

A RAZÃO VENCE A SERIEDADE DA MORTE? TRAUMA E A PULSÃO EM LACAN



Pedro Sobrino Sobrino Laureano

Universidade Federal de São João del Rei – UFSJ – Brasil



Resumo

A razão vence a seriedade da morte? Trauma e pulsão em lacan. Buscamos neste artigo desenvolver algumas das ideias do psicanalista jacques lacan a respeito do trauma psíquico. Nosso objetivo é apresentar a teoria do trauma através do recurso feito por lacan ao conceito freudiano de pulsão, buscando argumentar como uma teorização sobre a pulsão, em sua conexão com a repetição traumática, significou uma transformação interna ao próprio pensamento de lacan. Neste sentido, buscamos entender como a ideia de pulsão de morte passa a ser relacionada por lacan não mais a um princípio de nirvana relacionado ao desejo de morte, mas a uma força de criação capaz de suspender o medo da morte.

Palavras chave: trauma; pulsão; razão.

Buscaremos compreender as relações entre os conceitos de trauma e de pulsão, tal como estes foram pensados por Lacan, nos anos 60 e 70. Trata-se de investigar de que maneira o trauma e a pulsão não são caracterizados por Lacan como exteriores à linguagem, mas como constitutivos da própria linguagem. O reconhecimento do caráter constituinte do trauma e da pulsão é parte de um movimento interno de transformação na teoria de Lacan que, a partir dos anos 60, buscou pensar aquilo que no sujeito é irreduzível a sua alienação na Lei simbólica. E uma das consequências deste movimento foi a retomada do conceito freudiano de pulsão de morte, através de uma leitura que buscou pensá-lo para além do marco de um desejo de morte, tal como Freud o caracterizava. Procuraremos apontar, também, como os conceitos de trauma e pulsão podem ser capazes contribuir para a crítica de algumas das categorias centrais da política contemporânea.

O excesso da razão sobre si mesma e algumas de suas consequências políticas.

A característica constitutiva da razão, para Lacan (1964/1985), não é a de ser uma “ferramenta de ferramentas”, uma meta-ferramenta cuja tarefa é produzir outras ferramentas e, assim, possibilitar o domínio instrumental do homem sobre a natureza. Para Lacan, pelo contrário, se existe algum fato básico que caracterize o sujeito, é que neste a razão separa-se de qualquer vontade adaptativa ou meramente utilitária, de qualquer critério de razoabilidade a serviço da adaptação natural ou social. Trata-se, então, de uma “loucura” imanente à própria razão, que passa a assediar o sujeito com perguntas insensatas tais como “de onde nos viemos?”, “Deus existe?”, “o que é o belo?”, “será que ela (e) me ama mesmo?”. É tal caráter insensato da razão que gera, para Lacan, o aumento da capacidade instrumental, como um subproduto.

Até mesmo a psicose pode ser interpretada a partir desta estranha capacidade que o sujeito tem de ser afetado por entidades não existentes ou por perguntas sem resposta que são, entretanto, absolutamente imanentes à própria razão. Se é verdade que a característica distintiva das alucinações e delírios psicóticos é o excesso insuportável de realidade através dos quais eles se impõe à experiência do sujeito, na leitura freudiana da fenomenologia da psicose o fator primário, capaz de explicar as alucinações e delírios, ganha o nome de rejeição (*verwerfung*) da castração (FREUD 1911/1995, p.92). Ou seja, para Freud, na fuga da realidade que caracteriza a psicose não se trata de pensar que o sujeito rejeita uma realidade natural ou mesmo psíquica, mas sim que se trata da rejeição (*verwerfung*) de um *buraco* ou um *vazio* na própria realidade, aquilo que, em Freud, recebe o nome de castração (1915a/1995), e que Lacan buscou reinterpretar como sendo a operação de uma castração simbólica, operada pelo Outro da linguagem (LACAN, 1955-1956/1985). Nesta leitura, o intolerável para o sujeito psicótico não é a realidade, mas a percepção da *incompletude* na realidade, ou do Outro; é justamente porque a incompletude constitutiva da realidade tornou-se absolutamente insuportável que o sujeito termina por perder a própria realidade.

A característica primária da razão, para Lacan, encontra-se nesta não existência ou neste vazio radical que sustenta aquilo mesmo que o sujeito chama de realidade. Não se trata, entretanto, da tese heideggeriana (2002) segundo a qual no homem a consciência da finitude ou da mortalidade é o preço pago para o acesso ao ser e à linguagem, uma “falta-a-ser” através da qual emerge a dimensão do ser (p.65). Em Lacan, pelo contrário, a dimensão negativa inerente à razão diz respeito a um não saber mais radical, que priva o sujeito até

mesmo do saber sobre sua mortalidade. É por isto, então, que a pulsão de morte (FREUD, 1920/1995) revela-se para Lacan através de um desequilíbrio fundamental nas funções biológicas ou sociais de adaptação; trata-se de uma quebra da troca simbólica ou da adaptação natural que se exprime nos problemas inúteis que assombram o sujeito, em um excesso das questões sobre as respostas que fundamenta a possibilidade mesma, por exemplo, da existência da filosofia ou da metafísica. (ZIZEK, 2006, p.36)

Como diz Lacan, em conferência realizada em *Louvain* (1972), “a morte é do domínio da fé”¹: o sujeito não pode nem mesmo saber se, de fato, irá morrer. Mesmo a subjetivação do “ser para a morte”, a aceitação da finitude radical do sujeito que Heidegger (2002) relaciona à abertura da questão do ser e que o próprio Lacan (1954-1955/1978), nos anos 50, havia compreendido como constituindo o limite da experiência clínica, é impossível. De fato, uma das características principais daquilo que Jean Claude Milner (1996) chamou de “segundo classicismo lacaniano” (p.24), o movimento em que Lacan revê nos anos 60 algumas das coordenadas que fundamentavam sua clínica e teoria anterior, será a destituição do horizonte da análise como sendo o reconhecimento simbólico da finitude do sujeito.

Lacan passará a ler no sujeito a emergência de uma questão mais fundamental do que aquela sobre a finitude, questão sobre uma não existência irreduzível à oposição entre a vida e a morte biológicas. Daí a associação (LACAN, 1971-1972/2012, p. 58) entre o sujeito e a função do “0”, tal como esta aparece na lógica elaborada por Frege (1969) como sendo o conceito de um “objeto não idêntico a si mesmo” (MILLER, 1990, p. 61); trata-se de um objeto paradoxal ou inexistente que, entretanto, é fundamental ao empreendimento fregeano de pensar de forma imanente, através de recursos puramente lógicos, a construção da série dos números inteiros. Como coloca Miller,

[Para Frege] na ordem do número, também está o 0, e o zero conta como 1. (...) Aquilo que no real é ausência pura e simples se encontra pelo feito do número (pela instância mesma da verdade) anotado como 0 e contado como um. (...) A emergência da falta como 0 e do 0 como 1 determina a aparição do sucessor. (...) (MILLER, 1990, p. 61).

Este conceito de um objeto paradoxal ou não existente constitui uma das maneiras através das quais podemos compreender a crítica de Lacan à metafísica ou à religião. Não se trata de convalidar o argumento geral da crítica iluminista, para a qual estes discursos fabricam ilusões ou ficções imaginativas, terminando por ignorar a realidade ou o mundo natural e humano, mas justamente o contrário. De certa forma, se a metafísica ou a religião

¹ Conferência de Lacan (1972) em *Louvain*, disponível em < <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Conference-a-Louvain-le-13-octobre-1972,013> >

constituem uma “traição” desta não existência, não é por haverem ultrapassado o domínio da realidade e postulado as aporias ou problemas insolúveis a respeito dos quais Kant (2000)² as acusa, mas por *ainda não haverem buscado ultrapassar radicalmente a realidade*.

A metafísica e a religião são um recuo por terem querido compreender a cisão ontológica como sendo a cisão *entre* duas esferas separadas, uma esfera real e outra feita de aparências, e não uma cisão imanente a *uma* mesma realidade, cisão que em Lacan ganha o nome de castração simbólica (Lacan, 1955-1956/1985). Uma divisão no Um que, “friccionando” a realidade, é capaz de produzir ideias não existentes como, por exemplo, as ideias metafísicas ou religiosas, mas também a ideia daquilo que Frege chamou de “conceito não idêntico a si mesmo” (MILLER, 1990, p. 61), o “0” que Lacan pensa como uma formalização possível da própria “não existência” do sujeito (LACAN, 1971-1972/2012, p. 58). A metafísica e a religião não se enganam, então, por haverem negligenciado a riqueza da realidade empírica, mas sim por a haverem respeitado demasiadamente, fundamentando-a em uma *realidade* transcendente e recuando frente a esta dimensão da não existência.

Desde o sonho teológico da imortalidade da alma, até a dúvida radical que caracteriza a neurose obsessiva, na qual o sujeito por vezes não sabe nem mesmo se está vivo ou morto, estas questões não constituem, portanto, desvios na tarefa utilitarista ou adaptativa da razão, mas o desvio constitutivo da própria razão. São, nas palavras de Kant, “grandezas negativas” (2005), não existências que, entretanto, podem ser postuladas pelo pensamento. O que assombra a razão, para Lacan, não é a consciência da finitude como marca do limite existencial de um indivíduo, mas a capacidade ilimitada que o sujeito tem de pensar o não existente. Se os delírios e alucinações psicóticas, as fantasias neuróticas e o fetiche perverso constituem índices de adoecimento, não se trata de reconhecer na patologia uma incapacidade na adaptação do sujeito à realidade, mas sim, justamente, a impossibilidade do sujeito em reconhecer esta incompletude ou buraco na realidade que é, entretanto, constitutiva da própria realidade.

² Lembremos que a filosofia crítica de Kant (2000) tem como gesto inaugural limitar o alcance das ideias metafísicas, como aquelas sobre se o universo tem um começo no tempo e no espaço, se Deus existe ou se a alma é imortal. Tais ideias constituem, para Kant, aporias ou ilusões constitutivas da razão, quando esta se exerce fora do domínio da experiência possível, e não podem ser conhecidas univocamente. A tarefa da filosofia, neste sentido, seria o de limitar o exercício ilegítimo da razão quando esta se coloca problemas sobre estes objetos impossíveis de serem conhecidos. Ora, para Lacan (1971-1972/2012) este caráter impossível dos objetos da razão não sinaliza apenas, como em Kant, para seu exercício ilegítimo, mas para sua própria “natureza” imanente: o caráter antinômico destes objetos como Deus, a alma e a origem no tempo e no espaço, que não podem ser conhecidos de forma indubitável segundo um princípio de identidade, não indicam uma limitação, mas o traço distintivo mesmo destes objetos, sua regra de produção.

Lacan, portanto, não advoga a ideia niilista de que, a partir do momento no qual não podem nem mais crer na própria morte, momento em que esta única certeza fosse, ela também, impossível, os homens não poderiam crer em mais nada. Antes, pode-se crer no próprio nada, no impossível da não existência ou na incompletude da realidade como uma estranha espécie de cura. Uma cura, portanto, que não depende de nenhum sacrifício, não apenas o teológico que é realizado em nome de Deus, mas nem mesmo o sacrifício utilitarista ou mesmo biológico de um organismo que, através da consciência que tem de sua própria morte ou finitude, termina por *sacrificar a vida para não morrer*. Segundo Lacan,

A morte entra no domínio da fé. Vocês tem razão de crer que vão morrer, certamente; isso vos dá forças. Se vocês não cressem, poderiam suportar a vida que tem? Se não estivessem solidamente apoiados sobre a certeza de que isto terminará, poderiam suportar esta história? Entretanto, não é nada mais do que um ato de fé; é que vocês não tem certeza. Porque não haveria um que viveria até cento e cinquenta anos, mas enfim, ainda assim, é aí que a fé repreende sua força.(...) (LACAN, 1972, *tradução nossa*)³

A destituição do horizonte da cura como sendo o “ser para a morte” ou a “falta a ser” (LACAN, 1951-1952/1991), este que fora um dos eixos fundamentais da clínica lacaniana dos anos 50, aparece aqui de maneira clara. Lacan, de fato, produz uma inversão de alguns de seus postulados principais, estes que críticos como Deleuze e Guattari denunciaram, em *O anti-Édipo* (1973), como constituindo a ideologia da resignação infinita e da falta subjetiva, na psicanálise freudiana e lacaniana. Nos anos 60 em diante a tarefa da análise passa a relacionar-se, para Lacan, ao reconhecimento *traumático* de que mesmo a crença na morte não é uma garantia ou uma certeza, para o sujeito, de sua própria mortalidade. Não se trata, portanto, de convalidar a ideia teológica de imortalidade da alma, mas sim de se pensar uma dimensão irreduzível à oposição entre a mortalidade e imortalidade; dimensão que Zizek (2011) relaciona ao caráter “não morto” da pulsão de morte, tal como esta fora descoberta por Freud (1920/1995) em 1920:

Essa insistência cega e indestrutível da libido é o que Freud chamou de “pulsão de morte”, e é preciso não esquecer que, paradoxalmente, “pulsão de morte” é a denominação freudiana de seu oposto, do modo como a imortalidade surge dentro da psicanálise: a denominação do misterioso excesso de vida, da ânsia “não morta” que persiste além do ciclo biológico de vida e morte, de geração e corrupção (ZIZEK, 2011, p.73).

³ Conferência de Lacan (1972) em *Louvain*, disponível em < <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Conference-a-Louvain-le-13-octobre-1972,013>>.

A pulsão de morte, dentro desta interpretação, é a ação de um princípio que suspende o medo biológico da morte a favor de uma *razão* capaz de produzir a indeterminação radical da pulsão, que é associada, em Lacan, também ao conceito de real (1964/1985, p.54). E se o trauma é uma das entradas para a dimensão da pulsão de morte, é porque o que nele se apresenta para o sujeito não é o perigo da morte biológica ou a vontade de aniquilação da individualidade empírica. Tanto a redução da pulsão à dimensão instintual do perigo de morte como à de uma vontade de morte representam, antes, traições ou “respostas” a uma pergunta mais radical que se abre para o sujeito, no trauma. Pergunta para a qual Freud (1915c/1995) deu o nome de pulsão, e que tem como característica maior não a de ser um impulso fora da razão ou a dimensão pré-linguística do inominável, mas sim o excesso da própria razão sobre a realidade, excesso que Freud (1915c/1995, p.76) descrevera como uma *konstant kraft*, uma “força constante” sem a qual a realidade mesma, em sua fragilidade, se perderia.

Por isto o que caracteriza o sujeito pós-traumático, nesta leitura, não é o sujeito que se tornou, devido ao choque de um trauma, incapaz de adequar-se à realidade ou à luta pela sobrevivência, mas sim aquele que foi reduzido à simples sobrevivência. Trata-se do sujeito que, sendo privado desta dimensão inútil da pulsão, termina por perder a própria realidade, tornando-se um “morto vivo”. O sujeito pós-traumático, paradoxalmente, não é aquele que sucumbiu a um trauma excessivo, à violência inominável que ultrapassa sua capacidade de simbolização, mas sim aquele que perdeu sua capacidade de ser afetado por este excesso da própria razão sobre si mesma. Trata-se do sujeito desprovido da relação com aquilo que, também nos anos 60, Lacan buscou pensar através da ideia de gozo (LACAN, 1964/1985, p.56) como sendo a satisfação no próprio desequilíbrio que a pulsão introduz na série contínua do prazer e do desprazer.

Esta figura do sujeito pós-traumático relaciona-se àquela que é apontada por Giorgio Agamben, em *Homo sacer* (2002), como sendo a do muçulmano nos campos de concentração. “Muçulmano” é o nome que os prisioneiros do campo davam ao sujeito que havia se tornado um “morto-vivo”, que foi reduzido pelo poder ao que Agamben busca qualificar através da ideia de uma “vida nua” (p. 32), o puro fato da vida biológica desprovida de quaisquer outras atribuições. Não se trata, portanto, do sujeito que desistiu de sobreviver, mas, pelo contrário, daquele que *não pode mais resistir à redução que lhe é imposta pelo campo à condição de sobrevivente*, que foi excluído pela norma dos campos de quaisquer atribuições do vivo a não ser sua pura existência biológica ou “vida nua”.

Tal lógica perversa, na qual a instauração do estado de direito coincide com a redução do sujeito ao estado de natureza, constitui uma das características maiores da política totalitária, tal como Agamben busca pensá-la (2002). E o filósofo italiano enxerga a constituição do estado de exceção, no qual é o próprio direito que gera sua abolição na forma de um estado de natureza absolutamente imanente ao laço político, como um fator central na atual democracia capitalista (p.209), que tem como um de seus traços constituintes justamente a redução dos sujeitos à mera condição de sobreviventes. A verdade do cidadão das democracias de hoje, para Agamben, é a deste “morto vivo” que, tal como o muçulmano no campo de concentração, foi reduzido pela Lei à condição pós-política de sobrevivente; sujeito que habita a zona na qual as atribuições do vivo são reduzidas as funções biológicas da vida e da morte, ao estado de natureza que é, entretanto, imanente à própria constituição política contemporânea.

Dento da perspectiva da teoria de Lacan, trata-se do sujeito que perdeu aquilo que o psicanalista chama, em seu *seminário 8*, de “agalma”, o *objeto pequeno-a* (LACAN, 1960-1961/1992, p. 180) que, como veremos melhor adiante, caracteriza a dimensão de um desvio irreduzível à oposição entre a natureza e a cultura ou entre a vida e a morte, o excesso inútil de um gozo que Žizek (2011) qualifica como “não morto”, e sem o qual se perde a própria subjetividade. Não se trata, portanto, neste caráter “não morto” da pulsão ou do *objeto pequeno a*, daquilo que Agamben associa ao “morto vivo” ou ao muçulmano, mas justamente de seu oposto, do sujeito que não foi reduzido à condição de sobrevivente ou ao estado de natureza e que habita uma zona fronteira entre o natural e o cultural, o vivo e o morto.

E é esta dimensão fundamental da subjetividade que Lacan (1969-1970/ 1992, p.9) busca pensar em sua função determinante quando, nos anos 60 e 70, passa a caracterizar a constituição do laço social entre analistas como estruturado em torno do *objeto pequeno-a*, o resto de gozo não mortificado pela linguagem. Segundo Lacan,

A presente observação do grupo psicanalítico é também o que nele funda, como sempre, o real. (...) Como poderia o objeto-a, (...), como poderia ele escorar-se em outro auxílio senão no grupo? Estamos no reino do discurso científico, e farei com que se sinta isso. Com que se sinta a partir de onde se conforma minha crítica anterior a universal que diz que “o homem é mortal”. Sua tradução no discurso científico é o seguro de vida. A morte, no dizer científico, é uma questão de cálculo de probabilidades. (...) Em nossa época, no entanto, há pessoas que se recusam a fazer seguro de vida. Surgiu um discurso, o freudiano, para o qual a morte é amor (...) (LACAN, 1973/2003, p. 476).

Para Lacan, então, a sobreposição moderna entre discurso científico e poder político tem como uma de suas marcas a tentativa de redução desta dimensão excessiva da pulsão de morte a um cálculo de probabilidades capaz de transformar o sujeito em mero

sobrevivente, em uma vida que pode ser objeto de um “seguro de vida” porque foi reduzida a sua determinação biológica ou natural. Caráter ideológico inerente a um discurso que, como argumenta Zizek (2011), se pensa justamente como sendo “pós-ideológico” ou absolutamente realista (p.156) e que, buscando adaptar os sujeitos à ficção de uma realidade política naturalizada, termina por produzir a naturalização pós-política do sujeito como mero sobrevivente.

Pulsão e trauma em Lacan.

Através destas considerações podemos compreender a importância do movimento que leva, no pensamento de Lacan, do real que ainda é pensado no final dos anos 50 através de noções como as de “a Coisa” (*Das Ding*), o objeto absoluto e incestuoso do gozo que só é acessível para o sujeito através da transgressão da Lei simbólica (LACAN, 1957-1958/1999, p. 57), ao real que, nos anos 60 em diante, passa a ser lido como uma distorção imanente ao próprio simbólico (LACAN, 1964/1985). Longe de qualificar a dimensão de um gozo mortífero que deve ser interdito pela Lei simbólica, o real passa a qualificar o resto “não morto” (ZIZEK, 2005) encarnado no *objeto pequeno a*, o resto de gozo para além da mortificação que a ordem simbólica introduz no sujeito.

A primeira leitura lacaniana do real, de fato, poderia sustentar o discurso de que seria perigoso ao sujeito se aproximar demasiadamente do gozo incestuoso do objeto para além de suas fronteiras simbólicas; que, a não ser por atos transgressivos que significam, no limite, o encontro do sujeito com sua própria morte, o melhor é não se aproximar desta dimensão da pulsão “para além do princípio do prazer” (FREUD, 1920/1995). Já na segunda leitura, o real torna-se imanente ao simbólico, um resto de gozo não mortificado pela Lei que insiste na repetição simbólica como sua causa. Trata-se do que vimos mais acima como constituindo o excesso inútil das questões sobre as respostas, tal como Lacan o articula neste trecho de *O aturdido*:

Chamar de resposta o que permitiria ao indivíduo manter-se vivo é excelente, mas o fato de isso terminar depressa e mal levanta a questão que se resolve em que a vida reproduz o indivíduo e, portanto, reproduz igualmente a questão (...). A resposta só questiona ali aonde não há relação para sustentar a reprodução da vida. Exceto que o inconsciente formula: “como se reproduz o homem?” (...), “reproduzindo a pergunta”, eis a resposta. (LACAN, 1973/2003, p.455).

Esta relação que “não há para sustentar a reprodução da vida” é aquilo que, através da fórmula “não há relação sexual” (LACAN, 1973/2003, p.467), Lacan buscou

pensar através da ideia da não complementaridade constitutiva do par sexual do homem e da mulher. A questão da diferença sexual se reproduz para além de qualquer resposta, se repete na forma de um desvio da sexualidade sobre o instinto de sobrevivência e reprodução que passa a caracterizar, em Lacan, a dimensão do amor como sendo o gozo, no Outro sexo, de sua “diferença absoluta” (LACAN, 1964/1985, p. 267) e não de seu estatuto de semelhante. Trata-se de um gozo sem o qual a razão mesma não existiria, do desvio constitutivo que é o traço distintivo da própria razão.

Na repetição traumática, tal como Lacan (1964/1985, p.60) passa a concebê-la nos anos 60, é este desvio inútil do gozo que pode tornar-se o objeto da pulsão, para o sujeito. A ocorrência de uma tragédia natural, o abuso sexual, a guerra ou a catástrofe, enfim, todos os acontecimentos violentos que poderiam ser percebidos como traumáticos, apenas se caracterizam verdadeiramente como traumas, no sentido que Lacan dá ao termo, quando é o próprio sujeito que passa a reproduzi-los em sua fantasia. De fato, Lacan não relaciona a fantasia à dimensão interior do psiquismo que, sob a ação de um trauma, tornou-se condenada a repetir a violência externa que sofreu e, portanto, tornou-se incapaz de adaptar-se à realidade.

O trauma relaciona-se, antes, à própria divisão *primordial* entre um interior psíquico e uma realidade exterior; divisão que Freud (1915a/1995) havia pensado através da ideia de um recalque originário como constituindo o ato paradoxal de um sujeito que, ao excluir simbolicamente uma parte da realidade, não apenas faz nascer esta realidade mesma que ele exclui como também nasce como sujeito neste mesmo ato de exclusão. Ou seja, o trauma não pode ser curado sem que, com isto, se perca o próprio sujeito, já que este emerge da divisão traumática que, separando-o da realidade, o constitui.

No trauma não se trata, portanto, da divisão *entre* um interior psíquico traumatizado e uma realidade exterior que o sujeito perdeu devido ao choque da violência externa, mas sim de uma divisão imanente ao próprio sujeito e à realidade. Divisão primordial que é a razão mesma da constituição do sujeito e da realidade como duas esferas distintas, estas que Freud (1900/1995) associa ao funcionamento do princípio do prazer como sendo a dimensão psíquica da fantasia, por um lado, e ao princípio de realidade como constituição de uma realidade externa, por outro. O trauma não é puramente psíquico, portanto, mas é associado por Lacan ao real inerente à própria produção da diferença entre o psiquismo e a realidade. Como explica o psicanalista,

(...) é notável que, na origem da experiência analítica, o real seja apresentado na forma do que há nele de inassimilável, na forma do trauma (...). Encontramo-nos aí no cerne do que pode nos permitir compreender o caráter radical da noção conflitual introduzida pela oposição do princípio do prazer ao princípio de realidade—é por isto que não se poderia conceber o princípio de realidade como tendo, por sua ascendência, a última palavra (...). O sistema de realidade, por mais que se desenvolva, deixa prisioneira nas redes do princípio do prazer uma parte essencial do que é, no entanto, e muito bem, da ordem do real (LACAN, 1964/1985, p. 60)

A divisão do trauma não pode ser curada sem que se perca o próprio sujeito e a realidade; se sujeito e realidade são separados entre si é porque são, primordialmente, separados em relação a si mesmos, sua diferença externa já é uma diferença interna que os torna desiguais a si, diferença que Lacan associa ao real do trauma. Sujeito e realidade apenas podem ser relacionados através desta inconsistência fundamental, desta diferença interna que se revela na própria fantasia psíquica quando esta *perde* a referência a uma realidade exterior completa que viria curar o psiquismo traumatizado de sua própria divisão. Ou seja, a “cura” do trauma não se dá, para Lacan, através da eliminação da distorção que a fantasia impõe a uma realidade completa, mas através dá perda da *fantasia de uma realidade completa* em relação à qual a própria fantasia seria uma distorção secundária e passível de ser eliminada.

É por isto que Lacan elabora a ideia, em seu *seminário 11* (1964/1985), de que os sujeitos despertam para a realidade para adormecer para a verdade do desejo que encontram em suas fantasias ou sonhos. Como se pergunta Lacan, “o que é que despertar? Não será, no sonho, uma outra realidade?(...)” (LACAN, 1964/1985, p. 62). Realidade inerente à fantasia que aponta, portanto, para

o lugar do real, que vai do trauma à fantasia—na medida em que a fantasia não é mais do que uma tela que dissimula algo de fundamentalmente primeiro, de determinante na função da repetição(...) o que, de resto, explica ao mesmo tempo a ambiguidade da função do despertar e da função do real neste despertar. O real pode ser representado pelo acidente, (...) a pouca realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, ao mesmo tempo, esta realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar na representação—é o *Trieb* [pulsão] nos diz Freud. (LACAN, 1964/1985, p. 64)

De fato, Lacan pensa a fantasia como a constituição de um cenário que ao mesmo tempo em que oculta, também revela a dimensão real da pulsão; que distorce a pulsão dentro de uma tela que, entretanto, constitui sua única porta de acesso: “o real suporta a fantasia, e a fantasia protege o real” (LACAN, 1964/1985, p.47). O problema da fantasia, segundo esta perspectiva, é o de que ela ainda busca oferecer uma *saída* ao desejo, constituindo o cenário no qual o desejo poderia ser enfim realizado na *realidade*. A fantasia encena a realização do desejo através de um objeto que supriria a falta, mas, como mostrou Freud (1900/1995), ela o encena disfarçadamente, ou distorcidamente. A questão é que quando se levanta o disfarce

perde-se o próprio objeto do desejo. Quando o sujeito se encontra com o objeto de sua fantasia na realidade, o próprio objeto torna-se um objeto banal e vulgar, absolutamente não desejável.

No mecanismo que Lacan associa à pulsão, este que se revela como o real inerente à própria representação fantasmática, não se trata da adequação do sujeito aos objetos da realidade através do abandono da fantasia do objeto proibido do desejo, ou daquilo que, como vimos, Lacan chamou de *das Ding* (a Coisa), no final dos anos 50. Pelo contrário, na pulsão o sujeito abandona o *spectro* da satisfação do desejo na realidade, destitui o fantasma do objeto da realidade a favor do *objeto real da fantasia*. Trata-se do reconhecimento de que não há nada para além da fantasia e, portanto, da perda do alibi de uma realidade que frustra ou proíbe a realização do desejo, a favor da satisfação da repetição pulsional que Lacan relaciona ao *objeto pequeno a* como objeto impossível *imane*nte à fantasia (LACAN, 1964/1985, p.67). Como coloca Lacan,

Esta satisfação é paradoxal. Quando olhamos de perto para ela, apercebemo-nos que entra em jogo algo de novo—a categoria do impossível. (...) O princípio de prazer se apreende por isto que o impossível está ali tão presente que ele jamais é reconhecido como tal.(...) A pulsão apreende seu objeto, apreende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz. (LACAN, 1964/1985, p. 164-165).

Se não há mais o objeto privilegiado que viria satisfazer o desejo é porque o próprio desvio em relação ao objeto pode tornar-se um “objeto”; não mais o objeto do desejo, entretanto, mas sim àquele objeto da pulsão ao qual Lacan deu o nome de *objeto pequeno a*: “em relação ao objeto *a* como causa do desejo (...) a melhor fórmula nos parece ser esta—que a pulsão o contorna.” (LACAN, 1964/1985, p. 166). Ou seja, naquilo que Lacan descreve através do mecanismo da pulsão, a distorção que impede o acesso do sujeito ao objeto, que impõe o desvio pelo qual a satisfação nunca é aquela que o sujeito fantasia, é inscrita diretamente no próprio objeto e começa a ser investida “positivamente”. O desvio torna-se primeiro e o sujeito passa a “desejar” exatamente a dessemelhança radical que habita o objeto, transformando seu caráter vulgar e ordinário, sua incapacidade em tornar-se a Coisa (*das Ding*) ou o objeto desejado, na causa mesma de seu desejo.

O que “impulsiona” a pulsão é que, ao contrário do desejo, ela não investe o objeto perdido da realidade, mas é capaz de investir o próprio desvio imane

nte ao objeto sem a *saída* do cenário fantasmático no qual o desejo poderia realizar-se. Naquilo que Lacan chamou nos anos 60 de “travessia da fantasia” (LACAN, 1968/2003, p.248) se trata, portanto, da fantasia *desprovida* do cenário dentro do qual o desejo se realizaria na realidade. A travessia da

fantasia já é a própria fantasia, bastando apenas que o sujeito a *subtraia* da referência a uma realidade exterior, e ao objeto faltoso que seria proibido ou frustrado por esta realidade.

Como argumenta Richard Boothby,

[a]travessar o fantasma, portanto não significa que o sujeito abandona de algum modo seu envolvimento com os caprichos fantasmáticos e se acomoda a uma “realidade” pragmática, mas precisamente o oposto: o sujeito é submetido aquele efeito de falta simbólica que revela o limite da realidade cotidiana. Atravessar o fantasma, no sentido lacaniano, é ser reclamado pelo fantasma mais profundamente do que nunca, no sentido de ser levado a uma relação ainda mais íntima com aquele âmago real do fantasma que transcende o imaginar. (Boothby, 2011, p. 275-276).

Na pulsão, a distorção que a fantasia impõe ao desejo e que parece proibir o acesso do sujeito ao objeto passa a ser diretamente investida. A meta da pulsão é o próprio fracasso do objeto em constituir-se como o alvo da satisfação, o desvio do objeto em relação a sua constituição como objeto (perdido) do desejo. Isto é, a meta da pulsão não é um alvo exterior, quer este seja ou não proibido, mas um alvo interior ou imanente; o que significa que a pulsão tem a si mesma como alvo, “seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em círculo” (LACAN, 1964/1985, p.176). O que constitui a meta da pulsão é, portanto, desencadear sua própria repetição infinita, descrever o circuito ilimitado no qual a falta do objeto do desejo é investida diretamente através do *objeto pequeno a* como “objeto causa do desejo” (LACAN, 1964/1985, p.166).

De fato, se nos anos 50 Lacan (1949/1998) havia pensado a função do objeto como essencialmente ligada à dimensão imaginária do narcisismo, e a análise como reconhecimento do objeto imaginário como perdido devido à emergência da Lei simbólica, a construção do *objeto pequeno a* como objeto da pulsão revela o ponto de opacidade próprio não apenas ao narcisismo imaginário, mas *também* à Lei simbólica pensada como interdição do objeto absoluto do desejo:

Esse [objeto pequeno] *a* se apresenta justamente, no campo da mensagem da função narcísica do desejo, como objeto indeglutível, se assim podemos dizer, *que resta atravessado na garganta do significante*. É nesse ponto de falta que o sujeito tem que se reconhecer (LACAN, 1964/1985, p. 262, *grifo nosso*).

Uma das lições de Lacan, nos anos 60 em diante, é a de que no reconhecimento desta dimensão fundamental da pulsão não se trata da perda da possibilidade mesma de encenação do desejo em um cenário fantasmático; perda que tornaria o sujeito um “morto vivo” que, tal como o cidadão das democracias capitalistas, como este é pensado em Agamben (2002), se encontra reduzido ao estado de natureza dentro do qual apenas o instinto

de sobrevivência é possível, e não o desejo. Pelo contrário, na travessia da fantasia de um desejo que seria simbolicamente proibido ou imaginariamente frustrado pela realidade, trata-se de ganhar o próprio impossível da pulsão que é encarnado no *objeto pequeno a* como sendo a repetição, pelo sujeito, de seu próprio desvio constitutivo. Pensar esta dimensão da pulsão é, portanto, uma das tarefas que Lacan se propôs a partir dos anos 60: “Como um sujeito que atravessou a fantasia radical pode viver a pulsão? (...) Isto é o mais além da análise, e jamais for abordado.” (LACAN, 1964/1985, p. 264-265)

Por isto o real traumático que é oculto e (ao mesmo tempo) revelado pela fantasia não se caracteriza apenas pelo desvio que faz com que o sujeito perca as trilhas que constituíam a realidade de seu prazer, mas pela *repetição* ativa, pelo sujeito, deste próprio desvio em relação ao princípio de prazer. Ou seja, o que o sujeito busca fazer retornar na repetição traumática é, primordialmente, um desvio constitutivo que foi *retificado*, as chances perdidas de tornar-se sujeito de seus próprios desvios. É isto, portanto, que a análise como travessia da fantasia deve levar o sujeito a reconhecer. Como argumenta Fink, trata-se de um

“atravessamento” de posições dentro da fantasia fundamental, através da qual o sujeito dividido assume o lugar da causa ou, em outras palavras, torna subjetiva a causa traumática de seu próprio advento como sujeito (FINK, 1998, p. 85).

O trauma não se repete porque ele constitui o núcleo insondável exterior ao simbólico, a Coisa (*das Ding*) em torno do qual a história do sujeito gira e que o condena a repetir disfarçadamente o mesmo fracasso em atingi-la. A ideia de Lacan, quando abandona este esquema nos anos 60, é justamente a contrária. Existe repetição porque o sujeito busca transformar a dessemelhança do objeto, o fracasso do objeto em ser a Coisa (*das Ding*), na própria meta da pulsão. A distorção do real pulsional passa a ser pensada como sendo imanente ao próprio simbólico. Não a diferença que torna as repetições sempre distintas uma das outras, porque todas igualmente afastadas da Coisa (*das Ding*) que realizaria o desejo, mas a diferença interior a uma e mesma “cena” simbólica, que se repete disfarçadamente; diferença que emerge quando esta cena *perde* sua referência ao objeto perdido do desejo que curaria a repetição e passa a se satisfazer com a *repetição do próprio disfarce*.

Conclusão: para Lacan o trauma é imanente à própria razão.

O fato que tanto espantou Freud, de que há uma tendência “para além do princípio do prazer” (1920/2006) no qual o sujeito parece querer retornar às experiências que

provocam desprazer sinaliza, para Lacan, que o que se repete no trauma não é aquilo que Freud chamara de “princípio de nirvana” (p.203), o desejo de morte do indivíduo através da suspensão das proibições simbólicas e do acesso ao real da Coisa (*das Ding*). Conforme vimos anteriormente, esta solução nos pareceria de fato aproximar perigosamente a psicanálise da perspectiva (justamente criticada por Deleuze e Guattari (1973)) que associa o horizonte da experiência subjetiva ao reconhecimento da Lei simbólica pensada como interdição capaz de curar o trauma.

O que Lacan descobre a partir dos anos 60 é que, quando o sujeito realiza a travessia da fantasia da Coisa (*das Ding*) transgressiva, passa a experimentar a própria dimensão simbólica como sendo, nela mesma, excessiva; não como uma Lei pacificadora que proíbe o gozo, portanto, mas como o excesso ou a distorção imanente à própria razão. Ou seja, Lacan descobre que sem o excesso inútil do gozo ou da pulsão o sujeito perde o próprio simbólico; justamente porque este excesso do *objeto pequeno a* como objeto da pulsão *já é a própria lei*, quando destituída do fantasma da interdição e da Coisa que deveria ser proibida. Ou, como Lacan coloca ao final do *seminário 11*, o sujeito passa de uma Lei que é vivida como interditora, lei que institui ao mesmo tempo o limite simbólico e sua transgressão, para um “amor sem limite” (LACAN, 1964/1985, p.267) em que cada objeto torna-se excessivo em si mesmo; em que se ama no objeto o *desvio* em relação à Coisa como já sendo, portanto, a Coisa mesma.

Trata-se do que Lacan buscou pensar através de sua caracterização do desejo do analista como sendo o desejo de obter a diferença absoluta:

O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, a posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver. (LACAN, 1964/1985, 267)

O trauma não repete, portanto, a fixação do sujeito ao gozo transgressivo da Coisa interdita pela Lei. Antes, ele constitui a tentativa do sujeito de repetir ativamente a cena em que foi reduzido pela Lei à condição de sobrevivente ou de transgressor; repetir a cena em que o gozo supérfluo que caracteriza a dimensão simbólica lhe foi retirado, selado como transgressor ou inadaptável, maldito como “fora do simbólico” e descartado como inadaptável do ponto de vista da norma ou da Lei. O “empuxo” do trauma, a razão pela qual o sujeito busca repetir ativamente suas experiências de fracasso, sinaliza para esta dimensão da pulsão em seu trabalho de gozar da própria diferença, de extrair a diferença da repetição.

Se não houver repetição, se se tratam apenas de fatalidades ou de uma casualidade (natural, divina, ou outra), não há trauma. O sujeito encontra-se no acontecimento passivamente, tem a sensação de que nada podia ser feito, de que é impotente para evitar o destino cego. É justamente por conceber a cegueira do destino como o caráter inflexível de leis necessárias que o sujeito se desautoriza a reconhecer a repetição que caracteriza o trauma. Pois a repetição constitui-se justamente no momento em que o sujeito deixa de acreditar que a cegueira do destino é devida à transcendência da Lei e passa a querer a repetição da própria *incompletude* da realidade, da cegueira da Lei como o interstício no qual pode efetivar sua liberdade; trata-se, na formulação de Fink, de “tornar subjetiva a causa traumática de seu próprio advento como sujeito” (FINK, 2008, p. 85).

Quando atravessa a fantasia que vela o acontecimento como traumático, quando se reconhece na quebra da necessidade do destino, o sujeito vê-se confrontado com a dimensão do ato inerente à cena fantasmática em que ele era apenas um elemento passivo de uma Lei que lhe é estranha. E o que traumatiza é a própria liberdade que advém do reconhecimento de que, segundo a expressão de Lacan (1972-1973/2008, p. 102), o grande Outro é barrado, isto é, a necessidade (natural, divina, social ou outras) *não* recobre a totalidade da realidade e, por isto, a realidade é atravessada por uma divisão fundamental que a torna incompleta. Esta necessidade quebrada, ao contrário de ser exterior a razão, é o fato primordial da razão, para Lacan. E o que surge desta não totalidade das causas é, justamente, o “fantasma” da liberdade absoluta que assombra o sujeito na repetição, o impossível da pulsão a partir do qual emerge o novo existente: “A repetição demanda o novo. Ela se volta para o lúdico (...). O verdadeiro segredo do lúdico [é] a diversidade mais radical que caracteriza a repetição em si mesma” (LACAN, 1964/1985, p. 65-66).

Trata-se, nesta repetição em si mesma que constitui o trauma, de reconhecer uma liberdade que é absoluta não porque esteja ligada ao objeto proibido, mas justamente porque, na *ausência* deste objeto absoluto da realidade demandado pela fantasia, o fantasma engoliu toda a realidade e tornou a própria realidade incompleta, habitada por uma divisão fundamental ou por esta “diversidade mais radical que caracteriza a repetição em si mesma” (LACAN, 1964/1985, p. 65-66). Diversidade que não é mais do que a própria realidade reconhecendo-se em seu excesso, elevada ao conceito desta diferença absoluta cujo nome, em Lacan, é sujeito.

DOES REASON WINS OVER THE SERIOUSNESS OF DEATH? TRAUMA AND DRIVE IN LACAN

Summary

Does reason wins over the seriousness of death? Trauma and drive in lacan. We seek, in this article, to develop some of jacques lacan`s ideas regarding the psychic trauma. Our goal is to present the theory of trauma through the use made by lacan of the freudian concept of drive, seeking to show how the theory of drive, in it`s connection with traumatic repetition, points to an internal transformation of lacan`s thought. Regarding this goal, we seek to understand how the idea of an death drive begins to be red, by lacan, no more as a nirvana principle related to a desire of death, but with a force of creation with is capable to cancel the fear of death.

Keywords: trauma; drive; reazon.

LA RAZÓN GANA DE LA GRAVEDAD DE LA MUERTE ? TRAUMA Y PULSIÓN EN LACAN

Resumen

La razón triunfa sobre la seriedad de la muerte? Trauma y pulsión en jacques lacan. Buscamos, en el presente artículo, desarrollar algunas de las ideas del psicoanalista jacques lacan acerca de lo trauma psíquico. Nuestro objetivo es presentar la teoría del trauma mediante el uso hecho por lacan del concepto freudiano de pulsión, buscando demostrar como la teoria de lacan acerca de la pulsión, en su conexión con la repetición traumática, da a conocer una transformación interna al pensmaneto de lacan. En este sentido, tratamos de entender cómo la idea de la pulsión de morte pasa a ser leída por lacan no más como un principio de nirvana relacionado con un deseo de muerte, pero si a la fuerza de creación que és capaz de suspender el temor de la muerte. Palabras clave: trauma; pulsión; razón.

Referências.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BOOTHBY, R. *Freud as philosopher*. New York: Routledge, 2011.

FREGE, G. (1969). *Les fondements de l'arithmétique*. Paris: Seuil.

FINK, B. *O sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FREUD, S. 1900. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. 1911. O caso Schreber. In _____. *O caso Schereber, artigos sobre técnica e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. 1920. *Além do princípio de prazer*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. 1915a. O recalque. In _____. *A História do Movimento Psicanalítico - Artigos sobre a Metapsicologia - Outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. 1915b. Introdução ao narcisismo. In _____. *A História do Movimento Psicanalítico - Artigos sobre a Metapsicologia - Outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. 1915c. Pulsões e destinos da pulsão. In _____. *A História do Movimento Psicanalítico - Artigos sobre a Metapsicologia - Outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

HEIDEGGER, M. (1995) *Ser e Tempo* (parte I). Petrópolis: Vozes.

KANT, I. Crítica da razão pura. In. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

_____. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: ed. Unesp, 2005.

LACAN, J. 1949. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. 1954-1955. *O seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

_____. 1957-1958. *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. 1964. *O seminário livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. 1968. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. 1969-1970. *Seminário 17, O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. 1972.1973. *O seminário, livro 19: Ou pior...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

_____. 1972-1973. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. 1973. O aturdido. In. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. 1972. *Conferência em Louvain*. [online]. Disponível em: <<http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Conference-a-Louvain-le-13-octobre-1972,013>>. Acesso em: 10 de setembro. 2014.

MILLER, J-A. A sutura .In: *Matemas II*. BuenosAires: Ediciones Manantial, 1990.

MILNER, J-C. *A obra clara*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ŽIZEK , S. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Data de recebimento: 16/09/14

Data de aceite: 07/09/15

Sobre o autor:

Pedro Sobrino Sobrino Laureano é Professor assistente do dpto. de psicologia (DPSIC) da Universidade Federal de São João del Rei. Endereço eletrônico: pedro@laureanopsi.com.br