

SOBRE O “DIZER VERDADEIRO” NO ESPAÇO ANALÍTICO

Margarida Tavares Cavalcanti

Doutora em Saúde
Coletiva pelo
Instituto de
Medicina Social da
Uerj. Membro do
Espaço Brasileiro de
Estudos
Psicanalíticos.

RESUMO: As noções gregas de “dizer verdadeiro” (*parrhêsia*) e “dizador do verdadeiro” (*parrhesiastes*), trazidas à luz por Michel Foucault em seu estudo sobre o cuidado e as práticas de si na Antiguidade, são utilizadas para problematizar os modos como a prática de escuta e fala pode se materializar no espaço psicanalítico, assim como seus efeitos. Para constituir-se numa prática de liberdade, a psicanálise dependerá da *maneira* como o analista exerce sua atividade de “dizador do verdadeiro”.

Palavras-chave: “Dizer verdadeiro”, *parrhêsia*, cuidado de si, espaço analítico.

ABSTRACT: On “free speech” in the analytical space. The Greek notions of “free speech” (*parrhêsia*) and “free speaker” (*parrhesiastes*), brought to light by Michel Foucault in his study on the care and practices of the self in the Antiquity, are used to problematize the way on how the practice of listening and speaking can be materialized in the psychoanalytical space, as well as its effect. The practice of psychoanalysis will be a practice of freedom, depending on how the analyst uses it to act as “parrhesiastes” — his specific speech activity.

Keywords: Free speech, *parrhêsia*, care of the self, analytical space.

CONHECIMENTO, CUIDADO E PASTORAL

Ao estudar as práticas de si na Antiguidade, Michel Foucault problematiza duas premissas caras à pastoral psicanalítica: a de que existe em cada sujeito uma verdade própria, essencial, passível de ser objetivada e conhecida, e a de que todo e qualquer processo de subjetivação se dá necessariamente sob um modo jurídico, em torno da figura da Lei (LACAN, 1988).

Para cuidar das ovelhas, o pastor precisa conhecer a verdade de cada uma (FOUCAULT, 1979). É para se contrapor às

estratégias do poder pastoral que Foucault traz à tona toda uma tradição ocidental de formas de cuidado, em que o conhecimento não tem o papel principal. Se a psicanálise pudesse encontrar lugar nessa tradição, estaria fora do campo das práticas pastorais.

A pastoral tranqüiliza e apazigua. Conhecendo cada ovelha, o pastor vela pelo animal, garantindo bem-estar, salvação e sono tranqüilo. A noção grega de cuidado de si se define, ao contrário, como um princípio de *agitação*, de *movimento* e *inquietação*, que “pica” os homens, despertando-os, para que cuidem de si. É uma *atitude* em relação a si, aos outros e ao mundo; indica ações por meio das quais uma pessoa se encarrega de si mesma e se modifica. E a tese foucaultiana é de que, na história ocidental das relações entre subjetividade e verdade, o sentido filosófico da fórmula “conhece-te a ti mesmo” surgiu *subordinado* ao princípio do “cuida de ti”, “ocupa-te de ti”, “preocupa-te contigo mesmo” (FOUCAULT, 2001a). A questão do cuidado *precede* a do conhecimento.

Aos nossos ouvidos, fórmulas como “ocupar-se de si mesmo”, “encontrar prazer em si mesmo” ou “respeitar-se” soam como afirmação de um estado de isolamento, como incapacidade de sustentar uma moral coletiva. Mas, para os antigos, “ocupar-se de si mesmo” se define como um modo de viver *com os outros*, implicando uma “intensificação das relações sociais” (FOUCAULT, 1984a, p.58-59).

Foucault propõe chamarmos de *filosofia* a forma de pensamento que tenta determinar as condições do acesso à verdade, dando o nome de *espiritualidade* à prática e à experiência por meio das quais *alguém se transforma para ter acesso à verdade*. A espiritualidade postula que a verdade não se dá ao sujeito por um ato de conhecimento, é preciso que ele se modifique para aceder a ela. Uma vez alcançada, essa verdade, por sua vez, modifica a alma, iluminando-a e tranqüilizando-a (FOUCAULT, 2001a).

A prática da espiritualidade pergunta: “Que transformações no ser do sujeito são necessárias para ele ter acesso à verdade?” E os psicanalistas perguntam: “Que transformações precisam acontecer no ser deste que me fala para que ele tenha acesso a uma verdade de si e do mundo diferente da ‘verdade’ que valia até agora para ele, e cujo desmoronamento constituiu o acontecimento que o trouxe aqui? Em que medida o fato de eu, analista, acompanhá-lo nos seus desdobramentos, participando deles, me faz correr o risco de *também* me transformar, perder certezas, sentir abaladas verdades estabelecidas?”

Nosso problema é: o que faz um analista no espaço analítico? Como se ocupa do outro e de si? Se não trabalha apoiado em verdades socialmente compartilhadas e legitimadas, em que se apoiará? E se lhe faltar esse referencial de “verdade”, faltarão também o referencial ético? A pergunta cabe na medida em que para nós, modernos, a maneira correta de agir está ligada a um suposto conhecimento de “como as coisas são” (FOUCAULT, 1966).

O "momento cartesiano" admite que o conhecimento dê acesso à verdade, sem que o ser daquele que busca precise mudar. Este tipo de relações entre subjetividade e verdade leva a uma trajetória infinita, numa busca infundável de conhecimento, e desaparece a idéia da transfiguração do sujeito pelo efeito da verdade que, quando alcançada, atravessa seu ser (FOUCAULT, 2001a). Mas, em psicanálise, postulamos que verdades *experimentadas* transfiguram. Freud inventou o conceito de "perlaboração" para dar conta de fatos da experiência clínica que mostravam que o conhecimento do esquecido não apaziguava a angústia: "Ter escutado e ter vivido são duas coisas de natureza psicológica totalmente diferente, mesmo quando têm conteúdo idêntico" (FREUD, 1915a, p.81). Afirmar a necessidade de perlaborar é afirmar que o aparelho psíquico precisa modificar-se pela abertura, à força das experiências, de caminhos novos, para tornar-se capaz de aceder ao mundo de outra maneira; para isso, não é preciso "saber". Analista e analisando desistem de rastrear, de perseguir na consciência tudo o que se passa no eu e no mundo.

Foucault pergunta se seria possível, nos termos da psicanálise, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, na medida em que, do ponto de vista da espiritualidade e do cuidado de si, essas relações *não se colocam em termos de conhecimento* (FOUCAULT, 2001a). Respondemos: é possível, se considerarmos que a dimensão *prática* da psicanálise está no centro da cena freudiana (FOUCAULT, 1966; BIRMAN, 1989, 1991), sendo, no campo psicanalítico, os efeitos de conhecimento *decorrentes* de uma prática, *secundários* a ela e *modificáveis* a partir das vicissitudes dessa prática. O terceiro descentramento freudiano da instância egóica tira irremediavelmente a psicanálise do campo dos "efeitos de conhecimento" (BIRMAN, 1991, p.208).

O SI E O CUIDADO

A questão do cuidado de si surge como condição para o bom governo da cidade: para Sócrates, só pode governar bem os outros quem cuidou bem de si mesmo. Esse "si", ao mesmo tempo sujeito e objeto do cuidado, é a alma que "usa" o corpo, uma "alma-sujeito" de ação instrumental, de relações consigo e com outrem, de comportamentos e atitudes (FOUCAULT, 2001a).

O poder pastoral pede que cada um entregue ao pastor a gestão de sua vida. A ovelha não é dona de sua vontade; não tem autonomia para se relacionar consigo mesma, nem com o mundo (FOUCAULT, 1979). Mas, diferente do pastor, o mestre do cuidado de si não cuida do discípulo; cuida do cuidado que o discípulo deve ter consigo mesmo, para bem usar o que o mundo põe à sua disposição. No *Alcíbiades*, Platão diz que o cuidado que o discípulo deve ter consigo é o de conhecer a si mesmo. A alma se vê e se conhece no saber, elemento divino; conhecendo o divino, a alma se conhecerá e poderá distinguir o bem do mal, o

verdadeiro do falso, governar-se e governar a cidade (FOUCAULT, 2001a). Aqui o cuidado de si é recoberto pelo conhecimento de si, eles são identificados um com o outro: cuidar é conhecer.

Mas nos séculos I e II da nossa era o cuidado de si já não é descrito dessa forma. Seu objetivo é construir um equipamento protetor para a vida, corrigir erros, reformar-se. Sêneca afirma a necessidade de um educador que ensine verdades, sem ser um mestre de memória nem de conhecimento. Como? “Estendendo a mão”, “conduzindo para fora”, numa ação que tira o indivíduo do modo de ser em que ele está. Para realizá-lo, Filodemo, num texto chamado “Sobre a *parrhêsia*”, diz serem indispensáveis, entre diretor e dirigido, uma relação de amizade e uma certa “maneira de dizer”, uma “ética da palavra”, na qual os parceiros não escondem o que pensam, falam sempre francamente: é o “dizer verdadeiro”. (FOUCAULT, 2001a, p.132)

As descrições do dizer verdadeiro helenístico e romano que chegaram até nós indicam um modo de exercer a *atividade de dizer* que se diferencia radicalmente tanto da maneira como o pastor e o diretor de consciência se dirigem ao discípulo quanto da maneira como a ovelha-discípula se dirige ao pastor: define-se como a liberdade que permite ao mestre usar tudo que considerar eficaz para a melhora do discípulo, no caminho da transformação. É um discurso no qual se diz *o que é verdade* e *o que é preciso fazer*. O sujeito não é o *objeto* de um discurso verdadeiro: estas práticas de si não são preliminares do autodecifrando da consciência, que surgirá mais tarde, com o monasticismo cristão dos séculos III e IV.

O cuidado de si helenístico e romano se metaforiza na navegação e na pilotagem: o percurso da vida pede um saber teórico, prático e “conjectural”, pois acontece no campo do imprevisível. No modelo platônico, a reminiscência unia o cuidado e o conhecimento de si. No modelo monástico cristão, o conhecimento de si, purificador, exige conhecer a verdade dada pelo Texto, pela Revelação, e é praticado por meio de técnicas para reconhecer as tentações a que a alma está exposta, decifrando seus movimentos, numa *exegese* de si. Esta *exegese* permite que se descubra o *mal* na alma e, uma vez descoberto este mal, impõe-se a *renúncia* a ele. O modelo helenístico se distingue de ambos, constituindo o si como *objetivo* a alcançar. Implica *ação*, e liga o sujeito à verdade, perguntando: “Como é que o sujeito pode agir e ser como deve, à medida que *diz, pratica e exerce* o verdadeiro?” (FOUCAULT, 2001a, p.304). Estão em jogo modificações no próprio ser, pois “como se age” se liga a “como se é”. Assim em psicanálise: a “perlaboração” (FREUD, 1914a) diz respeito ao ser de alguém e a mudanças neste ser; não se trata de ensinar a alguém a agir como deve, submetê-lo à lei que indica como agir e que estaria, por definição, “contra” o seu ser, lei à qual deveríamos nos *conformar*, pois nos ordenaria fazer coisas diferentes das que o nosso ser pede.

O modelo helenístico do cuidado de si não visa o conhecimento da verdade preexistente de um si, mas a *constituição* de si. O si será construído na liberdade de uma "prática da verdade" entre mestre e discípulo: imbricam-se verdade, liberdade e franqueza. Liberdade frente à idéia de uma lei dada, diante da qual um si já "pronto" só teria duas alternativas: conformar-se, renunciando a uma parte de si, ou transgredir.

"Nós (...) ouvimos 'assujeitamento do sujeito à ordem da lei' onde os antigos ouviam 'constituição do sujeito como fim último para si mesmo, por meio do exercício da verdade'. (...) Quem quisesse fazer a história da subjetividade, ou melhor, a história das relações entre sujeito e verdade, deveria tentar encontrar a (...) lenta transformação de um dispositivo de subjetividade definido pela espiritualidade do saber e a prática da verdade (...) neste outro dispositivo de subjetividade que é o nosso, comandado, creio, pela questão do conhecimento do sujeito por si mesmo e pela questão da obediência do sujeito à lei." (FOUCAULT, 2001a, p.304-305)

No modelo cristão, o dizer verdadeiro está na Palavra Revelada, na relação de fé que se estabelece com ela e no sacrifício de partes de si mesmo em função dela. Todo o valor de verdade é atribuído a um Texto, a uma Palavra que não vêm do si — daí a exigência de que o si renuncie a partes de si mesmo. Não é possível dar qualquer valor de verdade às forças que o atravessam. Esse valor vem da identificação com uma Palavra Outra e da função de porta-voz. Na confissão cristã, o sujeito faz de si mesmo o *objeto* de um discurso verdadeiro para, em seguida, renunciar a si: "...é um ato verbal pelo qual o sujeito, numa afirmação sobre o que ele é, se liga a essa verdade, se coloca numa relação de dependência em relação a outrem e modifica (...) a relação que tem consigo mesmo" (FOUCAULT, 2001a, p.353).

No aparelho psíquico, a instância do eu "objetiva" o restante do aparelho. Separando-se e objetivando, o eu imagina dominar soberanamente o espaço psíquico, ser capaz de *excluir*, de *neutralizar* partes que lhe pareçam "incompatíveis". Mas podemos imaginar uma prática psicanalítica que permita a alguém, por enunciar a verdade, pelo próprio fato de dizer verdadeiro, transfigurar-se. Dizer verdadeiro da insuficiência dos esquemas identitários, das certezas que tinha. Dizer o fato de ter sido "tomado" por algo, de estar "apaixonado", agir para viabilizar paixões à medida que o outro permita, isto é, *levando o outro em conta*. Aí poderia estar nossa arte da existência: dar lugar às moções pulsionais que aparecem como angústia-de-real (FREUD, 1926), deixá-las "dizer", dar valor de verdade ao que dizem. Legitimar, na intimidade, estranhezas.

“PONHA-SE NO SEU LUGAR!”

Aparentemente, “dizer verdadeiro” é uma qualidade pedida a qualquer um que fale. Como deixar de impor a quem toma a palavra esse pacto fundamental? Mas, na prática de si, o sentido da palavra *parrhêsia* tem uma *significação técnica precisa*, pois se define no contexto do conflito grego entre filosofia e retórica. O *logos* filosófico precisa de um corpo de linguagem capaz de produzir efeitos na alma, mas seu princípio de regulação não deve ser a técnica da retórica, e sim o dizer verdadeiro, que é técnica e ética, arte e moral ao mesmo tempo. O discurso não deve ser artificial, fingido, visando apenas efeitos patéticos na alma do discípulo; não pode ser um discurso de sedução.

O objetivo da retórica é agir sobre os outros em benefício daquele que fala, para levá-los a fazer coisas *segundo os desígnios daquele que fala*. O objetivo do dizer verdadeiro é, ao contrário, agir sobre os outros para que constituam consigo mesmos uma relação de soberania “característica do sujeito sábio, virtuoso, que alcançou toda a felicidade possível de alcançar neste mundo... O exercício do dizer verdadeiro deve ser essencialmente comandado pela generosidade” (FOUCAULT, 2001a, p.368-369). É uma arte conjectural que, usando argumentos prováveis e plausíveis, mas sem certeza, abre a possibilidade de não seguir uma regra única e tentar alcançar a verdade *provável* por meio de argumentos que se justapõem, sem uma ordem necessária. Em contraposição, a arte metódica quer chegar a uma verdade certa e estabelecida, por um caminho único.

O dizer verdadeiro é falar ao outro de maneira que ele possa constituir uma relação autônoma, independente e satisfatória consigo mesmo. Seu objetivo é fazer de modo que aquele a quem se fala *acabe não precisando mais ouvir esse discurso, porque ele foi verdadeiro*. Quando um discurso verdadeiro é transmitido, é possível, interiorizando-o, subjetivando-o, dispensar a relação ao outro. A verdade garante a autonomia daquele que ouviu as palavras em relação àquele que as pronunciou.

A liberdade grega se opõe ao abuso de poder, que consiste em alguém exceder seu exercício legítimo e impor aos outros suas fantasias, apetites e desejos. Mas o poderoso que procede assim está escravizado a seus apetites; o exercício do poder sobre si mesmo regula o poder que se exerce sobre os outros. Quando se sabe o que se é, do que se é capaz, o que temer, o que esperar, não há perigo de abusar dos outros (FOUCAULT, 1984b). Estamos longe da idéia de que, para não abusar dos outros, precisamos ser contidos por uma instância exterior e terceira. O outro é interlocutor, enunciador de verdades, parceiro na aquisição de *logos*-equipamentos; não está ali para conter ou proibir. A contenção que resulta da presença do outro decorre *da própria interlocução*, isto é, do dizer verdadeiro *dele*, do fato de os “dizeres verdadeiros” de cada um, postos para jogar, afetarem-se e limitarem-se mutuamente. O dizer verdadeiro é *poroso*, é sensível ao dizer verda-

deiro do outro. O abuso de poder decorreria da *hybris*, de ignorar a "parede" que o eu/outro nos impõe *pelo seu dizer verdadeiro*.

Se, neste sentido, toda soberania é exercida por procuração, Freud "pôs-se no seu lugar", reconhecendo que a paixão de suas pacientes não se devia às suas qualidades pessoais, mas a algum outro fenômeno. O analisando dá uma procuração ao analista, quando transfere, quando investe sua figura com o poder de afetá-lo — delegação de poder da qual não convém abusar:

"Não identificar a vida à função, não se tomar por César, saber que se é titular de uma missão precisa e provisória. (...) A relação a si não desliga o indivíduo da atividade na ordem da cidade, da família, da amizade; abre (...) um intervalo entre essas atividades (...) e aquilo que o constitui como sujeito dessas atividades; esta 'distância ética' é o que lhe permite não se sentir privado de coisas que as circunstâncias lhe retirariam; é o que lhe permite também nada fazer além daquilo que está contido na definição da função." (FOUCAULT, 2001a, p.520)

É preciso que o analista mantenha esta distância em relação ao seu papel de suporte da transferência. É uma delegação que o paciente lhe faz, ele não é "dono" da posição, sua identidade não está nela e o poder que lhe é conferido por um paciente é contingente. Sua subjetividade é irredutível ao papel de analista. "Ser analista" não é uma identidade, é um papel a ser exercido, sempre provisório e deflagrado pelo pedido de aliança que alguém, num outro, lhe endereça.

O PACTO ENTRE O SUJEITO DA ENUNCIÇÃO E O SUJEITO DA CONDUTA

Sêneca assim descreve a *parrhêsia*:

"Eu gostaria de deixar ver meus pensamentos, em vez de traduzi-los pela linguagem. (...) Acima de tudo, eu gostaria de te fazer compreender que tudo que me acontecer de dizer, eu o penso, e não apenas penso, mas amo. (...) O essencial é dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta." (FOUCAULT, 2001a, p.384-385)

No dizer verdadeiro, a função das palavras é mostrar o que se está experimentando, mostrar o pensamento. Isto implica transmitir o pensamento em sua transparência, e mostrar que aqueles pensamentos são os pensamentos de quem os exprime e transmite. Não basta dizer que algo é verdade. *É preciso dizer que sou eu, que falo, quem avalia serem estes pensamentos verdadeiros; eu sou aquele para quem eles são verdadeiros. É preciso fazer compreender que efetivamente experimento como verdadeiras as coisas que digo.* E não somente que as experimento e considero verdadeiras, mas que as amo, sou ligado a elas e minha vida é comandada por elas. Para garantir a franqueza de um

discurso, é preciso que seja sensível à presença daquele que fala naquilo que diz, e a verdade do que ele diz precisa ser selada pela maneira como vive. O fundo da *parrhêsia* helenística é a adequação entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz de acordo com esta verdade; é essa adequação do sujeito da enunciação ao sujeito da conduta que dá o direito e a possibilidade de falar fora das formas tradicionais, sem os recursos da retórica. Essa palavra vale um compromisso em quem a pronuncia, constitui um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. “Eu digo verdadeiro e te digo verdadeiro; o que autentica isto é o fato de eu ser, como sujeito de minha conduta, idêntico ao sujeito de enunciação que sou, quando te digo o que te digo” (FOUCAULT, 2001a, p.389).

Na confissão cristã, o sujeito guiado está presente como objeto do seu próprio discurso verdadeiro: o sujeito da enunciação é o referente do enunciado. Na filosofia helenística, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é o guia, não como referência do enunciado (pois não tem de falar dele mesmo, não tem de dizer “eis o que sou”); ele está presente na coincidência entre o sujeito da enunciação e o sujeito dos próprios atos. “Esta verdade que digo, tu a vês em mim” (FOUCAULT, 2001a, p.391).

Se este critério define um dizedor do verdadeiro, Freud foi um: disse e escreveu o que experimentou. Acreditou que precisava validar as verdades que via com modelos no céu das idéias; tentou fazê-lo; corrigiu sucessivamente os modelos que criava à medida que aquilo em que acreditara deixava de admitir crença, posto à prova da experiência da transferência.

A PROBLEMATIZAÇÃO DO PAPEL DO “DIZEDOR DO VERDADEIRO”

Quem fala a verdade? Quem é o personagem encarregado de dizer a verdade, de quem se espera a verdade? Qual a importância de a verdade ser dita, e qual a importância de existir alguém que diga a verdade? A deriva histórica destas questões foi o tema das últimas conferências de Foucault, proferidas em Berkeley em outubro de 1983. Surge uma ligação entre a verdade e sua enunciação livre e corajosa, em palavras e atos.

Está em jogo a noção de uma liberdade intransitiva que exige tomar forma enquanto verdade. Nos termos do ponto de vista econômico da metapsicologia: liberdade incoercível de uma tensão crescente, impossível de absorver e neutralizar pelo corpo, no pólo fantasístico/linguagiero, organizado, encadeado e “logificado” do aparelho psíquico.

O termo *parrhêsia* aparece desde Eurípides (484-407 a.C.) e aparece nos escritos até o quinto século da era cristã, um período de 800 anos. Traduz-se em inglês como *free speech*, em francês como *franc parler* e em alemão como *Freimütigkeit*. O *parthesiastes* (ou “parresiasista”) é aquele que usa *parrhêsia*, isto é, diz verdadeiro. Etimologicamente, *parthesiazesthai* significa “dizer tudo” — de *pan* (tudo) e *rhema*

(o que é dito). É parresiasta alguém que diz tudo que tem em mente, abrindo seu coração pelo discurso. Supõe-se que dê uma explanação completa e exata do que tem em mente, que a audiência compreenda exatamente o que pensa. A palavra se refere, antes de tudo, a um tipo de relação entre o palestrante e aquilo que ele diz: o palestrante deixa claro que *aquilo que diz é sua própria opinião*. Para isto, evita qualquer forma retórica, usa as formas de expressão mais diretas que encontra. A retórica oferece artifícios para ajudar quem fala a prevalecer nas mentes da audiência, *independentemente da opinião que tem sobre o que está dizendo*, mas o parresiasta age sobre outras pessoas mostrando-lhes o mais diretamente possível aquilo em que realmente acredita (FOUCAULT, 2001b).

Se distinguirmos entre o sujeito que fala (o sujeito da enunciação) e o sujeito gramatical do enunciado, podemos dizer que há também o sujeito do *enunciandum* — que se refere à crença ou opinião do orador sobre o que ele próprio diz. Na *parrhêsia* o orador enfatiza que ele é ao mesmo tempo o sujeito da enunciação e o sujeito do *enunciandum* — que é ele o sujeito da opinião que está emitindo. A “atividade de fala” específica da enunciação parresiástica é: “Eu sou aquele que pensa isto, e isto, e isto.” E, ao falar, o parresiasta diz algo perigoso para si mesmo: arrisca-se.

Mas o parresiasta diz o que *ele pensa ser verdadeiro* ou o que é realmente verdadeiro? Foucault entende que ele diz o que é verdadeiro porque *sabe* que é verdadeiro; e *sabe* que é verdadeiro porque é realmente verdadeiro. Não está apenas sendo sincero, ao dizer sua opinião; mais que isso, sua opinião é a verdade. Ele diz o que *sabe* que é verdadeiro; *há sempre uma coincidência exata entre a crença e a verdade*. A pergunta: “como saber se um indivíduo é um dizedor do verdadeiro?”, na sociedade greco-romana, cabia, e foi muito discutida. Mas a pergunta: “como o alegado dizedor do verdadeiro pode ter certeza de que aquilo em que acredita é, de fato, verdade?” Esta, diz Foucault, é uma pergunta moderna, “estranha aos gregos” (FOUCAULT, 2001b, p.14).

Comparando a *parrhêsia* grega com a concepção moderna, cartesiana, de *evidência*, vemos que, desde Descartes, obtemos a coincidência entre *crença* e *verdade* numa experiência de *evidência mental*. Mas, para os gregos, a coincidência entre crença e verdade não acontece numa experiência mental, e sim na *atividade verbal* da *parrhêsia*. Foucault observa que a *parrhêsia*, nesse sentido grego, não tem possibilidade de ocorrer na nossa grade epistemológica moderna. O parresiasta grego nunca parece ter qualquer dúvida sobre o fato de possuir a verdade; é a diferença entre o problema cartesiano e a atitude parresiástica. Descartes, antes de obter evidência indubitavelmente distinta e clara, não tem certeza de que aquilo em que crê seja, de fato, verdadeiro. Mas na concepção grega do dizer verdadeiro não parece haver problema a respeito da obtenção da verdade, porque sua posse é garantida pela posse de certas qualidades *morais*: quando alguém tem essas qualidades, isto

prova que ele tem acesso à verdade, e vice-versa. O que pode “provar” a sinceridade do parresiasta é sua coragem, o fato de dizer algo perigoso, diferente do que a maioria acredita. Só usa o dizer verdadeiro quem corre risco ao dizer a verdade: de perder um amigo, ao lhe dizer que ele agiu errado; de perder a popularidade, ao expor opiniões contrárias às da maioria. Um rei, devido à posição que ocupa, nunca corre esses riscos, e por isso não tem como usar o dizer verdadeiro. Quem aceita o jogo parresiástico e expõe a própria vida entra numa relação consigo mesmo que consiste em correr o risco de morrer para dizer a verdade, em vez de descansar numa vida em que ela fica sem ser dita (FOUCAULT, 2001b).

INSUBMISSÃO E RISCO NO ESPAÇO ANALÍTICO

A *parrhêsia* se liga à insubmissão de algo que exige ser dito, ou agido, que insiste em lutar, quer impor-se como verdade, apesar dos riscos. Algo que se nega a recuar diante dos sinais de perigo figurados na “angústia-sinal” (FREUD, 1926).

O analista corre riscos quando diz ao seu analisando o que acredita ser verdadeiro. O que ele dirá diz respeito ao apaixonamento, ao amor e ao ódio de transferência. Ele se expõe, quando sua fala não está referida a nenhum Texto Revelado, a nenhuma instância superior à qual possa delegar a responsabilidade pelo que pensa; se existisse, essa instância assumiria os riscos pelo analista, em seu lugar.

No dizer verdadeiro, o perigo vem do fato de que a verdade dita pode ferir o interlocutor; é uma forma de crítica, numa situação em que aquele que fala está em posição de inferioridade diante do interlocutor. O esforço de institucionalização da psicanálise visava condensar nas instituições psicanalíticas um prestígio que diminuísse os riscos dos analistas. Enquanto esse prestígio existiu, os analistas não podiam dizer verdadeiro. Sua posição era a mesma dos tiranos: o poder da verdade que enunciavam reduzia ao mínimo o risco de se verem contestados ou abandonados pelos analisandos. A referência ao Texto de Freud, ou dos autores que vieram sucessivamente substituí-lo, à medida que a obra freudiana mostrava suas fissuras protegia o analista, enquanto a crença do analisando no Texto, no Autor ou na Instituição era forte. “A *parrhêsia* vem ‘de baixo’ e é dirigida ‘para cima’; um professor ou pai que critica uma criança não usa *parrhêsia*.” (FOUCAULT, 2001b, p.18). Ou um analista que se dirige a um analisando submisso. Não é o que ocorre hoje; assim, são as condições atuais do exercício de nossa prática que nos põem diante da questão do dizer verdadeiro no espaço analítico.

Num campo juridificado, a ação contrária que pode pôr alguém em perigo por ter dito a verdade vem de uma instância terceira, *não vem diretamente do interlocutor*. Por isso o campo jurídico não é um campo de jogos parresiásticos. Foucault descreve o processo de “juridificação” do Ocidente, a justiça inicialmente feita entre duas partes, a ofensora e a ofendida, e o momento histórico em que uma

terceira instância entra, soberana, para fazer justiça em nome de princípios que transcendem às partes em conflito (FOUCAULT, 1973).

O analista-parresiasista lida com a loucura narcísica do analisando dizendo-lhe (dizendo ao seu eu narcísico) a verdade desagradável de que não é tão sedutor, maravilhoso e poderoso quanto pensa ser. Isto já foi "dito" ao analisando fora da situação analítica — os cães não estão *dormindo*, senão ele não teria buscado o espaço analítico (FREUD, 1937). Mas o analisando resiste, querendo restabelecer o estado anterior de onipotência aparente — quer pôr os cães de novo para dormir. O analista "diz" ao analisando que isso é impossível quando não se apresenta, ele, analista, como maravilhoso, poderoso e conhecedor da verdade; faz isso deixando ver a maneira como nascem, nele analista, as palavras que enuncia.

ÍON, ANTI-ÉDIPPO: O INDETERMINISMO IMPLICA RECIPROCIDADE

Na peça *Íon*, de Eurípides [c. 418-417 a.C.], seres humanos tomam para si o papel de dizedores da verdade, que os deuses deixaram de ser capazes de sustentar. Em *Édipo Rei*, Apolo diz a verdade, predizendo o que acontecerá, e os seres humanos evitam essa verdade, tentando escapar ao destino. No final, através dos sinais dados por Apolo, Édipo e Jocasta descobrem, a contragosto, a verdade. No *Íon* é o contrário. Seres humanos tentam saber a verdade: Íon quer saber quem é e de onde vem; sua mãe Creusa quer saber o que aconteceu com seu filho. Mas Apolo mente para eles de modo deliberado. Em *Édipo Rei*, o problema da verdade se resolve com os mortais vendo a verdade, que não queriam ver, dita pelo deus. No *Íon*, o mesmo problema se resolve com os seres humanos descobrindo, sozinhos, a verdade que tanto queriam, a despeito do silêncio e das mentiras de Apolo. O deus-profeta se esconde; envergonhado e culpado, mostra-se incapaz de exercer seu papel. Silêncio e culpa estão no deus (no *Édipo Rei*, estão nos mortais). O tema do *Íon* é a luta dos homens pela verdade, contra o silêncio do deus: os humanos precisam dar um jeito, sozinhos, de descobrir e dizer a verdade. Apolo trai, mente, não tem coragem de falar, usa seu poder, sua liberdade e sua superioridade para esconder o que fez. É o antiparresiasista (FOUCAULT, 2001b).

Da mesma maneira podemos pensar um surgimento da verdade pela interlocução de um analista e um analisando humanos, nenhum deles divino, nenhum deles onipotente, nenhuma verdade divina exterior ao espaço em que falam e agem, nenhuma fórmula oracular. Verdades humanas, sublunares, brotadas dos desejos desencontrados no nosso entorno terrestre.

Numa clínica que considere que o aparelho psíquico não está determinado pela constelação edípica, o analista responde, enuncia as verdades em que acredita, que se produzem nele a cada momento, a partir do que o analisando diz, e não supõe que o analisando fale (ou silencie) a partir de alguma verdade ou saber ocultos, seqüestrados no seu psiquismo. A premissa é de que o analisando falará

ou silenciará a partir da pressão pulsional que o move, combinada, misturada à sedução, à provocação do dizer do analista. Assim, podemos considerar que há reciprocidade entre analista e analisando. O fato de o analista ver-se desestabilizado pelo impacto das intensidades transferenciais no espaço analítico (BIRMAN, 1991) também indica reciprocidade; tanto o analista quanto o analisando serão modificados pelo que acontece ali. É como a busca da verdade no *Íon*, pelos seres humanos, uns com os outros, numa fala de muitos em que a palavra de todos é necessária à construção da verdade, porque não há palavra oracular divina, única verdadeira, exterior a todos, que ampare e sustente a todos e cada um. O analista lacônico supõe que o analisando dialogue não com ele, analista, mas com uma suposta verdade interior a ele, analisando, a verdade do seu próprio “saber inconsciente”. A suposição de uma verdade nesses termos exige o analista de sua palavra, dispensa o analista do risco de *dizer*. Na ausência de tal verdade, o analista precisa enunciar o que *ele* crê, *naquele momento*, ser verdade, *precisa dialogar*. Se a verdade é construída, a fala de todo mundo é importante, a fala de todo mundo é necessária, a fala de todo mundo tem valor, no espaço analítico e fora dele. O analista atribui a seus próprios pensamentos, palavras e silêncio mais legitimidade e mais verdade que aos do analisando se acreditar que está mais próximo de verdades essenciais que o analisando, ou é mais capaz de vê-las, e que acabariam por tornar-se óbvias para o analisando, sem que o analista precise enunciá-las, pois estariam presentes no coração do analisando, apenas não percebidas, não sabidas, bastando, para vê-las, que o analisando as liberte em sua própria fala.

ORGULHO

Um analista não fere deliberadamente o orgulho do analisando. Para postular o contrário, seria preciso supor que o analista controla seu próprio eu, suas intenções, sua inteireza, sua integridade narcísica, e teria escolha em relação a efeitos que “queira” produzir. O analista fere o orgulho do analisando na medida em que sua atitude no espaço analítico deixa claro que ele não ama nem odeia o analisando, não da maneira como o analisando *pensaria, gostaria, acreditaria*.

O orgulho do analisando também é ferido quando a intervenção do analista não é “orgulhosa”, com “ares de quem sabe” (e o silêncio impávido também é uma intervenção desse tipo). Se nem o analista “sabe”, torna-se difícil o analisando continuar achando que sabe, ou que não sabe agora, mas saberá um dia, porque o analista sabe e lhe transmitirá este saber. Intervenções do analista que não entronizem o próprio analista como sabedor ferem o orgulho de saber do analisando, que quer acreditar que poderá saber no futuro o que não sabe hoje, e que o analista está ali para levá-lo a isto, *porque sabe*. Se o analista não acredita saber, não acredita “no saber”, não se orgulha do seu saber (ou de sua pretensa

“falta de saber”, o que dá no mesmo), isto fere o orgulho do analisando, obrigando-o a abrir mão de um ideal de saber.

Uma psicanálise que opere na racionalidade da decifração e da memória mantém o ideal de saber no seu jogo. Mas uma psicanálise que tenha por objetivo *dispor um espaço para a tomada de forma da afetação sem forma* fere o orgulho de saber do homem da modernidade de uma maneira radical, que corresponde ao terceiro descentramento da “função sujeito” (BIRMAN, 1993). Nessa perspectiva, a proposta de Freud de viver a paixão transferencial sem usá-la das maneiras socialmente imagináveis e instrumentalizáveis encontra lugar. Proposta esquisita, que nem todo analisando tem possibilidade de aceitar:

“No que se refere à análise, satisfazer a necessidade de amor da paciente é tão desastroso e temerário quanto abafá-la. O caminho em que o analista deve se engajar é totalmente diferente, e a vida real não tem análogo para ele. Deve guardar-se de ignorar a transferência amorosa, de deixar a paciente assustada com ela ou desencorajá-la, mas também, com a mesma firmeza, de corresponder-lhe.” (FREUD, 1915b, p. 124)

Um dos motores da aceitação da proposta analítica de usar um apaixonamento para dispor um espaço de trabalho pode ser definido como “amor verdadeiro”: amor capaz de passar pela prova de não se ver realizado da maneira como gostaria, aceitando as condições que a figura do analista pede, para que a experiência siga. Oposto de uma psicanálise cujo objetivo fosse “marcar pela castração”. Pois se alguém renuncia a um investimento amoroso, obedecendo ao sinal da angústia de castração, é para proteger o eu contra o risco do ferimento narcísico:

“A angústia das fobias de animais é a angústia de castração do eu. A maioria das fobias remonta a uma tal angústia do eu diante das reivindicações da libido. É sempre a posição de angústia do eu o elemento primário que impulsiona o recalamento (...) Há uma contradição interna no fato de que é justamente *no interesse da conservação da masculinidade (angústia de castração)* que qualquer colocação em atividade desta masculinidade é impedida, mas esta contradição (...) é inerente ao modo normal de livrar-se do complexo de Édipo (...) O eu tem de intervir contra um investimento libidinal de objeto que provém do isso (do complexo de Édipo positivo ou do negativo), porque compreendeu que ceder-lhe acarretaria o perigo da castração.” (FREUD, 1926, p.24-38, grifo nosso)

Ceder diante da angústia de castração é uma estratégia para proteger o orgulho narcísico. Nesse sentido, “submeter-se à castração”, estar alerta ao sinal dado pela angústia de castração, obedecendo-lhe, é preservar os investimentos no objeto “eu”, é sustentar o orgulho fálico-narcísico, é *insistir em afirmá-lo*.

Paradoxal castração, essa a que nos submetemos como “vacina”, a fim de preservar falos em impávida e autônoma ereção. Sensibilizar-se ao estímulo e às propostas que vêm dos outros, multiplicar zonas erógenas, encaminhar energia para além das fronteiras dos caminhos já percorridos, implica a quebra do orgulho narcísico, pois é o investimento alteritário que limita o narcisismo (FREUD, 1914b, 1921).

O ANALISTA “DIZEDOR DO VERDADEIRO” E A PROBLEMATIZAÇÃO DA VERDADE NA HISTÓRIA DO NOSSO PENSAMENTO

Foucault assinala que a problematização da verdade na nossa filosofia tem dois aspectos. Um nos é familiar: a preocupação de determinar maneiras para garantir que uma afirmação é verdadeira. “Desse lado”, diz Foucault, “temos as raízes da grande tradição da filosofia ocidental que eu gostaria de chamar de ‘analítica da verdade’” (FOUCAULT, 2001b, p.170).

A questão do dizer verdadeiro está situada do lado do *segundo* aspecto, que se preocupa com o seguinte: qual é a importância, para o indivíduo e a sociedade, de dizer a verdade, saber a verdade, ter pessoas que dizem a verdade e reconhecer essas pessoas? Nesse lado se enraíza a tradição “crítica” no Ocidente. Foucault quer construir uma genealogia da atitude crítica na filosofia ocidental, pois

“em sua vertente crítica, em sentido amplo, a filosofia é o que repõe em questão todos os fenômenos de dominação. Essa função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático ‘ocupa-te de ti mesmo’, ‘funda-te em liberdade, pelo domínio de ti’.” (FOUCAULT, 1984b, p.729)

Dizendo isto, Foucault liga diretamente o problema da atividade de dizer a verdade, de quem é capaz de dizê-la e de por que devemos dizê-la ao questionamento dos fenômenos de dominação. Afirma a existência de uma relação entre a análise dos tipos de racionalidade que podem enraizar maneiras diferentes de alguém exercer a atividade de dizer a verdade e a luta contra os fenômenos de restrição da liberdade.

“Quem se rebela contra uma forma de poder não pode apenas denunciar a violência ou criticar instituições. É preciso perguntar como se racionalizam as relações de poder; é o único modo de evitar que outras instituições, com os mesmos efeitos, tomem o lugar das antigas.” (FOUCAULT, 1979, p.161)

No espaço analítico, isto diz respeito aos destinos dos fenômenos de “dominação intrapsíquica” cuja desestabilização a eclosão da angústia indica, no “desconjuntamento” que traz as pessoas à análise, na fraqueza (sempre relativa) do eu ordenador. Que destinos serão oferecidos a esses desconjuntamentos? Que tipo de jogo parresíastico se jogará? Temos visto jogos analíticos resultarem em mais

dominação, mais obediência, mais submissão, e jogos analíticos resultarem em mais liberdade, mais ética, mais cuidado consigo e com o outro. No espaço analítico, o que pode inclinar os acontecimentos numa direção ou noutra é o *como*, o *modo* como o analista, em sua prática, opera o papel de dizedor do verdadeiro. Fica em pauta a *maneira* como o analista exerce a atividade de dizer verdadeiro.

Foucault sublinha que sempre problematizamos respondendo a situações concretas e reais, e que as problematizações são respostas dadas por indivíduos definidos, em situações históricas definidas. Como reconhecer um parresiasta? Qual a importância de ter um? Qual o treinamento de um bom parresiasta? Sócrates e Platão deram suas respostas (FOUCAULT, 2001b). Hoje, somos convocados a dar as nossas.

Uma pergunta que parece nos estar sendo feita de modo particularmente insistente é a seguinte: “o que querem vocês, analistas, quando reivindicam, aceitam, encarnam o papel de dizedores do verdadeiro? Ser pastores de almas, governar por meio desse dizer? A serviço de quem, a serviço de quê?” Estamos, em nossa prática, sim ou não, trabalhando para jogar com um mínimo de dominação?

O que pode tirar a psicanálise do campo da pastoral das almas e do serviço às estratégias do biopoder parece estar num “encaminhamento trágico” da experiência da transferência, que sustente a conflitualidade e a dispersão pulsional, sem querer consertá-la. Isto poderia configurar um encaminhamento historicamente original da prática de dizer verdadeiro, reverberando a modernidade em sua crise.

Salta aos olhos o papel profundamente opressivo que as noções de “verdade” e de “saber” têm desempenhado na biopolítica das almas e dos corpos; trabalhar com as noções de “relações de poder” e de “jogos de verdade” é uma estratégia para minar estados de dominação que as idéias de “verdade” e de “saber” tendem a solidificar. Lendo Freud apoiado em Foucault, Birman postula que a psicanálise não é um “saber”; que isto fica claro na trajetória do próprio Freud, sendo indispensável reconhecer a radicalidade da ruptura efetuada com a concepção da segunda tópica e do segundo dualismo pulsional, na impossibilidade de dominar o fenômeno transferencial no plano do saber: ele não pode ser “conhecido”, nem instrumentalizado (BIRMAN, 1996).

Édipo pode entrar em jogos de verdade diferentes: herói do saber a qualquer preço, na expectativa de restabelecer as coisas nos seus devidos lugares, ou joguete de forças diante das quais o saber é impotente, o próprio impulso para saber como uma forma assumida por forças incoercíveis. Esse impulso, grita Sileno, seria preferível que não nos arrastasse, pois o que há para saber é terrível, é que o saber de nada nos serve, não tem qualquer proteção a oferecer aos filhos dos homens (NIETZSCHE, 1872; RANCIÈRE, 2001).

Muda assim a perspectiva da condução do processo analítico: diante de alguém que chega ao divã arrastado pela sede de saber (fé no eu) e de amor (fé no supereu), figurar Sileno, o outro com quem se experimentará o trágico da condição moderna. Este analista não é pastor. Figura um outro da insuficiência para dominar o que nos perturba, de experiências de ligação imprevistas e sem coerência, satisfações e dores que geram marcas de eu real originário (BIRMAN, 1995, 1997).

Para pensar o cuidado de si incluindo o cuidado do outro é preciso conceber uma “primeira presença” do outro, na constituição de signos alucináveis de percepção, o outro-irmão; se o outro só se faz presente como castrador, interditor, legislador, pai-pastor, não haverá motivo para cuidar dele, se não for o medo, dele ou do “real lá fora”, enquanto eu acreditar que ele (ou “eles”, a “sociedade”) podem me proteger contra os perigos do “real lá fora”. “Angústia social”, medo de perder o amor do *socius*, bioproteção do pastor moderno.

“Dizer verdadeiro” é não falar a partir de um centro, de um eu narcísico que se percebe inteiro por estar referido a um olhar unificador. É falar sem saber bem o que se está dizendo, deixar que o falar nos atravesse, se manifeste em nós, estranho a nós, vindo de alhures, não reivindicar a autoria dessa fala e não querer controlar seus efeitos, depois de ela ter caído no mundo, nos ouvidos do analisando.

O que se propõe é sacudir o jogo de verdade de uma paixão transferencial, “abri-lo” para permitir o surgimento de outros jogos. Estratégia de liberdade. Porque estar apaixonado também é prender-se, por um momento, num jogo de verdade, e se as condições de possibilidade para sustentá-lo deixam de estar presentes, o que se propõe não é substituí-lo por outro jogo, “mais verdadeiro”. O que se quer é multiplicar os jogos possíveis de verdade, multiplicando possibilidades de satisfação; quando um jogo de verdade não permite satisfação, não permite escoamento, que se abram caminhos que levem a outros jogos, “realidades de um novo tipo” (FREUD, 1911). Estratégia antinarcísica, pois os jogos narcísicos de verdade querem estabilizar as relações de forças no aparelho psíquico em torno do objeto “eu”, que parece garantido, parece que nos exporia menos à *Versagung*, que é o “furtar-se” de um objeto (HANNIS, 1996). Mas Freud afirma que o investimento no eu, a partir de certo ponto, deixa de permitir escoamento e satisfação; “para não adoecer, é preciso começar a amar”: o amor de si transborda para o amor do outro. A libido é incapaz de satisfazer-se inteiramente no eu. Chega um momento em que objetos “exteriores” se impõem, mais capazes de seduzir e satisfazer, em sua mobilidade, que o eu narcísico, pretensamente soberano, fixado no esforço de manter-se idêntico a si mesmo (FREUD, 1914b, 1921).

A um aparelho psíquico concebido como insuficiente para encaminhar a tensão pulsional que recebe, exposto à exigência constante de trabalhar para encontrar apaziguamento, o espaço analítico pode ser oferecido como espaço de liber-

dade para o engendramento de circuitos de satisfação, de construção de si no campo de uma prática de dizer verdadeiro. Dizer verdadeiro no espaço analítico seria: 1) vetorizar pulsão sem forma; 2) deixar que digam vetores pulsionais até então silenciados sob a dominação de vetores hegemônicos. Um espaço analítico a serviço do cuidado de si como prática da liberdade, que se deixe usar dessa maneira, dá lugar ao dizer de pressões que exigem satisfação além das possibilidades oferecidas pela vida egóica dominante.

São "dizeres" até então silenciosos, mas que não existiam, até serem ditos, até serem enunciados como "dizeres", até serem "acreditados", e que só tomam a forma de "dizeres" quando se condensam no caldeirão de forças transferenciais, posto a ferver no espaço analítico. Feitiçaria indispensável para que se materialize o dizer verdadeiro, *enunciandum* de alguém que crê no que diz e ousa dizê-lo, colocando-o, com isso, à prova da escuta e do dizer verdadeiro do outro.

Recebido em 24/11/2003. Aprovado em 12/4/2004.

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, J. (1989) *Freud e a experiência psicanalítica. A constituição da psicanálise*, primeira parte. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre.
- _____. (1991) *Freud e a interpretação psicanalítica. A constituição da psicanálise*, segunda parte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1993/1997) "O sujeito no discurso freudiano: a crítica da representação e o critério da diferença", in *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34.
- _____. (1995/1997) "Le corps et l'affect en psychanalyse. Une lecture critique du discours freudien", in *Che vuoi? Revue du Cercle Freudien*. Nouvelle série, n. 7. Paris: l'Harmattan, p.13-26.
- _____. (1996) "As conjunções entre estilo e feminilidade", in *Por uma estilística da existência*. São Paulo, Editora 34.
- _____. (1997/1999) "Erotismo, desamparo e feminilidade. Uma leitura psicanalítica sobre a sexualidade", in *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- _____. (1973/1994) "A verdade e as formas jurídicas", in *DE II*, Paris: Gallimard.
- _____. (1979/1994) "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", in *DE IV*, Paris: Gallimard.
- _____. (1984a/1999) *O cuidado de si (História da sexualidade 3)*. Rio de Janeiro: Graal.

- _____. (1984b/1994) "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", in *DE IV* Paris: Gallimard.
- _____. (2001a) *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. (2001b) *Fearless speech*. Seis conferências proferidas em inglês, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, de 10 de outubro a 30 de novembro de 1983. Editadas por Joseph Pearson a partir da transcrição da gravação em fita cassete. Los Angeles: Semiotext(e).
- FREUD, S. (1911/1995) "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques", in *Résultats, idées, problèmes I*. Paris: PUF.
- _____. (1914a/1997) "Remémoration, répétition et perlaboration", in *La technique psychanalytique*. Paris: PUF.
- _____. (1914b/1997) "Pour introduire le narcissisme", in *La vie sexuelle*. Paris: PUF.
- _____. (1915a/1987) "Pulsions et destins des pulsions", in *Méta-psychologie*. Paris: Gallimard.
- _____. (1915b/1997) "Observations sur l'amour de transfert", in *La technique psychanalytique*. Paris: PUF.
- _____. (1921/1995) "Psychologie des foules et analyse du Moi", in *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot.
- _____. (1926/1997) *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris: PUF.
- _____. (1937/1995) "L'analyse avec fin et l'analyse sans fin", in *Résultats, idées, problèmes II*. Paris: PUF.
- HANNS, L. (1996) *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- LACAN, J. (1959-60/1988) *O seminário, livro VII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NIETZSCHE, F. (1872/1996) *La naissance de la tragédie*. Paris: Gallimard.
- RANCIÈRE, J. (2001) *L'inconscient esthétique*. Paris: Galilée.

Margarida Tavares Cavalcanti
Av. Portugal, 858/204 Urca
22291-050 Rio de Janeiro RJ
mtcavalcanti@globo.com