resumida, se seguimos *O Governo de si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade*, da seguinte maneira:

No lugar do Um que agrega (LACAN, 2012, p. 56) Foucault encontra a variabilidade modal de manifestação do conceito de parresia entre os gregos da antiguidade clássica. Diz ele na aula de 19 de fevereiro de 1983: o termo se refere por uma lado ao “dizer tudo”, por outro ao “dizer a verdade” e, em terceiro lugar, à “fala franca” (FOUCAULT, 2013 p. 71) mas a parresia se desloca. E na perseguição dos desdobramentos do conceito em Foucault se dirige em princípio ao campo político (FOUCAULT, 2013, p. 77) e, do falar a verdade no ambiente despótico que seu primeiro ataque encontra, na tragédia *Íon* de Eurípedes, uma de suas possibilidades, quer dizer, a de fazer agir essa palavra verdadeira, sensata, agonística e de discussão no campo da polis (FOUCAULT, 2013, p. 98) para encontrar, nesse jogo, uma saída para o dilema que encerra essa tragédia. Dois princípios são aí, já que não iremos discutir propriamente essa peça de 413 a.C, fundamentais: “isonomia(...) e isegoria(...)” (FOUCAULT, 2013, p. 99). Mas a base para além desse par é, voltamos ao legere, é essencialmente o logos. Servir-se desse logos em sua liberdade discursiva (Idem, p.136) é o cerne da questionada parresia. Mais que isso, essa liberdade para usar esse logos que está sempre indexado a verdade e que arrisca perder tudo, inclusive a própria vida, fecha todo o conjunto, como veremos daqui à pouco

O que temos, por enquanto, portanto, é um trinômio frequente: logos-verdade-coragem e cada um deles, em bloco, remete à parresia. Mas um quarto termo essencial a essa prática, começa a se configurar na voz de Foucault à partir da aula de 2 de Fevereiro de 1983: o chamado pacto parresiástico. Foucault, quando o evoca pela primeira vez, ainda está dentro do quadro do afazer

político, mais especialmente, dentro da democracia, e insiste em enfatizar que o uso dessa parresia, dessa franqueza no exercício do logos precisa de um campo, de um espaço constituído, de uma topologia própria para ser exercida em suas especificidades. Não se trata, aqui, de sair pela polis gritando ou mostrando essa verdade, como fará, por exemplo, o canino Diógenes. A condição fundamental para o exercício dessa parresia é de que haja esse pacto parresiástico (FOUCAULT, 2013, p. 162), que aquele que diz a verdade no e pelo logos (FOUCAULT, 2013, p. 165) esse que tem a petulância de dizê-la encontre, entre seus pares, uma disponibilidade auditiva e assimilatória, no limite, uma responsabilidade compartilhada (Idem, p. 163) por aquilo que se formula entre-ao-menos-dois. A parresia é, assim, não apenas a profissão da verdade (FOUCAULT, 2013, p. 171) mas uma prática que se autoriza fundamentalmente por esse liame estabelecido entre falador e ouvinte. O louco, outrora *parlatore* sem ressonância, desse jogo, excluído. E essa paridade pactual exclui, também, qualquer menção a uma *folie a deux* já que se faz necessariamente logocêntrica.

Se o leitor está nos acompanhando até aqui – esperamos que sim – é de bom alvitre lhe indicar que é claro que esse conceito, que já estávamos quase pegando não é límpido e linear. Ele é ambíguo por excelência, desliza, se desdobra, se desloca e se transforma e dentro do paradoxo que encerra, encontra uma saída possível pela *psicagogia*, pela condução e guiamento das almas dos indivíduos (FOUCAULT, 2013, p. 179).

O pacto, quarta parte do quadrinômio ainda de pé, é então subvertido nessa encruzilhada. Ou melhor, a parresia, que se sustenta pela igualdade acaba por marcar distinções, por estabelecer ascendências e privilégios e o demos, mesmo constituído pela liberdade, encontrará, por essa veridicção parresiástica um ordenamento originado por esse que se destaca da massa, que porta, no fim das contas, um saber-fazer consigo mesmo e, por extensão, com os outros. Bem mais tarde isso se chamará *seelsorge* mas o que nos interessa destacar é que o parresiasta, nessa modalidade de funcionamento tende a se tornar um guia moral dos indivíduos. Em nome da razão se procurará tirar do desarrazoamento aqueles que, por exemplo, se conduzem pelo *pathos*. Luz para os *alumni* em tempos posteriores de *aufklärung* para dizer de algum modo.

Não nos parece, então, sem razão, já que acabamos de evoca-la, que Foucault passe desse ponto em diante a falar de autocracia e dos enunciados da verdade. Mesmo que os filósofos, que são à partir desse instante os parresiatas por excelência – Íon sai do palco – procurem dar voz a uma certa constituição própria a *politheia* o viés indutivo de conduta será, no mínimo uma sombra que a acompanhará, uma sombra, claro, que para fora dela é impossível pisar. A filosofia como conselho parece ser, portanto, alguma coisa de inalienável ao exercício dessa verdade que clama por ser dita e não será a toa que, em combate com o poder instituído, a filosofia se arroge

hegemônica e plena de direito até que se pleiteie uma República governada por eles e para felicidade geral da nação.

Teremos de voltar a isso mais à frente quando por fim tentaremos situar dois discursos que fazem o inter-legere sem proselitismo. Por enquanto ainda, gostaríamos de destacar mais dois pontos acerca do afazer parresiástico que se destacam quando Foucault começa a tratar da relação do filósofo que resiste ao poder estatutário ao poder constituído e supostamente bem calcado. Na fala de Foucault, à partir desse ponto, mais dois elementos serão indissociáveis dessa prática. São eles, nessa teia que sempre parece suportar mais um fio, a amizade e a ocasião, a *philia* e o *kairós* (FOUCAULT, 2013, p. 204). Expliquemos: se o filósofo é esse que tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder isso não é ou não deve ser feito desembestadamente, enlouquecidamente, desenfreadamente. A parresia, insistimos mais um pouco nisso, não é simplesmente verborragia e essa coragem que a embala só se produz aos que querem escutar, aos que querem seguir isso que se diz ou seja, um laço entre esses ao-menos-dois precisa advir oportunamente para que a parresia se faça. Literalmente: “a filosofia só pode se dirigir aos que querem ouvi-la” (FOUCAULT, 2013, p. 214), escutá-la e é preciso que um *kairós*, aí, se fixe. Ela exige, no outro, uma vontade de escuta e fundamentalmente, “não pode se falar a si só” (FOUCAULT, 2013, p. 215). Voltamos ao pacto, portanto, e a *philia*, a amizade. O laço não pode deixar de existir e é essa a oportunidade, a única, onde a parresia pode se efetivar. Que o leitor nos faça o favor de guardar mais isso: vontade de dizer, de um lado e boa vontade de escutar, de outro. Voltaremos a falar sobre isso daqui à pouco

Gostaríamos, agora, de destacar o que se anuncia também por aqui, ou seja, a noção de tribé, no sentido estrito de fricção que se articulará mais a frente com o básanos que o leitor deve estar lembrado que é um de nossos nortes. Foucault a colhe de Platão e em suas cartas, particularmente na VII, ele a explicita como o friccionamento, de um conhecimento no outro para que a verdade se verifique. Se trata, à partir dessa prática friccional de realmente (FOUCAULT, 2013, p. 232) defrontar uma *gnosis* om outra, um saber com outro, uma *aletheia* com outra e desse confronto esperar um resto. Mais uma vez, não se fala ao léu e precisa que sua verdade seja testada, e isso se faz em confronto direto com outro discurso até que, por desbastamento sobre a realidade que o confirma ou o desdiz. É claro que isso não se faz apartado do outro Essa verdade só será real se, saindo de seu casulo, de seu solilóquio, de seu monólogo, for posta em xeque pela ex-sistência de um Outro. Temos, assim, mais um sentido possível para a *philia*, ou seja, essa amizade, essa escuta, essa boa vontade não é, de maneira alguma, condescendente. Ela, para usar uma expressão lacaniana, é um amuro que, marcado pelo amor faz muro ao que se apregoa, muro sobre o qual a verdade se esfolará possibilitando que se

distinga, assim, o que é verdadeiramente verdadeiro e o que é ilusório. Se trata, nesse encontro, nesse pacto de, insistamos, ao-menos-dois, realçar o verdadeiro e rechaçar o falso e isso à qualquer preço e a todo custo. Mas que verdade é ou pode ser essa? Foucault nos oferece, a partir daqui, mais elementos para a pensarmos.

Fazendo uma distinção – ainda dentro do textos de Platão, ainda dentro das cartas enviadas supostamente por ele ao jovem Dionísio – entre a retórica e a parresia, ele chega ao logos que perseguimos desde o início desse texto e que é, sobretudo, a linguagem, o *étymos* logos. Foucault nos apresenta, então, a retórica como a arte da palavra, uma modalidade de persuasão dos outros e que tende, inequivocamente, a *mèprise*, ao engano, ao simulacro. Nela a palavra urdida para convencer e não, necessariamente, para encontrar a verdade. Ao contrário a parresia que é também organizada pela palavra, pela linguagem, pelo *étymos* logos é passível de encontrar, se, como estamos insistindo, estiver em confronto com o Outro, a verdade, sua ordem, sua lógica. E como se chega a ela, à partir de mais esse deslocamento? Pois não se trata, nesse momento, de afirmar ou reafirmar uma certeza passando pelo outro. Antes, nessas outras possibilidades de significação de *Παρησία*, o Outro poderia ser enganado e muitas vezes estará lá só para isso mesmo. Agora o Outro efetivamente não se deixa enganar. É essa a sua função, seu *ethos* fundamental. E ele continua como ouvinte. Mas ouvinte do quê, especificamente? De uma verdade que se articula pela própria palavra, pelo próprio dizer, pelo próprio logos linguajeiro. Assim e no dizer de Sócrates recitado por Foucault:

(...) a linguagem que utilizo é a de todos os dias na praça pública, nos comércios ou em qualquer outro lugar. A linguagem de Sócrates não estará portanto em descontinuidade de vocabulário, de forma de construção, com a linguagem que se utiliza todos os dias. (...) é uma linguagem tal que nada mais é que a série de palavras e de frases que se apresentam ao seu espírito. Falarei, diz ele (...) como puder, como as expressões virão a mim. (FOUCAULT, 2013, p.284)

É uma linguagem, o leitor terá notado, que não faz concessão à retórica, portanto. Que não se coaduna com simulacros e ou artificios arquitetônicos (FOUCAULT, 2013, p. 284). Se trata aí de pegar o próprio movimento do pensamento (FOUCAULT, 2013, p. 284) e será nesse movimento que uma verdade poderá advir. Foucault insiste um pouco mais sobre o assunto:

[Sócrates] falará com palavras (*onómata*) e em disposição de frases (a própria construção da frase: *thésis*) como elas vierem (*hopola dán tis týkhe epelthoúsa*: como lhe ocorrer vir). (...) é uma linguagem na qual ele diz exatamente o que pensa, é uma linguagem na qual há, em seu cerne, no próprio princípio de enunciação, um ato de confiança, como que uma espécie de pacto entre ele próprio e o que ele diz. (Idem, p.284-285)

E nós também insistimos porque nos parece importantíssimo promover seu destaque. A verdade pode brotar pela própria enunciação, na própria enunciação e o pacto não será mais apenas entre-ao-menos-dois mas também com esse que, consigo mesmo, decide não recuar daquilo que se põe a dizer.

O paralelo com a regra fundamental da psicanálise (FREUD, 1986, p. 142) é evidente demais – e não foi destacado por ninguém – para não merecer menção. Em *Sobre o Início do Tratamento* Freud, se remetendo a um analisante suposto, escreve:

O que vai me dizer deve diferir, sob determinado aspecto, de uma conversa comum. (...) Aja como se, por exemplo, você fosse um viajante sentado à janela de um vagão ferroviário, a descrever para alguém que se encontra dentro as vistas cambiantes que vê lá fora. Finalmente, jamais esqueça que prometeu ser absolutamente honesto e nunca deixar nada de fora. (FREUD, 1986, p.177)

Bela metáfora para uma fala livre, portanto. Um convite para dizer tudo o que lhe vem à mente e que está, pensamos, em perfeita consonância com o dever que Sócrates se atribui. “Sem ornamento de vocabulário e de estilo, coisas ditas ao acaso, no termos que me vierem a mente” é como Sócrates constrói sua fala parresiástica. “Diga tudo o que lhe vier a mente, ainda que lhe seja desagradável, ainda que lhe pareça insignificante, impertinente e sem sentido” (FREUD, 1986, p. 181) é a regra, única da psicanálise. E essa consonância ressoa também na ordem do pacto entre esses dois que jogam a partida analítica e dinamizada por esse que, cheio de coragem, da coragem da verdade, se põe a falar. Será que é aí que o *básanos* pode se inscrever? Quer dizer, será que nesse *ethos* sem proselitismo que o *básanos* friccional pode exercer seu papel? Questão suspensa por mais um instante pois nesse momento queremos problematizar outro ponto: porque esse privilégio dado à linguagem? Porque a verdade brota não só do uso do logos mas do logos enquanto verbo? Porque, dirá Foucault, esse *étymos logos*, esse logos autêntico que não se organiza por escamoteações ou falsidades, que é sem ornamentos e sem firulas se refere a essa ideia, ao que tudo indica, sempre presente entre os gregos, de que a linguagem, as palavras, as frases, em sua própria realidade, em sua própria estrutura, podemos dizer, tem uma relação originária com a verdade. É a própria verdade ou, se o leitor prefere, só há verdade porque há palavra, porque existe linguagem. A linguagem, as frases, as palavras, as letras trazem consigo o que é essencial (a *ousia*), a verdade do real a que se referem pois o presentifica E é nela, nessa linguagem *étymos*, que se a pode dizer pois ela é conforme, tem a mesma forma, a mesma organização do movimento do pensamento que se procura alcançar. Parafraseando Lacan: é pela linguagem que se chega ao que ela mesma fundou e, por isso, esse laço precisará, também ser feito em torno dessa linguagem que aponta para a verdade, pois é seu real aporte.

Chegamos, então, na equivalência que pode ser assim escrita: linguagem \equiv verdade ou verdade \equiv linguagem. Mas como é típico da leitura de Foucault, uma nova problematização surge e mais uma torção, ou meia-torção, aparece em decorrência desse achado pois, nessa organização a parresia se dirige, ao sujeito falante e não ao indivíduo a quem ela era antes endereçada, como ao tirano, ao déspota ou mesmo a pólis ou seja, não se trata, nessa modalidade de parresia de apenas voltar-se a alguém que precisa escutá-la mas de, com esse alguém, poder voltar-se a si mesmo e extrair desse logos as consequências de uma existência.

E isso é importante para nosso desenvolvimento pois as atenções, dentro dessa perspectiva, deixam cada vez mais de lado os muitos da pólis, os *hoi polloi* da *polithéia* para centrar-se no sujeito num sujeito que decide fazer, da sua vida, um campo de questionamentos sem fim e é aqui que se re-inscreve a coragem. Dito de uma outra maneira: trata-se de se ocupar, à partir do Outro, de si mesmo numa questão que dirigida a esse Outro visa antes a si mesmo e isso, claro, não poderá ser feito com covardia ou pusilanimidade pois tudo poderá, desse embate, ruir. *Epimelélia beautôn*, torna-se aqui, assim e antes de mais nada, o norte da parresia que se debruçará em saber se se sabe mesmo o que se sabe ou não. Não se trata, portanto, de ascender a um saber consagrado mas de, examinando-o e testando-o (FOUCAULT, 2013, p. 296) verificar o que se diz – brinquemos um pouco – por trás daquilo que se ouve (LACAN, 2003, p. 446) e, isso, de uma maneira que não oferece descanso ou remanso. Diz Foucault: “o discurso filosófico”, nessa vertente, “não é um discurso que pretende saber”, no sentido do que à pouco chamamos de ascense. “Ele é a provação tanto de si mesmo como daquele que fala e daquele a quem se fala” (FOUCAULT, 2013, p. 297) no aqui e agora do dizer, na atualidade da palavra. “Para que o discurso seja um discurso de verdade”, no genitivo subjetivo e objetivo do termo, “o conhecimento do verdadeiro não pode ser dado antes”, de antemão, à priori “a quem vai falar” (FOUCAULT, 2013, p. 300), “a verdade tem de ser uma função constante e permanente do discurso” (FOUCAULT, 2013, p. 301), seu índice, sempre renovado e móvel, não fixo e não abstrato e que só poderá advir pelo uso dessa linguagem-verdade questionada em sua modulação própria, em seu próprio inter-legere.

Assim, a parresia, essa função que consiste em dizer livre e corajosamente a verdade na, pela e da linguagem é feita, ou melhor, realizada no contato com o Outro, no confronto com o Outro, na testagem que, pelo Outro, se pode realizar. É uma prática (FOUCAULT, 2013, p. 320), enfim, contra o logro, o engano, a ilusão (FOUCAULT, 2013, p. 321) e é nisso, também, que requer coragem. É uma prova, uma prova da alma (FOUCAULT, 2013, p. 334) e será daqui que prosseguiremos, ou seja, dessa prova que o Outro, como pedra de toque, como básanos, é chamado a cumprir. Diz Foucault nos trechos finais de sua aula:

A pedra de toque permite saber qual é a realidade da coisa que se quer provar por ela e, manifestando a realidade da coisa provada por ela, mostra-se se essa coisa é mesmo o que pretende ser e se, por conseguinte, seu discurso ou sua aparência são bem conformes ao que ela é. (FOUCAULT, 2013, p.335)

Vamos a ela, então.

Βάσanos

O leitor já terá percebido que estamos a aproximar a parresia com o uso essencial da *touchstone* SMITH, 1843, p. 353) da prática psicanalítica. Para dar maior força a esse processo em retas paralelas que no infinito se encontram (DARMON, 1994, p. 271) citamos uma frase de Lacan em ... *ou Pior*: “é preciso tomar a resolução de falar a verdade como posição fundamental”. E, já no início de *A Coragem da Verdade*, por Foucault, o seguinte: o tema da parresia é o tema do dizer-a-verdade (FOUCAULT, 2011, p. 03). Os pontos de encontro são mais amplos, ainda do que até agora pudemos destacar pois essa prática do dizer a verdade sobre si mesmo, o que se define à partir do *gnôthi seauntôn*, se apoia na e apela para a presença do outro (FOUCAULT, 2011, p. 06), como afirma Foucault logo no início de *A Coragem da Verdade*. E insiste: mais precisamente, esse dizer-a-verdade, essa prática parresiástica é uma atividade com os outros, é uma prática a dois e esse outro precisa estar presente e necessariamente presente para que a verdade possa ser dita O parresiastês é aquele que diz tudo sem camuflagem mas isso sempre diante de alguém que lhe é alter. Ele é aquele que decide, ao falar, se despir de uma retórica vazia exatamente para encontrar a verdade que o embala, que o organiza, que o estrutura, só o poderá fazer diante dessa alteridade que desabona qualquer autoridade e convoca a esse dizer tudo que não é todo. *Freie assoziation*, uma vez mais. E como nos parece salientar esse ponto, aqui vai mais um trecho de *A Coragem da Verdade*:

A parresia é (...) o “dizer tudo” mas indexado à verdade: dizer tudo da verdade, não ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascará-la com o que quer que seja. (...) É preciso não apenas que essa verdade constitua efetivamente a opinião pessoal daquele que fala, mas também que ele a diga como sendo o que ele pensa, e não da boca pra fora. (FOUCAULT, 2011, p.11)

É, literalmente, a diferenciação entre a fala vazia e a fala plena, que Lacan postula em 1953. Só para constar: “A fala plena é a que visa, que forma a verdade tal como ela se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A fala plena é fala que faz ato.” (LACAN, 1998, p. 275). Para fala vazia a definição poderia ser, para retomarmos o que já trabalhamos aqui à partir de Foucault, a *ars retorica* (FOUCAULT, 2013, p. 278) e seus simulacros de convencimento

adulatório. Na parresia, pelo contrário, ao avesso, o Outro está para, inclusive, ser perdido (FOUCAULT, 2011, p. 12). Expliquemos melhor: nesse pacto (FOUCAULT, 2011, p. 13) em que ambos decidem jogar o jogo da parresia (FOUCAULT, 2011, p. 13) a coragem está em também assumir a responsabilidade da possibilidade da quebra do laço que une um e outro. A relação de amizade (FOUCAULT, 2011, p. 12), de *philia* tão fundamental para o exercício dessa verdade que se diz, pode deixar de existir exatamente pela franqueza (FOUCAULT, 2011, p. 08) desse dizer: “A parresia estabelece portanto entre aquele que fala e o que ele diz um vínculo forte, necessário, constitutivo, mas abre, sob a forma de risco, o vínculo entre aquele que fala e aquele a quem se endereça” (FOUCAULT, 2011, p. 14). Um risco assumido por ambos que querem, nesse pacto, encontrar a verdade. Coragem para ambos os partícipes dessa empreitada, portanto. Coragem da verdade daquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo e de todos, toda a verdade e também coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina, maculatória, essencialmente perturbadora, que ouve (FOUCAULT, 2011, p. 13).

E nessa coragem, sempre nela, por esse princípio, os lugares, outrora mais fixos – se é que podemos dizer isso lendo Foucault – se diluem, se dissolvem numa imprecisão pois, se seguimos os desdobramentos desses dois últimos cursos no Collège de France notaremos, facilmente, que fica difícil marcar, com exatidão e exatamente por causa desse pacto, quem é quem nessa partida. De outra maneira: o parresiasta é aquele que fala à procura da verdade ou aquele que, depois de ouvir, toma também a palavra indexada à verdade do que colheu? É mesmo Foucault que marca essa diluição, esse dissolução ao sublinhar que “o parresiasta é o indefinido, o permanente, o insuportável interpelador” (FOUCAULT, 2011, p. 18) para, logo em seguida enfatizar que o parresiasta diz a seu interlocutor aquilo que ele esconde a seus próprios olhos: “O parresiasta não revela a seu interlocutor o que é. Ele revela ou o ajuda a reconhecer o que ele, o interlocutor, é” (FOUCAULT, 2011, p. 19). Parece que, aqui, o lugar é o do interpolador (FOUCAULT, 2011, p. 26) mas, não nos esqueçamos de que essa fala franca se articula, sobretudo, pelo *gnôthi seauntôn* que, em primeira instância se remete àquele que fala e para aquele que fala.

Temos, assim, mais um problema nas mãos. A quem, efetivamente, ela é endereçada? O parresiasta é Sócrates, quando procura a verdade em si mesmo ao falar a outro ou é Sócrates quando, interpolando as certezas do outro, as faz cair sobre seu próprio peso? No campo da política isso parece mais plano, mais retilíneo, menos tortuoso pois, nesse ethos o parresiasta se dirige à cidade. Ele é aquele que vem a dizer a sua palavra sobre os assuntos da cidade e levanta o véu que cobre o que existe. Nessa perspectiva ele é aquele que faz ver (FOUCAULT, 2011, p. 51) – curiosa passagem da palavra à imagem – aquilo que não se quer ver mas ainda assim é preciso

ver. Ele é, numa palavra, Diógenes, por exemplo. Ou o que poderíamos chamar de intelectual – sempre lembrando da etimologia – público.

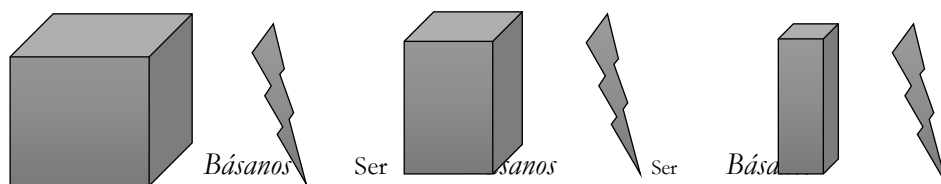
Mas tudo se complica quando se passa da polis à *psykhé* como correlativo essencial da parresia (FOUCAULT, 2011, p. 58) pois a verdade não está no que se vê ou se constata mas, contundentemente, naquilo que se diz. E é aqui que o básanos, sua função propriamente dita se inscreve. A fala proferida, a fala parresiástica, a fala do dizer-a-verdade (FOUCAULT, 2011, p. 03) encontra-se com um escolho ele mesmo parresiástico já que, a essa fala, oferece seu *élékein* (FOUCAULT, 2011, p. 71), sua oposição, seu questionamento ao que se disse para saber se o que foi dito se confirma ou não. Dito de uma outra forma: a parresia daquele que fala precisa ser testada pela parresia daquele que ouve, precisa ser examinada, ser posta diante da exétasis (FOUCAULT, 2011, p. 72) e, aqui, uma precisão: “trata-se não apenas de provar as almas no que elas sabem ou não sabem a propósito de si mesmas, mas também de confrontar essas almas com a alma de Sócrates” (FOUCAULT, 2011, p. 73), já que é ele o modelo sobre o qual se volta Foucault. A *psykhé* passa de problema à solução e, definitivamente a alma de Sócrates se torna a pedra de toque, o básanos da alma dos outros. Aquilo que alguém diz, enfim, será esfregado nessa pedra de toque que é a alma de Sócrates que, por sua vez, teria ele mesmo se submetido a processo semelhante pois ele, ao contrário de seus interlocutores, sabe que nada sabe. O que está em questão é a relação de si mesmo com a verdade e se tratará por esse básanos presentificado por Sócrates de colocar tudo a prova para verificar, depois desse processo, o que sobra. Que Lacan o tenha chamado, ao menos duas vezes, de analista, não é de se estranhar, pois é sua função colocar em teste – Freud escreve playground (FREUD, 1986, p. 154) – aquilo que seu analisante diz até que aí, também, só sobre o essencial e soçobre o que é adorno performático da neurose. Consonância, inevitável, novamente.

Mas se o leitor acha que pode ser por indução que procedemos, evocamos mais um trecho da aula de Foucault. Sócrates fala em *terapeúein* (FOUCAULT, 2011, p. 98) de “uma doença, de que a gente é capaz de se curar quando cuida de si mesmo e é capaz de ter essa solicitude para consigo mesmo que nos faz saber o que é nossa alma e como ela está vinculada à verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 99). Qual é essa doença? Foucault também a destaca: é exatamente a ignorância daquilo que concerne uma vida, a ignorância do logos que rege uma existência. Aí está a doença e, a cura, se dará pela palavra. É ou não é, realmente, uma *talking cure* (FREUD, 1986, p. 32), uma *psykhé therapéia* (FOUCAULT, 2011, p. 120) que faz com que as ilusões cedam paulatinamente espaço à verdade que habita, digamos, o sujeito? Dentro desse imprescindível pacto de franqueza, dentro desse pacto pleno e sem rodeios se trata de conjurar o que pode haver de enganador no discurso e de prestar contas de si (FOUCAULT, 2011, p. 125) e

a si mesmo pela intervenção de um outro que, apelando ao logos, ao *legere* inerente e imanente a seu próprio funcionamento, o faz responder com habilidade, com responsabilidade, portanto, àquilo que o acossa. Aí está o processo em seus detalhes e que o leitor nos permita uma vez mais parafrasear Lacan: a boa maneira de lidar com Isso – no sentido do *Es* freudiano – é aquela que, por ter reconhecido a natureza do seu sinthoma, não se priva de usar isso logicamente, isto é, de usar isso até atingir seu Real, até se fartar.

Mas o fato é que ninguém – ou só muito poucos – consegue chegar a Isso, a essa verdade na e da própria linguagem, sem um Outro. A tendência é muito mais a de ceder ao semblante, ao simulacro, à fantasia ou ao devaneio. Mas se alguém decide romper com esse lastro ignorante, decide pôr à prova, em teste sua existência, seu biós (FOUCAULT, 2011, p. 111) o básanos surge como fundamental. Vamos insistir um pouco mais nisso para podermos, enfim, discutir melhor o inter-legere.

No caso que estamos discutindo até então Sócrates é o básanos, a pedra de toque que, por fricção, por confronto, vai permitir distinguir o que é bom ou não na vida, o que funciona ou não, o que é logos ou não. Ele é a pedra no meio do caminho onde se choca um discurso que, esmirilhado, desbastado, contundido é chamado a dar seu logos, a dar a razão de sua existência, a dar a razão de si (FOUCAULT, 2011, p. 138) diante desse Outro que lhe faz resistência, que lhe faz escolha. Pelo jogo das questões e das repostas a verdade não é tomada à priori para virar certeza, mas colocada em xeque em seus interstícios todas as vezes que se a enuncia e, para aquele que a diz, se trata de prova-la, no sentido de testá-la mas, também, de degusta-la e, depois, engoli-la. Eis um esquema que gostaríamos de propor a esse básanos que não viveria, se estamos certos, só de Sócrates:



Lembremos o que dissemos no início desse escrito: o intelectual é essencialmente esse que faz interrupção ao legere idiota, às pseudoverdades, sempre simuladas, às certezas canonizadas e que geram prostração. O intelectual é aquele que, por ex-sistir põe em questão exatamente a existência daqueles que se defrontam com ele restando-nos responder aquela questão aberta nas primeiras linhas desse texto: esse ex-sistir que se impõe como inter ao legere está ou se presentifica em todos os lugares? Vimos que na filosofia socrática, nessa *μειντικη* que é

παρηγορημα porque implica o *βάσανος* esse efeito des-ser-trante pode e deve existir. Mas do espaço público ele migra para o privado nos fazendo perguntar: do que adianta Diógenes se masturbar em praça pública (FOUCAULT, 2011, p. 192) se não se quer ver o que ali se demonstra? Bastaria cuspi-la, a verdade, escarrá-la, para que tenha efeito de mutação naquele que a recebe? E de outra, ainda: bastaria promover uma fala que, organizada como escanção, faz ruptura se de ruptura não se quer saber e se prefere, sempre, a banalização imbecilizante? É o intelectual público, então, que fica em xeque aqui. É sua função como *inter* ao *legere* que parece ficar eclipsada pois o pacto é antes de mais nada fundamental e imprescindível nessa equação. Sem ele a parresia é impossível e o básanos, mesmo que áspero ao toque de quem se aproxima, improvável. O mesmo Foucault já se dedicou a mostrar o que se faz com quem, sem ser convidado para a festa, resolve criticá-la, coloca-la em crise. Hospício para alguns, banimento para outros. Cárcere, enfim, para aquele que destoa da comum-unidade. E mesmo que se resolva, de lá, apresentar algumas memórias ou outras coisas mais que procuram fazer corte, a sutura as precede na maioria das vezes e o grito se torna silêncio ou, no mínimo, sussurro inaudível. Por essa razão queremos delinear dois discursos que nos parecem, pela forma que se organizam, estabelecer esse pacto, não apenas entre o que chamamos de ao-menos-dois mas, também, por levar a linguagem, a palavra, a letra até as últimas consequências.

O primeiro deles já o evocamos aqui e se tratará agora de formalizá-lo. O segundo... contaremos depois.

O Discurso Parresiástico da Psicanálise

$\frac{\text{Agente}}{\text{Verdade}}$	$\frac{\text{Outro}}{\text{Produção}}$
--	--

São quatro os lugares: em cima, à esquerda, o de agente, no sentido mesmo daquilo que agencia uma operação, que a põe a funcionar, que a emite. Sob ele o que Lacan define como o lugar da verdade, sempre não-toda (LACAN, 1993, p. 11) pois, produzida pela linguagem, jamais decanta unidade ou unicidade. À direita, na parte superior, se assenta o Outro, já definido como tesouro do significante mas que, aqui, se apresenta como a alteridade irreduzível que impossibilita qualquer encontro possível, qualquer relação de harmonia que se possa pretender. Logo abaixo, também a direita, o lugar da produção que marca aquilo que resta, sempre, da tentativa dessa coalescência inviável.

As letras que Lacan matematizanesse lugares são *a*, que designa o objeto que causa o desejo exatamente por faltar, por não estar senão para marcar sua falta. *S* barrado, que simboliza

o sujeito cindido pelos efeitos da linguagem contrariando qualquer sonho de ontologia possível (LACAN, 1988, p. 33) e constituindo o ser-humano em troumain (LACAN, 1978, p. 123). S₁ ou significante mestre, que é a cunha primeira dos desfiladeiros do significante e que inicia a séria sem fim própria a linguagem. E, por fim, S₂, chamado também de saber pois, vindo em segundo lugar é convocado a dar conta do enigma produzido pelo primeiro.

No discurso que nos interessa – mas há outros – elas se organizam da seguinte maneira:

$$\frac{a}{S_2} \quad \frac{\mathcal{S}}{S_1}$$

Podendo ser lido assim: por faltar um objeto no mundo que produza satisfação como aquela pleiteada por Aristófanes nO *Banquete* (PLATÃO, 1970, p. 39-45) isto é, o encontro com a metade que faz falta, o sujeito é convocado a quebrar sua inação típica e produzir, por esse movimento, as suas próprias respostas – lembremos, responder com habilidade – que nunca serão totalizantes e jamais encontrarão finitude pela própria organização desse i-mundo (LACAN, 1985, p. 201). Ou, para ser mais claro: o saber é sempre migalha de saber e, sobre a verdade, como é representado nesse discurso, a marca é sempre da impossibilidade de apreensão do todo pois, invadidos como estamos pela linguagem – como vimos, pelo étymos logos (FOUCAULT, 2013, p. 285) – sua característica principal é sempre remeter a um Outro significante que se mostrará incapaz, nesse discurso, de afiançar um ponto final nIsso que escorre metonimicamente.

Pois esse discurso chamado por Lacan de discurso do analista nos parece, enfim, formalizar essa parresia basânica que estamos a perseguir. Um sujeito resolve se dirigir a um Outro para que ele, supostamente mestre da existência – é o que se chama transferência pivoteado pelo sujeito suposto saber – diga o que sabe sobre o que não é possível saber, dado pelo quadrípodo:

$$\frac{\mathcal{S}}{a} \quad \frac{S_1}{S_2}$$

Lacan chama a esse discurso de discurso histérico e nele desenha, do percurso que vai do S barrado ao mestre que produziria saber sobre esse a que o refrata o pedido de felicidade (LACAN, 1988, p. 123)

O analista, contudo, que toma sua posição substancialmente desse objeto a está advertido de nada saber e convida a este que lhe fala ao jogo, então, da parresia, ao jogo do dizer-a-verdade não, como poderia parecer, para encontrá-la – como as vezes Sócrates sugere – mas,

para bordejando-a, descobrir, no sentido mesmo de descortinar, que ela só existe de maneira não plena e que convocará, exatamente por isso, um exame constante (FOUCAULT, 2011, p. 149) e sempre posto à prova. Se ele vem, de um lado – pelo chamado então discurso histérico (LACAN, 1992, p. 12) e que grafamos acima – cheio de certezas existenciais que pedem, antes de mais nada, confirmação, chancelamento, categorização encontrará, de Outro, a derrisão constante dessa perspectiva pela fricção dessas certezas que abrirão, enfim, espaço para esse cuidado de si mesmo) sem fim, jamais concluído e nunca terminável. Esse processo, de ambos os lados, só se dá embalado pela coragem de tudo dizer, pelo pacto inalienável da fala franca que chegará, se ninguém recua, ao impossível do dizer tudo. Dito de outra maneira: todas as vezes que um saber cheio de sentido, prenhe de gozo-sentido se inscreve, o analista, como pedra de toque, o desbasta revelando que no interior daquele que fala há, como escreveu Eliot, apenas hollow men (ELIOT, 2006, p. 113) cheio de palha. No lugar do 1, pretendido, o que se inscreve não é o 0 mas o inter, o entre 0 e 1.

Queremos insistir um pouco mais nisso: o sujeito procura a verdade e o analista o convida a por à prova essa verdade, a testá-la e, nesse teste que nada mais é que sua fricção a esse a-nalista, restará o que precisará restar, ou seja, A Verdade, como tal, não existe. Sua procura é o que põe em movimento esse processo e a parresia, última, é, em Sócrates, saber que nada sabe e, para Lacan, que a verdade é, sempre, semi-dita (LACAN, 1993, p. 11), sempre inter e, portanto, não-toda.

E como programaticamente evocamos a poesia eis o segundo discurso que gostaríamos de apresentar como substancialmente parresiástico e basânico pois como escreve Marcos Muller, “a verdade é o efeito dos feitos de arte” (MULLER, 2016, p. 13) e esse efeito é, contundentemente, não finito principalmente na *poiesis*. Tomaremos como guia, como nosso Ovídio), Mallarmé, alguns de seus poemas, para sermos mais específicos, e tentaremos demonstrar que sabendo fazer com a língua ele conseguiu não dizer o nada, que já é dizer tudo, ao avesso, mas esfacelar a ideia de totalidade e de encontro já que, partindo da determinação da palavra, rumo para a indeterminação dela e por ela mesma. E por esse fazer com a palavra funda, em quem o lê, em quem aceita o ler, em quem faz, portanto, pacto com sua escrita, a des-ilusão assim como o parresiasta e o psicanalista.

Um Lance de Dados

Abaixo, de Stéphane Mallarmé, o poema Salut, de 1893:

SALUT

“Rien, cette écume, vierge vers
 A ne désigner que la coupe;
 Telle loin se noie une troupe
 De sirènes mainte à l’envers.

Nous naviguons, ô mes divers
 Amis, moi déjà sur la poupe
 Vous l’avant fastueux qui coupe
 Le flot de foudres et d’hivers;

Une ivresse belle m’engage
 Sans craindre même son tangage
 De porter debout ce salut

Solitude, récif, étoile
 A n’importe ce qui valut
 Le blanc souci de notre toile.” (MALLARMÉ, 1974, p.32)

E aqui vai a tradução de Augusto de Campos:

BRINDE

“Nada, esta espuma, virgem verso
 A não designar mais que a copa;
 Ao longe se afoga uma tropa
 De sereias vária ao inverso.

Navegamos, ó meus fraternos
 Amigos, eu já sobre a popa
 Vós a proa em pompa que topa
 A onda de raios e de invernos;

Uma embriaguez me faz arauto.
 Sem medo ao jogo do mar alto,
 Para erguer, de pé, este brinde

Solitude, recife, estrela
 A não importa o que há no fim de
 Um branco afã de nossa vela.” (CAMPOS, 1974, p. 33)

E mais a de José Lino Grünewald

BRINDE

“Nada, esta espuma, virgem verso
 Apenas denotando a taça;
 Como longe afogam-se em massa
 Sereias em tropa ao inverso.

Navegamos, ó meus diversos
 Amigos, eu já sou popa,
 Vós a proa que rompe em pompa
 As vagas de trovões adversos.

Empenho-me em pura voragem
Sem mesmo temer a arfagem
A, de pé, este brinde erguer:

Solitude, recife, estrela,
A não importa o que valer
O alvo desvelo em nossa vela.” (GRUNEWALD, 1990, p. 32)

E perguntemo-nos: são a mesma coisa, quer dizer, mesmo levando em consideração que traduttore é traditore (CAMPOS, 1971, p. 127)? Essa passagem de uma língua a outra não implica um enxerto de sentido, desse *jouis-sense* que denunciámos à pouco e que, no original, escapa? È claro que *salut* não é a mesma coisa que brinde e *m’engage* não remete nem ao arauto de Campos nem a voragem de Grünwald. Mas o problema vai além dos dilemas insolúveis de tradução. Será que procurando, como habitualmente se faz, na leitura, as chaves de uma interpretação possível não se abandona o que aí se escreve *ad infinitum*, ou seja, isso que não cessa de se inscrever (LACAN, 1985, p. 127) e aponta, *in extremis*, para o que não cessa de não se inscrever (Idem, Ibidem, p. 126) e por isso mesmo nos convida a um defrontamento com a precariedade daquilo que faz *sense*? Não é o caso de, por exemplo, as remissões e conseqüentemente perdas de significação entre *étoile* e *notre toile*? Não será que ao transformar o poema em uma espécie de esfinge se sai desembestadamente à encontrar respostas embalado pelo medo de ser carcomido pela agudeza disso que desponta e assim se apaga aquilo que Maria Lucia de Barros Camargo chama de “rasgos de verdade” (CAMARGO, 2003, p. 241)? No lugar da coragem o que surge não é pusilanimidade? Já que, como escreve Faustino, temos aí

(...) uma imagem-conjunto-de-imagens, entreligadas de todas as maneiras, e que choca nossas percepções tanto por cada uma das partes como por um todo que é a soma dessas partes mais alguma coisa) como *solitude*, *récif*, *étoile* três palavras soltas mas que tanto e tão inexplicavelmente se relacionam que passam a ser, também, qualquer coisa como *solituderécifétoile*, um todo novo, onde cada parte é válida (e se acende e reacende como num anúncio luminoso) e onde o todo é mais alguma coisa que a soma das partes. (FAUSTINO, 2004, p.167)

O que se apresenta, portanto, diante dos nossos olhos não é esse básanos que dilacera as certezas? O que pode querer dizer *solituderécifétoile*, essa holófrase (CAMPOS, 1974, p. 110) senão algo além do sentido, um puro acasalamento significativo que não gera prole e convida a um fruir absolutamente distante da interpretação que decodifica ou imaginariza? Não foi o próprio Mallarmé que chamou isso de “noção pura” (MALLARMÉ, 2012, p. 45) ou seja, a dissolução de qualquer referente objetual ao se dirigir, inclusive, a uma multidão (MALLARMÉ, 2012, p. 37) sem especificidade ontológica? Decodificar o que antes é pura cifra é, em *Salut* matar sua força de corte, de ruptura, de escanção. É desabonar a operação do próprio poema no aqui

agora em prol de uma descrição que, no limite, não está lá. Esse poema de Mallarmé – já começamos a perceber que só teremos tempo para trabalhar apenas ele – implica a constatação de que o legere se faz aí inter ao legere comum e ordinário, ao legere contratual que supõe coerência nas suas formulações e desabona o que a língua (CAMPOS, 2005, p. 14) funda antes de qualquer subjetividade dominante (LACAN, 1992, p. 67). No lugar do inter-pretare se impõe o inter-gozare, o inter-audire que faz rasgo na superfície supostamente plana da significação. Aliás, nos parece, só se pode ler Salut se nos abandonamos a esse lugar de sujeito, se aceitarmos que esse discurso é parresiástico, que diz a verdade, que a procura e não mira uma metalinguagem que, aliás, sequer existe. Esse poema é endereçado, como uma carta, a um destinatário que suporte o jogo que esfacelará a crença no Todo. E é que demarcamos no discurso do analista: é necessário se deixar levar pelas subdivisões prismáticas da ideia (MALLARMÉ, 1995, p. 72) e os S_1 provenientes dessa operação agenciada pela falta que causa movimento será sempre incapaz de determinar o saber sobre essa verdade que é, não demais frisar, não-toda. E, continuamos, nem precisa pois o que Mallarmé põe em cena é a própria lei da linguagem, é sua operação mais basal que só depois e a muito custo se liga a significados bem definidos. O que Mallarmé põe no papel é, no dizer de Mario de Andrade a necessidade de prazer (ANDRADE, 1980, p. 203) mas, é preciso acrescentar, de um prazer que não é *lust* mas *jouisense*, um *jouisense Autre* (LACAN, 2002, p. 54) e que não goza do sentido e sim de seu levantamento no exato instante que se enuncia. O leitor, que é aqui seu inter-locutor, à procura do senso esbarra na não unidade coerente que lhe proporcionaria estabilidade e aquilo que pensava, que pensa ou que pensará, se dilui, se dissolve.

A poesia de Mallarmé é, como diz Kempinska (KEMPINSKA, 2008, p 211), a carrasca patentada da língua francesa porque, imersa nela, dentro dela – que se lembre, uma vez mais, dos trechos da parresia como adentramento no cerne desse logos – ela a subverte e a desfamiliariza jogando o leitor no campo por excelência do *unheimlich* (FREUD, 1986, p. 34) que ao mesmo lhe é próximo e distante. Esse é o logos procurado por Sócrates quando se desencontra com seus inter-locutores. E esse é o logos imposto por Salut. E para lê-lo se faz mister renunciar a decifração pois, como escreve Badiou, “o poema de Mallarmé não pede que se interprete, e disso não existe qualquer chave. O poema pede que se entre em sua operação e o enigma é pedido em si” (BADIOU, 2002, p. 44). E quem foi que disse que para o enigma há solução? Ou mesmo que essa solução, tirada na maioria das vezes à fórceps, seja límpida e cristalina? Vale lembrar, sempre, a charada de Stephen Dedalus:

O galo cantou
O céu azulou
E os sinos de bronze
Bateram as onze.

É hora do incréu
Seguir para o céu. (JOYCE, 2012, p. 127)

Resposta: “A raposa enterrando a avó embaixo de um azevinho”. (Idem, 2012, p. 128). O Sentido, aí e uma vez mais, se furta!

Salut é, então, esse básanos que dinamita a precariedade de qualquer interpretação, de qualquer encontro. Ele escapa das garras definitórias de Aristóteles que vê, no poetar, metáfora cintilante e mimética de uma realidade já que Salut impõe, até dentro dela, a metonímia sem fim. E se coaduna com o lugar do analista que é a autorização para essa prática da parresia que, falando a verdade, a descobre como não totalitária e não totalizante. É o que se chama, em psicanálise, A Mulher. O psicanalista, como ela, não existe. O poeta, se estamos certos no que desenvolvemos até aqui, também não. E é exatamente por isso que podem ser parresiasistas já que por sua não existência esfolam quem tem a coragem de defrontá-los.

O leitor quer mais um exemplo dessa prática parresíastica e basânica que sustentamos como própria a poesia, como própria ao pacto que se faz entre o texto e o leitor? Pois nos permita, então, deixarmos Mallarmé e chamarmos Ana Cristina Cesar. Ana Cristina Cruz Cesar, Ana Cristina Cesar, Ana Cristina C., Ana C ou, simplesmente Ana e sua parresia basânica operada neste que escreve estas linhas.

À guisa de conclusão

Uma frase em cada linha.
Outra cena
fiel ao acontecimentos biográficos
que guardei a sete chaves.
É daqui que eu tiro versos
nem que você queira não me
recorta no horizonte.
Essa que não tem nenhum segredo.
As aparências desenganam
nesta contramão
trocando pura indiscrição pela tua
história bem datada.
É mentira.
A história está completa.
Elas ousam?
Frente a frente, derramando enfim
todas as palavras.
Só e sempre procura essas frases
soltas no seu livro que conta história
que não poderia ser contada.
Na próxima te digo
telegráfica

em repouso recuo súbito da trama
 sem dar a conhecer.
 É inútil ficar à escuta ou
 manobrar a lupa da adivinhação.
 Que significa isso?
 As lupas desistem, o túnel
 corre, interminável, nada
 advinham. Deslizam na borracha.
 Tudo que eu nunca te
 disse, dentro dessas margens.
 Prefiro ficar fora.

O que foi lido, logo acima, são trechos de quase todos os poemas – só dois não deram a sua contribuição (mas darão!) – de *A Teus Pés*, da poetiza carioca Ana Cristina Cesar. Se os aglomeramos dessa maneira foi para demonstrar que uma temática recorrente se perfila pelos desfiladeiros palavreiros de 1982 e que podemos chamar, sem muito melindre, de impossibilidade do encontro. E explicamos: se em cada linha há uma frase (CESAR, 2013, p. 77), a relação entre frases se desalinha e de “Esta á a minha vida/Atravesse a porta/É sempre um pouco tarde/ Não preste atenção em mim” (CESAR, 2013, p. 77) colhemos uma série de hiatos tentadoramente e supostamente preenchíveis por um trabalho de inquirição extratexto já que teríamos, para esta cena fragmentária que se descortina na frente de nossos olhos uma “Outra” (CESAR, 2013, p. 78) prenhe de fidelidade aos “acontecimentos biográficos” (CESAR, 2013, p. 79). Dito de outra forma: às ilhas isoladas e ob-scenas dessa poética enigmática uma chave seria a formação de um arquipélago coeso dado pela grafia de uma vida que não se separaria da arte. Mas seria isso mesmo?

Não serão raros, claro, os estudiosos que com essa isca de mentira acreditarão encontrar as carpas (SHAKESPERARE, 1976, p. 66) de uma verdade já que mesmo que Ana guarde “a sete chaves” (CESAR, 2012, p. 81) de onde brota sua inspiração ela mesma escreverá que é da festa da vida que frequenta que tira seus versos (CESAR, 2013, p. 81) e tudo parece se resolver numa equação quase matemática que, se avança, mostrará sua inconsistência. Está dito, para quem a lê, “nem que você queira não me recorta no horizonte” (CESAR, 2013, p. 82) e a ínsula, que tendia a virar pen(ínsula) unindo *βλος* com *πολις* se destaca pois não há “nenhum segredo” (CESAR, 2013, p. 83) para Ser, aí, revelado e o estudioso se verá obrigado a entrar novamente nos meandros da letra cifrada. Sarcasticamente, “as aparências desenganam” (CESAR, 2013, p. 84) e tudo o que parecia sólido se dissolve “nesta contramão” (CESAR, 2013, p. 85) que aponta, sempre, para outro lado que aquele que se quereria seguir para deslindar as migalhas propositivas da esfinge.

E se se estava olhado para Essex a essência de lá se furtará e se terá de retornar para o que sem cessar de se escrever se inscreve no inter ao legere, certo? Pois um novo convite ao exterior (CESAR, 2013, p. 86) se formula no horizonte concomitantemente contraditado pelo escárnio a boa datação (CESAR, 2013, p. 86) e da conjuntura (CESAR, 2013, p. 86) e o navio que se acabara de tomar afunda (CESAR, 2013, p. 87) antes mesmo de partir. Que se olhe, então, para os quartos vazios (CESAR, 2013 p. 88) do lado de cá, certo? Aí estaria, enfim, a chave desta poética, não é? É bom saber que nesse espaço familiar, falta mobília e bibelôs pessoais e, tudo, nesse nada, pode não passar de mentira (CESAR, 2013, p. 89) que um fugaz anjo registra (CESAR, 2013, p. 90). Então é tudo, mentira? Mas quando se diz eu minto não se cai num paradoxo sem fim?

“A história está completa” (CESAR, 2013, p. 91), então! Teríamos nesse *A Teus Pés* a performance do paradoxo! Mas, cá entre nós, onde é que está essa completude sintética ou mesmo sintática possível? Na ousadia (CESAR, 2013, p. 93) anfíbia (CESAR, 2013, p. 94) que circula pelas águas movediças ao mesmo tempo que se calca em solo firme? Ou no derrame de “todas as palavras” (CESAR, 2013, p. 95) no papel, que nada recusa, mas que ainda assim não fazem “automatismo” (CESAR, 2013, p. 96) puro e simples? Que o leitor nos perdoe por tantas interrogações mas se temos “frases soltas” (CESAR, 2013, p. 97) que contam uma “história que não pode ser contada” (CESAR, 2013, p. 97) não nos sentimos obrigados a enveredar por um trabalho a-histórico e metalinguístico embalados pela promessa de que um dia se nos revelará quem são os 3 da antiga II?

Por favor, veja a complexidade do que aí – imaginariamente posto a nossos pés – se tece pois, “a poesia não – telegráfica – ocasional” (CESAR, 2013, p. 99) desabona a simplicidade retilínea e formativa de uma poesia não telegráfica e ocasional ou não é telegráfica mas ocasional ou, ainda, a poesia não! Telegráfica, porém ocasional. A verdade insofismável, perene, confortável e confortante dada por conectores lógicos que fazem sentido se esvai e é exatamente dela, dessa verdade inquebrantável, que uma liberdade se anuncia: “hoje sou eu que/ estou te livrando/ da verdade” (CESAR, 2013, p. 100). E o que é ela senão a crença cega na certeza de que o encontro é possível? A verdade não é o “anjo/ que extermina/ a dor” (CESAR, 2013, p. 101) pelo calcamento exterminador da incerteza? Mas como ter certeza do que quer dizer “em repouso/ recuo súbito da trama” (CESAR, 2013, p. 103)? Quem recua? A poetiza? A trama? Aonde estão as chaves decifratórias? E que segredo encerram? Há um “equilíbrio” (CESAR, 2013, p. 104) viável, um “remoinho” (CESAR, 2013, p. 105) que de tanto operar, como um torvelinho, decanta ou depura um sentido e até O Sentido?

Insistimos mais um pouco: como interpretar “meio dia” (CESAR, 2013, p. 105)? Como a meia hora que anuncia, por exemplo, o horário do almoço? Ou o dia cortado em duas fatias? Ou deveríamos olhar mais de perto a hiância do meio dia? O que há entre dia e meio, afinal de contas? O e, que acabamos de colocar, de fato não está. E a gargalhada (CESAR, 2013, p. 105) que antecede esse período nada contribui para sua elucidação.

E se trata de acha-la? Ou “é inútil/ ficar à escuta/ ou manobrar a lupa/ da adivinhação” (CESAR, 2013, p. 106) pois o que se move nesse *A Teus Pés* o faz contraditoriamente (CESAR, 2013, p. 107) e, repleto de equivocações, resiste as platitudes da língua? “Que significa isso?” (CESAR, 2013, p. 108) é a questão que não se responde pois seria de significações que um poema é feito? Ou, ao contrário, em seu avesso, teríamos seu levantamento que, ao apontar para uma metáfora, produz, em ato contínuo, uma cadeia metonímica que se furta ao dizer o todo ou tudo?

É fato que quando achamos, porque somos conduzidos a isso, que é “como em Cherbourg” (CESAR, 2013, p. 109) “não é este o nome” (Idem, Ibidem) que elucida qualquer coisa nessa “estação de águas” (CESAR, 2013, p. 110) nada paradas e estanques, profundas e rasas AO MESMO TEMPO e NO MESMO INTERVALO. E “quem não vê” (CESAR, 2013, p. 111) que Édipo só encontra a resposta do enigma por ser ele mesmo a chave (FARJANI, 1987, p. 102)? Ou, dito de uma outra maneira: será que um poema é para Se Ler ou, como demonstra nossa palindrômica poetiza, o Se se desfaz nesse “túnel (que) corre, interminável” (CESAR, 2012, p. 112) e é por isso que a poesia ex-siste? “Contra a transparente/ escuridão” (CESAR, 2013, p. 112) o Se se choca “ou ao contrário, cara” (CESAR, 2013, p. 113) Se encontra “como quem procura um fio” (CESAR, 2013, p. 114) que ela, Ana, desalinha (CESAR, 2013, p.114) “deixando as chaves/ soltas/ em cima do balcão” (CESAR, 2013, p. 115) que, no final, ninguém consegue pegar? A poesia não é isso, o impegável? As poesias, dela, não são “Fabulosas iscas” (CESAR, 2013, p. 116) que só apanham os que não-são-tolos e por isso erram até o afogamento nesse mar de sentido que querem vi-ver?

Não é saber demais encontrar em “queria falar da morte” (Idem, p. 117) o anúncio da morte que viria? “Escuta, Judas” (CESAR, 2013, p. 118) não traía o que a tanto custo se erigiu e se desfez! Se ela deixa “as chaves do 1114 soltas” (CESAR, 2013, p. 119) você não saberá que porta abre pois por mais saber que te embale esse quarto está, sempre, alhures ou “tudo que eu nunca te disse, dentro dessas margens” (CESAR, 2013, p. 120) “é lá fora” (CESAR, 2013, p. 120) e ao mesmo tempo lá dentro, e aqui fora e aqui dentro. “Aos teus pés” (CESAR, 2013, p. 121) ela se prostra não para que a decifres. Nem para que te decifres. O que temos é “descontinuidade” (CESAR, 2013, p. 122) perpétua e, parafraseando Badiou que já citamos aqui, essa poesia não pede interpretação, apenas fruição. Ou “então o quê” (CESAR, 2013, p. 123)?

Referências

- ALLOUCH, Jean. *Letra a Letra, Transcrever, Traduzir e Transliterar*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1994.
- ANDRADE, Mario. *Obra imatura*. São Paulo: Itatiaia, 1980.
- ANTELO, Raúl. *Maurice Blanchot e as imagens (mineiras) da catástrofe* ArtCultura, Uberlândia, v. 15, n. 27, p. 221-231, jul.-dez. 2013.
- _____. *Imágenes de América Latina*. Editora Eduntref, 2014.
- _____. *Lindes, Limites, Limiares*. In: Boletim de Pesquisa NELIC: Edição Especial V.1 - Lindes / Fronteiras (2008). Disponível em: Acesso: 22 de Abril 2015.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BADIOU, Alain. *Pequeno Manual da Inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BELNA, Jean-Pierre. *Cantor*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor*. Tradução de Fernando Camacho. Humboldt, Munique, F. Bruckmann, n. 40, p. 38-45, 1979.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BLOOM, Harold. *Jesus e Javé, Os Nomes Divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- BOSI, Alfredo. *Céu, Inferno. Ensaios de Crítica Literária e Ideológica*. São Paulo: Editora Ática S.A, 1988.
- BOSI, Viviane. *Posfácio à Ana Cristina Cesar, Poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- CALVINO, Italo. *Por que ler os Clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CAMARGO, Maria Lucia de Barros. *Atrás dos Olhos Pardos – Uma Leitura da Poesia de Ana Cristina Cesar*. Chapecó: Argos, 2003.
- CAMPOS, Augusto & CAMPOS, Haroldo. *Panorama do Finnegans Wake*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- CAMPOS, Haroldo. *O Afreudisiaco Lacan na Galáxia de Lalíngua – Freud, Lacan e a Escritura*, in Afreudite, Psicanálise Pura e Aplicada, v. 1, n. 1 (2005).
- CARDOSO, Eder. *Introdução a Eurípedes, Teatro Completo*. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- CESAR, Ana Cristina. *Poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CORREIA, Ivan. *A Psicanálise e seus Paradoxos, Seminários Clínicos*. Recife: Ágalma, 2003.
- DANTE, Alighieri. *A Divina Comédia*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- DARMON, Marc. *Ensaio sobre a Topologia Lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- ELIOT, T. S. *Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- FARJANI, Antonio Carlos. *Édipo Claudicante*. São Paulo: Edicon, 1987.
- FAUSTINO, Mário. *Poesia não é brincadeira*. In: Artesanatos de poesia. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- FIGUEIRA, Ricardo Rezende. *Pisando fora da Própria Sombra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- FILHO, Armando Freitas. *Apresentação à Ana Cristina Cesar, Poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos Outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- _____. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- _____. *Os Anormais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

- _____. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- FREUD, Sigmund. *A Significação Antitética das Palavras Primitivas*, in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. *A Dinâmica da Transferência* in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. *Sobre o Início do Tratamento – Novas Recomendações sobre a Técnica da Psicanálise I*, in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. *Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia (Dementia Paranoides)*, in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva*, in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- GRANON-LAFONT, Jeanne. *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- HACK, Viviana. *Parresía: Semantizaciones en el Nuevo Testamento*, in Circe clás. mod. n.11 Santa Rosa ene./dic. 2007.
- HOUAISS, Antônio. *Introdução à Reunião Drummond*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1976.
- JOYCE, James. *Ulisses*. São Paulo: Penguin Clássics Companhia das Letras, 2012.
- KEMPINSKA, Olga Donato Guerizoli. *Os Impasses da Interpretação – O Papel do Silêncio na Recepção da Obra de Mallarmé e na Pintura de Cézanne*, Tese (Doutorado em História) –Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- LACAN, Jacques. *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. *Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. *O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- _____. *... ou Pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- _____. *Televisão*. Jorge Zahar Editor, 1992.
- _____. *O Saber do Psicanalista*. Recife: CEF, 1997. (Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife).
- _____. *O Engano do Sujeito Suposto Saber*, in Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *Radiofonia*, in Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *O Aturdido*, in Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*, in Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- _____. *O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. *A Terceira*, in Cadernos Lacan, vol. 2. Porto Alegre: APOA, 2002 (Publicação não comercial e de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre)
- MACHADO, Jose Pedro. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, vol. 5. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Mallarmé*. Organização tradução e notas de Augusto de Campos, Décio Pignatari, Décio e Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- _____. *Divagações*. Florianópolis: UFSC, 2012.
- _____. *Poemas*. Tradução e notas de José Lino Grünwald. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- _____. *Correspondance: lettres sur la poésie*. In: MARCHAL, B. (Org.) Paris: Folio/Gallimard, 1995.
- MEIRELLES, Cecília. *Festa: Mensario de Pensamento e Arte*. Rio de Janeiro, n 1, p. 3, set. 1927.

- MORANO, Carlos Dominguez. *Psicanálise e Religião: Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MULLER, Marcos José. *Nem estética nem inestética, a escuta psicanalítica às vozes da arte* in DISSERTATIO Revista de Filosofia, 42, 2016.
- PLATÃO. *Tecto*. Buenos Aires: Anthropos, 1993.
- _____. *Menon*. São Paulo: Bibliotheca Anticua, 2014.
- _____. *A República*. Rio de Janeiro: Globo, 1976.
- _____. *O Banquete*. São Paulo: Atena Editora, 1970.
- PACOMIO, Luciano [et al.]. *Dicionário Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Navarra, 1995.
- RAMOS, Graciliano. *Memórias do Cárcere*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. São Paulo: Abril, 1976.
- SMITH, Willian. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. New York: Harper and Brothers, 1843.
- TURGËNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- URIBARI, Gabino. *A Fé Cristã no Ocidente: entre a Calidez Emocional e a Parresia Evangélica*. Perspectiva Teológica, V. 35, N. 95 (2003).

Chegou em: 02-02-2017

Aceito em: 10-03-2017