

.....

Sonho, trauma e despertar ou o inconsciente é ético, e não ôntico

Rosana de Souza Coelho¹

Resumo

O artigo articula sonho e trauma. Seguindo as elaborações de Lacan sobre essa articulação, coloca o acento na análise dos efeitos traumáticos do despertar, pensados como emergência do saber no campo do real, para mostrar que tais efeitos dizem da implicação do sujeito em sua relação com o outro. Depreende dessa implicação a dimensão ética que pode ser desvelada no encontro com o traumático presente na cena onírica.

Palavras-chave: *Inconsciente. Sonho. Trauma. Sujeito. Ética.*

Rêve, traumatisme et éveil ou l'inconscient est éthique, pas ontique

Résumé

L'article articule le rêve et le traumatisme. À la suite des élaborations de Lacan sur cette articulation, il met l'accent sur l'analyse des effets traumatiques de l'éveil, pensé comme l'émergence du savoir dans le champ du réel, pour montrer que de tels effets parlent de l'implication du sujet dans sa relation à l'autre. De cette implication émerge la dimension éthique qui peut être dévoilée dans la rencontre avec le réveil traumatique dans la scène onirique.

Mots-clés: *Inconscient. Rêve. Traumatisme. Sujet. Éthique.*

.....

*Mas é completamente indiferente
que fosse sonho ou não fosse,
uma vez que esse sonho me
tivesse revelado a verdade?
Fiódor Dostoiévski*

A guisa de introdução

¹ Psicanalista. Pós-doutora em Psicanálise - Clínica e Cultura/UFRGS. Doutora em Psicanálise - Clínica e Pesquisa/UERJ. Membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise - Núcleo Porto Alegre. Professora Universitária. E-mail: psi.rosana@gmail.com

No livro em que toma a moral como objeto de estudo e analisa suas manifestações nos campos de concentração, Todorov (1995) nos conta que sua motivação para escrever sobre as experiências dos que viveram na pele o Holocausto foi sua crença de que corremos o risco de repetir o passado se o ignoramos, e observa que ele tem sempre algo a nos ensinar.

Hannah Arendt, em seu fabuloso “Origens do Totalitarismo” (1953/1989) termina o capítulo sobre os campos de concentração com palavras que vão na mesma direção, quando profetisa sobre os efeitos sociopolíticos deixados pelos governos totalitários. Nesse livro, Arendt escreve: “Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos” (Arendt, 1989, p. 510-511). Ou seja, com sua arguta leitura das vicissitudes políticas, a filósofa nos adverte que o *modus operandi* do totalitarismo e sua lógica peculiar, uma vez experimentados pelos corpos e mentes, podem sobreviver e ressurgir sempre que os homens não consigam ou não desejem gerir as idiosincrasias humanas de um modo politicamente mais digno. Escuto as palavras de ambos os autores como um alerta para a importância de falarmos sobre os ventos totalitários que sopram com força em nosso contemporâneo, e para olharmos com atenção as marcas deixadas por suas coordenadas estruturais. Concordo com eles. Ao deixar suas pegadas no solo da História, a experiência do totalitarismo deixou no sujeito marcas que parecem tê-lo “autorizado” a um modo de gozo do/com o poder do qual dificilmente ele prescindirá. Pois, tal experiência protagonizou um tempo onde a razão encontrou motivos ditos razoáveis para não mais enjaular no seu sonho os seus monstros. Doravante, eles passaram a passear mais libertos, e podemos mesmo dizer que a experiência totalitária estremeceu a noção de *indivíduo civilizado*, noção tão zelosamente construída com as luzes da razão esclarecida.

Adauto Novaes (2004) evoca eventos distantes no tempo, mas que guardam entre si o mesmo caráter extremo – a *Shoah* e o *11 de setembro*, para argumentar que *civilização* e *barbárie* são dois termos que jamais estiveram distantes um do outro². Ao pronunciarmos a palavra *civilização*, necessariamente nos remeteremos ao seu outro, que é a *barbárie*. “Notamos, pois, que a civilização vive a inversão em seu próprio interior, isto é, traz em si mesma a possibilidade de retorno da barbárie”, diz o autor (Novaes, 2004, p. 10).

Ao retornar à questão judaica, as argumentações de Elisabeth Roudinesco (2010) miram no mesmo ponto que Novaes quando ela nos faz ver que, depois do extermínio dos judeus pelos

² Adauto Novaes e outros autores que escrevem a coletânea de artigos do livro que menciono usam como sinônimos os termos *civilização* e *cultura*, e assim eu também considero quando cito passagens destes artigos. Ver *Civilização e Barbárie*. Organizado por Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

nazistas, as noções de genocídio e de crime contra a humanidade podem ser aplicadas a todos os Estados do planeta, independente do momento histórico. Tendo em vista que as nações mais civilizadas da Europa foram justamente aquelas que deram origem à maior das barbáries, os campos de concentração – cujo um dos nomes, *Auschwitz*, ainda provoca arrepios em muitos espíritos – se tornou possível, “(...) para todos os povos humilhados pelo colonialismo ou pelas diversas formas de exploração capitalista, bem como para todas as minorias oprimidas (devido a seu sexo, cor da pele ou identidade), contestar os valores de liberdade e de igualdade considerados “universais”. (Roudinesco, 2010, p. 12).

As considerações dos autores acima citados nos permitem compreender que, da modernidade ao contemporâneo, algo se modificou profundamente no que tange à experiência do sujeito em termos da representação de si mesmo e da realidade de seu mundo sociopolítico³. Isso porque, como observa Márcio Seligmann-Silva (2000), a experiência do sujeito, desde a modernidade, vem sendo perpassada por embates com o perigo, pelo incessante reencontrar com situações catastróficas e com as marcas que elas lhe deixam. Remetendo-se também à Shoah, como catástrofe mor, como *evento-limite* da Humanidade, Seligmann-Silva argumenta que ela “reorganiza toda a reflexão sobre o real e a sobre a possibilidade da sua representação” (Seligmann-Silva, 2000, p. 75)⁴. Tal remissão serve para o autor teorizar sobre o ponto cego presente nos eventos catastróficos no que diz respeito à sua representabilidade, logo, para a teorização da realidade como catástrofe, no bojo da qual se compreende que a realidade inclui e está incluída nos eventos catastróficos, o que, por sua vez, nos abre férteis caminhos para a teorização dos limites sobre a representação da realidade.

A teorização sobre este limite, sabemos, está no cerne da noção freudiana do trauma como a vivência de um evento que ultrapassa as possibilidades de sua assimilação e elaboração pela consciência. E está, igualmente, nas teorizações lacanianas do trauma como algo da ordem do impossível, uma experiência onde o real “domina” a experiência subjetiva e obstaculiza a simbolização da mesma.

O fio condutor do artigo de Seligmann-Silva é a articulação entre trauma e História, e resgatá-lo me parece profundamente útil nesse momento, na medida em que, partindo da *Shoah*

³ Utilizo nesse escrito os termos “moderno”, “modernidade” e “contemporâneo” apenas assinalar, em nível temporal, as mudanças nos modos de representação da realidade sob a influência de eventos históricos marcantes e, por consequência, traumáticos. Ou seja, não é meu interesse teorizar sobre as peculiares características sociopolíticas da modernidade ou da contemporaneidade, motivo pelo qual não me deterei em identificar essas características.

⁴ A noção de “real” utilizada pelo autor é a mesma utilizada no seio da metapsicologia lacianiana. Em desdobramentos teóricos posteriores pretendo deixar essa utilização mais clara aos olhos do leitor.

como *evento-paradigma* para postular a realidade como catástrofe, ele nos permite pensar, na dimensão catastrófica da realidade sociopolítica contemporânea. Pois, se a modernidade foi inaugurada sob os auspícios da ascensão da ciência e do destronamento do poder teológico-político, nosso contemporâneo espelha um curioso retorno de forças políticas conservadoras, e com elas toda sorte de experiências de segregação e extermínio dos que, por sua *alteridade*, encarnam o *mal* a ser evacuado, como por exemplo os indígenas, os negros, as mulheres e os refugiados. Nesse cenário, como muitas análises vêm mostrando, fermenta uma política que esgarça os marcos democráticos tão duramente conquistados em décadas passadas, o que, por si só, já é deveras catastrófico.

Soma-se a isso o nascimento do ano de 2020 sob o signo da virulência, assombrado por uma pandemia global que já deixou milhões de mortos com a sua presença. E a sombra ameaçadora e, portanto, traumática da morte e de sua realização, sendo o impossível de simbolizar, é a experiência traumática *par excellence*, nos ensina a psicanálise. Contudo, dizer que ela é o impossível de simbolizar não é o mesmo que dizer que suas marcas não insistem em se fazer presentes. Na verdade, é essa insistência que atesta, sob a forma do trauma, uma presença por demais intensa. Como o impossível de elaborar, o traumático é o que retorna sempre ao mesmo lugar.

Nesse artigo elegerei os sonhos como um destes modos pelos quais o trauma convoca o sujeito a um encontro incômodo e desprazeroso com o real de uma experiência impossível de elaborar. Não podendo recusar essa convocação, só resta ao sujeito aceita-la, ser ao mesmo tempo porta voz e testemunha de um encontro onde, de modo paradoxal, é o encontro com o traumático que enseja a chance do sujeito se despedir dele. É meu propósito, ainda, mostrar o lugar fundamental que ocupa o contexto socio-histórico-político na produção de sonhos traumáticos, e o quanto podemos, ao ouvi-los, ouvirmos também os posicionamentos éticos e políticos dos sujeitos que lhe dão voz.

Os sonhos falam

A aurora do século 20 encontrou na psicanálise uma contribuição original e inquietante: “Os sonhos são realizações de desejo” (Freud, 1900/1987). Pondo em questão a crença secular de que o valor do sonho se deve ao seu caráter premonitório, Freud, sobretudo no capítulo VII da *Traumdeutung* sustenta e desdobra esta fórmula e nos oferece sua teoria dos sonhos.

Ali Freud não aborda com mais vagar os sonhos de origem traumática, ou melhor, aflitiva, como Freud assim se refere. Mas, já nos diz que o *trabalho do sonho* tem dois

resultados possíveis: a) obter êxito em substituir todas as representações conflitivas por seus contrários e suprimir os afetos desprazerosos ligados a elas; e b) as representações aflitivas podem ser, em alguma medida, modificadas, mas, ainda assim, obter acesso ao conteúdo manifesto do sonho (Freud, 1900/1987, p. 508). Dado seu caráter aflitivo, os sonhos de angústia, como a eles se refere Freud, levantam alguma objeção quanto à teoria de que os sonhos são puramente realizações de desejos, e podem ser vivenciados com indiferença, acompanhados pela tonalidade do afeto aflitivo ou levar ao desenvolvimento de angústia e ao despertar. Contudo, até o final do livro dos sonhos ele insiste que, mesmo sendo desprazerosos, os sonhos aflitivos não deixam de ser sonhos de realizações de desejo, assim como os demais.

A teoria do trauma ocupa, na psicanálise, a mesma importância que a teoria dos sonhos. Com o conceito psicanalítico de trauma, Freud faz uma importante ruptura com a lógica médica, ergue a concepção do aparelho psíquico como fundado pelo conflito, formula suas primeiras teses sobre a neurose histérica e concebe a etiologia do trauma como dependente das vicissitudes da sexualidade sobre o psiquismo (Freud & Breuer, 1893/1976; Freud, 1895/1976). Logo, nos primórdios da psicanálise trauma e histeria eram inseparáveis. Um passo importante para relativizar esta vinculação se dá na passagem que faz Freud da noção de trauma como decorrente de uma sedução do adulto sobre a criança, à noção de trauma como o que decorre de uma experiência que se revela no “enredo de sedução” contado pela histérica, o que, Freud descobre depois, nada mais é do que a fantasia histérica carregada de desejo. Tal compreensão traz para o primeiro plano da análise a preponderância da realidade psíquica sobre a “realidade compartilhada”. Com os desenvolvimentos da teoria psicanalítica, Freud estende a noção de trauma para além dos quadros psicopatológicos e nos ensina que o viver, em si, é traumático, que as próprias condições de subjetivação portam algo da ordem de um trauma, pois a existência humana, não podendo ser regida somente pelo princípio do prazer, não pode prescindir também do encontro com a castração.

É fundamental salientar que a eclosão da Primeira Guerra Mundial impôs à teoria psicanalítica uma releitura do conceito de trauma e dos motivos de sua emergência, releitura que vem corroborar o que aponte anteriormente sobre o lugar e o impacto dos eventos sociais, históricos e políticos no psiquismo. São as neuroses de guerra, tão frequentes neste momento histórico, que obrigam Freud a rever a etiologia do trauma e considerar que nas neuroses traumáticas, embora o componente sexual e as marcas das experiências infantis ainda estejam presentes, eles não são determinantes.

Assim, em sua 18ª Conferência, “Fixação em traumas – O inconsciente” (Freud, 1916/1976), ao se referir ao efeito regressivo proporcionado pelo sintoma, Freud discriminou a neurose histérica da neurose traumática, ainda que as tenha equiparado no que tange ao quadro sintomático. Tendo isso em mente, ele afirmou:

A mais íntima analogia com essa conduta de nossos neuróticos [ou seja, a regressão] apresenta-se nas doenças que se estão produzindo com especial frequência precisamente na época atual, por intermédio da guerra – o que se descreve como neuroses traumáticas. Naturalmente, casos semelhantes aparecem também antes da guerra, após colisões de trens e outros acidentes alarmantes envolvendo riscos fatais. As neuroses traumáticas não são, em sua essência, a mesma coisa que as neuroses espontâneas que estamos acostumados a investigar e tratar pela análise (...) (Freud, 1916-1917/1976, p. 258).

Aqui, o que Freud procura destacar é que nas neuroses traumáticas as vivências atuais falam mais alto, ao colocarem o sujeito diante de uma situação abrupta e intensa, como o é um acidente grave ou o combate na guerra, eventos cuja sombra da morte iminente acompanha o sujeito a todo o momento. Dito de outra forma, no que tange à discriminação entre neurose histérica e neurose traumática, embora não se possa desprezar que os efeitos traumáticos sobre o psiquismo trazem sempre consigo as marcas de vivências infantis singulares, as ocasiões de catástrofes e as neuroses traumáticas em massa testemunham inegavelmente a favor do entendimento de que as situações contingentes, ou seja, situações e eventos em determinado momento da História concorrem significativamente para o adoecimento psíquico.

Se é fato que a tentativa de Freud de incorporar a neurose traumática no grande escopo da sua teoria das neuroses não vingou, ela foi importante para que ele reformulasse alguns conceitos, conferisse novo alcance a outros e ainda formulasse a importante noção de compulsão à repetição, mecanismo presente não só nos sonhos, mas também na clínica cotidiana suportada pela transferência (Freud, 1920/1976). Ao se deparar com a insistência com a qual a revivescência do trauma se fazia presente nos sonhos traumáticos, Freud escuta o fracasso do princípio do prazer como regulador decisivo das experiências do sujeito. Com a frequência do “apego ao sofrimento” observado por ele em seus pacientes, Freud se põe a trabalhar e reformula a teoria das pulsões dando a devida importância teórica e clínica à pulsão de morte (Freud, 1920/ 1976).

É também no texto de 1920, “Além do princípio do prazer”, que Freud revisa a teoria do trauma e sua relação com o sonho. Ao lado do entendimento de que a principal função do sonho é a realização de desejos, neste texto Freud assume que os sonhos tem outra função

igualmente importante: a de tentar possibilitar ao sujeito a elaboração do que se coloca para ele como traumático e que, por isso, resiste a encontrar escoamento pela via da consciência. Vindo “assombrar” o sujeito em seus sonhos, o traumático insiste em marcar presença, “em obediência à compulsão à repetição”, como escreve Freud (1920/1976). Tal assombramento é sinal de que algo ultrapassa os limites defensivos do ego e, ao mesmo, de que o traumático não irá embora enquanto o ego não decidir saber sobre ele.

A tensão entre o *ver*, no sentido dos limites e possibilidades da apreensão perceptiva de uma experiência traumática, e o encontro com o *saber* como expressão da *verdade do desejo do sujeito* é um ponto axial para o que me ocupa aqui. Por esse motivo vou retomar um sonho de Freud no qual, entendo, essa tensão se coloca na cena onírica.

Embora já bem conhecido na literatura psicanalítica sobre sonhos, eu o evoco novamente porque ele tem a particularidade de articular a teoria da realização de desejo à realidade externa, mais especificamente à temática da morte e da perda, ou seja, elementos também presentes nas vivências de catástrofes. Refiro-me ao sonho que comumente mencionamos como “sonho com o filho morto”. Assim Freud o conta na abertura do capítulo VII de “A interpretação dos sonhos”:

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, ele foi para o quarto contíguo para descansar, mas deixou a porta aberta, de maneira a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, com velas altas a seu redor. Um velho fora encarregado de velá-lo e se sentou ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que *seu filho estava de pé junto a sua cama, que o tomou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: “Pai, não vês que estou queimando?”*. Ele acordou, notou um clarão intenso no quarto contíguo, correu até lá e constatou que o velho vigia caíra no sono e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que tombara sobre eles (Freud, 1900/1987, p. 468, grifado no original).

Freud analisa brevemente a ocorrência de eventos vividos entre pai e filho durante o tempo em que o filho ainda estava vivo – “Estou queimando” como uma remissão a algum momento o filho teve febre; e “Pai, não vês”, como remissão a alguma vivência entre ambos carregada de afeto – , e reconhece que poderíamos tecer conjecturas do porque tal sonho de conteúdo tão aflitivo teria prolongado o sono do sonhador ao invés de despertá-lo. Ainda que acolha, que considere essa importante conjectura, Freud vai insistir que este sonho também exemplifica e corrobora a sua tese de que os sonhos são realização de desejo. O que se passou com o sonhador, argumenta Freud, foi o mesmo que em qualquer outro sonho: o sonhador

realizou o desejo de encontrar o filho vivo novamente. Por este motivo ele “preferiu”, “escolheu” sonhar com a advertência do filho sobre estar queimando ao invés de despertar e tentar impedir que seu braço fosse queimado – o que de fato acontecia no quarto contíguo ao que ele dormia –, pois mantendo-se no sonho, prolongando o sono, ele poderia encontrar o filho vivo outra vez.

Vemos, assim, que mesmo ao narrar um sonho onde o sonhador experimenta uma angústia intensa, Freud encaminha suas argumentações de forma a ratificar sua tese basilar, ou seja, a de que o sonhador prolonga o sonhar como defesa do Eu frente a uma realidade desfavorável, logo, experimenta, no sonho, a satisfação de um desejo que não pode ser satisfeito no encontro com essa realidade. Contudo, cabe indagar: sendo um sonho com tamanha dose de angústia, o que motivaria a opção de sonhar ao invés de acordar? Ou, ainda: qual seria a função do despertar para uma realidade que é similarmente traumática àquela que o sonhador viveu no sonho?

Em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan vai retomar a leitura desse mesmo sonho relatado por Freud quando tratar da temática da repetição. Mas, vai situa-lo em outra chave-leitura, deslocando um pouco a interpretação da função do *dormir* para a função do *despertar*. Com essa estratégia, Lacan vai colocar o acento não na compreensão de que o sonhar serve ao prolongamento da experiência de satisfação do sonhador, de modo a possibilitá-lo experimentar um desejo no sonho que ele não poderia satisfazer na realidade, mas para apontar o que, no enredo do sonho diz do sonhador *como sujeito* em seu encontro com o traumático, logo, com o real.

Partindo de uma das principais frases do sonho, Lacan vai insistir que esse sonho não satisfaz a necessidade de prolongar o sono, tendo em vista que ele se aproxima muito da realidade que o sonhador encontra quando desperta, ou seja, a realidade que provoca o próprio sonho: o cadáver do filho realmente está queimando no quarto ao lado. Assim, Lacan pergunta: “*O que é que desperta? Não será, no sonho, uma outra realidade? – aquela que Freud nos descreve assim: (...) “Pai, não vês que estou queimando?”* (Lacan, 1964/ 1988, p. 59, grifos no original).

Para Lacan, a realidade que mobiliza o sonhador na experiência do sonhar com esse conteúdo em meio à experiência traumática da perda é aquela que ele experimentou *sendo pai na sua relação com o seu filho*. No sonho, sugere Lacan, o pai reencena o que ele, como pai, não viu. O que ele, como pai não pode dar conta na “realidade faltosa”, como escreve Lacan, que é o encontro com a dimensão real da morte do filho, dimensão para sempre impossível de

ser plenamente simbolizada. Nesse sentido, Lacan propõe uma torção na leitura freudiana desse sonho e aponta o *despertar* e não no *dormir* como um recurso usado pela consciência para não despertar. “O despertar, diz Lacan, nos mostra o acordar da consciência do sujeito na representação do que se passou (...)” (Lacan, 1964/1988, p. 60). Dito de um modo inspirado nessa leitura lacaniana, o sonho despertou o *pai-sonhador* para algo que ele não pôde *ver* e não pôde *saber*, algo que o implica como sujeito na relação com esse outro que é o seu filho.

Essa mesma chave de leitura é tomada por Cathy Caruth (2000) no artigo *Modalidades do despertar traumático (Freud, Lacan e a ética da memória)*. Nele, a autora aborda esse sonho contado por Freud para teorizar sobre o que ela nomeia de “despertar traumático”. Caruth faz uma *démarche* teórica partindo, e mesmo esmiuçando a análise que Freud faz do sonho, para chegar nos desdobramentos teóricos que Lacan faz do mesmo. Caruth argumenta, sustentada na leitura lacaniana, que o pai não consegue superar a realidade da morte do filho, vindo o desejo de superar se dar na ficção, ou seja, no enredo construído no sonho. Mas, ela insiste, ainda apoiada em Lacan que, embora se apresente como um paradoxo, é ao sonhar que o pai acorda, no sentido em que esse acordar se identifica com a possibilidade de responder à vivência traumática da perda do filho, de responder “*acordando, a uma chamada que só pode ser ouvida no sono*” (Caruth, 2000, p. 119, grifado no original). Para a autora, a leitura de Lacan “descobre e expande o sentido específico do confronto com a morte, contido na noção de trauma de Freud (Caruth, 2000, p. 119), ou seja, o trauma como uma resposta a uma ameaça súbita de morte e que se apresenta ao psiquismo como um excesso impossível de elaborar, vindo a repetição ser uma tentativa de elaboração *a posteriori*. Acompanhando e se apoiando na leitura lacaniana desse sonho, Caruth propõe: “O acordar, na leitura que Lacan faz do sonho, *é em si mesmo o lugar do trauma*, do trauma provocando pela necessidade e pela impossibilidade de responder à morte do outro” (Caruth, 2000, p. 120, grifado no original). Ou seja, Caruth estende a análise lacaniana do despertar, de uma dimensão subjetiva para uma dimensão intersubjetiva.

Estes desdobramentos teóricos da autora são valiosos, pois, na conclusão deles, ela nos apresenta o ponto nodal de sua leitura do sonho em relação ao conceito de trauma, ao relacionar esse conceito, não só com o Eu, ou seja, com a função da consciência no par dormir/despertar, mas principalmente no que esse despertar que ela adjectiva de *despertar traumático* nos diz sobre o sujeito e, acrescento eu, do sujeito em sua relação com outro. E acrescento porque em seu escrito ela argumenta que “a leitura de Lacan nos mostra que o trauma revela, no coração da subjetividade humana, uma relação que pode ser definida como ética, com o real” (Caruth, 2000, p. 112). Tomando ainda o exemplo do sonho do filho morto, podemos dizer, na

companhia de Caruth, que a vivência no sonho teve, para o *pai-sonhador*, o efeito de um despertar traumático, um encontro com o real, fundado na morte do filho à qual ele sobre(viveu).

Ora, se o trauma revela, na gramática lacaniana, a emergência do real como impossível de simbolizar; e a ética, nessa mesma gramática, se suporta em um ato vetorizado pelo real, podemos supor que o real que comparece na vivência traumática também convoca, em um só golpe, o sujeito a posicionar-se eticamente em relação ao outro. Pois, a ética, como a compreende Lacan, “articula-se por meio de uma orientação, pelo referenciamento do homem em relação ao real” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 23).

Nesse sentido, com Caruth e com a leitura que fizemos de Lacan, podemos propor que os efeitos e vicissitudes do despertar traumático nos sonhos de angústia não apenas revelam a implicação subjetiva do sonhador, mas pode despertá-lo para o seu posicionamento ético diante das catástrofes do seu tempo.

O inconsciente é ético, e não ôntico

Esse artigo se inicia com o argumento de que os efeitos subjetivos e políticos dos governos totalitários deixaram marcas profundas e dolorosas, tanto na História quanto na subjetividade. Por seu caráter traumático, tais marcas ocasionaram mudanças profundas no modo como o sujeito, na aurora da modernidade, representava a si mesmo e ao mundo sociopolítico que ele habitava.

Na caminhada até aqui, tomei os sonhos traumáticos como uma expressão da implicação do sujeito com o que emerge do real, implicação que alcança a relação ética que ele mantém com o outro. Notemos que, esse outro não é somente o outro que divide o espaço privado do lar, mas também é o outro que disputa e compartilha os espaços sociopolíticos, os espaços de poder. Dizer isso é trazer aqui a lembrança de que, para além das relações psicopatológicas da vida cotidiana, na vida onírica esse outro também comparece com sua *estranha e inquietante alteridade*.

Charlotte Beradt, ensaísta e jornalista alemã, amiga e tradutora de Hannah Arendt, se devotou a uma proeza que, penso, merece nosso agradecimento: ela compilou, entre os anos de 1933 a 1939, mais de 300 sonhos de pessoas que estavam sob o *Terceiro Reich*, as quais foram condenadas, como se expressa a autora, a ter sonhos muito similares (Beradt, 2017).

No primeiro capítulo de seu livro, Beradt lembra que a ocorrência de sonhos sobre situações ameaçadoras coletivas como as guerras é comum, mas argumenta que em muitos

desses sonhos o contexto apresentado pelo sonhador pode também ser lido como relacionado a mais de um desses eventos, que por ventura apresentem entre si características comuns. Em se tratando dos sonhos que coletou, Beradt ressalta que é impossível não identificarmos a época e os acontecimentos que estão na origem dos sonhos mais diversos. “O tempo e o local, diz ela, são claros: eles só podem resultar da existência paradoxal sob um regime totalitário do século XX e, em sua maioria, especificamente da existência sob o regime hitlerista na Alemanha” (Beradt, 2017, p. 38). Ela assinala, ainda, que ao conhecermos o conteúdo dos sonhos, fica claro que os sonhadores não se ocupam com questões de âmbito privado

mas com conflitos conduzidos no espaço público e por sua agitação carregada de meias verdades, suspeitas, fatos, boatos e suposições. Esses sonhos tratam de relações humanas perturbadas pelo meio em que tais pessoas vivem. A “união do sonho com o que está desperto”, os “sonhos fictícios transparentes” (...) têm suas raízes diretamente no momento político que envolve os sonhadores, no qual eles crescem e se multiplicam. (...) Seus sonhos parecem mosaicos – frequentemente compostos de forma surrealista – mas cada uma de suas pedrinhas provém da realidade do Terceiro Reich (Beradt, 1989, p. 39-40, aspas da autora).

E, realmente, os conteúdos dos sonhos apresentados por Beradt impressionam pela fiel expressão do ambiente e das condições totalitárias nas quais viviam os sonhadores do *Terceiro Reich*. Isso é o que permite a autora interpretar estes sonhos como contribuição para a compreensão do estabelecimento do governo totalitário, ponto com o qual concordo. Mas, me distancio de Beradt quando ela afirma que, pelos sonhos evidenciarem as situações concretas vividas pelos sonhadores neste contexto político poderíamos deixar de fora os aspectos psicológicos dos indivíduos que os experienciaram. Meu contra-argumento é que, se reduzimos a compreensão dos sonhos à leitura sociopolítica *strito sensu*, perdemos a riqueza da compreensão que leva em conta a implicação do sujeito na produção do sonho, logo, desprezamos os meandros da posição sociopolítica do sonhador em meio à vivência do totalitarismo. Como mostra a psicanálise, singular e coletivo não estão em uma simples relação de oposição e muito menos de exclusão, mas se interpenetram, se comunicam *moebianamente*, o que, aliás, pode ser facilmente considerado se prestarmos atenção aos lugares que os sujeitos ocupam nos sonhos apresentados no livro. Lugares que, é preciso sublinhar, desvelam a problemática axial da política: a tensão entre se submeter/aderir ao sistema totalitário ou enfrentar/transgredir os ditames do Outro que encarna o poder nesse sistema. Como escreve Christian Dunker na apresentação, o teor de angústia presente nos sonhos é grande e a maior parte deles “coloca dramaticamente a divisão subjetiva representada pelo desejo de salvar-se,

aderindo ao sistema, e o desejo de fazer resistência, expondo-se ao perigo. Tensão permanente entre a liberdade como peso e a servidão como alívio” (Dunker, 2017, p.13). Ou seja, são *sonhos aflitivos*, como Freud os qualificou (Freud, 1900/1976).

E foi justamente isso que me “tocou” no encontro com o livro de Beradt: mesmo que alguns dos sonhadores, em sua vida de vigília, não tomassem a decisão de se aliar ao regime ou de se declararem francamente contrários a ele, inconscientemente eles assumiram uma dessas posições, eles experimentaram o desejo de fazê-lo ou a angústia diante da captura e submissão ao Outro totalitário. E, claro, há sonhos que ficam no “entre uma coisa ou outra”, ou seja, expressam a característica ambivalência afetiva que permeia a relação do sujeito com o Outro. Seja como for, penso que o conteúdo dos sonhos evidencia o que aprendemos com a psicanálise: o não querer saber é efeito do recalque e revela os conflitos que o sujeito experimenta na relação com o Outro⁵.

Mais, ainda, pois os sonhos trazem à baila as nuances e vicissitudes éticas presentes nessa relação, e desvelam a tensão entre submissão e transgressão, ou seja, os embates pelo poder travados no seu seio. Logo, no encontro com esses sonhos vemos desnudar-se o que Lacan brilhantemente afirmou: “O inconsciente é a política” (Lacan, 1962-1963/2003)⁶.

Para me manter na temática principal abordada nesse artigo, retomo, seguindo a proposta teórico-metodológica de Lacan quando ele aborda o sonho do filho morto e coloca a ênfase não no *dormir* como forma de realizar um desejo, mas no *despertar* como encontro com o real traumático de um sonho aflitivo que diz algo do sujeito que sonha. Solicito a companhia de Charlotte Beradt, e pego emprestado um sonho onde o despertar traumático desvela o encontro com um impossível de saber que na vida de vigília o sonhador não podia encontrar. Trata-se de um sonho que está incluso na categoria que Beradt nomeia de *O não herói ou “Não digo uma palavra”*. A autora nos informa que é um sonho de um médico oftalmologista de 45 anos que, em 1934, sonhou o seguinte:

A S.A. instala arames farpados nas janelas dos hospitais. Jurei para mim mesmo que não admitiria isso em minha seção, caso chegassem com seu arame farpado. Mas acabo permitindo que o façam e fico ali, a caricatura

⁵ Não se trata, aqui, obviamente, de interpretar os sonhos, pois, para isso, os sonhadores teriam que falar em endereçamento a quem os estivesse escutando, ou seja, teriam que falar em transferência. Mas, de teorizar sobre o sujeito do inconsciente como efeito de um discurso (Lacan, [1969/1970] 1992), nesse caso, do discurso totalitário.

⁶ Esse aforisma lacaniano é fértil e dele podemos extrair importantes considerações teóricas. Contudo fazer isso aqui ultrapassaria os limites da temática desse artigo. O leitor interessado pode encontrar alguns desdobramentos éticos e políticos desse aforisma em Coelho, R. S. *Por uma política do impossível – Contribuições da psicanálise para a reinvenção da vida coletiva*. Rio de Janeiro: UERJ, 2018. Tese. (Doutorado em Psicanálise – Clínica e Pesquisa) Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

de um médico, enquanto eles quebram os vidros e transformam um quarto de hospital em campo de concentração com arames farpados. Mesmo assim, sou demitido. Porém, sou chamado de volta para cuidar de Hitler, pois sou o único no mundo que pode fazê-lo: fico tão envergonhado de meu orgulho que começo a chorar (Beradt, 2012, p. 78).

Tendo acordado totalmente acabado devido à crise de choro, o médico pensa sobre o sonho e lembra que, na véspera, um de seus assistentes foi trabalhar com o uniforme da S.A. e ele, apesar de revoltado, não protestou. Após essa lembrança, ele dorme então sonha que está em um campo de concentração, mas que todos os prisioneiros são excepcionalmente bem tratados, participam de jantares e assistem peças teatrais. Ele se olha no espelho e percebe que usa um uniforme de médico de campo de concentração com botas especiais e altamente brilhantes. Encosta-se no arame farpado e recomeça a chorar.

Ao comentar esse sonho, Beradt aponta a tensão entre o orgulho e a vergonha por adesão ao sistema, bem como pela omissão, por “não dizer nada”. Há no primeiro sonho, diz Beradt, o reconhecimento de que o silenciar bascula entre a inação e o crime; e no segundo o reconhecimento de que, embora tudo seja falso, ele se tornou cúmplice do que disse odiar: “sua imagem no espelho contradiz a imagem que ele quer ter de si mesmo, no entanto suas botas altas brilham de forma tentadora” (Beradt, 2012, p. 79).

Tal tensão, desde a visada psicanalítica, pode ser lida como a implicação do sujeito em seu encontro com o desejo Outro do poder, um encontro que, na forma de um sonho aflitivo, de um pesadelo, também é o encontro com o real traumático que “diz” da implicação e do enredamento do sujeito nos circuitos da demanda, e que estremece, por vezes estilhaça, a imagem cultivada pelo Eu ideal.

Em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, pouco antes de nos ofertar sua análise do sonho do filho morto, Lacan vai discorrer sobre a fenda, a hiância constitutiva do inconsciente, a qual ele qualifica de pré-ontológica, fenda que nos permite compreender o inconsciente “como algo de não realizado” (Lacan 1964/1988, p. 34), mas que, sublinho, se realiza nas formações do inconsciente. Lacan aponta, com isso, o caráter evanescente, evasivo do inconsciente, para em seguida evocar a descoberta freudiana sobre o *desejo indestrutível* que povoa os sonhos humanos. Com essa teorização, Lacan articula inconsciente e ética de uma forma original e poética. Ele diz assim: “O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético. Freud, em sua sede de verdade diz – *O que quer que seja, é preciso chegar lá* – porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra (Lacan, 1964/1988, p. 37, grifado no original). Ao conferir esse estatuto ao inconsciente, Lacan

traz nesse Seminário, de um outro modo, o que já nos tinha ensinado desde o início do seu ensino: o inconsciente não se funda em nenhuma ontologia, no sentido de algo que porta uma essência, uma substância, realizada e definida. Ele apenas pode ser apreendido como “discurso do Outro”, como efeito da estrutura. “Onticamente – Lacan diz – o inconsciente é o evasivo – mas conseguimos cerca-lo numa estrutura, uma estrutura temporal (...)” (Lacan, 1964/1988).

Ironia à parte – ou nem tanto – ao finalizar esse artigo lembro, uma vez mais, da passagem de “Origens do Totalitarismo” onde Arendt está dissertando sobre os móveis da adesão da grande maioria do povo alemão ao nazismo. Nela, Arendt comenta que para o poder totalitário o domínio de um Estado é pouco. Ele almeja cruzar as fronteiras de seu habitat original e dominar *tudo que é vivo*, paralisar tudo o que possa se contrapor à sua *lógica egocentrada*. Ele se empenha e, no mais das vezes, consegue habitar os lares dos cidadãos, colonizá-los com suas palavras de ordem, e assim, fatalmente, alcançar seus corpos. Para isso, ele não mede esforços para cooptar simpatizantes e aderentes à sua lógica. Sobre estes simpatizantes e aderentes, Arendt reitera que eles foram mais facilmente cooptados entre a massa de indivíduos “mais normais”, aqueles que são “acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família” (Arendt, 1989, p. 388).

Foi o filisteu que, segundo Arendt, compunha o grupo do burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado e homem da massa que facilmente Himmler, chefe da polícia hitlerista, recrutou e preparou para cometer crimes hediondos. Tal indivíduo era aquele que, “em meio às ruínas de seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas vidas privadas” (Arendt, 1989, p. 388). Essa facilidade possibilitou que em poucos anos de poder e organização sistemática Robert Ley, chefe de organização do partido nazista, observasse que “a única pessoa que ainda é um indivíduo privado na Alemanha é aquela que dorme” (Arendt, 1989, p. 388). A pretensão míope de *tudo saber*, característica de certos governantes, beira o ridículo.

Entretanto, impotente ao real que insiste, tal pretensão pode sucumbir à voz do inconsciente, como os sonhos trazidos aqui parecem demonstrar⁷. Ainda que a experiência de

⁷ No artigo “Por um lugar de insistência”, Alain Didier-Weill (2018) escreve algo precioso sobre o real: “Cabe dizer que o analista está dividido pelo ensino de dois tipos de mestre: enquanto Freud e Lacan lhe transmitem um saber já articulado, o real exige que ele se deixe ensinar por um saber *ainda* não articulado (Didier-Weill, 2018, p. 117/118). Ainda que essa citação diga respeito mais diretamente à *práxis* do analista, penso que ela também nos leva a refletir sobre a “mestria do real” nos deslindamentos do desejo.

um governo opressor seja traumática e, portanto, dolorosa, ainda assim ela pode trazer consigo o germe do despertar. O despertar do sujeito para uma questão que a psicanálise não cessa de não deixar de propor, uma questão ética crucial: “Agiste em conformidade com o desejo que te habita?” (Lacan 1965/2003, p. 367).

Referências

- Arendt, H. *Origens do totalitarismo*. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Beradt, C. *Sonhos no Terceiro Reich*. Tradução Silvia Bittercourt. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- Caruth, C. Modalidades do despertar traumático (Freud, Lacan e a ética da memória). In: NOVAES, A. *Civilização ou barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004
- Coelho, R. S. *Por uma política do impossível* - Contribuições da psicanálise para a reinvenção da vida coletiva. Rio de Janeiro: UERJ, 2018. Tese. (Doutorado em Psicanálise – Clínica e Pesquisa) Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Dostoiévski, F. *Duas narrativas fantásticas – A dócil e O sonho de um homem ridículo*. Tradução de Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2009.
- Dunker, C. Apresentação – O sonho como ficção e o despertar do pesadelo. In: Beradt, C. *Sonhos no Terceiro Reich*. Tradução Silvia Bittercourt. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- Freud, S. (1976). Estudos sobre a histeria. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.2) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1883-1895).
- Freud, S. (1976). A interpretação dos sonhos. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.5) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1900).
- Freud, S. (1976). Fixação em traumas *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.15) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1916).
- Freud, S. (1976). Além do princípio do prazer . *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol. 18) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1920).
- Lacan, J. (2008) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, (Obra originalmente publicada em 1959-1960).

- Lacan, J. (2003). *O Seminário, livro 9: a identificação*. Centro de Estudos do Recife. Publicação não comercial. (Obra originalmente publicada em 1961-1962).
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, (Obra originalmente publicada em 1964).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. (Obra originalmente publicada em 1969-1970).
- Novaes, A. Crepúsculo de uma civilização. In: NOVAES, A. *Civilização ou barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Roudinesco, E. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- Seligmann-Silva, M. A História como trauma. In: In: NOVAES, A. *Civilização ou barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Todorov, T. *Em face do extremo*. São Paulo: Papyrus, 1995.