

Erro e verdade: a palavra trágica na clínica psicanalítica

Carlos de Brito e Mello

Resumo

Nossa intenção neste artigo é esboçar uma reflexão sobre a dimensão da palavra na clínica psicanalítica, em sua relação com a verdade. Para tanto, recuperamos a leitura que Jacques Lacan faz de um episódio da *Odisseia*, de Homero, bem como das discussões realizadas por Santo Agostinho, em *De Magistro*. Finalmente, recorrendo ao teatro grego, encontramos o estatuto que mais marcadamente nos interessa destacar sobre a palavra: sua tragicidade.

Palavras-chave

Palavra, Verdade, Tragédia.

1

O canto X da *Odisseia*, de Homero, relata as peripécias de Ulisses pela ilha de Eeia, morada da deusa Circe, “de tranças bem-feitas, canora e terrível deidade” (HOMERO, 2011, p. 170). Lá o líder da expedição envia seus marinheiros para que reconheçam o local, na direção da fumaça que se eleva na floresta. Caminhando, os homens alcançam a construção de pedra onde mora a deusa, que os convida a entrar, oferecendo-lhes assento e farto banquete. Mas Circe misturara droga ao vinho e, tocando-os com uma varinha, transforma-os em porcos:

Tinham de porcos, realmente, a cabeça, o grunhido, a figura / e as cerdas grossas; mas ainda a consciência anterior conservavam (HOMERO, 2011, p. 173).

Mais tarde, recebendo de Hermes instruções sobre como proceder e livrar “a cabeça do dia funesto” (HOMERO, 2011, p. 174), Ulisses vai à morada de Circe. Encontra-a, é convidado para o mesmo banquete, senta-se à mesma mesa, bebe do mesmo vinho, mas não cede ao feitiço.

Surpreendida por Ulisses, Circe é obrigada a devolver os marinheiros à sua anterior forma humana.

Jacques Lacan, na interpretação que faz dessa passagem da *Odisseia* em seu *Seminário I*, pergunta-se sobre o – possível – estatuto da palavra no grunhido dos marinheiros transformados em porcos:

O grunhido do porco não se torna uma palavra a não ser quando alguém se coloca a questão de saber o que ele quer fazer crer. Uma palavra não é palavra a não ser na medida exata em que alguém acredita nela. E o que querem fazer crer, grunhindo, os companheiros de Ulisses transformados em porcos? – que eles têm ainda algo de humano (LACAN, [1953-1954] 2009, p. 311).

Como indica Lacan, é porque existe alguém que possa ouvir e crer no ruído animalesco, reconhecendo nele uma dimensão humana, que a “comunicação das esfregações no interior da pocilga” (LACAN, 2009, p. 311) se eleva a palavra, e os porcos a homens. Logo, concluímos,

o estatuto da palavra reside na relação que se estabelece entre quem profere e quem escuta o proferimento – que traz consigo um apelo, ainda que monstruoso, a uma humanidade.

Para nós, o episódio de Circe articula, numa perspectiva acentuadamente relacional, a palavra e a configuração de uma relação simbólica como condição de humanidade.

Ora, não seria uma relação alusiva à que vimos ocorrer na obra homérica que, de modo muito singular, marca o início de toda odisseia analítica? Acreditamos que o endereçamento dos primeiros enunciados do potencial analisando ao analista, quando de sua inaugural chegada a um consultório de psicanálise, venha impregnado de um desejo de escuta. E que, componente desse desejo, encontremos nele o apelo a uma humanidade que aquele que sofre – em alguma medida, com variável grau de consciência, e da maneira que particularmente lhe cabe – acredita ter sido violada. Para ele, faz-se necessário, o quanto antes, encaminhar esse apelo a um outro, aquele que analisa, que interpreta, para que este, quem sabe, possa ajudá-lo a escapar de sua pocilga.

Crer no que o paciente diz – ainda que para interrogar, duvidar, reelaborar, enfim, para colocar esse dizer a trabalho – torna-se uma condição fundante da experiência analítica, capaz de transformar o ruído de dor em palavra, e instaurando, ao redor de uma vida barbarizada, um campo de relações humanas e simbólicas – onde, só então, o desejo poderá ser assim nomeado e colocado em causa. Encontramo-nos, assim, às voltas com o que Lacan denomina a “descoberta freudiana” (LACAN, 2009, p. 345), lidando com uma palavra enunciada sob a “dor de existir”:¹

1. Ver Lacan, ([1962] 1998); Freud, ([1917] 1996); Quinet (2006).

[...] não esqueçamos, ela apareceu na parte sofredora dos seres e foi mesmo na forma de uma psicologia mórbida, de uma psicopatologia, que a descoberta de Freud foi feita (LACAN, 2009, p. 348).

Além dessa dimensão clínica mais imediata, a articulação da palavra a partir das instâncias humana e animalesca aponta para um conflito mais ampliado, que a passagem da *Odisseia* também faz ecoar: de um lado, verifica-se o laço simbólico sustentado pela civilização; de outro, grunhe o ato incivil e monstruoso, destruidor das relações, das formas e de um campo de sentido comum. Acreditamos, entretanto, que tal oposição estabelecida pela narrativa homérica faça morada no interior próprio homem e venha a se expressar por uma palavra que, embora humana, não consiga disfarçar inteiramente certo barulho grunhidor. Daí podermos supor que homens e monstros integrem um mesmo ambíguo corpo e falem por uma mesma e ambígua voz.

A fim de compreender melhor como se dá essa ambiguidade, não nos parece fora de propósito recorrer a uma breve arqueologia da palavra, como fez Garcia-Roza (1998) ao investigar as relações históricas entre palavra e verdade na antiguidade grega, estendendo-se até os pensamentos de Santo Agostinho acerca da linguagem. Nosso fôlego, embora inferior àquele que fez avançar a pesquisa do autor, é instigado por questões comuns: aquelas que, de maneira determinante, organizam nosso campo de investigação, a psicanálise. Afinal, como afirma Lacan (2009, p. 340),

[...] apesar de todos os esforços que podemos fazer para esquecer a palavra, ou para subordiná-la a uma função de meio, a análise é, enquanto tal, uma técnica da palavra, e a palavra é o meio mesmo no qual ela se desloca.

Nosso intuito será mostrar, ainda que de maneira introdutória, que não é apenas na dimensão da ética trágica que se inscreve o desejo do sujeito, como demonstra Lacan no *Seminário 7*: é na própria instância da palavra que a tragédia já se apresenta.

2

Em uma das narrativas centrais da cultura ocidental, a épica grega, a linguagem trazia consigo uma dimensão revelatória da verdade, cujo representante mais adequado vem da poesia de Hesíodo, a *Teogonia*. A palavra, feita para celebrar os feitos heroicos dos homens e a existência dos deuses, era cantada e estava ligada ao funcionamento de uma soberania.

Como explica Torrano, a *Teogonia* é marca de uma Grécia arcaica em que, numa

[...] comunidade agrícola e pastoril anterior à constituição da *polis* e à adoção do alfabeto, o aedo (i.e., o poeta-cantor) representa o máximo poder de tecnologia de comunicação (TORRANO, 2011, p. 16).

Seu canto, inspirado pelas musas, estabelece uma relação imanente entre a nomeação e o nomeado: “[...] as Palavras falam *tudo*, elas apresentam o mundo” (TORRANO, 2011, p. 30).

O desenvolvimento da escrita é apontado como uma das causas para o fim dessa equivalência entre linguagem e ser que se verificava entre os povos ágrafos, e, diz Torrano, “[...] o veneno do alfabeto entorpecesse a Memória” (TORRANO, 2011, p. 17). Séculos depois de Hesíodo, a *polis* apresentou-se como um contexto sócio-histórico novo e específico, onde a palavra, esvaziada de sua dimensão sagrada, tornou-se abstração, humanizando-se e deslocando-se, afirma Torrano (2011, p. 17), das “forças divinas e cósmicas que eram [...] para um interiorizado *páthos* humano [...]”, como signo a representar,

por convenção, seu objeto.

Azevedo também implica a escrita nesse processo de passagem da tradição mítica para o contexto da cidade grega:

[...] com a fixação dos mitos pela escrita, começa-se a operar uma profunda modificação no modo de entender as narrativas antigas (AZEVEDO, 2011, p. 28).

Nesse novo contexto conformado, em parte, pela cultura escrita, o canto é substituído por outra forma poética: a tragédia, publicamente encenada no espaço do teatro. Com isso, “[...] o critério de verdade épica se perde” (AZEVEDO, 2011, p. 29), e o homem, cujas façanhas eram recordadas por meio da comunicação oral, passa a ser tematizado a partir de outra perspectiva, que supõe uma dimensão cênica, representativa, pública, profana e comum da palavra.

Encenadas anualmente na ocasião das celebrações chamadas de Grandes Dionísias (final do século VI e século V a.C.), as tragédias estão ligadas à reconstrução, num plano mimético e artificial, do passado mítico grego, conforme nos ensina Brandão (2009, p. 13).

Nesse gênero, a face heróica “[...] tornou-se, para si mesmo e para os outros, um problema” (VERNANT, 2008, p. 2).

Vernant explica:

[...] o trágico traduz uma consciência dilacerada, o sentimento das contradições que dividem o homem contra si mesmo (VERNANT, 2008, p. 2).

Tal mudança não ocorre sem significativas alterações no quadro das relações culturais e do contexto político grego, marcado pelos debates públicos abertos, instância de emergência e exercício do dizer social com a qual a palavra trágica mantém estreita vinculação. “Para além de refletir o laço social vigente na *polis*, a tragédia o

instituiu enquanto tal”, diz Vorsatz (2013, p. 34).

Tensão entre o mito e as formas de pensamento próprias da cidade, conflitos no homem, o mundo dos valores, o universo dos deuses, caráter ambíguo e equívoco da língua – todos esses traços marcam profundamente a tragédia grega. Mas o que talvez a defina no que é essencial é que o drama levado em cena se desenrola simultaneamente no nível da existência quotidiana, num tempo humano, opaco, feito de presentes sucessivos e limitados e num além da vida terrena [...] (VERNANT, 2008, p. 20).

Essa tensa trama entre encenação e vida social está em questão na tragédia, a partir da qual seus espectadores experimentam uma palavra sem uma verdade última que a fundamente. Vacilante, opaca e equívoca, a palavra trágica apresenta-se como humana, social e relacional, mas aquilo que ela comunica não se presta inteiramente ao campo do comunicável.

Vernant esclarece que

[...] o que a mensagem trágica comunica, quando compreendida, é precisamente que, nas palavras trocadas pelos homens, existem zonas de opacidade e de incomunicabilidade (VERNANT, 2008, p. 20).

Assim, introduz-se, na narrativa presente nas tragédias, uma palavra que tanto expressa quanto omite, tanto informa quanto distorce, tanto afirma quanto nega: pois é essa palavra que pretendemos advogar para a psicanálise – na verdade, mais do que advogar, reconhecê-la como aquela que emerge, tragicamente, em nossa clínica.

Os propósitos que nos conduziram até aqui, acreditamos, não são inconciliáveis com os apontamentos feitos por Lacan

nos últimos textos de seu *Seminário I*. Ao retornar às reflexões de Santo Agostinho presentes em *De Magistro*, o psicanalista francês mostra como o filósofo cristão antecipou em muitos séculos uma discussão que traz o “[...] que há de mais agudo no pensamento moderno sobre a linguagem” (LACAN, 2009, p. 323). E não é apenas uma condição da palavra que está em jogo na leitura feita por Lacan, mas a própria maneira como a verdade pode ser enunciada. Ora, se existe logro na produção da significação das coisas – como a opaca e sinuosa palavra trágica já parecia indicar – é porque

[...] esse logro é estrutural na linguagem humana e, num certo sentido, é nele que está fundada a verificação de toda verdade (LACAN, 2009, p. 322).

Não pretendemos alinhar o Doutor da Igreja entre os autores que, à maneira de Nietzsche e Hegel, retornaram à tragédia no desenvolvimento de suas reflexões, mas sim perceber, com Jacques Lacan, como a mentira e o erro são maneiras pelas quais Santo Agostinho demonstra que “[...] a palavra pode ser enganadora” (LACAN, 2009, p. 342).

No entanto, é exatamente porque engana é que a palavra, “[...] desde que se instaura, se desloca na dimensão da verdade” (LACAN, 2009, p. 337), seja pela mentira, seja pelo erro: a mentira, sobretudo no seu desenrolar, tem por referência a verdade da qual se afastou, exigindo contínua administração da dissimulação por parte do mentiroso; o erro, por sua vez, só pode assim ser classificado tendo a verdade como parâmetro.

Em suma, o erro é encarnação habitual da verdade. E se quisermos ser inteiramente rigorosos, diremos que, enquanto a verdade não for totalmente revelada, isto é, segundo toda probabilidade até o fim dos séculos,

será de sua natureza propagar-se em forma de erro (LACAN, 2009, p. 342).

Torna-se necessário, então, tornar o erro detectável. Seria necessário, para tanto, realizar uma experiência? Ou dependeríamos de algo similar à iluminação interior, como acreditava Santo Agostinho? Lacan aponta que o erro se manifesta no discurso pelo estabelecimento de uma contradição, referindo-se à noção hegeliana de saber absoluto, momento ideal onde a totalidade do discurso se justificaria perfeita e definitivamente (LACAN, 2009, p. 343-344), eliminando as disjunções e falhas que impedem a palavra humana de se configurar em uma unidade coesa e completa. Intento possível?

3

Ao retornarmos para a dimensão clínica, constatamos que a função do analista não é educativa nem orientada na suposta direção de um saber totalizante. Para Lacan, a descoberta freudiana se verifica a cada vez que,

[...] durante a análise, nesse discurso que se desenvolve no registro do erro, algo acontece por onde a verdade faz irrupção, e não é a contradição (LACAN, 2009, p. 345).

Ora, se não é com vistas à inteireza do discurso que trabalhamos, é porque esperamos, justamente, por aquilo que vem perturbá-lo, perfurá-lo, fazê-lo tropeçar, gaguejar. Trata-se da equivocação, cujo representante mais evidente é “[...] o lapso, a ação a que se chama impropriamente falhada” (LACAN, 2009 p. 345).

Lacan esclarece:

Nossos atos falhados são atos que são bem sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam. Eles, elas, revelam uma verdade de detrás. No interior do que se chamam

associações livres, imagens do sonho, sintomas, manifesta-se uma palavra que traz a verdade. Se a descoberta de Freud tem um sentido é este – a verdade pega o erro pelo cangote, na equivocação (LACAN, 2009, p. 345).

Por isso, a leitura de Santo Agostinho mostra-se tão inovadora ao descrever, muitos séculos antes de Freud relacionar os atos falhos como formações do inconsciente, momentos “[...] quando, contra nossa vontade e por erro da língua, saem algumas palavras em vez de outras”² (AGOSTINHO, 2009, p. 154).

Mas Lacan mostra que Freud vai ainda além. No curso de uma análise, quando o analisando se expressa – frequentemente, se não sempre, procurando evitar tropeções e lacunas –, está em jogo a manifestação de algo que não segue as regras da conversação corriqueira, tampouco do regime da informação, razão pela qual a escuta analítica não pode ser reduzida a uma atividade meramente receptora:

[...] somos, pois, levados pela descoberta freudiana a escutar no discurso essa palavra que se manifesta através, ou mesmo apesar, do sujeito (LACAN, 2009, p. 346).

Lacan informa, em discussão que estabelece no contexto do seminário em que emprega o termo “palavra” no seu sentido mais amplo, lato, abrigando tanto a palavra vazia quanto a palavra plena: “[...] é a linguagem colocada em função na locução, e mesmo a eloquência” (LACAN, 2009, p. 323).

Mas o que garantiria tal plenitude ou o esvaziamento? Para o sujeito, a palavra plena está voltada à efetivação da sua verdade, enquanto a palavra vazia aponta para seu emaranhamento no sistema da

2. XIII, § 42.

linguagem, vinculado às referências que o localizam no campo da cultura (LACAN, 2009, p. 71).

Talvez seja necessário, futuramente, discutir com mais acuidade tais implicações dentro dos fenômenos que conhecemos como transferência e resistência. Será decisivo, com esse objetivo, localizar essa palavra que a escuta do analista, no momento da chegada do analisando em seu consultório, faz emergir do ruído de dor, dentro dos processos de mediação e da revelação que aí têm lugar – mas, paradoxalmente, excluindo-se.³ Pois, se é verdade que a palavra estabelece uma “[...] mediação entre o sujeito e o outro”, é a revelação “[...] o móvel último daquilo que procuramos na experiência analítica” (LACAN, 2009, p. 69). Estabelece-se, justamente aí, a face trágica do discurso que, fissurado pelas insistentes e incorrigíveis equívocas do sujeito, aponta para a sua verdade.

A novidade freudiana, em relação a Santo Agostinho, é a revelação, no fenômeno, desses pontos vividos, subjetivos, em que uma palavra emerge que ultrapassa o sujeito discorrente. Novidade tão comovedora que dificilmente podemos acreditar que nunca tenhamos nos apercebido disso antes. Sem dúvida, era preciso que o comum dos homens tivesse engajado há algum tempo num discurso bem perturbado, desviado talvez, e de algum modo inumano, alienante, para que se tenha manifestado com tal acuidade, tal presença, tal urgência, essa palavra (LACAN, 2009, p. 348).

Na clínica, a palavra plena, reveladora, razão pela qual sofre os efeitos da resistência, recebe, nesse contexto, estatuto de ato,

comprovando que a transferência imaginária abriu espaço para o estabelecimento de uma transferência simbólica: “[...] alguma coisa se passa que muda a natureza dos dois seres em presença”, diz Lacan (2009, p. 149). Para que isso aconteça, é preciso ir além do discurso, é preciso enfrentar a “dor de existir”. φ

ERROR AND TRUTH: THE TRAGIC WORD IN THE PSYCHOANALYTIC TREATMENT

Abstract

Our intention in this paper is to outline a reflection on the dimension of the word in the psychoanalytic treatment, in its relation to the truth. Therefore, we recover the reading that Jacques Lacan makes an episode of the Odyssey of Homer, and the discussions held by St. Augustine in De Magistro. Finally, using the Greek theater, we find the statute that concerns us most strongly emphasize on the word: a tragedy.

Keywords

Word, Truth, Tragedy.

3. Diz Lacan ([1953-1954] 2009, p. 70) que “[...] se a palavra funciona então como mediação, é por não ter se realizado como revelação”.

Referências

AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *De Magistro*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREUD, S. Luto e melancolia (1917). In: _____. *A história do movimento psicanalítico: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)*. Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 249-263. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, 14).

GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Hedra, 2011.

LACAN, J. Kant com Sade (1962). In: _____. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 776-803.

LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. 4. ed. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

QUINET, A. Dor psíquica e dor de existir. In: _____. *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

TORRANO, J. O mundo como função das musas. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VORSATZ, I. *Antígona e a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Recebido em: 09/03/2015

Aprovado em: 17/03/2015

Endereço para correspondência

Avenida Brasil, 283/1508 - Santa Efigênia
30140-000 - Belo Horizonte - MG
E-mail: <carlosbtml@yahoo.com.br>

SOBRE O AUTOR

Carlos de Brito e Mello

Psicanalista e escritor.
Mestre e doutorando
em Comunicação Social pela UFMG.
Candidato em formação
no Círculo Psicanalítico de Minas Gerais.

