



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Linha de pesquisa: PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

**A FUNÇÃO DA VERGONHA NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM
FREUD E LACAN: VISANDO ESTABELECEER AS APROXIMAÇÕES E AS
DISTINÇÕES**

JONATAS TIBURTINO DOS SANTOS

Orientadora: Prof.^a Dra. ELIZABETE REGINA ALMEIDA DE SIQUEIRA

**RECIFE
2017**

JONATAS TIBURTINO DOS SANTOS

**A FUNÇÃO DA VERGONHA NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM
FREUD E LACAN: VISANDO ESTABELECEER AS APROXIMAÇÕES E AS
DISTINÇÕES**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade Católica de Pernambuco, composta por Prof. Dr. Esperidião Barbosa Neto, Prof^ª. Dra. Ana Lúcia Francisco e a Prof^ª. Dra. Elizabete Regina Almeida de Siqueira, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Elizabete Regina Almeida de Siqueira

RECIFE
2017

S237f

Santos, Jonatas Tiburtino dos

A função da vergonha na constituição da subjetividade em Freud e Lacan : visando estabelecer as aproximações e as distinções / Jonatas Tiburtino dos Santos ; orientador Elizabete Regina Almeida de Siqueira, 2017.

159 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-graduação. Mestrado em Psicologia Clínica, 2017.

1. Psicologia clínica. 2. Vergonha - Aspectos psicológicos. 3. Culpa. 4. Subjetividade. 5. Psicanálise. 6. Emoções. I. Título.

CDU 159.942

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC

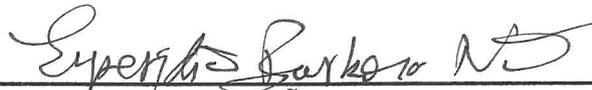
MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Linha de pesquisa: PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

JONATAS TIBURTINO DOS SANTOS

A FUNÇÃO DA VERGONHA NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM
FREUD E LACAN: VISANDO ESTABELECEER AS APROXIMAÇÕES E AS
DISTINÇÕES

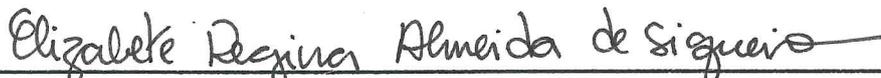
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. ESPERIDIÃO BARBOSA NETO – Examinador Externo



Prof.^a. Dra. ANA LÚCIA FRANCISCO – Examinadora Interna



Prof.^a. Dra. ELIZABETE REGINA ALMEIDA DE SIQUEIRA - Orientadora

RECIFE
2017

Dedico este trabalho à Elizabete Alice Gomes dos Santos e a Gercino Tiburtino dos Santos, meus pais, que me conferem como herança, em vida, todo amor que um filho pode receber. É uma dádiva preciosa.

AGRADECIMENTOS

No momento de término de mais uma etapa acadêmica, minha gratidão aos que contribuíram para a realização dessa conquista: Agradeço a Deus, por quem vivo, e sem o qual os meus desejos não passariam de meros suspiros sem esperança. E o que poderia eu fazer sem esperança?

Agradeço à minha família, pois uma série de situações nesse âmbito confluíram para que eu pudesse desfrutar de minha paixão por aprender sempre um pouco mais sobre o ser humano.

Às colegas de turma Roseane farias, Mariana Paz, Deysiane Simões, Eglailza Sobral, Guaíra Melo e Dorcas Gominho por terem contribuído nas discussões, nas trocas, nos momentos de descontração, mas, principalmente, pela valiosa companhia, que foi o grande diferencial para eu ter encontrado uma nova fonte de motivação a cada passo e nos desafios do percurso. Vocês foram o que de mais precioso ganhei durante este curso. À Héli da pela gentileza de me presentear com a correção gramatical do texto e por sua amizade.

À professora Dra. Elizabete Regina Almeida de Siqueira, pelo privilégio de estar sob sua orientação e poder receber lições valiosas de sua experiência, zelo e dedicação.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, na pessoa da professora Dra. Cristina Brito Dias, pela maneira sempre atenciosa com que tenho sido acolhido para exercício das atividades nessa estimada Instituição de Ensino Superior.

Aos professores, pela paciência e disponibilidade para incentivar meu empenho como aluno e, assim, contribuir para a minha formação profissional e pessoal.

Aos funcionários desta casa, pelo bom atendimento e acolhimento a mim dispensados.

“O olhar imaginado no campo do Outro pode ser o barulho das folhas ou o som dos passos de Deus” (Tizio, 2004, p. 45).

RESUMO

O presente estudo tem como tema de pesquisa a função da vergonha na constituição da subjetividade e na cultura atual, e questiona as consequências de seu declínio na atualidade. Para abordar tal temática, refletimos teoricamente sobre os pontos a partir dos quais Sigmund Freud e Jacques Lacan apresentam aproximações e distinções acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade. Visando a atingir tal objetivo, uma revisão bibliográfica do conceito de vergonha na obra de Freud foi realizada com a finalidade de detectar – efetivamente – que papel lhe foi destinado na constituição da subjetividade; as consequências do declínio da vergonha nas subjetividades foram investigadas e qual é o seu papel no mal-estar na atualidade, segundo a visão lacaniana; os pontos de aproximação e de distinção entre a obra de Sigmund Freud e o ensino de Jacques Lacan acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade foram destacados. Tal pesquisa encontrou, na obra freudiana, que a vergonha exerce a função de favorecer a constituição da subjetividade e participa na formação dos mecanismos que especificam os processos neuróticos. No ensino lacaniano, a degenerescência do significante mestre como a alteração que antecede e, no âmbito dos afetos, causa o declínio da vergonha, cujas consequências dizem respeito às transformações na relação do sujeito com a lei e o gozo, além de seu gradativo afastamento em relação aos significantes do Outro.

Palavras-chave: declínio da vergonha; degenerescência do significante mestre; Psicanálise.

ABSTRACT

The present study has as its research theme the function of the shame in the constitution of the subjectivity and in nowadays culture, and it questions the consequences of its decline in the present days. To approach such a theme we theoretically thought about the points from which Sigmund Freud and Jacques Lacan present approaches and distinctions about the function of shame in the constitution of the subjectivity. Aiming to achieve such an objective a bibliographic review of the concept of shame in Freud's work was made for the purpose of – effectively – detect the role that was given in the constitution of the subjectivity; the consequences of its decline in the subjectivities were investigated and what is its role in the malaise nowadays, according to the Lacanian view; the approaching points and the distinctions between Sigmund Freud's work and Jacques Lacan's teaching about the function of shame in its constitution were pointed out. Such research found, in Freud's work, that the shame favors the constitution of the subjectivity and takes part in the formation of the mechanisms that specify the neurotic processes. In the Lacanian teaching, the master significant degeneracies as the alteration that precedes and, in the scope of the affections, caused the decline of shame, whose consequences tell about the transformations in a relationship of the subject with the law, and the enjoyment, besides its gradual clearance related to the significant of the Great Other.

Keywords: decline of the shame; degeneracies of the master significant; Psychoanalysis.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	10
1. METODOLOGIA.....	12
1.1 Objetivos.....	12
1.2 Critérios de inclusão e de exclusão.....	13
2 O FUNDAMENTO DA VERGONHA NA OBRA DE FREUD.....	15
2.1 A vergonha nos textos pré-psicanalíticos.....	17
2.2 A vergonha na primeira tópica.....	21
2.2.1 A pedra fundamental da Psicanálise.....	22
2.2.2 Três registros de causalidade.....	25
2.2.3 As feridas narcísicas.....	27
2.2.4 A Metapsicologia: o corte epistemológico.....	28
2.2.5 Os sonhos de exibição e os mecanismos da vergonha.....	31
2.2.6 A vergonha como força recalcadora.....	39
2.2.7 Antecedentes da virada dos anos 1920.....	48
2.3 A vergonha na segunda tópica.....	51
2.3.1 A vergonha que incide do social.....	52
2.3.1 O mal-estar.....	55
3 A VERGONHA NA PERSPECTIVA LACANIANA.....	60
3.1 Do conceito à constituição subjetiva.....	60
3.1.1 A vergonha e o pudor nos Escritos: precisando a posição.....	61

3.1.2 A vergonha e o pudor em alguns Seminários.....	71
3.1.3 A vergonha na constituição subjetiva.....	81
3.2 A vergonha e a atualidade do mal-estar na década de 1970.....	90
3.2.1 A degenerescência do significante mestre.....	93
3.2.2 Os discursos.....	94
3.2.3 “O buraco de onde brota o significante mestre”.....	101
3.3 Do olhar dos gregos ao declínio do olhar do Outro.....	107
3.3.1 O olhar imaginado do campo do Outro.....	114
3.3.2 O obsceno do olhar atual.....	119
3.4 A vergonha, o sujeito e a lei.....	121
3.4.1 O obsceno de uma lei pervertida.....	127
3.4.2 No obsceno o sujeito se reduz ao ato.....	129
4 A VERGONHA SEGUNDO FREUD E LACAN: APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES.....	133
4.1 A função da vergonha em Freud e em Lacan: aproximações.....	134
4.1.1 A vergonha em decorrência da exibição para Freud.....	135
4.1.2 A vergonha em decorrência da exibição para Lacan.....	140
4.2 A função da vergonha em Freud e em Lacan: distinções.....	142
4.2.1 A vergonha no processo de recalçamento em Freud.....	142
4.2.2 A vergonha no deslocamento da qualidade afetiva em Freud.....	143
4.2.3 Lacan e os avanços sobre a função da vergonha.....	145
Considerações Finais.....	150
REFERÊNCIAS.....	153

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado tem como objetivo refletir teoricamente sobre os pontos a partir dos quais Sigmund Freud e Jacques Lacan apresentam aproximações e distinções acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade.

Este estudo é a segunda etapa das pesquisas iniciadas em virtude da elaboração do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, em Psicologia, na Universidade Católica de Pernambuco, no qual, buscamos abordar a vergonha e a culpa como elementos que participam do processo de constituição da subjetividade, com referencial teórico freudiano. Embora tenha sido permitido colher resultados significativos sobre a culpa, à nós pareceu que a vergonha foi mais atentamente contemplada nas elaborações teóricas lacanianas.

As investigações preliminares sobre a vergonha, a partir do ensino de Jacques Lacan, permitiram-nos constatar que o tema abrange, desde a constituição da subjetividade até à leitura atualizada do mal-estar na civilização, a partir da década de 1970, elaborada por esse autor. Outrossim, tornaram possíveis compreender que esse tema demonstra sua relevância ao contribuir para a reflexão sobre a prática clínica na atualidade, e para a produção de uma posição crítica diante dos desafios colocados pela constituição da subjetividade em nossa época.

Assim, a elaboração deste estudo foi planejada para o desenvolvimento em três capítulos teóricos: o primeiro, dedicado ao levantamento bibliográfico do conceito de vergonha a partir da obra freudiana, bem como à investigação acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade, embora elementos importantes nesse âmbito tenham sido destacados durante o estudo, nos parecendo que, os elementos que contribuíram para a constituição da subjetividade na época de Freud, favoreceram acentuadamente uma economia que se aproxima mais dos efeitos subjetivos da culpa do que dos da vergonha.

No segundo capítulo, investigamos as consequências do declínio da vergonha na subjetividade e qual o seu papel no mal-estar na atualidade, segundo a visão lacaniana, em cujo ensino foram achados fatores que colaboram com o entendimento de que os referenciais, a partir dos quais a subjetividade se constitui, favorecem uma economia subjetiva que nos pareceu se aproximar mais dos efeitos subjetivos da vergonha. Provavelmente, essa tenha sido a razão de ter sido encontrada uma quantidade mais expressiva de contribuições, sobretudo, em sua leitura atualizada do mal-estar na civilização.

No terceiro capítulo, destacamos os pontos de aproximação e de distinção, entre a obra de Sigmund Freud e o ensino de Jacques Lacan, acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade, ressaltando que as distinções, na concepção desses dois autores não representaram antítese tal que um ponto viesse a anular o outro. Antes, constituíram avanços na produção teórica da temática, dizem respeito à necessidade de se estar à altura do debate com a civilização de nosso tempo e com a subjetividade da época à qual somos contemporâneos.

1 METODOLOGIA

Antes mesmo de fazermos uso dos termos teóricos deste estudo, foi necessário descrever, brevemente, o critério a partir do qual nos reportamos aos textos da obra de Sigmund Freud e do ensino de Jacques Lacan, e a justificativa da disposição dos nossos achados ao longo dos capítulos.

1.1 Objetivos

A partir da definição do objeto de estudo, foi possível perceber que a concepção da vergonha não é um conhecimento que tenha sido explorado de modo a permitir uma formalização tal qual a de um conceito. Dessa forma, definimos o objetivo geral da presente pesquisa, com interesse em refletir sobre os pontos a partir dos quais Freud e Lacan apresentam aproximações e distinções acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade.

Tal definição, já comportava a compreensão que, ao abordarmos os textos desses autores, estaríamos diante da tarefa de conhecer suas ideias quanto à função da vergonha na constituição da subjetividade para, em seguida, destacarmos os aspectos nos quais se aproximam e aqueles em que se distinguem. Por isso, o primeiro objetivo específico diz respeito à realização de uma revisão bibliográfica do conceito de vergonha, na obra de Freud, com a finalidade de detectar efetivamente que papel lhe foi a ela destinado na constituição da subjetividade. Já o segundo, consiste em investigar as consequências do declínio da vergonha nas subjetividades e que papel exerce no mal-estar contemporâneo, segundo a visão lacaniana.

Então, a observância de tais aspectos nos foi norte para definir e elaborar o terceiro e último objetivo específico, a saber: destacar os pontos de aproximação e de distinção entre a obra de Freud e o ensino de Lacan acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade.

1.2 Critérios de inclusão e de exclusão

Tendo em vista a vasta produção desses autores da Psicanálise, utilizamos como critério de seleção dos textos a menção ao termo vergonha. Mas, ao perceber que as elaborações sobre o pudor, no ensino de Lacan, são imprescindíveis para a compreensão da temática em questão, elas também foram consideradas, visando atender ao segundo objetivo específico da melhor maneira possível. Não participaram do conjunto os textos que não mencionam o termo vergonha, na obra freudiana, e também o termo pudor, no que se refere ao ensino lacaniano. De mesma forma, não participaram os textos que mencionavam esses termos, mas não acrescentavam dados novos aos que já havíamos encontrado no decorrer da pesquisa. Assim, foram tomados como os que definem o critério de exclusão.

Assim, foram selecionados 30 (trinta) textos da obra freudiana, desde os anteriores à publicação da “Interpretação dos sonhos”, que marca o início da primeira tópica, até os da segunda tópica. Produções como “Rascunho K”, “Estudos sobre histeria”, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, “Caráter e erotismo anal”, Totem e tabu” e “O ego e o id” se destacam como as que receberam maior atenção em razão das contribuições que reúnem sobre a vergonha. Do ensino lacaniano, 24 (vinte e quatro) textos foram utilizados na pesquisa, dentre eles, com maior relevância, os Seminários intitulados “A relação de objeto”, “A angústia”, “O avesso da Psicanálise” e “Mais ainda”. De “Escritos” e “Outros escritos”, destacamos “O Aturdido”, “Kant com Sade”, “A significação do falo” e “O estádio do espelho”. Além de Freud e Lacan, recorreremos autores da importância de Nestor Braunstein,

Claude Janin e Marco Antônio Coutinho Jorge, para nos auxiliar na compreensão de aspectos específicos dos textos freudianos e lacanianos, bem como importantes Dicionários de Psicanálise, como o de “Pierre Kaufmann”.

2 O FUNDAMENTO DA VERGONHA NA OBRA DE FREUD

A primeira menção à vergonha, como força recalcadora, que encontramos na obra freudiana, ocorreu num momento em que as investigações clínicas e teóricas estavam voltadas à “[...] origem do desprazer que parece ser liberado pela estimulação sexual prematura” (Freud, 1996x, p. 275). Sem esclarecimentos acerca dessa origem, seria impossível explicar um recalque. Mesmo diante de numerosas questões, às quais chamou de “enigmas psicológicos” (p. 275), o autor considerou como resposta mais plausível o fato de a vergonha e a moral serem forças recalcadoras que despertavam a repugnância como efeito das experiências sexuais prematuras. Tais forças estavam envolvidas na problemática das neuroses traumáticas, cuja origem se dava numa situação de ordem sexual vivenciada na infância, a partir da intervenção de um adulto e, em seguida, recalçada.

O recalque ainda não tinha recebido a formalização teórica que podemos constatar nos textos metapsicológicos, mas adiantá-la nesse ponto não acarreta prejuízos para o percurso que estamos propondo na obra freudiana. Assim, entendemos o recalque (secundário), a partir de Freud (1996y), como um mecanismo de defesa inerente à constituição neurótica que atua sobre um dado conteúdo, considerado intolerável à consciência, separando seus constituintes, a saber, a representação o afeto, submetendo a primeira ao inconsciente e lhe causando distorções quanto à qualidade. O afeto, por outro lado, não sofre tal efeito e demonstra através de sua atuação, ligar-se a outros referenciais psíquicos expressos nas diversas formas de angústia.

As neuroses descritas nos textos resultantes das primeiras elaborações freudianas apresentavam, de maneira marcante, a presença do trauma, que pode ser descrito como a

manifestação do afeto de angústia que surge mais adiante, no decorrer da vida, desligado das representações referentes à sua situação original por efeito do recalque. Essas manifestações de angústia por carência de representação constituiriam a força libidinal da qual os sintomas próprios das neuroses traumáticas se alimentariam e estariam ligadas aos afetos de vergonha ou de moralidade (Freud, 1996i).

Como argumento, Freud (1996x) apresentou que de onde a vergonha e a moralidade se ausentam “ou onde a repugnância é embrutecida pelas condições de vida (como nas zonas rurais), também não resultam em neurose nem em recalque em decorrência da estimulação sexual na infância” (p. 275). A partir disso, considerou a possibilidade de haver, nas neuroses traumáticas, uma fonte independente no que diz respeito à produção do desprazer durante as experiências sexuais em geral e, por outro lado, assinalou que o aparecimento da vergonha estaria relacionado à experiência sexual, embora, neste momento de suas elaborações teóricas, não tenha especificado o meio através do qual essa relação se efetivaria.

Ao trabalhar com argumentos assim organizados no contexto das neuroses traumáticas, subsiste o modelo da neurose de angústia, “na qual uma quantidade proveniente da vida sexual causa, de modo parecido, um distúrbio na esfera psíquica” (Freud, 1996x, p. 275). Não obstante essas elaborações, segundo o autor, não existia teoria correta para o processo sexual. Por isso, o problema da origem do desprazer que atua no recalque permaneceu sem resposta conclusiva.

Assim, no subtópico a seguir, faremos referências a textos produzidos durante o período considerado pré-psicanalítico, uma vez que neles a articulação entre a angústia, a vergonha e as questões relativas às neuroses traumáticas se faz presente e, através dela, podemos atribuir relevância, na obra freudiana, ao tema da função da vergonha na constituição da subjetividade.

Nesse sentido, entendemos que um texto freudiano pode ser qualificado como pré-psicanalítico quando se refere ao momento em que as preocupações desse autor se voltavam à origem do desprazer que atua no recalçamento, a partir do estudo das neuroses traumáticas, tomando como modelo a neurose de angústia. Esses elementos marcam uma época nas teorizações freudianas e delimitam as coordenadas a partir das quais o autor se orientou antes da formalização, propriamente dita, da Psicanálise como um método de investigação, uma técnica terapêutica e um campo do saber sobre o inconsciente, inaugurando, assim, o que veio a ser chamado de primeira tópica.

No contexto do desenvolvimento dessas teorizações, iniciamos nosso percurso, pela função da vergonha na constituição da subjetividade por considerarmos que, mesmo essas primeiras elaborações, já propunham elementos esclarecedores significativos e, embora ocorram importantes mudanças com a virada para a primeira tópica, alguns desses elementos são suprassumidos¹ e, como tal, não se perdem.

2.1 A vergonha nos textos pré-psicanalíticos

Poucos anos antes de se referir pela primeira vez à vergonha como uma das forças recalçadoras, Freud (1996i) se empenhava em investigar acerca da etiologia dos sintomas histéricos utilizando o método da hipnose. Ele verificou que,

[...] a princípio, cada sintoma histérico individual desaparecia, de forma imediata e permanente, quando conseguíamos trazer à luz com clareza a lembrança do fato que o havia provocado e despertar o afeto que o acompanhava, e quando o paciente havia descrito este acontecimento com o maior número de detalhe possível e traduzido o afeto em palavras (Freud, 1996i, p. 281).

¹ Utilizamos o conceito Hegeliano de suprassunção no sentido *Latu sensu*. Esse é um conceito fundamental no sistema de pensamento desse autor e que pode ser encontrado ao longo de sua obra. Seu significado diz respeito à superação, conservação e aniquilação. Em outras palavras, refere-se ao movimento aspiral do sujeito ao assumir numa outra dimensão categorial à categoria anterior sem anulá-la.

Nessa época, o uso do método da hipnose tinha por objetivo propiciar o reencontro da representação que havia sido separada do afeto correspondente por efeito do recalque. Sob hipnose, o paciente era conduzido a relembrar a situação traumática e a falar sobre ela com o maior detalhe possível. Dessa forma, a representação, antes inacessível à consciência, encontrava saída por meio da fala, reatando, assim, sua associação ao afeto. Tal processo recebeu o nome de ab-reação. Disso resulta a descarga do afeto não mais pela via patogênica, mas por aquela considerada por Freud (1996i) como adequada, pois “a linguagem serve de substituta para a ação; com sua ajuda, um afeto pode ser ‘ab-reagido’ quase com a mesma eficácia” (p. 44). Ao efeito de descarga ou liberação do afeto patogênico, antes aprisionado na repetição do sintoma, foi dado o nome de *catarse*.

O método da hipnose, cujos créditos foram devidamente atribuídos a Joseph Breuer (1842-1925), possibilitou enorme aplicabilidade e alimentou as esperanças de alcance irrestrito à remoção dos sintomas neuróticos, sobretudo histéricos, além de favorecer o interesse no *status* de cientificidade à Psicanálise. Para tanto, deveria ser aplicável em suas condições e efeitos à totalidade dos casos. Entretanto, a passagem da representação à consciência não se dava sem qualquer dificuldade, o que se tornou um impedimento à concretização de tais esperanças.

A representação que passava para a consciência dispunha da condição, por natureza ou tendência, das representações já reunidas no ego, uma vez que ele aceitava apenas aquela que atendessem aos seus critérios, mesmo que por meio de mudanças na qualidade dessas representações. Diante da vivência da situação original do trauma, uma representação que antes estivesse associada a um afeto que remetesse a sensações de prazer, posteriormente, passava a se associar a afetos de qualidades opostas, tais como a vergonha e a culpa, acompanhadas de autoacusações. Assim, essa dificuldade de retorno à consciência foi designada como resistência, processo que consistiria na incompatibilidade da nova

representação às condições impostas pelo ego do paciente, provocando uma força de repulsão cuja finalidade seria se defender da representação incompatível (Freud, 1996i). Esse é o processo em relação ao qual a *defesa* é conceituada a partir desse ponto da obra, mas que segue demonstrando sua relevância também em desenvolvimentos posteriores. Nesse sentido, se a representação não atendesse aos critérios do ego, uma defesa seria bem sucedida se a mantivesse fora da consciência e da memória, de onde até mesmo seu traço psíquico seria aparentemente apagado.

Tal dificuldade consiste numa característica universal das representações patogênicas, de apresentarem alguma quota de resistência para emergir na consciência, a ponto de alguns pacientes não serem hipnotizáveis. Freud (1996i) destacou, a partir de exemplos de algumas análises já concluídas que, nas neuroses traumáticas, sobretudo na histeria, todas as representações são

[...] de natureza aflitiva, capazes de despertar afetos de vergonha, de autocensura e de dor psíquica, além do sentimento de estar sendo prejudicado; eram todas de uma espécie que a pessoa preferiria não ter experimentado, que preferiria esquecer (Freud, 1996i, p. 294).

Dessa forma, na histeria, o que sofreu o processo de recalçamento, em vez de retornar por meio de formações substitutivas da espécie de sonhos, atos falhos, esquecimentos, chistes, convertia-se em sintomas no corpo. Entretanto, vale salientar que essa forma de funcionamento da histeria, dispõe da justificativa, segundo a qual, “o caráter específico de uma determinada neurose está no modo como se realiza o recalque” (Freud, 1996x, p. 276). Portanto, o modelo da neurose de angústia é apenas um, dentre outros possíveis, escolhido para nortear essas investigações. A especificidade de cada neurose, ainda assim, conservava o recalçamento como mecanismo incontornável à constituição neurótica. Nesse contexto, consideramos razoável supor que a vergonha seja um afeto que, como força recalcadora, desempenhe papel relevante na composição das resistências ao retorno do recalçado.

Todavia, mesmo depois de todo esse desenvolvimento teórico, Freud (1996g) não estava mais tão certo de ter encontrado a fonte do recalçamento sexual normal (a vergonha e a moral). Diante do impasse imposto pelo processo defensivo do ego ao método da hipnose, o autor optou por analisar a si mesmo a fim de fundamentar melhor o método hipnótico ou encontrar alternativas para ele.

Um dos resultados dessa autoanálise foi a ideia de haver um substrato orgânico exercendo importante papel no recalçamento. Freud (1996g) não esclareceu muito esse aspecto, mas escreveu que estaria ligado à adoção da postura ereta e à consequente modificação de papéis desempenhados pelas zonas sexuais, através da preponderância da visão em detrimento do olfato. Com isso, os órgãos genitais, antes cobertos, tornaram-se visíveis, suscitando assim a vergonha, bem como o aumento da necessidade de protegê-los.

Outro resultado de extrema importância diz respeito às inconsistências relativas à veracidade factual da cena de sedução original do trauma, sobre as quais escreveu: “Não acredito mais em minha neurótica” (Freud, 1996e, p. 315), referindo-se à sua teoria das neuroses, o que não invalidou as ideias formuladas até então, mas lhes acrescentou a concepção de que, não apenas a realidade, mas também a fantasia Edípica de “[...] paixão pela mãe e ciúme pelo pai [...]” (Freud, 1996f, p. 322), veicula seus efeitos inconscientes na construção da referida cena e, portanto, na gênese da sintomatologia neurótica. Com a descoberta do Complexo de Édipo (Freud, 1996f), a teoria do trauma deixa de ser a principal via das investigações a respeito da etiologia das neuroses.

Entretanto, entendemos que a mudança de foco nas investigações acerca da teoria do trauma para a do desejo que permeia a fantasia edípica só tem consistência com a demonstração de que os sonhos são realizações de desejos, uma vez que é do desejo do sujeito de que se trata. Além disso, coloca termo aos elementos a partir dos quais definimos o período das formulações teóricas freudianas, chamado de pré-psicanalítico, como também abre espaço

para, através da teoria dos sonhos, ser lançada a pedra fundamental da Psicanálise: o inconsciente como sistema e não apenas como antônimo da consciência.

2.2 A vergonha na primeira tópica

Antes de tratarmos do inconsciente a partir da Psicanálise, vislumbramos a necessidade de destacar brevemente alguns autores que tomamos como representantes consagrados à Filosofia, à Literatura ou à produção científica, uma vez que são algumas das áreas do saber² de onde, originalmente de certa forma, tal noção derivou. Das selecionadas para diálogo, é possível encontrar o uso do termo (Inconsciente) no sentido mais coloquial, para designar a qualidade de um ato do qual não se pode assumir a responsabilidade, o que conserva certa proximidade com o contexto da loucura. Por outro lado, o termo também é utilizado com a finalidade de aludir aos processos mentais não conscientes.

No breve percurso que estamos propondo por tais áreas do saber, nos valem das considerações de Perez (2012), pois nos ofereceu, de modo privilegiado, um texto no qual o inconsciente é apresentado não apenas tal como no conjunto metapsicológico freudiano, mas desde antes do corte epistemológico³ da Psicanálise. Também utilizamos, substancialmente, as notas não publicadas de uma aula sobre “A Metapsicologia e o corte epistemológico da Psicanálise através do conceito de inconsciente”, ministrada pela professora Elizabete Regina Almeida de Siqueira no período compreendido entre agosto de 2015 e dezembro do mesmo ano, durante o curso de “Metapsicologia freudiana”, componente do quadro de disciplinas do

² As menções a autores que não estiverem acompanhadas de datas significam que não estamos nos referindo a uma publicação em particular, mas ao conjunto de sua obra. Os textos cujos títulos foram escritos, o foram apenas para destacar sua importância para a temática aqui desenvolvida e o período em que foram publicados.

³ No momento oportuno do desenvolvimento do presente texto, fazemos referência à obra de Bachelard (1978), de onde fazemos a leitura do conceito de corte epistemológico e tentamos fazer uma aproximação ao ato fundador de Freud ao formalizar a especificidade do conceito de Inconsciente, bem como os efeitos de tal ato.

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, da Universidade Católica de Pernambuco, da linha de pesquisa “Psicopatologia Fundamental e Psicanálise”.

2.2.1 A pedra fundamental da Psicanálise

A partir de Peres (2012), fazemos menção à história da Filosofia, no qual podemos encontrar o termo *Unbewusst*, que significa não consciente, em referência aos processos psicológicos dos quais não temos reconhecimento consciente imediato. Diante disso, recorreremos a Roudinesco e Plon (1998), uma vez que salientaram a ideia da existência de uma atividade diversa do funcionamento da consciência que sempre foi objeto de múltiplas reflexões desde a Antiguidade. Entretanto, foi René Descartes (1596-1650), no alvorecer da Modernidade, quem postulou o princípio de “[...] um dualismo entre o corpo e a mente que levou a fazer da consciência (e do *cogito*) o lugar da razão em contraste com o universo da desrazão.” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 375). Tal formulação influenciou gerações de pensadores de diferentes campos do conhecimento.

Seguindo essa trilha, Perez (2012) destacou a obra de Blaise Pascal (1623–1662), no século XVII, em que foi proferida a máxima, segundo a qual, o coração tem razões que a razão não conhece. Elas indicariam algo como uma sombra da própria consciência, que impulsionaria o homem a apresentar condutas irreconhecíveis para si. Do mesmo modo, Nicolas Malebranche (1638–1677) considerava ínfima a consciência que dispomos sobre o nosso ser. Em sua obra, fez referência a um vasto espaço desconhecido naquilo que somos. A superfície do que se revela, não seria senão o ocultamento do que, de fato, é.

Siqueira (2015) salientou que, na transição para o Século XVIII, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) com sua distinção entre ideias claras e ideias confusas, parece também se remeter a essa região pouco explorada, porém de importância decisiva. Leibniz (1999)

escreveu que as ideias claras e distintas emergem de um oceano de representações obscuras e confusas. O nosso reconhecimento consciente seria apenas parte mínima do universo de ideias. Por sua vez, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) contribuiu para esse pensamento ao considerar que as verdadeiras razões e os primeiros motivos da maior parte de nossas ações não são tão claros quanto se poderia imaginar.

Da tradição empirista podemos destacar a doutrina elaborada por David Hume (1711-1776), segundo a qual, todo conhecimento provém unicamente da experiência. A partir dessa premissa, colocou em foco o dado empírico como critério para a construção de conhecimento seguro acerca da realidade. Entretanto, reconhecia que a realidade também dispunha de dados que não estavam ao alcance do raciocínio empírico. Com isso, demonstrou reconhecer, no raciocínio empírico, uma espécie de instinto ou poder maquínico no ser humano, ausente da participação do saber consciente.

Já no campo do Direito, o jurista escocês Henry Home Kames (1696-1782), teria usado, em 1751, o termo *Unbewusst* de um modo técnico para se referir a uma situação não consciente de um indivíduo em particular (Perez, 2012). Entretanto, ainda segundo Roudinesco e Plon (1998), foi o escritor suíço Henri Amiel (1821–1881) quem o introduziu à língua francesa, em 1860, com a significação de vida inconsciente, embora não nos tenha deixado mais informações sobre o meio através do qual isso aconteceu. Mesmo assim, por razões desconhecidas, a admissão do termo ao *Dictionnaire de l'Académie* só ocorreu em 1878.

Perez (2012) acrescentou que Ernst Platner (1744–1881), antropólogo, físico e filósofo alemão, teria sido o primeiro a usar o termo *Unbewußtseyn* (inconsciente) em sua obra, ao explicitar que a alma não é sempre consciente de suas ideias e afirmar que as ideias inconscientes são, certamente, possíveis.

Assim, nos remetemos à tradição filosófica alemã para referenciar o desenvolvimento do termo que designa o sentido de inconsciente, como limite da razão consciente. Immanuel Kant (1724-1804), considerado o maior filósofo da era moderna, indicou mecanismos não conscientes da razão no fundamento da possibilidade de se elaborar um julgamento consciente. Na mesma tradição intelectual, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) foi o primeiro de uma série de filósofos alemães a fazer menção ao inconsciente. Para ele, haveria um princípio dinâmico em relação ao qual o funcionamento da razão consciente poderia ser explicado. Sobre a escuridão do princípio inconsciente estaria fundamentada a clareza dos nossos conhecimentos conscientes (Perez, 2012).

De modo análogo, Perez (2012) se referiu à obra de Friedrich Schiller (1759–1805), poeta, filósofo, médico e historiador alemão que sublinhou a vinculação do conceito de inconsciente à arte poética. No tocante à obra literária de Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), escritor bastante citado no decorrer da obra freudiana, encontrou uma concepção de homem ligado a um tipo de recolhimento inconsciente, como um retorno às suas raízes.

Por sua vez, mesmo que não seja possível categoricamente afirmar que Freud tenha lido Schopenhauer (2007), seria muito difícil negar as semelhanças de algumas ideias de Freud às desse autor, principalmente, no que se refere à noção de defesa como mecanismo que visa à conservação do eu (Siqueira, 2015).

Ainda com Perez (2012), encontramos o alemão Friedrich Herbart (1776–1841), filósofo, psicólogo, pedagogo⁴, fundador da Pedagogia, como disciplina acadêmica, e autor de estudos científicos que provavelmente influenciaram a formação de Freud, introduziu o conceito de limiar de consciência e sugeriu a existência de pensamentos recalçados

⁴ Segundo o dicionário da língua portuguesa “Michaelis”, pedagogo é o vocábulo que se refere ao profissional versado em Pedagogia da Educação, um teórico da Pedagogia que desenvolve atividades ligadas ao estudo da Pedagogia propriamente dita.

inconscientes no psiquismo. Assim, as ideias inconscientes só se tornariam conscientes se fossem coerentes e congruentes com as da consciência. No século XIX, outro famoso cientista da época, Gustav Theodor Fechner (1801–1887), filósofo alemão, psicofísico, matemático e físico, entendia o espírito humano como um *iceberg*. Para ele, a consciência conservava certa analogia com a parte superficial que se pode ver.

Já no final do século XIX, não poderíamos deixar de reconhecer e mencionar também a influência dos ensinamentos do médico e fisiologista austríaco Jean-Martin Charcot (1825-1893) a respeito da hipnose, e os trabalhos do médico Joseph Breuer (1842-1925) sobre as pacientes histéricas, os quais foram de grande importância para as pesquisas de Freud relacionadas ao inconsciente (Siqueira, 2015).

Portanto, Freud não foi o primeiro estudioso a falar sobre o inconsciente ou a descobri-lo. Há uma herança que serve de sustentação e de certa forma justificam seu interesse pelo assunto. Entretanto, quando publicou *A interpretação dos sonhos* (1900), o conceito de inconsciente passou a ser referido a partir de um estatuto específico na leitura psicanalítica.

2.2.2 Três registros de causalidade

Se com Perez (2012) nos reportarmos mais uma vez ao século XVII para destacar especificamente as revoluções científicas que deram início à era moderna, encontraremos Nicolau Copérnico (1473–1543), Galileu Galilei (1564–1642), Johannes Kepler (1571–1630), e Isaac Newton (1643–1727) como alguns de seus maiores protagonistas. Na Modernidade, a causalidade deixava de ser orientada pela vontade dos deuses e passava a ser de ordem matemática e natural. Não era mais por capricho ou por milagre, que os movimentos da

natureza seriam governados, mas por uma causalidade quantificável, ou explicados por meio de períodos.

No início do século XVIII, Emmanuel Kant seguiu esse caminho - e ainda avançou - ao considerar que, se a natureza pode ser determinada casualmente, o agir humano, enquanto agir consciente, também o pode - não por causalidade natural, mas por causalidade livre, o que, provavelmente, significa que o ser humano não apenas age sob determinação natural mas, também, de acordo com as representações da consciência, ressaltando que não se trata de algo ao acaso; antes, porém, apenas mais um registro de causalidade.

Entretanto, no início do século XX, outra causalidade nos foi apresentada através dos estudos e observações de Sigmund Freud (1856-1939): as manifestações de sintomas, tais como “paralisias sem causa física, medos insensatos, ideias fixas, inibições exacerbadas, repetições compulsivas de atos absurdos” (Perez, 2012, p. 27), que não tinham causa orgânica e tampouco eram produtos da consciência. Não obstante, se apresentavam como fenômenos passíveis de reconhecimento clínico, servindo, assim, como objeto para a demonstração de que além daquelas duas causalidades, também havia outra: a causalidade psíquica.

A proposição dessa terceira causalidade, como fundamento das manifestações acima referidas significou um salto de extrema relevância, pois permitiu elevar a Psicanálise ao estatuto científico por meio do esforço exaustivo de Freud, tal como é possível verificar na sua monografia sobre as afasias (Freud, 1977) , ao longo da qual teceu fortes críticas contra os argumentos da corrente de pensamento da Neurologia conhecida como localizacionista, que concebia a circunscrição de uma dada função de linguagem à determinada área cerebral a partir de uma lesão correspondente. Contudo, a seu ver, a limitação ao biológico não abrangia a complexidade do fenômeno, pois os mecanismos de produção e de compreensão de sentido funcionariam de um modo não consciente. Assim, uma das especificidades da Psicanálise em relação à Medicina, Filosofia, Literatura e outras áreas científicas consistiria no estudo e no

tratamento de sintomas cuja causa se encontraria não na natureza ou na consciência, mas no inconsciente.

2.2.3 As feridas narcísicas

De outra forma, Freud (1996III⁵) circunscreveu ainda melhor a peculiaridade da Psicanálise ao localizar sua descoberta entre as três grandes feridas nas ilusões narcísicas da história da humanidade: a primeira se deu por Nicolau Copérnico (1473-1543), quando demonstrou o sistema heliocêntrico em detrimento do geocêntrico, que era largamente aceito, inclusive, pelo clero e teve por consequência o descentramento da terra e do homem em relação ao universo de elementos a partir dos quais a Cosmologia da época era constituída, bem como provocou o protesto da hierarquia intelectual da Igreja.

O segundo grande golpe ao narcisismo da humanidade ocorreu logo após a revolução copernicana e consistiu na demonstração de que o ser humano não era senão produto da evolução biológica do animal. Obviamente, o percurso da viagem de Charles Darwin (1809-1882) não incluía o tempo de origem das variações genéticas dos seres. Entretanto, a possibilidade de se provar a lógica dessas variações oportunizou, com considerável razoabilidade, a Evolução como hipótese. Dessa forma, o homem seria apenas mais um elemento na cadeia evolutiva e não o centro e o ápice da criação.

A terceira ilusão teria sido fraturada quando Freud (1996i), entre leitões hospitalares, sua clínica e seus estudos bibliográficos, demonstrou que o homem consciente não era dono de suas ações. Através dos sintomas, chistes, atos falhos, esquecimentos e, principalmente, da

⁵ Escolhemos utilizar algarismos romanos para especificar os textos da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud que, na ordem das referências, ultrapassaram a vigésima sexta letra do nosso alfabeto. O fizemos apenas porque não encontramos qualquer orientação no manual mais atualizado das normas técnicas da APA 6ª Edição sobre como proceder diante dessas circunstâncias.

teoria dos sonhos, demonstrou não apenas a causalidade inconsciente, mas o próprio inconsciente como condição de possibilidade para ela. Em suas palavras, “O ego não é o senhor da sua própria casa” (p. 153). A determinação dos atos e decisões humanas estaria sob o governo de mecanismos inconscientes. Se a primeira ferida narcísica teria descentrado a terra do centro do universo e a segunda teria descentrado o ser humano do centro da criação, a terceira teria descentrado a consciência do coração e da origem⁶ dos processos mentais. Talvez, então, possamos dizer que tais golpes ao narcisismo da humanidade se constituam, do ponto de vista histórico, como algumas de suas maiores vergonhas.

Mesmo considerando a singularidade da Psicanálise entre os diversos campos do saber e sua posição entre as revoluções científicas, o que a especifica com maior precisão diz respeito a conferir ao inconsciente o estatuto metapsicológico. Passamos, então, No tópico seguinte, passaremos a nos reportar mais diretamente às notas não publicadas da aula de Siqueira (2015), já especificadas, para sublinhar o alcance e o significado do corte epistemológico efetuado a partir da Metapsicologia.

2.2.4 A Metapsicologia: o corte epistemológico

Tendo como ponto de partida as notas não publicadas de Siqueira (2015), tecemos uma consideração introdutória que consiste em esclarecer que o termo Metapsicologia é um neologismo, ou seja, uma palavra nova, até dado momento não dicionarizada e originada de outras já existentes na língua. A apresentação metapsicológica freudiana é, fundamentalmente, a formalização de um sistema lógico abordado a partir das perspectivas tópica, econômica e dinâmica.

⁶ Fazemos uso desse termo especificamente se tratando da definição que ele recebe da geometria euclidiana, segundo a qual diz respeito ao único ponto comum e simultâneo aos quadrantes que compõem um sistema de coordenadas, podendo ser designado pelos pontos zeros de cada par ordenado (0,0).

A perspectiva tópica significa, na língua corrente e conceitualmente, lugar. Portanto, é a “[...] teoria ou ponto de vista que supõe uma diferenciação espacial dentro do aparelho psíquico num certo número de sistemas dotados de características ou funções diferentes e dispostos numa certa ordem, uns relativos aos outros” (Siqueira, 2015, p. 4). Isso permite considerá-los metaforicamente como lugares psíquicos dos quais podemos fornecer uma representação espacialmente figurada, indicando também um modo de funcionamento diferenciado do ponto de vista clínico-discursivo. Essa metáfora espacial e tópica significa que, no que se refere ao inconsciente, não se deve confundir com localização anatômica. Assim, fala-se correntemente de duas tópicas freudianas, sendo a primeira aquela em que a distinção é feita entre Inconsciente, Pré-consciente e Consciente, e, a segunda, a que distingue três instâncias: o Id, o Ego e o Superego.

A perspectiva econômica “[...] qualifica tudo o que se refere à hipótese segundo a qual os processos psíquicos consistem na circulação e na repartição de uma energia quantificável (energia pulsional), ou seja, suscetível de aumento, de diminuição e de equivalências” (Siqueira, 2015, p. 5). A economia nos parece ter por objetivo manter, mais baixo quanto possível, o nível da energia que circula no aparelho, inicialmente chamado de neurônico, mas que, posteriormente, recebeu o nome de aparelho psíquico.

Por sua vez, a dinâmica qualifica uma perspectiva que considera os fenômenos psíquicos como resultantes do conflito e da composição de forças que exercem certa pressão e são, em última análise, de origem pulsional. Pode ser entendida como o exercício de uma ação permanente do inconsciente, exigindo uma força contrária, que se exerce de forma a lhe interditar o acesso à consciência (Siqueira, 2015).

Por esse motivo, na obra freudiana o termo inconsciente pode assumir o sentido descritivo, que exprime o que está fora do campo da consciência e engloba tudo o que é pré-consciente. Pode também abranger o sentido dinâmico, designando especificamente ideias

que continuam separadas da consciência a despeito de sua intensidade e atividade por efeito de resistências, tais como a exercida pela vergonha ao retorno do recalado. Considerada, aqui, como aquela no desempenho da função de anticatexia, nos termos freudianos, conforme já descrita quando tratamos da vergonha nos textos pré-psicanalíticos.

Portanto, em nosso entender e em consonância com as ideias desenvolvidas por Siqueira (2015), a Metapsicologia se constitui como uma espécie de critério em função do qual Freud operou uma nomeação no que se refere à conceituação do inconsciente como sistema e não apenas como antônimo da consciência. Em termos psicanalíticos de orientação lacaniana, diz-se que ocorreu uma nomeação quando aquilo “[...] que dá nome a algo do Real que passa, a partir desse ato, a existir simbolicamente representado no campo do Outro, produzindo a partir de então um corte, um divisor de águas” (Siqueira, 2015, p. 1-2). Embora em parte se mantenha em relação ao que era antes, de modo algum permanece completamente o mesmo a partir de então. Assim, essa nomeação sela o nascimento da Psicanálise, inserindo-a na descrição feita por Bachelard (1978) acerca da definição de corte epistemológico, a saber, ato que define a mudança súbita ou ruptura dos padrões e ocorre ao longo do processo de evolução do conhecimento científico, em que uma nova ciência se desgarrar dos ditames consagrados. A partir de então, deixou de ser possível a menção ao termo que designa o inconsciente sem a necessidade de precisar em que campo do saber determinado autor está inserido. A esse alcance, atribuímos a formalização metapsicológica do inconsciente e o consideramos como pedra fundamental da Psicanálise.

A partir da Metapsicologia, cada conceito proposto efetivamente recebeu, não uma história morta, mas sua própria vida, pois, a cada vez, encontrou a questão a que vem responder cada conceito proposto. Ela é a superestrutura teórica da Psicanálise, ou seja, a parte que se ergue através da produção teórica e a institucionalização, mas que, por outro lado, tem por infraestrutura a escuta clínica. Ela é a identidade epistêmica da Psicanálise. Por

isso a Metapsicologia é um saber vivo, aplicável, que não se perde em conjecturas (Siqueira, 2015).

Assim, para demonstrar a aplicabilidade do conceito do inconsciente nos critérios objetivos da cientificidade da época, Freud (1996k) redirecionou o foco de investigações já em andamento para a elaboração de uma vasta pesquisa, em que intentava evidenciar os efeitos do inconsciente através da análise dos sonhos. Em nosso entendimento, sua premissa consistia na ideia de que esses são manifestações daquele e cujo objetivo é a realização de um desejo recalcado. Disso deriva sua tese *princeps* de trabalho, que os sonhos são a realização de desejos inconscientes. Tese que esteve presente desde os textos pré-psicanalíticos, já mencionados no presente trabalho. Partindo dessas especificações, podemos ressaltar, nesse momento e contexto de sua obra, o que Freud nos ensinou através da análise dos sonhos de exibição, a fim de extrair que função foi a ela atribuída, na constituição da subjetividade.

2.2.5 Os sonhos de exibição e os mecanismos da vergonha

A *interpretação dos sonhos* sequer havia sido publicada, e Freud (1996d) já demonstrava interesse pela tese, segundo a qual, os sonhos são a realização de desejos: “Parece-me que a coisa mais indubitável é a explicação dos sonhos, mas ela está cercada de uma quantidade enorme de enigmas obstinados” (Freud, 1996d, p. 314). Nessa carta a Fliess, demonstrou ter esperanças naquilo que o material dos sonhos poderia trazer como resposta para as suas novas investigações sobre a etiologia das neuroses. Nesse sentido, parece-nos que os sonhos de exibição fazem parte desses “enigmas obstinados”.

Assim, elaborou críticas à ideia da participação exclusiva das excitações somáticas, na origem das representações e imagens que ocorrem nos sonhos, em cooperação com fenômenos psicológicos. Sua hipótese consistiu em considerar as motivações de origem

psíquica, tais como fontes de importância semelhante às já referidas. Tal origem seria alimentada por experiências do dia anterior, bem como pelo desejo de manter o sonhador dormindo.

Dessa forma, um sonho foi escolhido para relato a fim de ilustrar tal hipótese. Certa vez, Freud⁷ tentava descobrir o significado das sensações de estar inibido, grudado no lugar, de não poder fazer coisa alguma, que ocorrem com tanta frequência nos sonhos e se relacionam tão de perto com os sentimentos de angústia. Durante a próxima noite, foi produzido o seguinte sonho:

Eu estava vestido de forma muito incompleta e subia as escadas de um apartamento térreo para um andar mais alto. Subia três degraus de cada vez e estava encantado com minha agilidade. De repente, vi uma criada descendo as escadas — isto é, vindo em minha direção. Fiquei envergonhado e tentei apressar-me, e neste ponto instalou-se a sensação de estar inibido: eu estava colado aos degraus e incapaz de sair do lugar (Freud, 1996d, p. 265-6).

Com tal proposição, podemos perceber que Freud foi afetado pela angústia decorrente de ter sido surpreendido em falta, incompletamente vestido. A dinâmica que se institui entre o sujeito e o olhar do Outro como objeto pulsional, será melhor abordada quando da introdução da leitura lacaniana acerca da teoria que tange à dinâmica do ver e do ser visto a partir de Sartre.

Na análise desse sonho, a semelhança das escadas de sua casa com as de uma paciente de quem tratava, tornou possível a associação da maneira de subir os degraus com o fato de deixar cair neles o produto de sua tosse. A interceptação feita pela criada tinha clara origem na experiência do dia anterior, quando ele sujou mais uma vez o tapete vermelho da casa dessa paciente ao entrar e ao deixar o produto de seu escarro nas escadas. Esses elementos foram identificados através da surpresa com que percebe a criada descendo as escadas e

⁷ Nesse momento do texto, a menção ao nome de Freud não é feita enquanto autor de uma obra, mas de uma pessoa ou paciente cujo sonho foi objeto de análise.

dirigindo-lhe o olhar reprobatório. A vergonha, então, se instala com referência ao desalinho nas roupas que usava naquele momento e a forma pela qual a criada se dirigiu a ele, mas também denotando a participação do componente sexual na captura pelo olhar.

A inibição e a inviabilidade de seus movimentos se sucederam à instalação da vergonha como produto de ter sido flagrado em falta perante o olhar de outrem muito mais do que o conteúdo moral ligado à situação vivida durante o dia em vigília. Os elementos selecionados para formar as imagens de que o sonho se constituiu confirmam, assim, essa hipótese.

A inibição pode ser entendida como uma limitação não patológica das funções do eu. Mesmo não sendo de ordem patológica, recebeu de Freud (1996j) o status de sintoma, na medida em que encarrega o eu de mascarar, para o sujeito, a angústia de seu desamparo. Por outro lado, apresentou-se nesse sonho como componente da contradição estabelecida entre o desejo inconsciente e as exigências da censura. Enquanto ao primeiro importa que a exibição continue, à segunda interessa que seja interrompida. Ambas são imposições que incidem sobre o eu, desde suas necessidades constitutivas, tais como as relativas ao desamparo, que dizem respeito à necessidade vital de ser amado e protegido, mas, em contrapartida, denunciam a prevalência das exigências da censura, mesmo nos sonhos de exibição, através do acréscimo do nível de angústia e a conseqüente inviabilidade de o indivíduo se movimentar.

Freud (1996k) observou que alguns sonhos tinham elementos recorrentes e os reuniu sob o nome de sonhos típicos, que têm por característica ser largamente encontrados nos relatos das pessoas, pois conservam elementos simbólicos semelhantes e recorrentes, cujo significado poderia, talvez por esse motivo, ser generalizável. Entretanto, a noção freudiana de decifração de material onírico não se dá como busca de uma chave de interpretação unívoca, tampouco pela busca de significados, mas pelas vias e formas de associação entre os

elementos narrados. Sua investigação está mais na justaposição dos termos do que apenas neles propriamente ditos. Portanto, reconhecemos a transversalidade da simbologia das temáticas dos sonhos típicos, sem afirmar qualquer significado aplicável a todos os casos.

Mesmo assim, o interesse pelo significado dessas situações conduziu o pai da Psicanálise ao estudo dos sonhos típicos, aqueles com temáticas específicas, sendo o primeiro deles relacionado às situações embaraçosas envolvendo nudez em público. Dentre eles, destacamos um tipo particular que tinha como critério ou especificidade o indivíduo vaguear total ou parcialmente despido entre pessoas estranhas e com sentimentos de vergonha e angústia. Embora reconheça que por vezes os sonhos típicos ocorressem em ausência da manifestação da vergonha, o interesse de Freud (1996k) se dirige especialmente para os que obedecem aos referidos critérios, tendo como efeito a inviabilidade dos movimentos do sujeito e o tornando incapaz de alterar sua constrangedora inibição.

Seguindo por outro caminho, chegamos a um destino similar ao que acabamos de expor, que diz respeito ao fato de os espectadores serem estranhos, entretanto, além disso, serem indiferentes ao espetáculo apresentado. Os sonhos de exibição conservavam a particularidade de estarem ligados às situações da mais tenra infância, nas quais se fez recorrente estar despido ou com pouca roupa na presença de outras pessoas.

Os espectadores frequentemente eram *estranhos* e não demonstravam qualquer reação à situação de exibição no sonho. A peculiaridade da reação se relaciona com o conceito de *Unheimlich*, o estranho, que Freud (1996t) desenvolveu e sobre o qual publicou cerca de vinte anos após o estudo dos sonhos. Ao nos servirmos dele, ressaltamos brevemente nosso entendimento da extensão de sua participação nos sonhos de exibição. O estranho é a categoria que comporta a ambiguidade do “assustador que remete ao que é conhecido, de velho e há muito familiar” (p. 238). Do alemão, “*Unheimlich* é o nome de ‘tudo o que deveria ter permanecido ... secreto e oculto, mas veio à luz’” (p. 242), definição que o tradutor das

obras completas de Freud cita de Schelling na nota introdutória do referido texto freudiano. No contexto do sonho de exibição, a indiferença do espectador como algo que provoca o estranhamento no sonhador faz com que consideremos como premissa que existe, por parte desse último, a expectativa de alguma resposta daquele. Entendemos que, se tal expectativa não existisse, não teríamos outra forma de explicar a surpresa e a frustração que se apresentam. Entretanto, parece-nos que o objetivo inconsciente não consiste propriamente no que é exibido, mas no ato de exhibir como estratégia para se enlaçar ao outro através do olhar. Quando isso não se efetiva, a reação do sonhador é como a de quem se vê traído pela falha de algo que tinha por garantia, o que atinge o sujeito em sua necessidade constitutiva de se relacionar com outros seres humanos, de se tornar familiar a eles, sua defesa contra o desamparo. Ao ser negada a satisfação dessa necessidade, o sonhador é surpreendido por uma espécie de ameaça por ser remetido ao período em que o eu não estava constituído, que é gerador de angústia por estar, mais uma vez, no referido estado de desamparo. Por conseguinte, o nível de angústia se eleva e, em vez de promover a excitação do corpo, tal como nos primeiros meses de vida do bebê, o efeito se manifesta através da inibição mediante a inviabilização dos movimentos, uma vez que as forças recalcadoras já exercem a atividade de promover a resistência ao retorno do recalcado, nessa ocasião, invertendo a qualidade do afeto.

Se essa explanação, de acordo com nosso entendimento, contém alguma validade, podemos dar mais um passo apoiados pelo que Freud (1996k) ensina quando compara o período da mais tenra infância com o Paraíso, pois, na condição da ausência de vergonha, a humanidade teria vivido em nudez uns diante dos outros. “Até que chegou um momento em que a angústia e a vergonha despertaram, seguiu-se a expulsão e tiveram início a vida sexual e as tarefas da atividade cultural” (p. 272). Seguindo um entendimento a partir dos parâmetros edípicos, a expulsão do Paraíso pode significar o início do período em que o menino percebe

que as meninas não têm o pênis. Ele não obteve sucesso com a hipótese de que o órgão ainda cresceria, partindo para a próxima hipótese seguinte, de acordo com a qual, elas o tiveram, mas dele foram privadas. E, assim como as meninas foram castradas, ele também corre sérios riscos de o ser. Daí decorre, dentre outras questões, que o que antes se manifestava pela via da exibição, passa a se manifestar por seu oposto, o encobrimento.

Indo além da interpretação a partir dos parâmetros edípicos, também consideramos possível explorar o sentido de que a vergonha de estar despido diante do outro marca, aqui, o início da subjetividade, da posição de sujeito. Ou seja, a vergonha diz respeito à marca de uma falta que só é possível mediante o processo de subjetivação. Antes do despertar da vergonha e da consequente expulsão do Paraíso, a condição estabelecida é anterior à de sujeito, a partir da qual a falta passará a ser vivenciada. A vergonha assinala ser aqui o bastião, uma das tabuas de nascimento do sujeito (Freud, 1996k).

Nessas investigações, os espectadores para os quais se dirigia o interesse sexual do indivíduo na infância, eram omitidos nas reproduções dos sonhos na histeria e na neurose, marcando, com isso, a presença do recalque. Portanto, apesar de todo esforço para os esconder, paradoxalmente, esses são sonhos cujo desejo latente a ser realizado diz respeito à exibição como artifício de apelo para se enlaçar ao outro. Em outra faceta desse mesmo paradoxo, a despeito do empenho para o enlaçamento ao outro, esse sonho típico também diz respeito à capacidade de reserva e construção de um espaço privado.

Outras temáticas frequentemente presentes em sonhos também foram abordadas, tais como a morte de pessoas queridas e sonhos com exames. Assim, no capítulo dedicado ao trabalho do sonho, no sexto capítulo da obra (Freud, 1996k), mais especificamente na seção sobre a “representação por símbolos nos sonhos”, um sonho é narrado e analisado.

Uma jovem noiva espontaneamente conta o sonho no qual estava arrumando o centro de uma mesa com flores para um aniversário. Eram lírios do vale, violetas e cravinas ou

cravos, “*flores caras; têm-se de pagar por elas*” (Freud, 1996k, p. 407). Na análise, a proximidade do casamento da jovem sugeria a relação com a festa de aniversário, mas também, por outro lado, favoreceu a ligação do centro da mesa ao contexto sexual. Pois, às flores compete o simbolismo que diz respeito aos órgãos sexuais humanos, uma vez que “são os órgãos genitais das plantas” (p. 409).

Freud (1996k) segue em sua interpretação escrevendo que os lírios significavam pureza e castidade, o que cercava a virgindade da sonhadora de conotação de preciosidade pela qual tinha a expectativa de que seu esposo soubesse como apreciar o valor. Às violetas estava associado o sentido de violação, que dava expressão às ideias da sonhadora sobre a violência da defloração e estava ligado a um traço masoquista de seu caráter. Assim, *ter que pagar* significava, de sua parte, tributar a vida para ser esposa e mãe. No tocante às cravinas, estava associado o contexto sexual mais destacado dentre os simbolismos dos três tipos de flores. Com ela, o seu noivo costumava lhe presentear, o que colocava em cena a troca de dádivas sexuais. Da parte dele, *ter que pagar* dizia respeito ao valor monetário literal a ser investido em recíproca à vida de mãe e esposa que lhe era oferecido. Nessa direção, o aniversário tinha sentido mais preciso ligado ao nascimento de um bebê e, por isso, *estar arrumando* se associava ao sentido de cópula.

A jovem estava envolta pela expectativa do casamento, porém mais ainda àquelas sobre cópula e nascimento de um bebê. A sonhadora zelava por sua virgindade, fazendo dela um presente, em troca do qual, esperava uma vida emocional e sexual plenas. “A concentração do sonho deve ser observada: nada havia nele de supérfluo, cada palavra era um símbolo” (Freud, 1996k, p. 409).

Uma vez que nenhum elemento se apresenta no sonho sem que tenha um lugar de importância entre os demais símbolos, destacamos um adendo a esse relato que foi produzido posteriormente, no qual a vergonha participa da tematização do sonho.

Estou decorando as flores com papel crepom verde. [...] papel de fantasia, [...] Para ocultar coisas desarrumadas, qualquer coisa visível que não fosse agradável aos olhos; há uma lacuna, um pequeno espaço nas flores. O papel parece veludo ou musgo (Freud, 1996k, p. 409).

Durante a análise, a palavra *decorar* forneceu associação a decoro e a cor verde, à esperança, no que se refere à gravidez. Nesse adendo, as ideias de vergonha e exibição vieram para o primeiro plano. O fato de estar se embelezando para seu esposo, provavelmente, indicava a admissão de defeitos físicos dos quais se envergonhava e estava tentando corrigir, bem como supercompensar mediante a supervalorização de sua virgindade. Sua vergonha, que a princípio se apresentava em relação aos sinais de sensualidade, estava a serviço da expectativa da produção de um bebê. “O afeto ligado a esse sonho simples — uma sensação de felicidade — indicou que poderosos complexos emocionais nele haviam encontrado satisfação” (Freud, 1996k, p. 410).

Paralelamente, tenderíamos a interpretar esse sonho nos dirigindo para o sentido mais linear, que diz respeito à vergonha diante de uma falta no sentido sexual. Entretanto, destacamos que há também o sentido da vergonha que surge quando o sujeito se encontra em falta no quesito estético, narcísico, que atua sobredeterminando a valorização da beleza. A associação dos simbolismos de veludo e musgo, como uma referência aos pelos pubianos, ajuda a reforçar e esclarecer essa interpretação e supervalorização do embelezamento, que podem ser entendidos como indícios da sobredeterminação.

Terminada a análise desse adendo, vale ressaltar que, embora o trabalho dos sonhos seja bastante efetivo quanto aos deslocamentos e substituições das representações e imagens das quais os sonhos se formam, os afetos que lhes são frequentemente associados no estado de vigília não sofrem o efeito do recalque na mesma medida. Sublinhamos ainda que até o momento dessas investigações, a referência à neurose diz respeito ao seu caráter patológico,

conforme concebido durante os primeiros momentos da elaboração da primeira tópica freudiana.

Dessa forma, Freud (1996k) ensina, através dos sonhos típicos, que os afetos, dentre eles a vergonha, são menos suscetíveis às influências do trabalho dos sonhos, bem como de alterações por meio dos sintomas neuróticos. Portanto, é a partir deles que a análise fornece a direção do desejo que o trabalho dos sonhos está em via de satisfazer. Mesmo com as alterações efetuadas pela elaboração secundária às representações e imagens, seu rastro pode ser seguido pela expressão dos afetos até sua manifestação original. Isso nos ajuda a entender a finalidade a partir da qual o recalque trabalha, nos sonhos e nos sintomas neuróticos, para promover a separação entre as representações e imagens e o afeto. Assim, a maneira pela qual a vergonha participa na formação do mecanismo do recalque é demonstrada, bem como a condição de sua atuação no retorno do recalçado.

2.2.6 A vergonha como força recalçadora

A Interpretação dos Sonhos representou importância central no desenvolvimento da teoria freudiana das neuroses. A publicação desse trabalho pode ser considerada como divisor de águas entre a teoria do trauma e a teoria do complexo de Édipo nas investigações acerca da etiologia das neuroses. O efeito das mudanças em suas concepções é notável nas produções seguintes. Isso se expressa através do maior interesse pelas análises de cunho mais psicológico em seu material teórico. Além disso, Freud (1996II) passou a deslocar o alcance de suas investigações para além das neuroses enquanto patologia. Parece-nos que esses fatores indicam uma nova tendência em suas teorizações, pois é possível verificar em diversos textos de sua obra e em diversos efeitos, tais como uma mudança de estatuto da vergonha no decorrer da primeira tópica.

Assim, Freud (1996II) escreveu que certa dose de uso do tato e da visão é indispensável para o ser humano alcançar a satisfação sexual normal. A presença desses elementos na sexualidade permitiu que fosse estendida à numerosa quantidade de ocorrências, e não apenas no que diz respeito ao contexto das neuroses, no sentido patológico, mas retirando o tom dualista no que se refere ao normal e ao patológico. Dessa forma, a neurose e a perversão recebem conotação relativa ao contexto do processo de constituição subjetiva. Diante disso, o autor concluiu que o uso prolongado do tato e da visão não pode ser contado entre as perversões.

Nesse âmbito, vale a ressalva de que, na perversão que aspira ao olhar e ser olhado, o alvo sexual se apresenta em configuração dupla, nas formas ativa e passiva, - que pode também conferir a possibilidade de orientar uma parcela da libido para alvos artísticos mais elevados. O prazer de ver torna-se da ordem da perversão quando se restringe exclusivamente à genitália, quando se liga à superação do asco ou quando suplanta o alvo sexual normal, em vez de preparatório a ele. Nesse sentido, Freud (1996II) escreve que a destinação da libido não se efetiva, de modo aleatório, para fins próprios à organização perversa ou neurótica, pois “a força que se opõe ao prazer de ver, mas que pode eventualmente ser superada por ele (como vimos, antes, no caso do asco) é a vergonha.” (p. 149), que pode ser entendida, nesse contexto, como uma baliza em relação à qual a manifestação da sexualidade faz referência, discriminando a posição da constituição neurótica das demais (psicose e perversão). Em outras palavras, pode ser entendida como um afeto que especifica a condição neurótica.

Junto ao uso prolongado do tato e da visão, não podemos deixar de nos referir à superação da dor, uma vez que se alinha ao asco e à vergonha e se relaciona diretamente ao sadismo e ao masoquismo. Embora haja alterações substanciais sobre a conceituação do primeiro e, sobretudo, do segundo com a virada para a segunda tópica, estamos nos referenciando à primeira tópica ao propor, a partir de Baladier (1996), que podemos entender

o sadismo como a posição de exercer o domínio e submeter outrem ao sofrimento, retirando disso sua satisfação. Quanto ao masoquismo, pode ser descrito como a posição de fazer a si mesmo submisso para sofrer por ação de outrem, da qual retira sua satisfação. Freud (1996II) ressalta a ambos, pois “[...] ocupam entre as perversões um lugar especial, já que o contraste entre atividade e passividade que jaz em sua base pertence às características universais da vida sexual” (p. 150). A dinâmica de se fazer alvo do sofrimento e de submeter outrem a ele tem, na dor, um de seus componentes principais.

Não obstante, é preciso ressaltar que não se trata da perversão como estrutura, tal como Jaques Lacan tomou em sua obra, mas como uma forma de manifestação da organização psíquica presente na sexualidade infantil chamada por Freud (1996II) de perversão polimorfa. Ou seja, não são elementos sobre os quais o autor retirou conclusões restritas ao campo das patologias, mas que estão na base da constituição psíquica de todo ser humano. Nesse momento do curso do desenvolvimento psicosexual infantil, a organização libidinal se encontra conforme ao autoerotismo e, mais adiante, ao narcisismo primário, mas também em via de ser destinada aos interesses da civilização. Enquanto aquele pode ser descrito como a economia libidinal em que predominam as pulsões parciais exercendo, cada uma, sua exigência de satisfação num corpo despedaçado, esse pode ser entendido como a economia libidinal em que já se pode referir a algo de efetivo em termos de suposição de síntese e unidade a partir de certo grau de constituição egoica, a ponto de ser possível a escolha do próprio eu como objeto no qual a pulsão possa investir visando à satisfação (Laplanche e Pontalis, 2001a). A associação desses dois termos de economia libidinal às manifestações das perversões, bem como em acréscimo à relevância do exercício das tarefas das forças recaladoras, ensina-nos sobre o afinamento da pulsão aos interesses da civilização. Dessa forma, já podemos notar os primeiros sinais do interesse do pai da Psicanálise em relação às investigações acerca da cultura, que alcançam amplo destaque na segunda tópica.

Assim, quando Freud (1996II) escreveu que a “neurose é, por assim dizer, o negativo das perversões” (p. 157), entendemos que, o que se revela na economia libidinal da perversão polimorfa infantil, é negativedo (como uma fotografia) através do trabalho das forças recaladoras, dentre elas a vergonha, no processo de constituição neurótica.

Outro trabalho no qual essa tendência a avançar para além dos limites da patologia está refletida de modo privilegiado é o texto sobre os chistes. Nele, Freud (1996r) volta a falar sobre a vergonha para destacar a excitação provocada no interlocutor, mas que pode também, em vez disso, levá-lo “[...] a sentir vergonha ou embaraço, o que é apenas reação à excitação e, por linhas transversas, uma aceitação desta” (p. 98). A superação dela e da respeitabilidade, no chiste de conteúdo obscuro, ocorre através da bonificação de prazer oferecida, seja para formar laço entre o locutor e o interlocutor, seja para funcionar como contrapeso ao conteúdo revelado no final dessa modalidade de chiste, que é, em certa medida, moralmente reprovável.

Observamos que, assim como nos sonhos de exibição e de vergonha, no chiste, o laço com o outro está em evidência e tem prevalência sobre o caráter moralmente reprovável do conteúdo do chiste de conteúdo obscuro, através da dinâmica de bonificação de prazer, que está ligada à implicação do interlocutor, cuja excitação lhe provoca o riso parecendo se assemelhar à surpresa do sonhador ao perceber que o outro era indiferente ao espetáculo oferecido. Devemos, todavia, precisar que o outro estranho e indiferente do sonho é o que surge como efeito do suplantar das resistências por parte das representações e emergência na consciência mediante as formações substitutivas, demonstrando haver um desejo cuja autoria não é reconhecida como própria do sonhador. Ou seja, o outro como uma espécie de alteridade interna ao psiquismo. No chiste, ele parece dizer respeito à figura do interlocutor como representante externo dessa alteridade interna. Com esse representante, o indivíduo efetivamente compartilha seu estranhamento, o que faz do chiste a única manifestação do inconsciente socializável. Nele, o riso do interlocutor indica tomar o lugar da indiferença e da

inibição que ocorrem no sonho, o que nos ajudam a entender sua função de representante exterior da alteridade interna ao psiquismo do protagonista do chiste (Freud, 1996r).

Podemos notar como a inibição é um componente que atravessa algumas temáticas nas quais a vergonha é tematizada. Dessa forma, eles voltam a ter relevo na teorização freudiana, quando se deteve mais acuradamente, no erotismo anal. Nesse estudo, Freud (1996c) retomou o que havia desenvolvido anteriormente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1996II), para remarcar seu interesse em demonstrar que a pulsão sexual é altamente complexa, bem como resultante da contribuição de numerosos constituintes e pulsões componentes. A excitação sexual recebe contribuição das que são periféricas e oriundas de diferentes partes do corpo, às quais chamou de zonas erógenas, a saber, os genitais, a boca, o ânus, a uretra.

Entretanto, as qualidades de excitação não sofrem os mesmos destinos em todos os períodos da vida, pois, de modo geral, uma parcela delas é desviada do alvo sexual e dirigida para outros fins através de processos tais como o recalque e a sublimação. Em especial, no período que vai do final do quinto ano às primeiras manifestações da puberdade (o período de latência), as formações reativas ou contraforças, como a vergonha, a repugnância e a moralidade, atuam fortemente no processo sublimatório. Nesse período, essas formações têm sua origem nas zonas erógenas (às quais nos referimos quando da descrição do autoerotismo através da manifestação das pulsões parciais no corpo despedaçado) e se erguem como diques da sexualidade, opondo-se às atividades das pulsões sexuais referentes ao período no qual estavam sob regência da economia pulsional da perversão polimorfa infantil (Freud, 1996c).

De fato, a emergência da vergonha ocorre em virtude das primeiras manifestações da puberdade, durante o período de latência, no qual a organização anal põe em foco as questões ligadas às funções excretórias. Freud (1996o) escreveu que, “Nos primeiros anos da infância, não existe ainda nenhum resíduo de vergonha sobre as funções excretórias ou de nojo pelas

excreções” (p. 364). Diante dessa especificação, entendemos que termos tratado da vergonha em termos da sexualidade infantil até então não se constitui paradoxo em relação ao que ora encontramos sobre o período de latência. Argumentamos que, nele, já se pode contar com significativa constituição psíquica, uma vez que as angústias oriundas da dinâmica edípica tendem a se colocar em via de solução – ressalvadas as devidas diferenças para o menino e para a menina. Em outras palavras, nesse período, a vergonha aparece incidindo nas instâncias psíquicas já constituídas e voltadas para os fins do afinamento das pulsões aos interesses de formação de laços sociais. Antes disto, entendemos que ela está ligada à sexualidade infantil, todavia, atuando através da mediação de um adulto responsável pelos cuidados da criança, desde momentos ainda bastante arcaicos em sua constituição. Ou seja, a vergonha enquanto efeito de um agente exterior sobre o indivíduo.

Parece-nos nítida a diferença entre a expressão de elementos da sexualidade tal como a fantasia para o adulto e para a criança. Quanto a isso, Freud (1996h) escreveu que as fantasias delas são mais fáceis de serem observadas do que a deles.

A criança, é verdade, brinca sozinha ou estabelece um sistema psíquico fechado com outras crianças, com vistas a um jogo, mas mesmo que não brinque em frente dos adultos, não lhes oculta seu brinquedo. O adulto, ao contrário, envergonha-se de suas fantasias, escondendo-as das outras pessoas. Acalenta suas fantasias como seu bem mais íntimo, e em geral preferiria confessar suas faltas do que confiar a outro suas fantasias (Freud, 1996h).

A atuação da vergonha na dissimulação da fantasia dos adultos deixa claro que a implicação do indivíduo ao outro está em evidência, mesmo que não seja alguém em especial. De toda forma, sua relação com ele é significativa, uma vez que fica claro seu esforço para não permitir que outro tenha acesso a elas. Tais fantasias, que nas crianças são encontradas em livre expressão, nos adultos recebem a conotação ainda mais passível de provocar a vergonha do que a confissão de suas faltas. Trata-se de um bem mais íntimo.

Esse esforço por compreender a vida mental das crianças, por vezes, impunha a necessidade de recorrer à analogia com a civilização, que se baseia nas semelhanças entre as questões sexuais que se processam na infância e as que o autor assinalou ocorrerem ao longo de gerações. Assim, analisa que “para nós, durante muitas gerações os genitais foram sempre as partes ‘pudendas’, motivo de vergonha e até mesmo (devido a posterior repressão sexual bem sucedida) de repugnância” (Freud, 1996l, p. 104). Portanto, se atentarmos para a presença de formações reativas, na infância, estaremos amparados pelo autor ao entender que ela se expressa através de elementos de caracteres aversivos em relação à sexualidade, da mesma forma como no decorrer das referidas gerações. Por isso, escreveu que se fosse elaborado um extenso histórico da vida sexual de sua época, mesmo nas classes que são o sustentáculo da civilização humana, seríamos tentados a declarar, a contragosto, “[...] que a maioria daqueles que vivem nos dias de hoje obedecem à lei de propagar a espécie; sentem-se, nesse processo, diminuídos em sua dignidade humana” (Freud, 1996o, p. 104). Portanto, entendemos que, como a vergonha se encontra entre esses elementos de caracteres aversivos, ela tem expressão através de ligações íntimas com a sexualidade infantil, como também quanto ao contraste entre os fatores biológicos humanos, tidos como primitivos, e os seus símbolos de progresso.

Essa relação íntima pode ser considerada um fator de relevância presente desde a etimologia do termo vergonha. Janin (2006), partindo das formulações freudianas, escreve que o termo vergonha se originou do alemão, *Scham*, e acrescentou que existem duas principais maneiras de se designar sentido ao termo em referência à sua etimologia. O primeiro é voltado à sexualidade e chega a estabelecer a relação de sinonímia entre os órgãos genitais e o termo vergonha. Em sua origem, está associado à anatomia feminina, sendo usado na formação de palavras como *Schamhaaren* (pelos pubianos), *Schamlippen* (grandes lábios) e *Schamspalte* (vagina). Por sua vez, o segundo sentido está ligado à indignidade e conota a

reação a uma condição de falta ou insuficiência em relação a determinado parâmetro. Para o autor, isso diz respeito à descrição de um mal-estar psíquico oriundo da situação em que o indivíduo deseja se esconder. A partir dele, o termo *schamlos* pode ser traduzido como vergonha (sem vergonha), referindo-se a nu, descoberto, desvelado. Tais sentidos aparecem em abundância na obra freudiana e, por vezes, sem que possamos distinguir se houve o privilégio de um sobre o outro.

Seguindo a triangulação entre as formações reativas, o seu caráter aversivo e as questões da sexualidade, Freud (1996p) se ocupou das observações clínicas que lhe forneceram indícios para a compreensão da angústia neurótica. Depois de os assinalar, com relevo especial ao medo, pontuou que, se analisarmos a situação na qual surgiu a angústia referente ao medo, quase sempre descobrimos que o curso habitual dos eventos psíquicos deixou de ocorrer e foi substituído por fenômenos de angústia. Já vimos, no tópico sobre os textos pré-psicanalíticos que uma das características mais relevantes da angústia, no contexto das neuroses, é o fato de que ela se manifesta como efeito da emergência do afeto separado da representação correspondente. Nesses casos, trata-se de um estado de angústia histérico, cujo “[...] correspondente inconsciente pode ser um *impulso* de características semelhantes – angústia, vergonha, embaraço - ou, com a mesma facilidade, uma definida excitação libidinal ou agressiva, hostil, como raiva ou irritação” (Freud, 1996p, p. 404). Assim, além de tais afetos surgirem, simultaneamente, como efeito do que o pai da Psicanálise chama de expulsão do paraíso (Freud, 1996k), também possuem características semelhantes (Freud, 1996p).

Nos quadros de melancolia, esse caráter aversivo apresenta a especificidade de se manifestar dirigido ao eu sob a forma de agressividade ou hostilidade. Freud (1996m) ressaltou a proximidade entre a melancolia e a vergonha quando escreveu que sentir vergonha diante de outras pessoas, o que caracteriza a condição neurótica, falta ao melancólico, ou pelo menos não é proeminente nele. Então, enquanto o neurótico dissimula sua condição de

incompletude, o melancólico tem uma relação mais direta com o que talvez possamos chamar de objeto de vergonha que, nesse caso, é a própria condição melancólica.

Falar em termos de relação de objeto permite menção ao que Merot (2006) analisa sobre a ausência ou não proeminência da vergonha, em relação ao sofrimento do melancólico. Diante da atestação de sua condição, não se sente destacavelmente envergonhado, mas a vergonha se torna um objeto ou se materializa em tal condição, de modo que esse autor parafraseou o que Freud (1996m, p. 254)⁸ escreveu no texto sobre o luto e a melancolia, da seguinte forma: “a vergonha é a sombra do objeto, que cai sobre o Eu” (Merot, 2006, p. 1747). Ele ainda acrescenta que algo da ordem do irreparável permeia o discurso do paciente melancólico, da mesma forma que ocorre nos sofrimentos em que a vergonha tem presença marcante. Dessa maneira, se por um lado a vergonha falta ou se ausenta ao melancólico, por outro lado ela é um dos requisitos imprescindíveis à constituição neurótica.

Diante disso, nos reportamos à Freud (1996m) para destacar sua posição sobre o caráter de irreparabilidade na melancolia e que, por analogia, estendemos aos sofrimentos para os quais a vergonha é um componente íntimo. Para ele, é “[...] infrutífero, de um ponto de vista científico e terapêutico, contradizer um paciente que faz tais acusações contra seu Eu. Certamente, de alguma forma ele deve estar com a razão [...]” (p. 252). Essas acusações podem ser a única forma de o indivíduo ainda se manter numa posição baseada na responsabilidade diante do déficit intrínseco à sua condição, correndo sério risco de resvalar para o campo da culpabilidade. Nesse âmbito, o superego jamais se satisfaz em impelir o indivíduo a se esgarçar na tarefa de saldar essa dívida irreparável e sua irremediável condição de faltante.

Portanto, na primeira tópica, a vergonha apareceu de modo predominante como uma das formações reativas que atuam resistindo ao retorno do recalado e participando,

⁸ “Assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado” (Freud, 1996m, p. 254).

significativamente, na origem do desprazer que atua no recalçamento e nos sintomas neuróticos, sobretudo histéricos.

Nesse momento do desenvolvimento das investigações freudianas, as preocupações de cunho antropológico, as questões relacionadas às neuroses de guerra, o conceito do superego e os textos metapsicológicos, assinalaram um novo movimento em suas contribuições. Entendemos que teve por objetivo promover maior abrangência de interesses presentes no contexto de seu tempo, mas nem todos encontravam lugar nos parâmetros de suas elaborações de então. Assim como aconteceu para a primeira tópica, essa nova virada reservou seus efeitos sobre a função da vergonha. Todavia, antes de adentrá-la, tratemos brevemente de seus antecedentes.

2.2.7 Antecedentes da virada dos anos 1920

O desenvolvimento teórico da obra psicanalítica, nesse momento de profundas mudanças, consistiu numa orientação mais marcante para interesses que, se por um lado, já podiam ser encontrados durante o desenvolvimento da primeira tópica de forma mais sutil, por outro, foram motivadas por novos desafios colocadas pela civilização e por fatores clínicos. Dentre os elementos que consideramos imprescindíveis que sejam tratados por sua pertinência ao tema da vergonha, destacamos as preocupações sobre a cultura e o efeito dos textos metapsicológicos sobre as investigações, que, contudo, não dispensaram as proposições feitas até então.

No contexto da civilização, podemos ressaltar a Primeira Guerra Mundial, que aconteceu de 1914 a 1918. O impacto do desenvolvimento científico nas relações sociais e a posição da Psicanálise, entre esses campos do saber, redundaram em reflexões sobre a morte e o mal-estar. Essas preocupações do pai da Psicanálise figuram entre algumas das repercussões

desse sombrio evento da história da humanidade em sua vida e obra. Embora não nos disponhamos a tratar, com detalhe, do contexto da guerra, limitamos sua menção para destacar o efeito que causou sobre a obra freudiana. Foi um tempo em que a exacerbada valorização da força intelectual e do esclarecimento mostrou ironicamente quão irracional o ser humano pode ser (Gay, 2005).

Por outro lado, esse foi um período de muita fertilidade na teoria freudiana, pois sua impossibilidade de realizar congressos em outros países e o fato de grande parte de seus companheiros estudiosos e pacientes servirem ao exército de seus respectivos países obrigaram-no a, praticamente, ficar isolado em Viena e se dedicar à redação de diversos textos. Neles, produziu a formalização de conceitos sobre os quais se assentou o edifício teórico da Psicanálise, os textos metapsicológicos. Uma vez abordada a Metapsicologia como uma forma precisa e peculiar de cientificidade da Psicanálise em um dos subtópicos do presente capítulo, dedicado à transição para a primeira tópica, podemos entender que seus conceitos constituintes tiveram, nesse momento, a primeira elaboração através da demonstração do inconsciente e seus efeitos mediante a teoria dos sonhos.

Entretanto, conceitos como o inconsciente, o recalque, o narcisismo, a pulsão, o luto e a melancolia, são alguns dos que receberam atenção especial e formaram uma espécie de coletânea na qual foram reunidos, de modo preciso, o que o Freud concebia acerca de cada um deles, pretendendo passar para a posteridade como seu legado. Eram, ao todo, doze ensaios, mas, em 1918, destruiu sete deles, por razões até hoje não sabidas. Em setembro do mesmo ano, um congresso psicanalítico internacional pôde, finalmente, ser realizado, considerando que o último havia ocorrido em 1913.

Com o número reduzido de participantes, entre os temas discutidos estavam as neuroses de guerra (Gay, 2005), que foram inseridas no contexto psicanalítico como uma manifestação mecânica caracterizada pela presença da compulsão à repetição como efeito de

um evento traumático. É possível notar que esses elementos também podem caracterizar outros tipos de sofrimentos psíquicos, tal como a histeria. Entretanto, a recorrência de sintomas como esses apresentados por soldados que estiveram no fronte de batalha não permitia que se pensasse que as manifestações traumáticas fossem apenas meras simulações, como alegado por diversos psiquiatras da época. Nesse sentido, Eissler (1992, p. 49, citado por Roudinesco e Plon, 1998) escreveu como resposta a esse posicionamento que a simulação é parte da natureza da neurose, pois se simula sem saber, e “é nisso que consiste a doença” (p. 537). Por outro lado, o contexto da guerra possibilitou que o trauma retornasse ao rol de interesses das elaborações teóricas freudianas, não mais baseadas na teoria da sedução, mas na ideia de conflito defensivo a partir do suporte teórico do conceito de repetição, o qual perpassa toda a obra freudiana, recebendo maior relevo quando, nas primeiras formulações sobre o trauma, sua concepção consistia na insistência de um sintoma que a Psicanálise poderia fazer cessar através da descoberta do recalado (Freud, 1996d), como também no contexto das neuroses de guerra (Freud, 1996a) quando é ressaltado o caráter constitutivo da repetição. Assim, pode ser entendida como um processo que ultrapassa uma mera insistência do mesmo e se constitui no fracasso de cada tentativa de encontrar o objeto perdido, *das Ding* (A coisa), na medida em que o que se repete não coincide com o que *isso* repete, fazendo com que a repetição se estruture em torno de uma perda.

O objeto perdido a que nos referimos diz respeito à primeira vivência de satisfação, na qual uma percepção específica se associa, daí por diante, a um traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade, que, quando volta a ser despertada, surge uma moção psíquica que procura recatexizar a imagem mnêmica da percepção e restabelecer a situação de satisfação original. A propósito de “uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o caminho mais curto para essa realização” (Freud, 1996a, p. 591).

Todavia, a insistência de um sintoma que se sustentaria a despeito do desprazer e da angústia gerada, contrariava o princípio de prazer, segundo o qual o psiquismo trabalharia com o objetivo de reduzir, tanto quanto possível, o nível de desprazer e de proporcionar o prazer e que entendemos ter servido de coordenada a partir da qual o desenvolvimento teórico da primeira tópica foi orientado. Assim, Freud (1996a) foi levado a formular a hipótese de uma lógica diversa do princípio de prazer, pois já não era capaz de explicar certos fenômenos da repetição apenas a partir dele. Ou seja, há algo que insiste mais-além e tem como motor a ação silenciosa da pulsão de morte que, nesse quadro, constitui uma categoria fundamental de pulsões que tendem para a redução completa das tensões, levando o ser vivo ao estado inorgânico (Laplanche e Pontalis, 2001b).

Sustentados por essa concepção, ressaltamos que um dos pontos cruciais da virada tópica dos anos 1920, diz respeito ao entendimento de Freud (1996a) quanto ao conflito intrapsíquico. Sua posição permanecia dualista “agora que descrevemos a oposição como se dando, não entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais, mas entre a pulsão de vida e a pulsão de morte” (p. 61). Nesse novo momento, também chamado de segunda teoria das pulsões, elementos da importância do sentimento inconsciente de culpa passam a permear as investigações freudianas, com maior destaque do que pudemos verificar no decorrer da primeira tópica. Mesmo assim, a vergonha não se torna uma página a ser retirada da obra freudiana, mas conservou seu lugar na constituição psíquica, principalmente, no que se refere aos fenômenos de grupo e às questões acerca do feminino.

2.3 A vergonha na segunda tópica

Os interesses do pai da Psicanálise pelas questões que envolvem a civilização ficaram mais significativos na segunda tópica do que na primeira. Dessa contribuição, interessa-nos

destacar a incidência do imperativo da lei, exercido a partir do contexto social, à função da vergonha. Assim, fazemos referência apenas aos vínculos efetivados através do laço social nos fenômenos de grupo e sobre o feminino.

2.3.1 A vergonha que incide do social

A caminho de formalizar o conceito do superego, segundo os parâmetros da segunda tópica, Freud (1996v) retomou as questões referentes ao ideal do eu, a fim de abordar os fenômenos de grupo. Dessa forma, a conceituação foi organizada de diferentes formas ao longo de diversos textos freudianos, desde sua primeira aparição no texto introdutório sobre o narcisismo, em 1914 (Freud, 1996z). Entretanto, o ideal do eu foi definido como uma instância distinta do eu, resultante da convergência do narcisismo (idealização do eu) e das identificações com os pais, seus substitutos e os ideais coletivos. Entre suas funções, encontram-se a auto-observação, a consciência moral, a censura onírica e a influência no processo de recalque, além de serem colocados em seu lugar o objeto de “fascinação” (Freud, 1996v, p. 82) amorosa, o líder das massas e o hipnotizador, a partir da qual se dá a relação de dependência para com eles. Por essas características, o ideal do eu chega a ser considerado não uma instância, mas como um dos rudimentos do superego.

Nesse contexto, a vergonha surge como expressão de rejeição da influência do grupo sobre duas pessoas que se reúnem com o intuito de satisfação sexual. O autor argumenta que, ao buscarem a solidão (intimidade), “estão realizando uma demonstração contra a pulsão gregária, o sentimento de grupo” (Freud, 1996v, p. 143). Notamos que a contextualização da vergonha ao sexual persiste na tópica agora tratada, todavia assinalando que ela se manifesta como sinal de algum risco de fragilização do laço com o outro e participa na função do ideal do eu, de favorecer a prova de realidade, que consiste na avaliação da validade da

representação que o indivíduo possui de sua relação com o ideal do eu. Ou seja, ela visa verificar se tal representação corresponde à realidade. Trata-se de um campo bastante frágil porque tal prova é introduzida quando a relação do indivíduo com o ideal do eu está, de certa maneira, desviada. Como exemplo, citamos situações nas quais o objeto tomou o lugar do ideal do eu, tais como na hipnose e no estado amoroso. Nelas, a pulsão gregária é desfavorecida e o indivíduo se torna suscetível à manifestação da vergonha, levando-nos a entender que, nesse contexto, ela demarca um limite para o estado de fragilidade da relação com o ideal do eu, interpondo-se como guardião da possibilidade de realização da prova de realidade.

Assim, Freud (1996w) realizou uma espécie de avaliação em relação ao desenvolvimento teórico da Psicanálise, a respeito da diferença sexual e do feminino, e se mostrou em conformidade com a ideia de que esse campo do saber teria seu avanço menos expressivo nesse quesito. Todavia, “[...] não precisamos nos envergonhar dessa distinção; afinal de contas, a vida sexual das mulheres adultas constitui um ‘continente obscuro’ para a Psicologia” (p. 207). Essa avaliação aparece, em outros momentos de sua obra, com a mesma conclusão e, talvez, possamos entender que significa não ser proposta da Psicanálise abordar toda gama de fenômenos ou ser a última palavra sobre eles. Mesmo assim, outros avanços no que se refere ao feminino foram feitos em elaborações teóricas posteriores.

Já no campo dos fenômenos que também envolvem o masculino, Freud (1996III) escreve que a feição mais notável da vida sexual do homem, é seu desencadeamento bifásico como sendo duas ondas com um intervalo entre si, que atingem o primeiro ápice no quarto ou quinto ano da vida de uma criança. Mas, em seguida, essa florescência prematura da sexualidade desaparece e os impulsos sexuais, que mostraram tanta vivacidade, são superados pelo recalque, abrindo espaço para o período de latência. Nele, as formações reativas de moralidade, vergonha e repulsa são *estruturadas*. Dessa maneira, “de todas as criaturas vivas

somente o homem parece revelar esse desencadeamento bifásico do crescimento sexual e, talvez, seja ele o determinante biológico de uma predisposição a neuroses” (p. 42).

Assim, temos melhores condições de retomar o que foi dito anteriormente sobre a vergonha no período latência. Relembramos, a partir de Freud (1996o), no tópico que trata da vergonha na primeira tópica, que “nos primeiros anos da infância, não existe ainda nenhum resíduo de vergonha sobre as funções excretórias ou de nojo pelas excreções” (p. 364). No presente ponto de desenvolvimento das elaborações freudianas, entendemos melhor que as forças recaladoras não estão presentes antes do período de latência, no que se refere especificamente às funções excretórias, porque têm maior relevância durante ele, quando são postos em foco elementos próprios à organização anal. Isso, entretanto, não impede que as forças recaladoras tenham importância na organização pulsional oral, que antecede o período de latência. Para a sustentação de tal argumento, acreditamos ser suficiente o autor ter precisado que, nele, tais forças são *estruturadas* e não engendradas.

Em outra situação que poderíamos classificar como avaliação, dessa vez, dirigida a si próprio, ocorreu durante seus estudos na Universidade de Viena, onde ingressou aos dezessete anos. Freud (1996III) relatou ter se deparado com a questão do ideal e do investimento depreciativo autoinfringido quando se viu impelido a se envergonhar de sua ascendência judaica durante seus estudos. Sobre isso, declarou jamais ter sido capaz de compreender porque deveria consentir, uma vez que tal ação possui, por um lado, um caráter constitutivo, pois é efeito da atividade do ideal do eu, mas não diz respeito ao Eu; antes, à posição diante da castração, além de ser um elemento essencial à vergonha, pois a exigência de submissão aos termos dos ideais não seria suficiente se não houvesse, no espaço privado do indivíduo, o consentimento à condição aquém ao ideal que o social evidencia, e à que o neurótico intimamente se esforça para dissimular. Por outro lado, há também o caráter depreciativo do consentimento, pois ele se dá às expensas da exigência do investimento depreciativo

autoinfringido. Razão pela qual, em casos extremos, a vergonha se manifeste em indivíduos sobreviventes de situações nas quais foram submetidos a condições subumanas, tal como em Auschwitz, onde até mesmo a dignidade de ser reconhecido como um ser humano lhes foi negada. Mesmo livres dos campos de concentração, a vergonha de estarem vivos, enquanto os demais não mais o estavam, fragiliza os de forma tal que não é raro encontrar notícias de suicídio de alguns deles, a exemplo do psicólogo austríaco Bruno Bettelheim (1903-1990) e do poeta ucraniano, radicado na França, Paul Celan (1920-1970).

Nesse sentido, entendemos que o investimento depreciativo autoinfringido anda lado a lado com consentimento e conserva semelhanças com aspectos específicos da feminilidade, à qual Freud (1996q) atribuiu maior quantidade de narcisismo, o que afeta a escolha objetal da mulher, uma vez que sua necessidade de ser amada é maior do que a de amar. Devemos ressaltar que o feminino não diz respeito à referência biológica através do órgão genital, mas como posição na fantasia. Com efeito, a inveja do pênis posicionaria as mulheres em situação de inferioridade sexual original. Sendo assim, tal ideia, ou a de deficiência genital, faz da vergonha “uma característica feminina *par excellence*, contudo, mais do que se poderia supor, sendo uma questão de convenção, tem, assim acreditamos, como finalidade a ocultação da deficiência genital” (p. 131). Dessa forma, a vergonha demonstra sua relevância na diferença sexual, no que se refere à quantidade de narcisismo investido com o objetivo de compensar a debilidade desde a fantasia até o orgânico.

2.3.2 O mal-estar

As preocupações acerca do sofrimento humano, decorrentes não apenas no âmbito da sexualidade, mas também de ordem social, levaram Freud (1996II) a realizar estudos sobre a civilização de seu tempo. E, como as análises de pacientes lhe forneciam apenas traços de um

radical comum e inconsciente desse sofrimento, recorreu à fertilidade da narrativa mítica para elaborar tal gênese.

Assim, Freud (1996I) propôs a suposição de que, antes de qualquer civilização, tivesse havido uma horda primitiva cujo líder, o pai, sustentava a proibição segundo a qual os membros da fratria não poderiam ter acesso às mulheres da horda, determinação essa que não era aplicada a si mesmo. Não satisfeitos, os irmãos se organizaram para o assassinar e, depois de consumado o intento, seguiu-se um ritual no qual o corpo dele pai serviu de alimento, fazendo com que todos participassem de tal ato. Sem o pai, não havia mais qualquer regra que definisse o modo pelo qual se daria o acesso às mulheres. Por isso, na fratria se instalou uma disputa que nela gerou uma rivalidade generalizada (Freud, 1996I).

No entanto, os irmãos notaram que, mesmo com toda a tirania do pai, desfrutavam dos benefícios de sua proteção, além da garantia do mesmo patamar hierárquico entre eles. Sem o pai, essa referência que regulava a única hierarquia apenas entre o pai e os filhos, de modo vertical, e entre os irmãos, de modo horizontal, deixou de existir. O lugar deixado vazio, depois do assassinato, motivou nos irmãos a ambição aos privilégios irrestritos decorrentes do lugar de exceção, o que ocasionou a dessimetria nas relações que antes eram horizontais, além de se constituir como ponto de origem da rivalidade entre eles, a qual foi percebida como não tendo resultado satisfatório quanto ao objetivo primeiro de acesso ao que antes era proibido, resolveram que ninguém tornaria a ocupar o lugar de exceção que antes pertencia ao pai da horda, sob pena de receber a mesma sentença (Freud, 1996I).

Diante desse contrato, tal proibição foi estabelecida como tabu através do qual cada um deveria se limitar ao acesso do que, antes, apenas o pai desfrutara. Vale ressaltar que o ritual antropofágico teve importante efeito nesse contrato. Através dele, todos tomaram parte no ato de sair de baixo do jugo da lei tirânica, mas também de prescindirem das vantagens da proteção paterna. Dessa forma, o pai deixou de ser uma instância na qual se centrava a lei e

passou a ser representado pelo compromisso particular e íntimo de limitação ao acesso pleno ao prazer (Mezan, 1985). Tal ambivalência permitiu que, tanto o peso das responsabilidades, antes garantidas pelo pai, quanto o ódio dirigido a ele, motivado pelas restrições e por sua posição em lugar de exceção, tomassem um caráter reflexivo ao se voltarem para o próprio indivíduo, sob expressão do sentimento de culpa do qual todos compartilhamos de modo inconsciente. A esse contrato, Freud (1996I) revestiu da qualidade de lei simbólica, pois toda a relação passou a ser referenciada pela instância dessa lei. O totem passou a ser uma representação, ou seja, algo posto no lugar de outro ao qual se refere, presente nos rituais das diversas instituições possíveis, a partir de então, que em seus regimentos e normas celebram repetidamente esse momento em que a civilização teve sua origem.

Entretanto, há um custo para a manutenção desse contrato. Concordar em se limitar ao acesso pleno ao prazer, por arbítrio próprio, relega à particularidade todo o sofrimento daí decorrente, o que nos parece ser parte significativa do mal-estar na civilização ao qual Freud (1996n) se referiu. Nesse célebre texto, escreveu que o sofrimento residual aos termos desse contrato, disporia de três formas de expressão: a primeira diz respeito à superioridade do poder da natureza e a segunda à atestação da fragilidade do corpo. Essas duas fontes forçam à submissão e ao inevitável, pois jamais se poderá dominar completamente a natureza e, sendo o corpo também parte dela, “[...] permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização” (p. 93). A terceira forma de expressão se refere à inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no estado e na sociedade. Ela se constitui, para o autor, como a de maior relevância, pois, as regras que a perpassam favorecem a realização da necessidade de o ser humano estabelecer relações ao mesmo tempo em que elas e as relações são fontes de sofrimentos, dos quais não poderá se livrar.

Como nos foi possível perceber, a partir dessa breve exposição, para o pai da

Psicanálise, os elementos da constituição psíquica referentes ao complexo de Édipo e à instituição do superego podem ser entendidos como metaforizados na narrativa mítica da origem da civilização (Freud, 1996n) e na origem do mal-estar que permeia a análise da civilização de seu tempo. Em nossa leitura, não encontramos a vergonha sendo abordada como elemento de presença efetiva nessas formulações freudianas sobre a origem do sofrimento humano no contexto da civilização. Ele se referiu a um tempo em que as instituições, na qualidade de representantes da potência da lei como ordenador simbólico, permitiam também uma economia que favorecia os destinos da pulsão bem diferentes das que encontramos atualmente. Entendemos que as neuroses e, sobretudo, as histerias podem nos servir de demonstração de que, entre o ser humano daquele tempo e sua expressão de sofrimento, havia a presença de uma lei cujo imperativo era impossível atender. Mesmo com seus excessos, ainda assim havia o lugar bem definido para ela, à qual os sujeitos recorriam como bússola de sua condição.

Portanto, além das elaborações sobre o mal-estar, diversos anos de desenvolvimento teórico e clínico, Freud (1996b), depois de tão poderosa exposição, expressou estar afetado pela vergonha, “[...] ao ver que tudo o que disse há muito tempo é conhecido e autoevidente” (p. 239). O que formulou com notável elegância, a partir das próprias investigações e de sua clínica, não se constituiu em uma novidade absoluta, pois não foi criado a partir do nada. Provavelmente, sua contribuição maior foi ter conferido, a esse conjunto de saberes sobre o inconsciente, o estatuto metapsicológico, o que há muito já recebia outros tratamentos por meio da Filosofia e da produção literária.

Todavia, ao tratar da possibilidade de aliança entre a Psicanálise e o ocultismo, Freud (1996u) escreveu que o motor do avanço teórico da Psicanálise consistiria na ausência da presunção de um saber já instituído. Assim, ao se mostrar favorável a tal aliança, assinalou que contribuiu para tanto, o fato de ambos “experimentarem o mesmo tratamento desdenhoso

e arrogante por parte da ciência oficial” (p. 180). Entretanto, o autor logo encontra, dentre outros impedimentos, o que diz respeito ao fato de a imensa maioria dos ocultistas não ser impulsionada por um “desejo de conhecimento, por um sentimento de vergonha de que a ciência tenha por tanto tempo se recusado a tomar conhecimento do que são problemas indiscutíveis, ou por um desejo de conquistar essa nova esfera de conhecimentos” (p. 182). É graças à capacidade de reconhecer os limites da obra psicanalítica, de jamais negar seus pontos de vergonha e de jamais recuar diante dos desafios, que a Psicanálise se inscreve no campo científico como uma forma autêntica e válida de devolver ao saber sobre o estranho e ignóbil, que também compõe o humano, sua condição sublime.

Nisso consiste sua fertilidade e a possibilidade de novos avanços, tal como o empreendido por Jacques Lacan quando, em sua leitura da obra freudiana, no que se refere à temática da vergonha, avança a partir dela e propõe reflexões sobre o pudor ao identificar a presença silenciosa da pulsão de morte e uma espécie de apagamento da causa do sujeito na civilização de seu tempo.

3 A VERGONHA NA PERSPECTIVA LACANIANA

Abordar a vergonha a partir da obra lacaniana é, de certa forma, muito próprio, pois tal afeto recebeu atenção especial nesse contexto teórico, principalmente, no que se refere às reflexões sobre a cultura, na década de 1970 - um tempo cujas características diferiram das que pudemos encontrar descritas na obra freudiana. A singularidade do tempo em que as reflexões sobre a cultura foram elaboradas na obra lacaniana permitiu novos avanços nessa temática no que diz respeito ao pudor, que permanece demonstrando, também, sua pertinência às características da cultura nas primeiras décadas do século XXI. Assim, no presente capítulo, abordaremos o posicionamento de Lacan sobre a vergonha e a inserção do pudor nessa temática, através da leitura de alguns textos dos Escritos nos quais a vergonha é mencionada. Também trataremos de sua participação na constituição subjetiva, de sua presença na atualidade do mal-estar, no início da década de 1970, bem como do obsceno no olhar do Outro, como um elemento de notável relevância na relação do sujeito com o gozo e com a lei, nos dias atuais.

3.1 Do conceito à constituição subjetiva

Dedicamos o presente tópico a precisar a posição lacaniana acerca da vergonha, desde o que formulou nos Escritos e em alguns Seminários que tratam do assunto, no que diz respeito à constituição subjetiva. Pretendemos apontar, também, de que maneira o pudor se constitui como uma noção incontornável para o entendimento da temática em questão, uma

vez que, em seu ensino, acrescentou elementos essenciais à vergonha, dentre os quais, o falso e o verdadeiro pudor, bem como sobre o impudor, no contexto clínico.

3.1.1 A vergonha e o pudor nos escritos: precisando a posição

Em 1946, Jaques Lacan abriu uma conferência nas Jornadas Psiquiátricas de Bonneval, comuna localizada no centro da França, com a finalidade de externar seu posicionamento sobre a psicogênese das neuroses e psicoses. Ao criticar o que chamou de “organo-dinamicismo” (Lacan, 1998c, p. 153) de Henri Hey, psiquiatra que o convidou para a conferência, argumentou que a visão desse autor acerca da temática em questão era baseada nas concepções psiquiátricas de John Hughlings Jackson (1835-1911), neurologista britânico que propunha uma base anatômica e fisiológica organizada, hierarquicamente, para a localização das funções cerebrais.

Lacan (2011) também já havia demonstrado interesse pela causalidade da loucura, em outra ocasião, pois isso figurou como eixo de seus interesses de estudos, desde a proposta de temática para sua tese de doutoramento. Durante a defesa de sua tese intitulada *A psicose paranoica e suas relações com a personalidade*, foi solicitado por um de seus mestres que formulasse o que em suma propunha com ela. Entretanto, quando começou a tentativa de enunciar uma resposta, hesitou, o que não significava satisfação diante do início do argumento, mas, nas palavras dele, “o que me interrompeu tinha a força de um chamamento ao pudor” (p. 163). Entendemos que a hesitação provavelmente significava alguma insuficiência para responder à solicitação a contento, pois, logo em seguida, concluiu o relato dizendo de sua aprovação como doutor, mesmo a despeito do argumento ter ficado inconcluso. O chamamento ao pudor nos convoca a também entendermos que, acima de qualquer resposta que pudesse formular, estava o compromisso ético íntimo que se referia à

necessidade de honrar a exigência e a seriedade da pergunta com uma resposta digna de quem se pretendia ser portador do referido título.

Lacan (1998c) nos ofereceu subsídios que fortalecem esse entendimento, ao continuar sua explanação em outra obra, dessa vez, enquanto assinalava que carecia aos fisiologistas certa propensão metafísica. Segundo ele, esses últimos se detinham na fronteira entre o orgânico e o psíquico, em virtude da ausência de alternativas abundantes. Mesmo assim, eles reconheceriam um mecanismo psicofisiológico, o que estava ligado ao limite das possibilidades de alcance permitido por seu campo de estudo e, portanto, “tais são os pudores do fisiologista” (p. 192). Diante disso, Lacan (1998c) escreveu que se constituía fato significativo que “contrariamente ao que Henri Ey se permite propor em algum lugar, não há paralelismo algum entre a diferenciação anatômica do sistema nervoso e o sistema das manifestações psíquicas” (p. 192-3).

Assim, o autor ensinou, nessa exposição, que sua concepção sobre o pudor diz respeito à constatação de uma insuficiência diante de uma exigência circunstancial. Entretanto, ressaltamos as semelhanças com a ideia freudiana da vergonha, segundo a qual, tem em sua base a condição de faltante, de castrado, que, na formulação lacaniana, aparece através da atestação de insuficiência.

Lacan (1998f) demonstrou mais uma vez essa semelhança, quando escreveu sobre a especificidade da Psicanálise em relação às teses que a instituíram no campo do saber científico. Ele não as detalhou, mas sublinhou que delas extraía a solidez para as diretrizes do programa de seu ensino. Mesmo já ultrapassado o momento em que se tratava de fazer conhecer a Psicanálise como campo do saber através da produção de “atestados de bom comportamento” (p. 441), havia suficiente motivo para não se arriscar a presumir que as posições dos intelectuais que lhe ouviam o ensino, não seriam mais dispersas do que em épocas nas quais a contestação à análise se fazia notabilizar em maior intensidade.

Para Lacan (1998f), uma vez dada a margem para tal risco, constataríamos uma confusão entre a revolução constituída pela promoção categórica das tendências sexuais nas motivações humanas e a ampliação da temática das relações inter-humanas ou da dinâmica psicossociologia. Como consequência, a qualificação das instâncias libidinais se diluiria em relações existenciais, cuja regularidade e normatividade remeteriam a um notável estado de domesticação. Veríamos, também, uma espécie de

[...] analogismo positivista da moral com os instintos, cujos aspectos de conformismo, se já não ofendem nenhum pudor, podem provocar uma certa vergonha, isto é, aquela que é sensível ao ridículo e que suscitaria descer o pano de boca – ao nos atermos ao testemunho das pesquisas antropológicas (Lacan, 1998f, p. 442).

Diante dessas palavras, somos conduzidos ao entendimento segundo o qual a Psicanálise seria motivo de vergonha aos psicanalistas, se se permitisse resvalar para tal conformismo. Consideramos razoável entender que, nesse contexto hipotético, a vergonha surge como efeito do conformismo se assemelhando a uma espécie de queda em indignidade. Por outro lado, o autor nos sugere que ofender o pudor se constitui como efeito de maior drasticidade que o de provocar a vergonha. Se nossa compreensão condiz com a intenção do autor, destacamos que um traço da não semelhança entre o pudor e a vergonha reside no grau de exibição da falta perante o olhar do Outro. Portanto, não podem ser tomados como sinônimos (Lacan, 1998f).

A respeito do conceito de grande Outro, podemos dizer que ele recebe diferentes nuances no decorrer do ensino lacaniano. Mas, para o propósito do desenvolvimento de nossa temática, vale salientar, a partir de Andrès (1996a), que o Outro diz respeito aos “significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso no mundo” (p. 385). Com o advento da castração, o sujeito é inserido na linguagem, mas esses significantes não são designáveis por meio das palavras. Por isso, permanecem exercendo seus efeitos de determinação ao longo da vida dele.

Uma das formas de determinação é a instituição da lei simbólica, que ocorre como efeito da castração e que reside no Outro, o qual pode ser entendido como o lugar da lei. Assim, a referência do sujeito ao Outro é necessária para a sua constituição enquanto tal e pode se dar de diversas maneiras, dentre as quais, é oportuno que apontemos o olhar do Outro como o parâmetro ao qual o sujeito se reporta para avaliar sua condição a respeito da exibição de sua falta.

Dessa forma, uma das especificidades da Psicanálise diz respeito a solicitar o saber de outras áreas do saber sem prescindir de seu objeto e método de pesquisa. Essa é condição mediante a qual o reconhecimento de suas insuficiências se afirmou como motor de seus avanços. Foi, justamente, à essa compreensão que os psicanalistas teriam chegado pelo simples caminho da vergonha de que foram tomados quando perceberam as resistências desses outros campos, pois “não era costume atribuir consequências tão pesadas a coisas mínimas” (Lacan, 1998f, p. 450).

Mesmo assim, o reconhecimento da autoridade da Psicanálise, na época da comunicação do conteúdo do texto a que estamos nos referindo, foi posto como suporte para “a falsa vergonha dos analistas quanto ao objetivo de sua atividade a lhes gerar aversão” (Lacan, 1998f, p. 451). O autor trata do desvio demonstrado na prática da Psicanálise, na promoção do eu do analista como o único intermediário dirigido à finalidade de reduzir os desvios do sujeito frente à realidade. É como se os analistas estivessem se declarando alvo de aversão por se tornarem tão cruciais aos sujeitos em processo analítico quando, subjacente a isso, havia uma satisfação ou vaidade em ocupar um lugar que eles mesmos haviam estabelecido. A crítica aos diversos analistas pós-freudianos foi mais ampla do que apenas em relação a esse fator. Entretanto, no que se refere ao assunto em questão, ele assinalou que, diante da falsa vergonha, seria instituída uma cadeia, na qual a aversão geraria “a pretensão, e a pretensão gerando a hipocrisia e a impudência juntas” (Lacan, 1998f, p. 451). Ou seja, esse

desvio se constituía como uma ofensa tal que ultrapassava o limite da vergonha, como efeito da queda em indignidade, e atingia o pudor, engendrando o impudor.

Em outro texto, dessa vez dedicado à direção do tratamento, Lacan (1998b) retomou o tom de sua crítica aos analistas de sua geração e se declarou estupefato “com esse falso pudor do analista diante da ação, em que por certo se dissimula uma vergonha verdadeira: a que ele tem de uma ação, a sua, uma dentre as mais elevadas, quando ela cai na abjeção” (p. 645). Ele também precisou que a direção da cura diz respeito a não permitir que a análise caia no eixo do imaginário, que pode ser pensada como o estabelecimento de uma relação entre iguais, tal como na especular (à qual abordaremos, brevemente, no tópico dedicado à constituição subjetiva), além de fazer da direção da cura uma direção de consciência. Isso constitui a queda em abjeção por parte do analista. Assim, se por um lado o pudor e a vergonha aparecem, no presente texto, como sinônimos, por outro, o autor nos forneceu sua concepção acerca da vergonha que não é falsa.

Conforme já percebido, o debate de Lacan (1998a) com os psicanalistas franceses da segunda e terceira gerações pós freudiana destacou diversos pontos de desvios na prática analítica. Um deles diz respeito ao interesse exacerbado no eu, em detrimento das questões relativas ao inconsciente. Nesse sentido, mencionou Ernest Jones como um dos psicanalistas que empreenderam o desvio da “*psicologização* de que a prática da Psicanálise iria carregar-se cada vez mais, em oposição à descoberta de Freud” (p. 729). Ele utilizou de certa ironia ao escrever que há que se desculpar Jones por não conseguir evitar tal desvio, pois se tratava de uma tendência que talvez se pudesse estender às duas gerações de psicanalistas, desde suas formações como analistas.

Diante desse panorama de desvios da prática analítica, Lacan (1998a) formulou a seguinte questão: “como recusar, àquilo de que se é suporte, falar sua linguagem?” (p. 729). Não se trata de uma questão a ser respondida, mas nos parece intencionalmente elaborada

para provocar a reflexão sobre a prática e a formação dos psicanalistas. O autor ainda tornou a apontar o risco de desvio, que chamou de psicologização, como elemento que essa reflexão deveria alcançar, desvio diante do qual “a Psicanálise não é mais nada, a partir do momento em que se esquece que sua responsabilidade primeira é para com a linguagem” (p. 729).

Entretanto, Lacan (1998d) foi ainda mais esclarecedor, no que tange ao pudor e à vergonha, quando produziu o texto que deveria servir de prefácio para o romance escrito pelo Marquês de Sade, intitulado “A Filosofia da alcova”, publicado em 1795, sem o tal prefácio, no qual foram apontadas as distinções entre a moral sadiana e a kantiana, que se orientam através dos imperativos universais, e a ética da Psicanálise, que está baseada na dimensão do desejo. A esse efeito de se colocar como medida padrão para guiar os homens no caminho para o bem supremo, o autor aproximou o conceito de gozo, o qual diz respeito, ao longo do presente trabalho.

Ao que nos esclareceu Braunstein (2007) escrevendo que o gozo se reporta à plenitude da qual o bebê dispunha na relação, de natureza fusional, com a figura materna. Nela, é com bastante aproximação que se pode dizer que a necessidade é satisfeita no imediatismo de sua exigência. Entretanto, é na medida em que o acesso direto, que leva da necessidade à satisfação, gradativamente se desloque do lugar de prevalência que, mais adiante, o sujeito poderá advir enquanto tal na linguagem. Uma vez que, para entrar na linguagem ele deve consentir em pagar um preço, e o que ele cede ao consentir diz respeito a uma perda de gozo. Assim, o autor concluiu que “somos todos náufragos resgatados do gozo que perdemos ao entrar na linguagem” (p. 40). Como abordaremos mais adiante, quando tratarmos da constituição subjetiva, após a castração, o retorno a esse gozo está proibido ou interdito pela lei, que é levada ao extremo pelo superego, o qual exige, de maneira insaciável a submissão do sujeito, fazendo com que paradoxalmente sua ação esteja a serviço do gozo. Dessa forma, Lacan (1985c) proferiu em um de seus Seminários que apenas o superego força

alguém a gozar, uma vez que ele “é o imperativo do gozo - *goza!*” (p. 11) e apontou a equivalência dos imperativos universais sadiano e kantiano, que aproximados ao imperativo do superego, instalam o gozo.

Lacan (1998d) também se referiu ao gozo como um elemento mediante o qual a experiência sadiana se instala, “pois ele só projeta monopolizar uma vontade ao já havê-la ultrapassado para se instalar no mais íntimo do sujeito que ele provoca mais além, ao atingir seu pudor” (p. 783). Observemos que enquanto a vergonha está relacionada a uma dinâmica de exhibir e esconder dos olhos de outrem, conforme vimos na concepção freudiana, ao pudor é atribuída a propriedade de habitar o espaço privado e íntimo do sujeito. O autor ensina que há certa disjunção entre a condição de sujeito e o gozo representado pelo imperativo categórico do superego. Portanto, pelo fato de o pudor estar constituído no mais íntimo do sujeito, é atingido quando do exercício do gozo, ainda que travestido de lei. Pois, ela participa como constituinte do sujeito enquanto o gozo atenta contra ele e instala o impudor - tal como veremos no subtópico dedicado à alteração na relação do sujeito com a lei, em decorrência do declínio da vergonha.

Contudo, a provocação do pudor pela experiência sadiana tem também como consequência a ameaça ao laço com o pequeno outro (o semelhante) e o grande Outro (o da lei, da cultura). Lacan (1998d) ensina que “o pudor é amboceptivo das conjunturas do ser, entre dois, o despudor de um constitui por si só a violação do pudor do pudor do outro” (p. 783). A emergência da vergonha mediante a queda em indignidade por insuficiência, ou seja, pela castração, torna-se mais drástica pelo agravante de vir a público. Nesse contexto, a exibição da falta é o que constitui a ofensa (ou atentado) ao pudor, pois, a condição indigna fundamental de não dispor de um significante que lhes designe a totalidade do ser, é comum aos sujeitos. Algumas considerações relativas ao ser, a partir do ensino lacaniano, serão novamente abordadas no subtópico intitulado “a vergonha na constituição subjetiva”.

Como também será visto mais adiante com um pouco mais de atenção, o eu é constituído na relação com o outro e através das imagens que a ele se referem, à qual Lacan (1998e) chamou de especular e atribuiu o valor de matriz dessa última aos processos que ocorrem no estádio de espelho. Nesse contexto, o eu se constitui como um precipitado de identificações, como também de projeções de intenções e ideais que reconhece como presentes no campo do Outro (Quinet, 2012). Por outro lado, essa implicação do outro também tem importância para a constituição do sujeito. Portanto, pensando essa relação como um dos fundamentos da constituição subjetiva, o despudor de um constitui a violação do pudor do outro porque a exibição de falta do significante que lhe designe a totalidade do ser tem consequências danosas que atingem tais fundamentos.

Todavia, no que diz respeito ao ser, adiantamos que um significante que o designe é mencionado por Lacan (1998g) como o significante sexual, que também recebe o nome de falo. Ele institui o ponto de origem da cadeia significante em relação ao qual o inconsciente se estrutura. Nesse contexto, Lacan (2003; 1985c) voltou a abordar o falo como significante de referência para a definição da diferença na posição sexual. Ele propôs as fórmulas quânticas da sexuação dispostas por meio do matema composto por símbolos tais como o quantificador universal \forall (para todo) e \exists (existe um), o quantificador existencial, bem como as colunas que tratam, respectivamente, do masculino e do feminino.

Do lado masculino da sexuação, na parte inferior esquerda da figura, temos o quantificador universal do falo (Φ) que, nesse contexto, designa que todos os seres desse lado estão inscritos na função fálica, que significa que o falo, na posição de ordenador universal que reside do lado masculino, refere-se ao fato de que existe um que não se submeteu ao quantificador universal do falo. Isso nos remete ao *Totem e Tabu* (Freud, 1996I), no qual o pai da horda privou a todos os homens do acesso ao prazer, gerando uma revolta que culminou em seu assassinato. Seguido ao ritual antropofágico, instituiu-se a lei (o tabu) cujo

representante é a figura simbólica do totem. O pai da horda jamais fora submetido à lei e, uma vez que essa submissão pode ser entendida como uma figura da castração, é ele quem passa a reunir todos os outros na categoria de castrados. Ou seja, há um que não foi castrado e que privou os demais do gozo, efetuando por sua ausência a unidade do que passou a ter contornos de civilização. A parte masculina da fórmula tematiza a relação do homem com o complexo de castração, em relação ao qual o homem se assegura de sua posição a partir da apropriação fálica, a qual lhe confere alguma garantia que o leva a não temer perdê-lo, uma vez que jamais o possuiu (Lacan, 2003).

No lado feminino da sexuação, não há a exceção que garante a premissa totalizante do conjunto. Em outras palavras, não há sequer uma mulher que tenha sido castrada, portanto, também não há o conjunto das mulheres. Não há sequer um indivíduo que não tenha sido castrado, ou privado do gozo, o que justifica a ausência do quantificador universal em relação ao referencial fálico. Entretanto, salientamos que isso significa que elas apenas se reportam ao falo, mas não há um referencial que as agrupe plenamente numa categoria homogênea. Por isso, as mulheres não estão completamente inscritas na função fálica. É o que Lacan (1985c) chama de *não todo* fálico, no esforço por definir a posição feminina, ao afirmar que “a mulher se define por uma posição que apontei como o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico” (p. 15).

Portanto, o falo, na condição de significante de referência, não dá conta de designar a totalidade do ser, pois, tal designação é proposta como absoluta. Todavia, para Lacan (1985c), “o que se colocaria como absoluto, não é jamais senão a fratura, a rachadura, a interrupção da fórmula *ser sexuado*, no que o ser sexuado está interessado no gozo” (p. 20). Por isso, o autor preferiu trabalhar com o conceito de sujeito enquanto posição em um discurso.

Retornaremos mais adiante, no tópico dedicado à vergonha e ao pudor em alguns Seminários, para que sejam acrescentadas algumas informações importantes para o

desenvolvimento da temática em questão. Entretanto, justificamos que evocamos o falo como referência para assinalar que há uma falta à qual todos os sujeitos, situados na posição feminina ou masculina da sexuação, fazem referência. Ela é a condição para a constituição subjetiva e para a conservação do laço com o pequeno e com o grande Outro. Assim, Lacan (1998g) mencionou o gozo, nesse contexto, para dar a dimensão da ameaça que exerce sobre o sujeito. Para isso, tratou a respeito do demônio do *Aidos* (*Sham*) para ressaltar o exato momento em que o mistério do falo é desvelado.

A palavra *aidos* remete a *aidoria*, que no Grego significa genitais e, no Latim, quer dizer pudenda, sendo, por sua vez, traduzida como *Sham*, vergonha, no Alemão. Portanto, por sua similaridade de significado, *aidos* e *Sham* se associam. Ao fazer menção ao demônio do *Aidos*, em referência à uma pintura retratada na Villa de Pompeia⁹, entendemos que o demônio que está desvelando o falo veicula o sentido de que a vergonha se constitui como um véu com atribuição de guardião do mistério da significação do falo, que é a castração. Se tal mistério vier a ser desvelado, ao ser retirado o véu, atinge-se o pudor e se instala o impudor que atenta contra o mais íntimo do sujeito atingindo, também, seu laço com o outro. Esse mistério é constitutivo do sujeito porque diz respeito à barra que o identifica à condição de faltante, de jamais pleno, “ele então se torna a barra que, pela mão desse demônio, cunha o significado, marcando-o como a progenitura bastarda de sua concatenação significante” (Lacan, 1998g, p. 699).

A partir disso, entendemos que, na obra lacaniana, a menção ao termo pudor não substituiu o termo vergonha juntamente com o que foi produzido a seu respeito, na obra freudiana, mas o incluiu ao desenvolver novas reflexões. Portanto, com o esforço de abordar a particularidade desses elementos na perspectiva lacaniana, pretendemos também demonstrar que a semelhança semântica e a implicação de suas funções se constituem motivo suficiente

⁹ Atual município localizado na Itália, que pertenceu ao Império Romano.

para tomar a ambos como imprescindíveis ao cumprimento dos objetivos do presente trabalho. Essa contribuição vai além das elaborações freudianas e tornará a ser abordada no tópico seguinte.

3.1.2 A vergonha e o pudor em alguns Seminários

Ao introduzir o presente subtópico, esclarecemos que nem todos os Seminários que compõem a obra lacaniana foram abordados no presente estudo. Uma das razões diz respeito ao fato de alguns deles ainda não terem sido publicadas e a outra foi o fato de os termos vergonha e pudor não terem sido mencionados neles. Por esse motivo, escolhemos intitular o presente tópico designando que se trata da referência a alguns Seminários.

No que se refere ao tema da vergonha e do pudor, consideramos que não existe uma distinção conceitual significativa nos textos efetivamente escritos da obra lacaniana e os Seminários que foram proferidos e transcritos. Pareceu-nos, inclusive, que ambos estão inseridos num mesmo percurso teórico. Entretanto, preferimos tratar dos Escritos e de alguns Seminários dedicando tópicos quase que exclusivos a cada um deles porque percebemos que assim nos permitiriam atender a diferentes objetivos. Se vislumbramos através dos escritos a possibilidade de explorar a transição da concepção freudiana da vergonha até as primeiras contribuições acerca do pudor, por outro lado, encontramos nos Seminários maior apoio para abordar a função da vergonha numa concepção propriamente lacaniana, bem como os desdobramentos ao longo de seu ensino, sem deixar de lado as contribuições freudianas.

Assim, parte da posição lacaniana acerca da vergonha reafirmou o que Freud (1996v) escreveu quando tratava da possibilidade de diálogo com a telepatia. Isso diz respeito a uma peculiaridade da Psicanálise, de ser impulsionada por um desejo de saber e por um sentimento de vergonha de que a ciência tenha por tanto tempo se recusado a tomar conhecimento do que

são problemas indiscutíveis. Já tendo tratado desse assunto no capítulo anterior, tornamos a sublinhá-lo com o objetivo de destacar o que nossas pesquisas nos indicaram como ponto de partida na concepção lacaniana sobre o tema.

Dessa forma, já nas primeiras menções à vergonha, Lacan (1995) dirige críticas à Associação dos Psicanalistas da Bélgica, em razão da visão de alguns autores sobre a relação de objeto. Vale ressaltar que, nesse Seminário, o autor desenvolve de modo predominante um debate em tom de crítica aos psicanalistas franceses vinculados à Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), mas, nesse momento, refere-se a esse grupo de psicanalistas belgas fazendo menção à vergonha, os quais desaprovavam o que diziam ser uma teoria kleiniana do desenvolvimento que, segundo entendiam, situava tudo no interior do sujeito de uma maneira pré-formada, o que, em suas considerações, Lacan (1995) qualificou como “otimista, sem vergonha e absolutamente incriticada” (p. 64). No boletim da Associação, no qual as informações acerca da concepção daqueles psicanalistas foram disponibilizadas ao público, havia indícios de que a posição adotada por eles não tinha a solidez que tentavam demonstrar. Nele, se encontrava “um artigo dos srs. Pasche e Renard, que reproduz a crítica dirigida por eles às posições kleinianas por ocasião do Congresso de Genebra” (p. 64). A maneira presunçosa com que tentavam desqualificar a teoria kleiniana, falseava as inconsistências, de suas concepções acerca da relação de objeto. No que se refere à vergonha, a crítica de Lacan (1995) recaiu sobre ela estar falseada na postura dos psicanalistas belgas, em vez de servir como reconhecimento de uma falta que mobiliza ao saber.

Olhando mais de perto, os esforços por falsear os indícios de vergonha são elementos de presença marcante na condição neurótica. Se passarmos a considerar a situação que Lacan (1995) descreveu, segundo a qual, quando um sujeito relata a sua fantasia numa análise, exprime seu conteúdo por meio de uma imprecisão notável, deixa lacunas às quais só responde com dificuldade, sem apresentar algo satisfatório de saída, além de não fazê-lo “sem

marcar uma espécie de aversão, até mesmo de vergonha ou acanhamento” (p. 116). A vergonha surge como indício de que um limite ou uma resistência se impõe ao sujeito.

Essa disposição da vergonha diante de um limite do sujeito pode ser demonstrada através do conceito de falo. Ainda quando Freud (1996z) percebeu não ser possível sustentar que o primado do genital só se efetuará, na primeira infância, de modo muito imperfeito ou de maneira alguma, muda de entendimento e propõe, ainda nesse mesmo texto, que a organização genital infantil se aproxima da do adulto não apenas quanto ao surgimento de uma escolha de objeto, mas também quanto ao interesse pelos órgãos genitais. Além disso, a atividade genital adquire importância dominante que fica pouco aquém daquela encontrada na maturidade. A respeito disso, Kaufmann (1996a) escreveu que a principal característica que assemelha a organização genital infantil da adulta diz respeito ao desempenho do papel de um único órgão sexual, o órgão masculino, para os dois sexos. Portanto, não haveria um primado do genital, mas do falo. Se na obra freudiana não há maiores explicações sobre o falo - se diz respeito a uma fantasia, a um objeto ou a um órgão -, no ensino de Lacan (1998g) é esclarecido que se trata de um significante destinado a designar a significação do que o autor não diz expressamente nessa passagem, mas tudo nos leva a crer que se trata da castração.

Por isso, não nos esqueçamos de que não há hierarquia de valores para o falo entre o menino e a menina. Ambos experimentam as limitações para suas satisfações pulsionais através de uma perda que tem “caráter fundamentalmente deficiente do falo do garotinho, até mesmo a vergonha que este pode experimentar dele, e a insuficiência profunda em que pode se sentir” (Lacan, 1998g, p. 196-7) e da ausência sobre a qual a inveja tem por pressuposto na menina. A vergonha conserva, nesse momento do ensino lacaniano, a função de índice ou evidência de uma falta constitucional, que se trata de jamais dar a ver.

Assim, o falo pode ser entendido como o significante que demonstra seus efeitos de linguagem através de sua ausência, sendo a própria evidência de uma falta, porque se coloca

como garantia da possibilidade de significação da cadeia significante sem que, todavia, haja um sentido designado para ele, “pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (Lacan, 1998g, p. 697). Na perspectiva lacaniana, o fato de o pai da Psicanálise se servir de um mito para tratar da organização fálica no contexto infantil, “não passa de um artifício” (p. 693), pois os dados fornecidos pela experiência clínica demonstravam que o estabelecimento da relação do sujeito com o falo desconsiderava a diferença anatômica entre os sexos.

Não obstante, uma definição mais aprofundada do falo é fornecida através da articulação entre o pudor e o significante fálico, sustentada mediante o seguinte argumento: “pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios” (Lacan, 1998g, p. 697). O autor esclarece que o falo, por sua característica de exercer a função peculiar aos significantes - de serem substituído e de substituírem -, tem por objetivo manter velado aquilo (o angustiante vazio deixado por efeito da castração) no lugar do qual ele se põe como substituto envolto por um véu. Ou seja, “o falo é o significante dessa própria *Aufhebung* (suspensão) que ele inaugura, inicia, por seu desaparecimento. É por isso que o demônio do *Aidos* (*Sham*) surge no exato momento em que, no mistério antigo, o falo é desvelado [...]” (p. 699). Nesse sentido, a vergonha desempenha função de se interpor entre o sujeito e o significante fálico, surgindo como sinal do risco ou ameaça de desvelamento desse significante que remete à falta. Mencionamos a ameaça porque a violação do véu é uma ofensa ao pudor no que tange à exibição da falta ou do vazio localizado no mais íntimo do sujeito.

Lacan (1998g) ainda ensina, nessa passagem, que o desvelamento do significante fálico diz respeito à uma ofensa ao pudor, o qual pode ser entendido como o significante

fálico na condição de velado, pois se refere à falta fundamental do sujeito, sua castração, que nos parece também poder ser expressa através do fato de tal significante não poder designar o ser, uma vez que “o sujeito só designa seu ser ao barrar tudo aquilo que ele significa” (Lacan, 1998g, p. 700). Como veremos no tópico dedicado à constituição subjetiva, o sujeito tributa o seu ser a fim de se constituir como tal. Mas, mais radical ainda que estar impossibilitado de designar o ser, é a própria condição produtora de vergonha de constitucionalmente estar desprovido dele. Parece-nos ser esse o mistério que o neurótico se esforça por dissimular e que não pode ser desvelado, pois é em torno desse nada, dessa ausência, que toda estrutura se mantém em funcionamento, uma vez que “a estrutura aqui está ela na relação entre o mais-além e o véu” (Lacan, 1995, p. 159).

A propósito da função do véu, Lacan (1995) ensinou que diz respeito ao que cumpre bem o propósito de ilustrar a relação do sujeito como objeto de amor. Ele propõe um esquema gráfico no qual o sujeito está separado do objeto por uma cortina, um véu, enquanto mais-além desse objeto, em sentido contrário ao sujeito, há o nada – no lugar do qual o significante fálico se localiza. Nesse esquema, o sujeito elege um objeto tendo por pressuposto que há um mais-além. Assim, o que ele ama não é o objeto, mas o que está mais além dele, porquanto se dirige ao objeto através da imagem que se projeta sobre o véu. Isso é o que confere o suporte simbólico ao desejo, pois é na medida em que o sujeito não sabe de sua ilusão em relação ao objeto que o véu exerce sua função: “A função do véu, trata-se da projeção da posição intermediária do objeto” (p. 159). Portanto, *Sham*, que designa tanto pudor quanto vergonha, tem a função de se interpor, tal como um véu, fazendo barreira ao desvelar do significante fálico, ao qual o autor remeteu ao demônio do *Aidos*, para fornecer a dimensão da ameaça que tal desvelamento exerce sobre o sujeito.

Junto às questões do falo, a comédia é referida por Lacan (1999) como elemento que vem em nosso auxílio no que se refere à tarefa de entender sua concepção sobre a função da

vergonha. A comédia manifesta, por uma espécie de necessidade interna, a relação do sujeito com seu próprio significado como fruto da relação significante. Em outras palavras, “a comédia assume, colhe, desfruta da relação com um efeito que está fundamentalmente relacionado com a ordem significante, qual seja, o aparecimento do significado chamado falo” (p. 273). Salientamos que, nesse momento de seu ensino, o autor não precisa a razão de se referir ao falo como significado. Isso contraria o que ele mesmo falou em outro texto ao abordar o falo como um significante (Lacan, 1998g). Mesmo assim, não inviabiliza que, apoiados no Seminário dedicado ao desejo e sua interpretação, pensemos a comédia como o que há de mais profundo, porquanto “permite ao ser humano a decomposição espectral do que é a sua situação no mundo” (Lacan, 2016, p. 439).

A respeito disso, Laurent (2004) nos provoca a antecipar a menção ao Seminário *O avesso da Psicanálise* (Lacan, 1992b), ao que cedemos por motivo de não comprometer o que reservamos para trabalhar posteriormente, no decorrer do presente capítulo. Esse autor remete a um apêndice que consta no Seminário, sob o título *Analyticon*, para fazer referência ao lançamento do filme *Satirycon*, que deveria ter sido escrito *Satiricon*. Tal erro ortográfico não foi perdoado na escolha do título do apêndice, que, como uma tirada satírica, foi feita na ocasião de serem tecidos comentários acerca do gênero da sátira, não necessariamente cômica. Segundo Laurent (2004), se trata de um gênero feito para produzir vergonha e tem por objetivo exhibir, em todos os registros, o ridículo de se ocupar de certo assunto justamente para esquecer os assuntos universais que mais importam.

Com isso, somos conduzidos de volta ao artifício do neurótico que diz respeito à dissimulação da tragicidade de sua falta constitucional, pois o contexto da comédia abre margem para algo mais do que se tratar meramente de uma dissimulação, que entendemos como uma forma por meio da qual o sujeito pode viver em dignidade e honra, a despeito de sua condição de faltante (Lacan, 1995).

A construção de um meio para viver em dignidade e honra a despeito da condição faltante, no que se refere à dinâmica que a vergonha engendra, pode se assemelhar a uma aposta. Nela, os termos alternativos são a glorificação absoluta durante a vida e até na morte, ou a vergonha irreparável diante da qual não há mais o que se fazer a não ser desaparecer da existência no suicídio. Um exemplo disso pode ser encontrado em François Vatel (1631-1671), *maître d'hôtel do Château de Vaux-le-Vicomte*, cozinheiro de Nicolas Fouquet (1615-1680), o superintendente do Tesouro da França e homem mais rico nessa época, a quem Luís XIV invejava. Visando provar para o Rei que era melhor do que o mestre da cozinha real, Vatel organizou um banquete para seiscentos convidados da corte, durante o qual foram exibidos espetáculos deslumbrantes de teatro e música, além de suas inventividades gastronômicas. Nessa sua primeira tentativa não logrou êxito, pois a festa colaborou para que o Rei acusasse Fouquet de conspiração, causando revolta em Vatel, que se exilou na Inglaterra. No mesmo ano, 1661, Luís XIV decidiu por construir o Palácio de Versalles, monumento de esplendor tal que o Rei passou a ser conhecido como o Rei-Sol.

Na tentativa de, por meio da guerra, recuperar suas finanças e seu prestígio com o Rei, o Príncipe de Condé, Louis II (1621-1686) de Bourbon, pretendia comandar o exército francês na guerra contra a Holanda, em 1671. Assim, encarregou Vatel de organizar uma festa, em seu castelo de Chantilly, para três mil convidados da nobreza junto com Luís XIV, o Rei Sol, durante um fim de semana de caça. Tudo corria muito bem até que Vatel percebeu que não havia alimento suficiente para servir no jantar da última noite, o que tomou proporções ainda mais desastrosas quando soube que a grande encomenda de peixes, feita para remediar seu erro de cálculo, não seria entregue. Acrescentando isso à decepção de não ver seu talento reconhecido, ao ser objeto de uma aposta num jogo de cartas, Vatel comete o suicídio, de cuja notícia foi recebida com grande comoção nacional, principalmente depois que se soube que a encomenda de peixes havia chegado pouco depois de sua morte. O Rei e a corte

reconheceram sua contribuição para tal fato, mas o banquete prosseguiu. Limitamo-nos a referir o que Lacan (1992b) mencionou sobre a prevalência dos valores, tal como a honra, sobre a vida, a vida “como vergonha a engolir porque não merece que se morra por ela” (p.173).

Outro exemplo foi mencionado por Lacan (2008a) ao se referir à história de Ajax, um dos personagens da mitologia grega que participou da Guerra de Troia. Pelo fato de Atenas, deusa grega da civilização, da sabedoria, da estratégia em batalhas, das artes, da justiça e da habilidade, não lhe querer bem, ele massacra um rebanho pensando fazê-lo ao exército grego. Quando desperta, “soçobra na vergonha e vai-se matar de dor num canto” (Lacan, 2008a, p. 320). Ambas as ilustrações nos sugerem que, após a queda em desgraça e em desonra, o ato derradeiro do suicídio é uma via classificada como cabível, em tal posição ética, diante dos valores e da vida.

Nesse contexto, consideramos pertinente mencionar que a descrição de uma ética apareceu no Seminário lacaniano dedicado à ética da Psicanálise, durante o qual foi abordada, desde os gregos do século IV (a. C.), até a ética na Psicanálise, no século XX, passando pela contribuição de Emmanuel Kant (1724-1804). Para tecer novas considerações sobre ela, tornamos a tratar desse filósofo, considerado como o principal da Era Moderna, e que representou o ponto de maior desenvolvimento da ética dos Antigos com sua formulação sobre os imperativos categóricos. Nessa herança ética kantiana, a motivação para qualquer ação deveria ser regida pelo princípio ou lei que alcance, do universal até o particular e também legisle sobre ela com um fim em si mesmo. Entretanto, não escapou à leitura de Lacan (2008a) que o imperativo categórico se pretende absoluto sobre o sujeito e a especificidade de seus desejos, conforme ficou demonstrado durante o referido Seminário, a partir da menção, não ao campo da Filosofia, mas ao da tragédia grega de Antígona.

Um dos pilares da trilogia de autoria de Sófocles (497 a.C. à 406 a.C.), que narra a história em que Antígona se encontra diante do dilema de cumprir a lei do Rei, seu tio, de não velar o corpo de seu irmão falecido por tê-lo traído ou por seu desejo de fazê-lo em obediência à lei dos deuses. Ao não ceder, é exilada numa caverna por ordem do Rei. Não se passa muito tempo e ele ordena que a retirem de lá. Nessa ocasião, descobrem que ela havia cometido suicídio. Desse momento até a notícia chegar aos ouvidos do Rei, uma sequência de mortes acontece, como demonstração da tragicidade de uma ética que sacrifica em nome da honra e da própria vida. Entretanto, a morte do desejo diante do imperativo categórico é o que nos parece ter interessado a Lacan (2008a), nesse Seminário.

Anteriormente, Lacan (1985a) já havia expressado interesse por essa temática enunciando, que “com efeito, o ponto em que estamos chegando não é outro senão o do desejo e o que dele se pode formular a partir de nossa experiência - uma antropologia? Uma cosmologia? Não há palavra para isto” (p. 278). Baseados nesse enunciado, fazemos menção à Vorsatz (2013), quando expôs sua definição do campo da ética da Psicanálise, segundo a qual se refere a “aquilo que do desejo se pode formular a partir da experiência analítica é, se formos fiéis às proposições do próprio Lacan, uma ética” (p. 14). Assim, a vergonha descrita em conformidade ao imperativo categórico exerce função semelhante à de um superego tirânico em ser insaciável na exigência de submissão do sujeito ao ponto de que esse último abra mão do seu *status* de sujeito.

Saindo do campo da ética e se dirigindo ao campo do feminino, Lacan (2005) destacou que a valorização dos atributos justifica o gozo que faz com que se concentre no sujeito que assume a posição feminina, toda sorte de atenções por parte do parceiro. Quando ele não responde à disposição feminina como objeto desejável, tal sujeito pode, por pudor, lançar mão de um artifício, não especificado pelo autor, visando evitar que se diga ter sido recusado. O recurso que o sujeito em posição feminina utiliza, quando é o caso, para evitar que se diga que

foi recusado é motivado pelo pudor de desvelar a ausência do falo, aquilo que já sabe sem saber, mas não quer se permitir à vista dos outros. Então, disfarça, compensando através da valorização de seus atributos. No feminino, ao que nos parece, a posição em relação ao falo demarca a diferença segundo a qual, enquanto no masculino a implicação se dá entre o falo e a angústia de castração, nele acontece entre o falo visado no campo do Outro e a ausência dele como premissa de sua posição. Mesmo no feminino, o pudor, que aqui aparece como sinônimo de vergonha, desempenha função de barreira ao gozo e de limite à angústia.

A propósito da angústia, Lacan (2005) introduziu o assunto ao dizer que se trata de um afeto. Nessa sua qualidade, ele a distingue do significante, precisando que, embora gere o mundo do sujeito falante, sua característica essencial é que nele é possível enganar. Entretanto, acrescenta que “a verdadeira substância da angústia é *aquilo que não engana*, o que está fora de dúvida” (p. 88). A angústia é o corte sem o qual o significante e sua atuação seriam impensáveis. É o indizível naquilo que constitui o sujeito demarcando a sua vergonhosa e trágica condição de faltante. Assim, conforme vimos no capítulo anterior, devemos ter em mente que a angústia surge junto com a vergonha (Freud, 1996k), permitindo que o que foi dito sobre a primeira seja considerado, também, no que se refere à segunda (Freud, 1996p), de acordo com o exposto, no tópico sobre os sonhos de exibição no primeiro capítulo do presente trabalho.

Então, se há algo a ser revelado, é porque um saber se refugia num “lugar de pudor original, em relação ao qual todo saber se institui em um horror inultrapassável a respeito desse lugar onde jaz o segredo do sexo” (Lacan, 2006, p. 351). O saber que aparece nessa passagem como o que deve permanecer velado, concedendo a oportunidade de entendermos que o pudor exerce a função de guardião dos mistérios do saber sobre o sexo. Isso só é possível porque a posição de guarda do segredo do sexo que o pudor exerce “não é suposta saber” (p. 358). Ele guarda o saber, mas não sabe que o faz. Por esse horror inultrapassável é

que se deve atinar para o que cada um pode saber sobre o corte original que constitui a subjetividade.

3.1.3 A vergonha na constituição subjetiva

Em princípio, justificamos nossa escolha por anunciar no título a proposta de tratar brevemente da constituição subjetiva, nesse tópico, significa que estamos interessados na constituição do eu e na do sujeito. Entendemos que o termo subjetividade tem sido utilizado com frequência e certa imprecisão, de modo que já está quase esvaziado de sentido no contexto das produções teóricas referenciadas à Psicologia, o que recebe contornos de maior dificuldade quando a Psicanálise é convocada para dialogar com a ela a fim de abordar esse assunto.

Na Psicologia, a subjetividade pode ser entendida como o que se presentifica na construção da identidade de um indivíduo como efeito das incidências de diversos âmbitos advindos da cultura de um determinado lugar em um determinado tempo (Silva, 2009). A subjetividade, assim definida a partir do campo de tal ciência, aproxima-se bastante da forma através da qual Freud (1996s) escreveu a respeito do eu: “torna possível supor que o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto” (p. 44).

Entretanto, não estamos autorizados a entender que tal definição também se aplique ao que recebeu, na Psicanálise, o nome de aparelho psíquico, que a partir de Siqueira (2015), tomamos o aparelho psíquico como o conjunto de processos que ocorrem nos âmbitos dinâmico, econômico e tópico da personalidade. Uma maneira de ressaltar a distinção entre a subjetividade e o psiquismo poderia ser feita ao considerar que a primeira abrange o eu e suas implicações culturais, sociais e históricas, enquanto o segundo parece ir além ao alcançar,

também, o inconsciente, o campo do sujeito. Em outras palavras, embora Freud (1996s) tenha considerado que haveria uma parcela inconsciente no eu, aquele não se encerra no âmbito desse. Por outro lado, enquanto as diversas abordagens teóricas da Psicologia se ocupam das questões conscientes do eu - excetuando-se a abordagem psicodinâmica que convida a Psicanálise para esse diálogo -, o inconsciente no ego e para além dele é o objeto de estudo próprio da Psicanálise.

Quando Freud (1996z) descreveu a relação de um bebê com um adulto responsável por seus cuidados (geralmente a mãe) como o momento da constituição psíquica chamado de narcisismo primário, a nosso ver, estava ensinando que todos os investimentos se direcionavam ao bebê. Da perspectiva do bebê, tudo está a seu dispor, pois, de modo bastante aproximado, as suas necessidades continuam a ser saciadas no imediatismo de suas exigências. Da perspectiva da mãe, há um desprendimento notável em favor dos cuidados e atendimento das necessidades do bebê. Entretanto, se o seu processo de constituição psíquica ocorreu de modo a possibilitar sua constituição neurótica, ela terá à disposição o deslocamento gradativo dessa posição de dedicação quase que exclusiva ao bebê a fim de atender às outras demandas, que, no ensino de Lacan (1985a), respondem à função de um operador responsável por, gradativamente, desentronizar o bebê.

Uma vez que a mãe aos poucos se ausenta, a majestade do bebê, que antes designava o acesso direto à mãe, sofre os efeitos disso. Assim, a linguagem surge para designar essa ausência. Outra forma de entender essas demandas é considerar que a metáfora paterna agencia o corte nessa relação entre a mãe e o bebê, o que diz respeito à castração. Dirige-se a ela interditando-a de manter o bebê na posição de complemento de seu desejo e, ao mesmo tempo, dirige-se ao bebê interditando-o de ocupar tal lugar nessa relação.

Como efeito da ação da metáfora paterna, é instituído o Nome-do-Pai, o qual representa o interdito em relação à reedição dessa relação de caráter fusional, que também

pode ser pensada como a pretensão de os significantes lançados em direção ao bebê serem suficientes, no que se refere à nomeação de suas necessidades. Para Andrès (1996b), o significante diz respeito a um dos constituintes do discurso que, ao se remeter a outro significante, forma cadeias com ele. Entretanto, a instituição delas não se dá de maneira espontânea. Diz sobre uma incessante busca de reencontrar o significante referente à primeira experiência de satisfação que apareceu, desde Freud (1996k), como um objeto perdido e expresso mediante a experiência de satisfação plena na relação com a mãe.

De outra forma, tais nomeações podem também ser entendidas como determinações a respeito do ser do bebê que o enclausuram no desejo materno. Com o duplo corte empreendido pelo Nome-do-Pai, o bebê é convidado a se deparar com a insuficiência dos significantes maternos e com a insuficiência constitutiva que, aparentemente inexistia, quando fusionado à relação materna, os quais, uma vez contrariados, permitem ao que Lacan (1998e) nomeou de proto-sujeito a formulação das questões sobre a existência. Uma vez que a linguagem é a via por meio da qual o sujeito se constitui, essa insuficiência do significante também faz parte de sua estrutura. É apenas a partir daí e mediante a linguagem que ele poderá lançar mão dos meios mediante os quais poderá constituir algo em torno dessa falta estrutural, uma perda que se processa no nível do ser e que permite a Lacan (2008b) entender que o sujeito é falta a ser.

É importante fazermos algumas considerações sobre o ser na perspectiva lacaniana dentro da nossa temática. Quando falamos no ser a partir do ensino lacaniano, é preciso ressaltar que o campo da Fenomenologia, bem como o da Filosofia, também se reportam a ele sob suas especificidades. Enquanto esses concebem o ser como a essência que funda a condição ontológica do ser humano, aquele discorda ao propor que, no processo de constituição subjetiva, o sujeito tributa o seu ser a fim de advir como tal. Em decorrência disso, ele acede à linguagem por meio da qual sua condição de falta-a-ser passa a ser definida.

É através da articulação de significantes que o sujeito poderá construir suas fantasias em torno de sua falta fundamental (Raffaelli, 2002). Assim, a visão lacaniana a respeito do ser não funda uma ontologia, não se dedica a pensar sobre o ser humano através da noção de essência. Referindo-se a isso, Lacan (1992b, p. 191) sugeriu que uma ontologia devia ser produzida, na qual a vergonha figurasse no cerne, ou seja, uma “vergontologia”, para ensinar que, se é possível tratar acerca da ontologia em Psicanálise, ela deve estar apoiada na falta, não como mera ausência, mas como suporte ao desejo.

Assim, uma vez que os meios pelos quais as construções do sujeito em torno dessa falta são necessariamente atravessadas pela linguagem, entendemos que isso é o que permite a Lacan (2008b) nomear essa posição do sujeito como alienação, o que diz respeito ao encontro do sujeito com a linguagem, que o precede e cujas regras já estão definidas antes de ele existir, o que implica em não ter qualquer participação na constituição e legitimação delas. É preciso, portanto, que ele se conforme a essas leis para obter o reconhecimento do Outro, aquele que o ensinará a se servir da linguagem e fornecerá os significantes necessários para tal.

Em virtude da presença da falta no âmbito constitutivo do sujeito e no dos significantes do Outro representado pela figura materna, o proto-sujeito é posto na situação de escolher se permanece na posição em que os significantes proferidos na relação materna lhe bastam ou se se retira dessa posição alienando-se à linguagem. Nesse ponto, Lacan (2008b) utilizou a lógica matemática dos conjuntos como artifício para ilustrar que tal escolha se dá em relação aos campos do ser (sujeito) e do grande Outro (sentido). Assim, considerando que nossa referência é a constituição neurótica, inicialmente o sujeito escolhe forçadamente advir como sentido ao se colocar como alienado ao significante do Outro.

Entretanto, ao surgir como sentido, o sujeito se torna ao mesmo tempo relegado ao silêncio e à afânise (apagamento). Para não acabar deslizando para a posição na qual estaria

completamente apagado, o sujeito tem por alternativa declinar da via silenciosa da alienação, que diz respeito ao campo do ser. (Lacan, 2008b). Diante disso, lança mão de uma terceira saída, a saber, não atender plenamente a qualquer das duas alternativas ao se instituir como dividido, barrado. Essa é a condição essencial do sujeito: que ele não se manifesta senão no intervalo de significantes (S1-S2), ou seja, antes de o sentido se constituir (S2), mas também depois de um significante com efeito inaugural ter sido capturado (S1) para representá-lo. Portanto, para a alienação se estabelecer não basta que o significante advenha do Outro, é preciso que o sujeito o capture como podendo ser representado. Com base nisso, entendemos que haja no Outro primordial uma suposição de sujeito. Essa é a condição de possibilidade por meio da qual podemos dizer que o sujeito escolhe advir. Ele é tratado como efeito retroativo do significante (S2), ou seja, o proto-sujeito. Em outras palavras, na alienação o sujeito se encontra imerso no Outro, no cumprimento de suas leis e no desejo de obter o reconhecimento dele (Lacan, 2008b).

Por um lado, significa que tudo o que estamos descrevendo até o momento só passa a existir a partir do efeito do S2, da linguagem, e das relações e trocas próprias ao registro do simbólico. A noção do simbólico, no ensino lacaniano, tem sua origem no conceito freudiano de símbolo, no contexto dos sonhos, mas também nos estudos em Linguística de Roman Jakobson (1896-1982), bem como da Linguística Estrutural de Fernand De Saussure (1857-1913). Essas contribuições favoreceram o entendimento psicanalítico segundo o qual o inconsciente se constitui numa cadeia de significantes regida pelas mesmas leis que governam a linguagem. Dessa forma, o simbólico consiste numa circunscrição lógica em que os significantes se organizam em cadeias nas quais predominam os laços entre eles sobre a produção de sentido (Kaufmann, 1996c).

O registro do simbólico é aquele que admite a falta implícita ao significante. As tentativas de negá-la e de recobrar o sentido idílico de antes da linguagem é um equívoco

porque, ironicamente, é o que permite a mobilidade das trocas e relações próprias ao simbólico.

Portanto, a via da alienação à linguagem, na qual o sujeito permite que seu desejo seja recoberto pelo desejo do Outro, é a própria evidência de que há uma falta que se processa também do lado do Outro. Em outras palavras, as exigências da realidade deslocam o exercício dos cuidados maternos ao bebê do lugar de onipotência na satisfação imediata de suas necessidades, mostrando que o Outro deseja além dele. O encontro com a falta do Outro faz com que o sujeito tenha a possibilidade de se identificar com ela e de ocupar, inicialmente, o lugar de objeto da falta do Outro. Nesse sentido, Fink (1998) escreveu que “o Outro materno deve demonstrar que é um sujeito desejante (e dessa forma também faltante e alienado), que também se sujeitou à ação da divisão pela linguagem, para que testemunhemos o advento do sujeito” (p. 76). Mas, ao perceber que não é capaz de responder à altura do desejo materno, o sujeito deixa o lugar de objeto e se situa como sexuado por meio das identificações.

Uma vez que o Outro não tenha mais a influência que já exerceu, no lugar de sentença é revelada a verdade mais particular e íntima do sujeito, que passa a ser representado por sua própria falta em decorrência do tributo de seu ser. Essa distinção entre o desejo do sujeito e o Outro é o que caracteriza a separação tendo como resíduo um objeto que causa seu desejo. É o último indício de uma unidade imaginária entre a mãe e o bebê. A hipotética satisfação mítica segundo a qual o sujeito constrói a própria fantasia referente à suposição de sua posição em relação ao desejo do Outro (Lacan, 2008b).

Vale destacar com Soller (2010), que o significante mestre pode ser entendido como essas palavras ditas com a autoridade de um mestre a respeito do sujeito que não se apresentam quando são solicitadas, mas que deixam suas marcas na estrutura da constituição do sujeito, na cadeia de significantes do discurso e na ordenação do laço social. O Significante

Mestre é o ponto inaugural da constituição subjetiva que serve de possibilidade de organização da cadeia significante. A ordem que se institui a partir de uma perda irreparável e inapreensível é o que se pode chamar de furo, pois a falta de um significante é uma das características que marcam o funcionamento do simbólico em seu empenho para expulsar tal furo e poder se instaurar como registro de produção de sentido e possibilidade de o sujeito lidar com a diferença (Julien, 2003).

A partir da instituição desse furo emergindo do campo do Outro no nível do significante, o sujeito fica propenso a se questionar sobre quem ele é, mas também sobre quem é em relação àquele ao qual se assemelha. São questões que não se processam propriamente no nível do sujeito, mas no nível do eu, o que é justificado pelo fato do eu estar intimamente relacionado, desde sua constituição, com o outro (o semelhante). Mais especificamente com a imagem do outro. Em virtude das identificações mediante as quais o eu se constitui, a relação com o outro é marcada pela projeção de intenções e ideais que o eu reconhece como presentes no campo do desejo do Outro. Assimilá-los ou não equivale a se fazer presente ou ausente no campo que o constitui como desejo do Outro. O outro reúne, então, elementos que o eu projeta e, por ser alguém que possui o que ele não tem, a relação com o outro assume um caráter de rivalidade ou de admiração e idealização (Quinet, 2012).

Dessa forma, o eu está terminantemente fadado a permanecer alienado à imagem e semelhança do outro na relação que se constitui. Esse outro ao qual a cultura posteriormente ensinará o eu a amar é, antes, um intruso. Ele pode ser entendido como a própria encarnação do ideal com o qual o eu se compara e rivaliza. Essa disputa diz respeito à busca narcísica e incessante pelo reconhecimento do Outro. Uma vez que o eu está sempre em companhia do outro, seu ideal, caracteriza bem uma relação de cunho imaginário, pois “quando o outro não é o objeto do desejo, é um estorvo, um inferno” (Quinet, 2012, p. 8). Portanto, somos levados

a considerar que essa relação que se estabelece tem suas raízes no estágio do espelho, que trata do narcisismo e da constituição do eu através da imagem do outro.

Lacan (1998e) o descreve, a partir da observação de crianças, como a antecipação da unificação da imagem do corpo devido à imaturidade neurológica da criança. Trata-se de uma experiência que corresponde ao narcisismo primário abordado por Freud (1996z). Essa experiência ocorre entre os seis e os dezoito meses e é o resultado de uma identificação na qual se revela um dinamismo libidinal que diz respeito à transformação produzida no sujeito quando assume uma imagem.

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (Lacan, 1998e, p 97).

Essa restituição se refere à situação da instância do eu, enquanto determinado socialmente, a qual se unirá apenas assintoticamente ao sujeito ainda em via de se constituir. Isso significa que o estágio do espelho, além de ser uma antecipação do efeito das identificações através da relação com o outro, também permanece no decorrer de uma constituição que não se encerra, mas jamais deixa de se aproximar, sem que se efetive plenamente. Mesmo assim, o importante para nós, nesse momento, é sublinhar que ele diz respeito à matriz do que se manifestará posteriormente nas vias do sentido, no imaginário, e das trocas, no simbólico, mediante a unificação da imagem do corpo (Lacan, 1998e).

Assim, o estágio do espelho se organiza em três tempos fundamentais a partir dos quais a criança terá a possibilidade de conquistar a imagem de seu corpo. No primeiro, ela olha para o espelho e busca ali o olhar do Outro encarnado pela figura parental que lhe dedica os cuidados, uma vez que se encontra indiferenciado dele. Nesse tempo, o ajustamento de sua

imagem se dá por meio do imaginário. No segundo tempo, a criança percebe que não há realidade no que está no espelho, mas apenas uma imagem refletida, como se se tratasse de outra criança. Ela, então, deixa de querer se apoderar da imagem ao distinguir a imagem do outro da realidade do outro. No terceiro, a criança percebe que se trata de uma imagem refletida no espelho, mas não qualquer uma, pois ela a reconhece sua, concluindo que há unidade na imagem de seu corpo, que é estruturante para sua identidade e, através dessa imagem, o sujeito realiza sua identificação. Ao assim fazer, a criança é tomada por um sentimento de júbilo (Ogilvie, 1991).

Esse é o processo por meio do qual Ogilvie (1991) escreveu que o eu ideal se constitui (ideal narcísico de onipotência forjado a partir do modelo do narcisismo infantil). A criança entende que a imagem do seu corpo é a representação dele. Para esse autor, o estádio do espelho é uma metáfora da alienação, na medida em que, ao vê-la plenamente integrada, não sabe de sua existência no Outro e para o Outro. Por outro lado, o espelho seria a metáfora do olhar do Outro que estaria ligada às demandas de reconhecimento pelas quais o eu passará a se remeter ao outro através da rivalidade ou da idealização.

Não obstante, uma das razões de abordarmos a constituição subjetiva diz respeito à participação da vergonha no momento imediatamente consecutivo à operação do Nome-do-Pai, que possibilita a travessia da alienação à separação. Além de já havermos assinalado que nele se efetiva a castração e o surgimento inaugural da angústia e da vergonha, também é nesse ponto que a vergonha passa a incidir através da marcante presença do Outro a fim de direcionar a tendência da expressão das exigências pulsionais aos interesses da cultura sem, contudo, anular a satisfação pulsional. Para sustentar nosso entendimento, recorremos a Miller (2004) que, em considerações referentes ao campo do mal-estar na cultura - ao qual nos dedicaremos adiante com mais empenho -, indica a provocação da vergonha como uma das possíveis saídas para as problemáticas contemporâneas. Para ele, quando Lacan (1992b)

sugeria que se devia provocar a vergonha naqueles jovens contestadores de Vincennes, estava dizendo que o movimento de civilização que ali se encontrava demonstrado de modo peculiar não passava de tentativas desesperadas de deixar de ser representado pelo S1, significante mestre, sem, contudo, abrir mão do regime de gozo e alienação. Provocar a vergonha assumiu, nesse contexto, o sentido de restauração da instância do significante mestre, que visa retirar o sujeito do regime de gozo e alienação, no qual não há causa (*a*) que ponha a fantasia e o desejo em curso. Portanto, desde a constituição da subjetividade até o cultural, entendemos que a vergonha exerce a função de promover a passagem da alienação à separação, provocando uma mudança na possibilidade de expressão da pulsão concernente às leis da cultura, como também na limitação ao gozo e na formação das funções do eu. Em outras palavras, no processo de constituição subjetiva, a vergonha exerce a função de transformação e arrefecimento da energia pulsional, ou seja, como condensador de gozo.

3.2 A vergonha e a atualidade do mal-estar na década de 1970

Mesmo depois de termos ressaltado fatores bastante relevantes sobre a função da vergonha e do pudor no decorrer dos escritos, em parte dos Seminários lacanianos, além do processo de constituição subjetiva, foi em *O avesso da Psicanálise* que notamos atenção mais aguda à essa temática – mesmo tendo sido abordada ao final de sua última lição, intitulada *O poder dos impossíveis*. Embora tenhamos encontrado, na obra freudiana, a concepção da função da vergonha em termos de sua presença no processo de constituição psíquica, ao tratar das questões da civilização de seu tempo, Lacan (1992b) abordou a vergonha em termos de seu gradual desaparecimento: “é preciso dizer: morrer de vergonha é um efeito raramente obtido” (p. 191).

Tal afirmação fazia referência às manifestações dos universitários franceses realizadas principalmente em maio de 1968, em Vincennes, cidade na periferia da França. Segundo Ventura (2013), as reivindicações dos estudantes inicialmente consistiam em marcar posição de reprovação às autoridades educacionais. Posteriormente, os operários se uniram a eles e acrescentaram as insatisfações de ordem trabalhista. As manifestações tomaram proporção tal que passou para a história como a maior greve geral da Europa.

A posição de Lacan (1992b) sobre essas mobilizações destoou da maioria dos intelectuais da época, podendo talvez até ser considerada conservadora, uma vez que não implicava numa adesão efusiva ao movimento. Em sua crítica, assinalou que, sob as paixões, as agitações e as palavras de ordem geradas por esse turbilhão político-cultural, havia a presença silenciosa da pulsão de morte e uma espécie de apagamento da causa do sujeito.

Ele identificou, naquelas manifestações, um uso da palavra marcado pela carência de referências simbólicas. Não se tratava de um uso singularmente humanizado ou natural da palavra porque comportava uma satisfação referente “à própria origem da entrada em ação do significante” (p. 168). É esse gozo o que torna os homens diferentes dos animais e dos vegetais, uma vez que na natureza não humanizada não se encontra essa outra face da separação entre o gozo e o corpo, na qual o próprio gozo toma corpo no uso das palavras. Entendemos que mencionar o morrer de vergonha como efeito raramente obtido significa que a alienação aos significantes do Outro está em declínio. Em outras palavras, os sujeitos estão mais e mais separados dos significantes do Outro. Por esse motivo, há nesse Seminário uma demonstração de como um psicanalista deve “agir sobre a cultura” (Lacan, 1992b, p. 117), porque a intervenção lacaniana consistiu em procurar o sujeito em questão, qual a sua causa, sua determinação significante e o saber que dali se desprendia.

Miller (2004), juntamente com Laurent (2004), demonstrou conceber a vergonha como afeto que exerce função de bússola da ação psicanalítica diante do contexto do laço social. O

primeiro escreve que a explanação de Lacan (1992b) oferecia uma posição não apenas sobre a atualidade de 1970, sensivelmente marcada pelo incitamento da contestação, mas também sobre a “[...] antecipação da fase moral em que tínhamos entrado depois da queda do muro de Berlim, gerando um ‘desfraldar de desculpas, lamentos, pedidos de perdão e arrependimentos’ a ponto de sentir vergonha ter se tornado um sintoma mundial” (p. 124). Ora, os eventos dessa ordem protagonizados na civilização ocidental podem nos servir para demonstrar que diante do referencial simbólico que gradativamente perde seu efeito, resta o cinismo, que quer dizer desconsiderar o Outro da lei, transvestido de perdão que em nada contribui para a reparação dos danos causados. É como se pudéssemos nos referir ao “eclipse do olhar Outro como portador de vergonha” (p. 127).

Miller (2004) ratificou ao escrever que, sendo a vergonha um afeto primário da relação com o Outro, o efeito de seu declínio na civilização fragiliza os referenciais identificatórios. Diferente da culpa, que diz respeito à relação do sujeito com o desejo, a vergonha assinala a relação com o gozo, a qual “atravessaria a vontade do sujeito para se instalar em seu mais íntimo, no que lhe é mais íntimo que sua vontade, para provocá-lo mais além de sua vontade, mais além do bem e do mal, atingindo seu pudor” (p. 126). Assim, é desde o mais íntimo que os sujeitos são atingidos pela promoção do despudor por parte da civilização, ou seja, é uma economia que também passa a constituir o laço social, ocasionando alterações na relação do sujeito com o gozo e com o Outro.

Ainda sobre a perda de referenciais simbólicos, Lacan (1992b) encontrou seus vestígios inculcados no discurso dos jovens de Vincennes, uma vez que esse significante que faz falta deve permanecer velado. Se os referenciais simbólicos que têm como vértice o significante mestre se mostram em declínio, convém que agora invoquemos sua genealogia.

3.2.1 A degenerescência do Significante Mestre

Soller (2010) advertiu de que não devemos confundir o significante mestre com o mestre. Ele é o lugar no discurso a partir do qual um agente exerce o poder intrínseco ao significante mestre, em referência ao qual esse poder só pode ser exercido, no contexto propriamente humano. Assim, Soller (2010) ensinou que “a verdadeira selvageria está fora do discurso, pois não existe um discurso que não se ordene a partir de um Significante Mestre” (p. 257). Por isso, enquanto os estudantes de Vincennes alardeavam em suas revoltas contra os mestres, desconheciam outra tirania: a do saber decorrente do escancaramento do significante mestre, que deveria ser mantido velado.

A função do significante mestre, assim, também irradia sua incidência ordenatória no contexto da civilização, pois confere consistência ao laço social. Trata-se da função coletivizante que assegura as leis e os ideais a partir dos quais a referência simbólica se estrutura e, inclusive, as revoluções - tanto no sentido de mudanças profundas no tecido social quanto o movimento que permite aos sistemas, a exemplo dos sistemas planetários ou da cadeia significante, voltarem ao mesmo lugar - podem se sustentar. Tomando esses sentidos da palavra revolução, temos uma maneira de dizer que tal movimento de civilização, refletido peculiarmente nos jovens de Vincennes, pode talvez levar de volta a outro significante mestre, já que não existe ordem exterior a ele (Soller, 2010).

A esse respeito, a autora escreveu que uma das características de nossa época é que ela se tornou ilegível. O que temos é uma Babel de leituras, uma confusão de discursos que se autorizam verdadeiros. Ensina que confundir o legível com o verdadeiro é ir longe demais, pois, nesse processo, o significante mestre mudou de lugar e perdeu sua função de princípio de legibilidade. Portanto, ela se referiu a esse movimento constatável na civilização como efeito da degenerescência do significante mestre, no sentido original da perda das qualidades

de raça, a saber, a raça do mestre. Dentre os diversos efeitos, destacou a perversão dos discursos, com relevo notável para o discurso do capitalista.

Mas, no que diz respeito à degradação do Significante Mestre, é o Discurso do Capitalista que é campeão, pois possui um poder de destruição que nenhuma insurreição contra o mestre pode pretender alcançar. Se não sabíamos isso em 1970, parece que hoje o tocamos com as mãos, a partir dos desenvolvimentos da crise do capitalismo que avança ... sem mestres. Isto é o que me espanta mais e é o que assombra todos os candidatos à mestria (Soller, 2010, p. 260).

Entretanto, provoca a adentrarmos ao campo dos discursos, pois neles foi produzida tal degenerescência, tomando a leitura empreendida por Lacan (1992b) acerca do mal-estar como um dos elementos destacados, através da qual é possível destacar o declínio da vergonha como um dos efeitos dessa degenerescência.

3.2.2 Os discursos

Entre os anos de 1969 e 1970, Lacan (1992b) ministrou os Seminários que compõem o livro 17, *O avesso da Psicanálise*, justificando que se tratava de uma retomada do projeto freudiano pelo avesso. Sabemos que as questões da civilização tiveram presença marcante na obra do pai da Psicanálise, nos últimos anos de sua vida, como uma de suas últimas e mais notáveis elaborações.

Partindo da obra de Freud, para Lacan (1992b), o laço social opera segundo o princípio de que há, basicamente, dois lugares predeterminados a saber, o do agente e o do outro, nos quais a dissimetria é uma característica fundamental estabelecida e transmitida através das gerações aos agentes e aos seus outros. A imaturidade na qual o ser humano nasce e o estado de vulnerabilidade em que se encontra durante sua vida tornam a relação com outros seres humanos uma necessidade da qual não pode prescindir. Com a finalidade de

viabilizar essa relação, a humanidade criou regras e condutas de convivência específicas. Sem esse enquadramento o homem não hesitaria diante de sua inclinação a tratar seu semelhante como objeto particular de gozo e nele saciar suas pulsões eróticas e de morte, tal como na horda narrada por Freud (1996z).

Assim, os laços sociais são constituídos culturalmente e, por isso, possuem parâmetros simbólicos. Por essa característica de linguagem, que não passa necessariamente pelas palavras faladas, Lacan (1992b) os abordou em termos de discurso, que pode ser entendido, em Psicanálise, como o responsável pela fundação e pela definição da realidade, não sendo essa possível como exterioridade ao âmbito discursivo. Dito de outra forma, discurso é tudo aquilo que faz laço (Jorge, 2002).

Portanto, para Jorge (2002), as preocupações em torno das questões da transmissão da Psicanálise e as possíveis deturpações, motivaram Jacques Lacan a utilizar, nos seus primeiros Seminários, os recursos dos grafos, da topologia matemática e, mais tarde, do matema. Na perspectiva dos discursos, a álgebra lacaniana é composta pelo S_1 , o S_2 , o $\$$ e o a , em que a , acrescentando ao que já sobre o S_1 , ele designa o significante mestre no contexto do discurso. $\$$ é o elemento representado por sua qualidade de comando e unicidade. Entretanto, mesmo diante dessa não possibilidade de retomada da primeira experiência de satisfação, a busca pelo retorno à essa experiência é empreendida, o que a torna repetidamente fracassada, pois não há um significante que a designe. Dessa tentativa repetidamente fracassada, resulta o encadeamento dos significantes que estruturam o inconsciente como discurso, o saber inconsciente que, na álgebra lacaniana, é representado pelo S_2 (Quinet, 2009).

No que concerne ao $\$$, podemos entender, a partir de Quinet (2009), que lidamos com o que é definido como irrepresentável, pois ele diz respeito à impossibilidade de um significante designar o ser do sujeito. Por isso, o sujeito se constitui apenas em relação à cadeia significante. Para esse autor, a insistência em reencontrar a primeira experiência de

satisfação é uma forma sempre fracassada de colocar o sujeito na cadeia significante. Contudo, permite que um elemento se precipite como resíduo que, contrariamente, permanece como a insistência incessante dessa designação significante não se inscrever. Ele é representado pela letra *a*, notação que tem diferentes nuances durante a obra lacaniana, mas que, nesse ponto de suas elaborações, é denominado de mais-de-gozar e representa justamente o excesso de gozo que se perde pelo próprio funcionamento do aparelho psíquico, ou seja, é o excedente gerado na busca pela satisfação originária (Quinet, 2009).

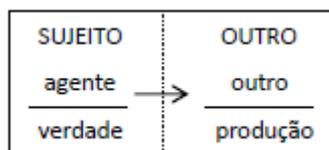
Assim, o discurso instaura relações fundamentais e estáveis mediante a linguagem a partir de uma série de enunciados primordiais que determinam a especificidade do laço social, pois, conforme Lacan (1992b),

Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe que as enunciações efetivas. Não há necessidade destas para que nossa conduta, nossos atos, eventualmente se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais (p. 11).

Entendemos que o autor também se refere aos discursos que prescindem de palavras, mas que, nem por isso, deixam de demonstrar seus efeitos. Todo laço social se sustenta a partir dos discursos denominados radicais, os quais só se tornaram passíveis de destaque através do advento do discurso do psicanalista. Entretanto, somos advertidos por Jorge (2002) a não confundir que se faz, aqui, qualquer apologia ao discurso psicanalizante, como aquele proferido efetivamente na experiência analítica a fim de reduzir os outros âmbitos a si. O que se institui como experiência analítica é a histericização do discurso. Em outras palavras, a introdução estrutural mediante condições artificiais de produção do desejo no outro, inclusive o de saber.

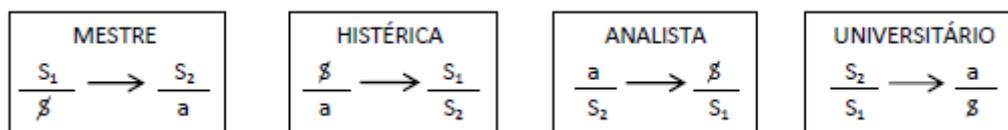
Assim, Jorge (1997) escreveu que os lugares no discurso fazem menção ao fato de que “(...) todo e qualquer discurso apresenta uma *verdade* que o move, sua mola propulsora, sobre

a qual está assentado um *agente*, que se dirige a um *outro* a fim de obter desse último uma *produção*” (p. 158).



O ato que determina o vínculo no laço é sempre o do agente do discurso, pois é um dizer que funda um fato, no caso, de discurso: o próprio laço social. O ato específico imprime o fato de um dado discurso ao se dirigir a um outro. Por isso, são contados cinco tipos de discurso na condição de paradigmas demonstrados nos pares agente-outro; o senhor e o escravo; o professor e o aluno; a histórica e o médico; o analista e o analisante; a mercadoria e o consumidor (Jorge, 1997). Vale ainda ressaltar que nem todo relacionamento se inclui no laço social. As relações nas quais não haja um significante que estructure o registro simbólico, não estão no laço social. A psicose, na qual falta o Nome-do-pai, e o amor, na qual por mais que sejam criados contratos civis da magnitude do casamento, que possam predeterminar os relacionamentos afetivos, permanecem, entretanto, sem enquadramento simbólico possível (Jorge, 1997).

Assim, são constituídos os quatro discursos sob a forma de matema:



Ainda a partir de Jorge (1997), destacamos que o que caracteriza cada discurso é aquilo que está no lugar do agente, que é o lugar do semblante, ou seja, o lugar a partir do qual se deixa crer que se exerce o poder, o domínio. Ele é o elemento que empreende o ato, governa e determina os demais elementos, bem como define a tônica do discurso. No do mestre, o que caracteriza a ação de governar é a lei; no do universitário, o que caracteriza a ação de educar, é o saber; no caso do da histórica, ou seja, a característica de fazer desejar, é a

divisão do sujeito expressa no sintoma; e o próprio analista se posiciona no lugar de domínio em seu discurso como semblante de objeto *a* com seu desejo, pois dirige o tratamento.

Tomemos como referência – ou ponto de partida – o discurso do mestre, visto que é nele que está representada a postura própria do usuário da linguagem. Observemos que se a linguagem é efeito da ação do significante mestre, podemos supor que ela tem estrutura semelhante à do discurso do mestre: o agente (S1) espera de seu subordinado (S2) a produção de algo, que aqui é representado pelo objeto *a*. Nesse esgarçar do significante, evidenciado pelo objeto *a* a partir da falha que gera o S2, surge o sujeito dividido (\$) como efeito do impossível à cadeia significante designar o sujeito que, por isso mesmo, se mantém exterior ao saber advindo do campo do Outro. Isso é o que permitiu a Lacan (1992b) dizer que “é de uma articulação lógica que se trata na fórmula pela qual o saber é o gozo do Outro. Do Outro, obviamente, na medida em que o faz surgir como campo – posto que não há nenhum Outro” (p. 17).

Seguindo o discurso do mestre como referência na disposição de lugares, encontramos os demais três que resultam do movimento circular no sentido horário, no qual cada movimento é a diferença entre um discurso e outro na medida em que cada elemento da álgebra lacaniana percorre um quarto de uma revolução, o que Lacan (1992b) chama de quartos-de-giro. No primeiro deles, temos o deslocamento para uma disposição de lugares e funções conforme ao que podemos observar no matema do discurso da histérica. Nela, o sujeito (\$) ocupa o lugar de agente que empreende o ato de dirigir ao campo do outro a projeção dos seus significantes mestres, visando, a partir deles, à produção de um saber sobre a verdade do sintoma (*a*). Essa não é uma sequência linear, pois, nessa dinâmica, o sujeito surge no lugar do agente na medida em que o S1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, ou seja, da articulação entre eles. Recorremos às palavras de Lacan (1992b) quando pôde apreender como uma implicação, a saber, que há uma anterioridade ao sujeito,

Há estruturas [...] quer dizer, o que se passa em virtude da relação fundamental, aquela que defini como sendo a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito – em virtude do significante que, no caso, funciona como representando esse sujeito junto a um outro significante (p. 11).

Entendemos que a estrutura está do lado do Outro em sua anterioridade do sujeito e ao significante que o representa. Há um saber do qual o Outro goza sem saber que antecede à incidência da linguagem, mas que só se institui como tal a partir dela. Entretanto, sua função implica que, de fora, algo venha intervir. O significante mestre é esse ponto de origem a partir do qual todo o sistema de discursos desfruta da flexibilidade nas ocupações de lugares, das concessões de poder e de medida no acesso ao gozo (Lacan, 1992b).

No segundo quarto-de-giro, o elemento que ocupa o lugar de agente é o *a*. É ele o que intervém no campo do outro, aqui representado pelo \$, de quem espera a produção de um saber que se autoriza na medida em que o sujeito recorre ao tesouro de significantes. Trata-se do discurso do analista, uma vez que ele surge nessa dinâmica como o que resta, o que excede, da busca do sujeito pelo saber que diz respeito à definição de quais sejam os outros aos quais ele se dirige. Portanto, pode ser entendido em oposição ao discurso do mestre, pois, enquanto nesse o saber é apenas um meio para que seja produzido um lucro para o senhor sob tributo da alienação do sujeito ao significante mestre, no discurso do analista o sujeito produz o significante da sua singularidade, seus significantes mestres. Ele é o único no qual o agente não se autoriza do saber, mas promove a desalienação do sujeito (Lacan, 1992b).

Seguindo para o terceiro e último quarto-de-giro, temos que, no discurso do universitário, há um saber do qual um agente se autoriza para incidir no campo do Outro produzindo o sujeito dividido. Em posição transitória de agente, o S2, “que se especifica por ser, não-saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber” (Lacan, 1992b, p. 32). O educador se autoriza do autor, da bibliografia, para impor o saber ao estudante. Esse sujeito se

revolta e sintomatiza ao perceber que foi utilizado como excedente de um saber, cuja autoridade deriva do significante mestre. Nesse sentido, podemos também considerar que o discurso do universitário se oponha ao da histórica, pois, enquanto nesse se busca mobilizar um saber, ou um desejo de saber, no médico, naquele o sujeito dividido é o produto final de um saber que se autoriza a partir do significante mestre, que também é o laço da burocracia no qual o burocrata se autoriza de uma regra (S1) para mandar no funcionário.

São discursos que estão inscritos na realidade do mundo fazendo, inclusive, parte dos pilares que o sustentam. As relações se mobilizam pelas disposições de lugares e exercício de funções predeterminadas e específicas à dinâmica de cada discurso. É possível que, num laço social, os sujeitos possam transitar, não apenas por diferentes papéis num discurso, mas também por diferentes discursos. Portanto, podemos esperar que, a fluidez própria às formas pelas quais esses laços se instituem e se modificam, afetem a dinâmica dos discursos, pois eles estão na base do tecido dos laços sociais (Lacan, 1992b).

Entretanto, Soller (2010) sublinhou que se encontra em prevalência na atualidade um tipo de laço social da dominação ou soberania no qual o outro não é nítido. No discurso do capitalista, não há proposta de laço social do sujeito com o outro, mas com o objeto (*a*) pré-fabricado pela Ciência e pela Tecnologia. Nele, o sujeito é reduzido a consumidor que recorre ao poder do capital visando à obtenção dos bens de consumo (*gadgets*) e serviços que a Ciência produz como causa de desejo para o sujeito. A partir dele, a sociedade é regida por um excesso de gozo, pois produz sujeitos insaciáveis que, em sua demanda de consumo, jamais conseguem comprar tudo o que supostamente desejam. Dessa forma, a economia libidinal que deriva daí diz respeito a colocar como causa de desejo a mais-valia, tornando cada um explorador em potencial do seu semelhante ao vislumbrar em qualquer situação a oportunidade de tirar vantagem sobre ele.

Para essa autora, o discurso do capitalista não é um discurso de fato, mas uma mera derivação do discurso do mestre. No primeiro, o significante mestre está desprovido de sua autoridade de mobilizar o sujeito em função de um saber e mediante a necessidade de estabelecer vínculos. É a essa perda de autoridade que Soller (2010) se referiu quando escreveu que o discurso do capitalista é um dos produtos principais da degenerescência do significante mestre. Se seguíssemos para a quinta posição no quarto quarto-de-giro, retornaríamos ao ponto de partida, completando uma revolução. Entretanto, com o discurso do capitalista em vigor na atualidade, somos levados a supor, a partir de Soller (2010), que uma transformação ocorreu em termos do significante mestre. A revolução não retornou para a sua origem, mas sofreu transformação tal que resultou numa versão derivativa e pervertida do discurso do mestre. Essa nos parece ser a razão da autora ter nos provocado a olhar mais de perto a leitura atualizada do mal-estar empreendida por Lacan (1992b), a partir da perspectiva do discurso.

Portanto, é nesse ponto em que retomamos o que estávamos tratando acerca da genealogia da degenerescência do significante mestre, já em condições de apontarmos que, se no âmbito dos discursos o do capitalista é o que reflete os efeitos da degenerescência do significante mestre ao perverter o discurso do mestre, no âmbito dos afetos resulta no declínio da vergonha na civilização.

3.2.3 “O buraco de onde brota o significante mestre”

Intitulamos o presente tópico com essa expressão proferida por Lacan (1992b, p. 200)¹⁰ para destacar a implicação da vergonha ao significante mestre, uma vez que, no âmbito

¹⁰ Devemos chamar atenção para o fato de haver uma diferença de paginação entre as primeiras edições e as edições impressas mais recentemente. As edições brasileiras que utilizamos recebeu a distinção que consta no verso da última página informando que foi impresso em março de 2014.

dos afetos, o declínio dela na civilização é um dos efeitos da degenerescência desse significante. Por isso, Lacan (1992b) se permite dizer: “Trouxe-lhes hoje a dimensão da vergonha. Não é cômodo falar disso. Não é desta coisa que se fala com mais facilidade. Talvez seja justamente isso o buraco de onde brota o significante-mestre” (p. 200). A vergonha não como fundamento, mas como efeito da castração.

Lacan (1992b) propôs uma nova maneira de entender o estabelecimento do laço social através dos discursos e evocou a vergonha para positiva-la como um limite à impudência.

Morrer de vergonha, então. Aqui, a degenerescência do significante é segura - segura por ser produzida por um fracasso do significante, ou seja, o ser para a morte, na medida em que ele concerne ao sujeito - e a quem outro poderia concernir? O ser para a morte, ou seja, o cartão de visita pelo qual um significante representa um sujeito para outro significante - vocês começam a saber isso de cor, espero (Lacan, 1992b, p. 173).

A perda da efetividade da função da vergonha, como limite à impudência, tem por anterioridade o cessar da representação do sujeito de um significante para outro através de um que o valha. Nesse momento, Lacan (1992b) fez referência ao ser para a morte como maneira de mencionar que o tributo do ser que o sujeito efetiva como condição de seu advento enquanto sujeito dividido, como vimos, não ocorre apenas nesse momento, mas também em todas as vezes que transita pelos lugares dispostos em termos de discurso no laço-social e exerce as respectivas funções. Quando transita entre os lugares dos discursos, assim o faz em referência ao significante mestre, visando a ser representado por ele a outro significante. Essa constante referência diz respeito aos começos e recomeços que os seres humanos estão fadados a empreender em virtude de lhes faltar o que significante originário designa, pois já não se está mais do lado de dentro dos portões do paraíso edênico. Mas, o significante mestre, que designa essa ausência, só exerce essa função na condição de velado. Esse significante diz respeito àquele para o qual todos os outros representam o sujeito e, na ausência do qual, todos os demais não representariam coisa alguma.

Quando o autor mencionou o termo heideggeriano ser-para-morte (Heidegger, 2012), em nosso entender, quis dizer que a morte na qualidade de significante mestre condicionada por um valor que a torne superior, se constitui como cartão de visita por meio do qual essa representatividade se efetiva.

O ser para a morte, ou seja, o cartão de visita pelo qual um significante representa o sujeito para outro significante – vocês começam a saber isso de cor, espero. Esse cartão de visita nunca chega a bom porto, já que, por levar o endereço da morte, é preciso que esse cartão seja rasgado. *É uma vergonha*, como dizem, que deveria produzir uma *vergontologia*¹¹ (Lacan, 1992b, p. 191).

No momento em que o sujeito não preenche mais sua função, eventualmente de *mâitre-d’hotel* – para nos referirmos a Vatel -, ele desaparece, sacrifica-se em nome do significante que o representava. Com base nisso, Miller (2004) precisou a pertinência da questão ao escrever que o desaparecimento da vergonha da civilização deve mobilizar o psicanalista porque “muda o sentido da vida, e muda o sentido da vida porque muda o sentido da morte” (p. 130). Esse autor se remete justamente a Vatel para destacar que ele morreu em nome da honra, morreu de vergonha, porque sua vida não tinha um valor absoluto a ponto de resistir à perda da honra. Em outras palavras, quando a honra é um valor que resiste, a vida como tal, não prevalece sobre ela.

Essa vida pura e simples é o que pode ser expresso em termos do *primum vivere*. Trata-se do princípio, segundo o qual, a vida resiste a qualquer perda de valor, ou seja, primeiro viver, depois se verá para quê. Em outras palavras, viver a qualquer custo, mesmo que isso implique na degradação da própria honra e da dos demais (Miller, 2004). Por outro lado, Lacan (1992b) ensinou que a vida sem valores é uma vergonha tão ignóbil que “não merece que se morra por ela” (p. 192), pois, os valores postulados em Vincennes não valiam o

¹¹ O neologismo lacaniano “vergontologia” resulta da condensação das palavras francesas honte, que significa vergonha, e ontologie, que traduzido quer dizer ontologia.

sacrifício de uma vida. Na medida em que se chega ao ponto em que a vida¹², sem significantes mestres que representem o sujeito para outro significante, não se constitui mais em um que o valha.

Assim, Lacan (1992b) mencionou Blaise Pascal (1623-1662) e Emmanuel Kant (1724-1804) em comparação a Vatel, os quais, atormentados pela vergonha de viver, agitavam-se na tentativa de fazer existir o olhar do Outro, aquele sob o qual se pode ser levado a morrer de vergonha. Entendemos, a partir de Miller (2004), que, quanto a Pascal, o que estava em questão é o que se conhece como *a aposta de Pascal*, uma proposta argumentativa na qual foi postulado que há mais a ser ganho pela suposição da existência de Deus do que pelo ateísmo. A partir disso, uma pessoa racional deveria pautar sua existência em consideração à existência de Deus, mesmo que a veracidade da questão não pudesse ser conhecida de fato. Miller (2004) escreveu que o esforço de Pascal por apostar tudo na existência de Deus como valor supremo, indica que se deve estar disposto até mesmo a perder a própria vida em favor disso. Por outro lado, se a existência de Deus depende de uma aposta é porque Ele não consegue mais Se manter em Seu lugar sem correr algum risco. “Isso supõe que o Outro do qual se trata é um outro que não é barrado. Espera-se que ele resista” (p. 130). Quanto a Kant, não se trata de uma aposta, mas de hipóteses necessárias para que a moralidade tenha um sentido, as quais consistem na afirmação da imortalidade da alma e na existência de Deus. Assim para Miller (2004), como para Pascal, Kant também se empenhou para que o olhar do Outro conservasse um sentido, a fim de que a vergonha existisse e houvesse algo para além da vida pura e simples. Por isso, Lacan (1992b) sublinhou que “faltou verdade, ali, durante três séculos” (p. 193), assinalando que os efeitos da degenerescência do significante mestre e do

¹² Talvez a vida aqui seja referida por Lacan (1992b) como sinônimo das pulsões sexuais, uma vez que as questões da necessidade de estabelecer vínculos estejam envolvidas. Tais pulsões são incorporadas às pulsões de vida na segunda teoria freudiana das pulsões, o que torna pertinente notar que a vida sexual se constitui a força propulsora da vida psíquica desde a obra freudiana. Por outro lado, a partir da virada dos anos 1920, a morte passou a estar ao lado da sexualidade como motor da vida psíquica, pois “o objetivo de toda vida é a morte” (Freud, 1996b, p.49).

desaparecimento da vergonha não são notados apenas a partir no final do século XX, mas desde a efervescência das revoluções do século XVII.

Não obstante, não nos deixemos levar pela tendência a associar os valores ao que é de ordem estritamente moral, pois, como já tivemos a oportunidade de tratar, em Psicanálise o acento recai sobre a ética do desejo. A vergonha, na dimensão moral, diz respeito ao eu, o que percebemos tendenciar as produções sobre o assunto para abordá-la como um sentimento. Não é essa a nossa intenção. Na qualidade de afeto, a vergonha se inscreve no âmbito do sujeito do inconsciente. Por isso, no Seminário dedicado à Ética na Psicanálise, Lacan (2008a) parece supor um mais além do *primum vivere* através de uma relação do homem com a segunda morte. Ele recorre às tragédias do Édipo Rei e do Rei Lear, nos quais o autor identifica que trata de personagens que abandonam tudo, mas continuam apegados a algum valor, afirmando a dignidade do significante como marca que os representa. Dessa forma, há a morte que consiste em fechar os olhos para tudo mais, exceto para algum valor e há a morte do ser-para-morte, na qual, a própria vida é sacrificada, tal como nos casos da tragédia de Antígona e de Vatel.

Nesse sentido, quando Lacan (1992b) sugeriu a provocação da vergonha, o que entendemos estar expresso na sugestão da produção de uma vergontologia, estava colocando em evidência que, a partir da Psicanálise, a honra decorre do laço mantido entre o sujeito e o significante mestre. Mesmo assim, pode parecer paradoxal a posição de esforço pela manutenção desse laço, se atentarmos para a possibilidade de o sujeito se alienar ao significante mestre. É no intuito de destacar essa alienação que Lacan finaliza sua lição “Analyticon” com a expressão “*Vejam como gozam*” (p. 218), assinalando que, com a degenerescência do significante mestre, os representantes que ocupam os lugares no discurso se fixam constituindo um regime de gozo.

A respeito disso, Laurent (2004) entendeu que provocar a vergonha, nesse Seminário, diz respeito à oposição à fixação identificatória a um regime de gozo que aparece nas palavras de ordem dos jovens de Vincennes, sob uma proposta universalista de liberação, como demonstração singular do que se processa no âmbito da civilização. Ali, onde o discurso do mestre é pervertido em nome do gozo "y muestra con impudor, la obscenidad, el psicoanalista, por el contrario, vuelve a poner el velo y evoca a ese demonio bajo la forma de la vergüenza" (p. 31)¹³. Por isso, provocar vergonha é um esforço para restaurar a instância do significante mestre. Ao se posicionarem contra os mestres, os estudantes se localizaram fora do sistema que é referenciado por esse significante que produz a vergonha. Eles se colocavam na impudência.

Portanto, as formulações de Lacan (1992b) sobre a vergonha promovem uma releitura do mal-estar dos tempos freudianos, passando por enunciações bastante sugestivas no Seminário da Ética (Lacan, 2008a) ao atualizá-los ao contexto do início da década de 1970. Passado quase meio século desde essa atualização, suas formulações sobre a cultura ainda nos permitem constatar dessa atualidade no início do século XXI, que nos leva um pouco mais adiante quando percebemos que, se desde o contexto da década de 1970 ainda se podia levantar a voz em favor da provocação da vergonha, hoje a impudência progrediu a ponto de se tornar a norma. Segundo Miller (2004),

Eis o debate fundamental de Lacan. Nunca foi verdadeiramente com a egopsychology, não foi com os colegas. O debate fundamental de Lacan – isso está claro em *O avesso da Psicanálise*, ou já estava em *A ética da Psicanálise* – sempre foi um debate com a civilização, uma vez que ela aboliu a vergonha, um debate com o que está em curso de globalização, com a americanização ou com o utilitarismo (p. 139).

Portanto, esse empenho de Lacan (1992b) em se debruçar sobre as questões da civilização antecipa bastante o que se pode constatar na presente época - início do século

¹³ “e mostra com impudor a obscenidade, o psicanalista, pelo contrário, torna a pôr o véu e evoca a esse demônio sob a forma da vergonha” (Tradução nossa).

XXI: um tempo em que o discurso dominante se desenvolve em termos da determinação, segundo a qual, não se deve mais ter vergonha do próprio gozo, pois o olhar do Outro declina da função de provocar a vergonha, antes, se posiciona como uma espécie de cúmplice nesse gozo. Com o declínio da vergonha na civilização, algo em torno da relação do sujeito com o gozo também sofreu alterações que nos parecem intimamente relacionadas a um imperativo de gozo veiculado pelo olhar na atualidade.

3.3 Do olhar dos gregos ao declínio do olhar do Outro

A razão de termos evocado o olhar do Outro, sugerindo tom de cumplicidade ao gozo que o discurso dominante tem fomentado no laço social nesse início do Século XXI, se justifica pelo fato de o olhar dispor de uma posição precisa na obra lacaniana, além de ser uma via possível na abordagem do mal-estar de nossa época no que concerne à temática da vergonha. Para Miller (2005), tal posição se reporta ao campo da Fenomenologia, a partir do qual foi realizado o resgate da concepção do olhar legado pelos filósofos gregos da Antiguidade que, de certa forma, havia sido refutado desde o início da Modernidade.

A partir de Quinet (2004), tratemos brevemente da concepção do olhar para os filósofos gregos da Antiguidade. No decorrer da obra platônica podemos encontrar referências ao desejo erótico, ao desejo do belo e ao desejo de saber, os quais conservam relação de similitude com o olhar. Não apenas por Platão, mas era livremente aceito também pelos demais filósofos gregos de sua época o entendimento segundo o qual havia uma identificação do olhar com a luz. Para eles, a visão era possível graças a um raio luminoso lançado dos olhos aos objetos e se constituía como a principal via para compreensão do mundo mediante o saber. O raio visual e o luminoso estavam intimamente ligados.

Na Cosmologia Antiga, a visão tinha por condição de possibilidade o fogo interior, graças a uma causalidade na qual somente o semelhante poderia agir sobre o semelhante

(similitude) e difere daquela preconizada pelo pensamento cartesiano, na medida em que a distinção de posições entre passivo e ativo, sujeito e objeto, ver e ser visto, surge apenas a partir da Modernidade. O que rege a causalidade Antiga é a relação de similitude, descrita por Platão (2011), que diz respeito a uma teoria na qual os olhos foram descritos como portadores de luzes.

Entre os instrumentos, fabricaram em primeiro lugar os olhos, portadores da luz, tendo-os ali fixado pela seguinte razão: essa espécie de fogo que não arde, antes oferece uma luz suave, os deuses engendraram-no, de modo a que a cada dia se gerasse um corpo aparentado (Platão, 2011, p. 124).

Essa elevação da visão à excelência dentre os demais sentidos a caracterizou como um tocar à distância e fez do raio visual um órgão corporal constituído pela combinação da luz da chama - que não arde, antes oferece luz suave – com o fogo orgânico corporal saído do olho, cuja anatomia é constituída para filtrar o fogo do olhar (Quinet, 2004).

A Ótica Antiga foi uma invenção metodicamente explorada por Euclides (300 a. C.), matemático grego referido como pai da geometria, que tornou a visão um objeto de investigação geométrica, fazendo corresponder, termo a termo, um elemento da vista a um do mundo visível. Para ele, a relação entre a vista e o visível se dava por meio do olhar, que, dessa forma, não diferia da visão. Por outro lado, a anatomia e as funções do olhar, não estavam relacionadas às questões filosóficas (Quinet, 2004).

Com Platão e Aristóteles, o olhar se tornou metafísico, pois seria preciso passar por uma *Paideia* para ser então responsável pela contemplação das coisas divinas. A *Paideia* é um termo do Grego Antigo, empregado para sintetizar a noção de educação na sociedade grega clássica. Através de tal processo, o olhar poderia finalmente ser dirigido para além das coisas físicas.

Em meu entender, a visão foi gerada como causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o Sol e o céu. Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da Filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses (Platão, 2011, p. 125).

Assim, a finalidade da visão, nessa concepção, diz respeito não à dos objetos, mas à contemplação das revoluções da inteligência. Na *República*, Platão (2001) afirmou a finalidade última do olhar à contemplação da ideia. Trata-se, portanto, de outro olhar distinto daquele que contempla os astros.

No mesmo lastro da referência aos ideais supremos, Aristóteles (1991) descreveu a contemplação como o único bem compatível com a felicidade, a mais prazerosa das atividades em relação à qual o gozo do conhecer seria uma ocupação mais agradável que a busca do saber. É, portanto, um estado de gozo diferente da descrita na obra lacaniana, mas que também implica na exclusão de toda falta.

A concepção metafísica, no que se refere ao olhar, perdurou por diversos séculos até que, na passagem para o século XVII, as descobertas de Johannes Kepler (1571-1630) sobre o fundamento físico da visão mostraram que a formação de uma imagem real sobre a retina era produzida pela convergência dos raios luminosos ao atravessar o cristalino. Com isso, o olhar foi reduzido a apenas um dispositivo ótico, fazendo com que o mistério da transformação do visível no visto desaparecesse, refutando o que era tratado na Antiguidade através do mito do fogo do olhar presente em diversas teorias (Quinet, 2004).

A partir disso, pôde-se lançar mão do olho enquanto órgão de sensibilidade e, para tanto, bastou garantir a concessão correta das condições geométricas para a formação de uma imagem definida sobre a retina, desenvolvidas por Descartes (2010), quando escreveu que,

com o surgimento da Ciência da luz, a Ótica kepleriana, e do império da evidência, o mistério do olho desapareceu para dar lugar à Física da visão, que não diferia mais do olhar.

Não obstante, com o surgimento do *cogito* cartesiano, o olho que antes era artifício de probabilidade e de mistério, adquiriu a clareza e a certeza da razão. O método substituiu a *Paideia*, e as ideias, ao serem constituídas como matemas, passaram a ser acessíveis ao homem pensante a partir da razão. De mesma forma, a contemplação das ideias perdeu qualquer caráter de gozo de que dispunha no pensamento platônico. Descartes (2010) mostrou o que entendia como enganos e erros da visão a fim de corrigi-los com o objetivo de alcançar uma visão que considerava correta. Assim, instalou o olhar no domínio da Ciência ao produzir uma teoria físico-matemática da luz e uma fisiologia da visão. Dessa maneira, inaugurou-se, assim, um novo *cogito* da visão relacionado ao discurso da Ciência e uma nova divisão entre objetivo e subjetivo, sujeito e objeto, *res cogitans* e *res extensa*, se instituiu sem que houvesse lugar para o olhar. Enquanto aquele concebido pela Metafísica devia chegar à contemplação da ideia, o olhar cartesiano devia ter evidência das coisas simples. O primeiro necessitava da iluminação do que causaria o saber, e o segundo seria, ele mesmo, o sol epistêmico que iluminaria as coisas do mundo. Portanto, a partir de Descartes (2010), o olho da razão passou a iluminar as coisas e lançou o desejo nas trevas.

Entretanto, a dinamicidade da história permitiu que fosse escrito um novo capítulo na concepção do olhar. Já no século XX, Merleau-Ponty (1999) realizou um estudo sobre a percepção tendo por referência o campo da Fenomenologia, de conhecimentos sobre as essências, fundado por Edmund Husserl (1859-1938) e orientado para a importância dos fenômenos da consciência, os quais devem ser estudados em si mesmos, pois entende que tudo que se pode saber do mundo se resume a esses fenômenos. Isso não significa que a realidade se restringe ao que pode ser percebido, mas que apenas os elementos que se revelam à consciência oferecem as condições necessárias para serem conhecidos. Desde seu fundador,

interessa à Fenomenologia a descrição e a tentativa de reconstrução do mundo pré-objetivo subjacente ao mundo objetivo, a fim de definir o que realmente se pode perceber antes de uma cristalização que reduziria um ao outro.

O que Miller (2005) ajudou a destacar do referido estudo diz respeito a uma retomada das formulações sobre o olhar desde as concepções filosóficas da Antiguidade, reafirmando a cisão, ou esquize, entre o olho e o olhar. Para Merleau-Ponty (1999), há uma descontinuidade na relação daquele que percebia (*percepiens*) e os objetos que eram percebidos (*perceptum*), pois só se pode construir o conhecimento sobre o que se pode perceber, o visível, mas isso é apenas parte do mundo objetivo.

Dito de outra forma, para Merleau-Ponty (1999) a percepção se daria em termos relativos, de probabilidade, uma vez que haveria o ponto de vista definitivo de Deus, que vê o mundo desdobrado em Sua verdade, e aquele ancorado no corpo de quem percebe. Não obstante, deve-se destacar que o próprio processo perceptivo seria condicionado à anterioridade da relação entre o *Percepiens* e o *Perceptum*. Ou seja, um de seus méritos nessa obra foi o de reinserir o *percepiens* no *perceptum* do mundo percebido, resgatando o mistério que separa o olho do olhar, legado desde os gregos (Miller, 2005).

Entretanto, retornemos à obra lacaniana a partir de Miller (2005) para destacar que, nesse estudo, interessou à Lacan (2008b) o fato de haver uma estrutura própria ao *Perceptum* implícita à tal reafirmação da esquize no processo perceptivo. De fato, a estrutura em foco para o campo da Fenomenologia estaria restrita ao que é passível de ser percebido, o que demarca o ponto sobre o qual recaiu a crítica de Lacan (2008b). Para ele, a estrutura está do lado do Outro, ou seja, mais além da relação imaginária, entre o mais além e o véu. Assim, diz respeito a considerar que o olhar se constitui como um fato de estrutura em relação ao qual consideramos razoável dizer que incide do Outro sobre o sujeito, proporcionando que sujeito e objeto possam coincidir.

A partir de Lacan (2008b), o olhar como o objeto da pulsão escópica é o objeto exemplar da Psicanálise, pois sua desmontagem mostra, paradigmaticamente, o *status* do sujeito no laço da pulsão. Trata-se de uma pulsão que não está ancorada na necessidade, pois tem o objeto mais evanescente, permitindo melhor representar a ausência de materialidade do objeto *a*. Násio (1995) acrescenta que, na obra lacaniana, o olhar como objeto *a* se constitui como o próprio furo do qual o olho declina e o olhar incide com a tarefa de promover a sustentação do sujeito desde a instituição da falta. De outra forma, isso se aproxima da tese a partir da qual Queiroz (2014) vem corroborar o que Násio (1995) escreveu. Com a intervenção do Nome-do-Pai ao evidenciar a falta no nível do significante, o olhar exerce a função de sustentar o movimento que o sujeito efetiva desde a alienação ao significante materno, até sua separação, o encontro com a linguagem e com a cultura, movimento a partir do qual se constitui enquanto tal.

Reportando-nos a Freud (1996z), podemos encontrar menção à pulsão escópica e à de crueldade na qualidade de pulsões parciais. Entretanto, embora em desenvolvimentos posteriores a esse texto a pulsão de crueldade tenha sido associada à fase sádico-anal, o pai da Psicanálise não fez corresponder nenhuma fase do desenvolvimento libidinal à pulsão escópica. Entendemos que o fato de não haver fase escópica torna possível que ao escopismo estar sempre presente, que seja atemporal. Portanto, para Quinet (2004), essa pulsão se manifesta espontaneamente durante a infância, podendo se perpetuar na vida adulta. Por isso, a criança não tem pudor e chama a atenção para seus genitais da mesma forma que demonstra curiosidade em relação à genitália de outrem. A espontaneidade com que essa curiosidade se manifesta seria alimentada pela pulsão escópica, que visa decifrar o enigma da sexualidade. E, embora não tenha lugar cativo entre as fases de desenvolvimento libidinal, Freud (1996z) lhe conferiu, entretanto, o *status* de pulsão constituinte da própria sexualidade, uma vez que

“presta-se como nenhum outro para despertar a excitação sexual que exige um aumento do prazer” (p. 198).

Assim, se nos referirmos à constituição da subjetividade neurótica, temos o recalque provocando um deslocamento da pulsão escópica, que deixa de atuar exclusivamente sob um gozo próprio à perversão polimorfa infantil, para a pulsão de saber, que se volta então para o aprendizado sobre os demais objetos da realidade (Freud, 1996z).

Nasio (1995) se autorizou dessa posição freudiana para concluir que a pulsão escópica desempenha o papel de despertar ou por em curso os processos de desenvolvimento libidinal. De mesma forma, escreveu que a constituição do psiquismo tem no olhar seu ponto de partida, se o demarcarmos como condição de possibilidade para surgimento e investimento da pulsões de saber e escópica, aos objetos do mundo. Em outras palavras, trata-se do próprio fundamento do sujeito, mesmo que suposto no imaginário materno. O estatuto de objeto atribuído ao olhar, na obra lacaniana, permite vislumbrar que, ao contrário das Cosmologias Antiga e Moderna, o sujeito é o objeto do olhar e não o que o instrumentaliza (Lacan, 2008b).

Não obstante, nos parece haveremos referido suficientes elementos que nos favoreçam ao objetivo de articularmos o olhar à temática da vergonha e do pudor. Dessa forma, nos reportamos a um ponto no primeiro Seminário de Lacan (1986, S1), no qual desenvolveu considerações acerca da importância da intersubjetividade para o entendimento das formas de manifestação perversa, da qual jamais se ausenta. Ele destacou a relação sádica, dentre as manifestações perversas, sublinhando que ela “só se sustenta na medida em que o outro está no justo limite em que continua sendo um sujeito” (p. 245). Com isso, entendemos que dizia que, ao se manter em sua posição, nessa relação, o sujeito se presta à captura de seu consentimento com o sujeito sádico, no qual tal relação tem sua sustentação.

Por intersubjetivo entendemos, não o que ocorre no intervalo entre as subjetividades, mas, a partir da menção à obra de Sartre (2015) - na qual há similaridade de posicionamento

em relação à Merleau-Ponty (1999) quanto à anterioridade da relação ao processo perceptivo - , somos levados a considerar que diz respeito à relação como garantia de possibilidade, nesse contexto, à manifestação perversa.

Assim, nesse ponto, Lacan (1986) aconselha a recorrermos a Sartre (2015), se quisermos constatar

Toda a Fenomenologia da vergonha, do pudor, do prestígio, do medo particular engendrado pelo olhar, está ali admiravelmente descrita, e eu as aconselho a se reportar a isso na obra de Sartre. É uma leitura essencial para um analista, sobretudo no ponto em que a análise chegou a esquecer a intersubjetividade até na experiência perversa, entretanto tecida no interior de um registro em que vocês devem reconhecer o plano do imaginário (Lacan, 1986, p. 246).

Recorramos, então, à segunda parte dessa obra de Sartre (2015) na qual desenvolveu as condições para a existência do Outro, numa concepção com princípios diferentes das formas que aparecem na obra lacaniana, em termos da percepção. Dessa forma, escreve que “todo organismo humano percebido remete a alguma coisa, e que aquilo a que remete é o fundamento e a garantia de sua probabilidade” (p. 327). Tal remissão não figura como evidência de uma existência separada, pois, conforme já foi destacado, a implicação do organismo humano ao Outro é condição de possibilidade para o próprio processo perceptivo. Assim, ele introduz a narrativa de uma situação hipotética na qual essa remissão se desenvolve por meio do olhar imaginado do campo do Outro.

3.3.1 O olhar imaginado do campo do Outro

Assim, Sartre (2015) convidou a imaginar que, por ciúmes, curiosidade ou vício, tenha posto seu ouvido junto a uma porta ou se permitido olhar pelo buraco de uma fechadura. Sozinho, alheio à sua própria consciência e reduzido apenas a seus atos, os quais não dispõe

da possibilidade de qualificar, é o próprio escapar de seu ser que se recorta no mundo, ele é absolutamente nada. Mas, de repente, ouve passos no corredor e logo conclui: “Alguém me olha” (p. 335).

Segundo analisou, enquanto estava diluído em seu ato de ouvir ou de olhar, podia se sustentar a partir de uma consciência que não tomava o eu como objeto (consciência irrefletida). Nesse sentido, ela não dispunha da possibilidade de ser habitada por um eu, pois esse elemento só se revelaria à consciência que recebesse a qualidade de ser reflexiva por conservar a distinção de ter o eu diretamente por objeto. Portanto, nessa súbita mudança, “aquele papel que só incumbia à consciência reflexiva – a presentificação (*présentification*) do eu – pertence agora à consciência irrefletida” (Sartre, 2015, p. 335). Isso significa que, de súbito, o autor tomou consciência de si simultaneamente ao tempo em que escapava de si mesmo, passando a ter seu fundamento exterior a si. “Não sou para mim mais do que pura remissão ao Outro” (Sartre, 2015, p. 336). O eu é, assim, apreendido (ou percebido) enquanto existe para o Outro, o que foge e jamais lhe pertencerá.

Mas, o olhar endereçado a ele se manifestou como a aparição de uma forma sensível no campo da percepção quer dizer que passa a haver a percepção de ser alvo de um olhar sem que essa incidência derive necessariamente da convergência de dois globos oculares. “Isso também ocorreria por ocasião de um roçar de galhos de árvore, de um ruído de passos seguido de silêncio, do entreabrir de uma janela, do leve movimento de uma cortina” (Sartre, 2015, p. 332). Até mesmo o próprio olho não foi captado primeiramente como órgão sensível da visão, mas como suporte para o olhar, qualidade na qual todos esses elementos poderiam veicular o efeito súbito de emergência do eu na consciência irrefletida.

Entendidos dessa forma, vale a ressalva de que olho e olhar são mutuamente excludentes, pois perceber o mundo e capturar um olhar lançado para si tem como condição a ocupação de duas posições distintas. O autor escreveu que perceber é olhar, mas captar um

olhar não é torná-lo um objeto no mundo, é tomar consciência de ser visto. O olhar manifesto meramente pela convergência de dois globos oculares está inserido na consciência irrefletida, na qual o eu não é um objeto. O que Sartre (2015) captou ao ouvir o som dos galhos atrás dele, na situação hipotética, não consistia objetivamente na presença de alguém, mas no “fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa; em suma, o fato de que sou visto” (p. 333). Portanto, a apreensão do eu não se dá sem que esteja em remissão ao Outro. Vale salientar, a partir de Lacan (2005), que, uma vez que o objeto ao qual a pulsão contorna não está do lado do sujeito e sim do Outro. O sujeito só pode ocupar o lugar de objeto na medida em que sua parte corporal é, essencialmente e por função, parcial. É porque “ela é corpo que *somos* objetais, o que significa que não somos objetos do desejo senão como corpo” (p. 237).

Dessa forma, Sartre (2015) se reportou à vergonha e ao orgulho os quais, como efeito, evocam a revelação desse olhar, uma vez que através deles ocorre o reconhecimento de ser esse objeto que o Outro olha e julga. Ao fazermos a leitura disso a partir da obra lacaniana (Lacan, 2008b), percebemos que não se trata de tomar conhecimento de si, mas diz respeito à determinação do ser do sujeito enquanto significante alienado ao Outro.

Eu sou, para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o Outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o Outro me alienou, porque o olhar do Outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura; todas as coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para o Outro uma face que me escapa por princípio (Sartre, 2015, p. 336).

O campo do Outro torna-se um vértice a partir do qual o olhar do Outro incide, capturando o sujeito, e faz a vergonha e o orgulho surgirem como forma de revelar que há um sujeito, mas apenas na condição de que esteja remetido ao Outro – para além da alienação ao gozo do olhar e da alienação ao gozo do Outro. Para Miller (2004), trata-se do relato de uma emergência do afeto de vergonha descrito como uma deposição do sujeito. Enquanto estava

ouvindo através da porta ou olhando pela fechadura, o sujeito não era nada, estava descuidado de si.

Entretanto, Miller (2004) entendeu que Sartre (2015) teria descrito a queda ou a divisão do sujeito no segundo momento, aquele no qual o olhar surgiu enquanto tal conectado ao som. A identidade de quem supôs flagrá-lo não entra em questão. Nesse anonimato, esconde-se o olhar do Outro, dessa vez, com todos os contornos preconizados na álgebra lacaniana. Dessa forma, desde que estava eclipsado em sua ação até se tornar subitamente um objeto, Sartre (2015) estava descrevendo tanto a decadência do sujeito quanto tentando apreender a queda do sujeito em um *status* de rebotalho vergonhoso, o que nos permite o deslocamento metonímico de sujeito a objeto-abjeto-dejeto. A vergonha emergiu como efeito do olhar do Outro – talvez pudéssemos dizer que tem o olhar do Outro como veículo - ocasionando essa queda, essa divisão que funda o inconsciente e põe em curso a cadeia de significantes que se ordena a partir do significante mestre.

Assim, estamos, então, em condições um pouco mais favoráveis para entender a razão de Lacan (1986) ter advertido que atentássemos para a lição que Merleau-Ponty (1999) e Sartre (2015) ensinaram. Ele mesmo se desdobrou para precisar que as nuances das manifestações ditas perversas estão longe de se conduzirem colocando a relação simbólica como pivô, mas se mostra de maneira bastante ambígua permitindo a Lacan (1986) explorar, justamente, os termos que a vergonha oferece de modo privilegiado, pois, “não é por nada que falei da vergonha” (Lacan, 1986, p. 247).

Mais adiante em seu ensino, no Seminário sobre a relação de objeto, Lacan (1995) voltou a tratar dessa relação qualificando-a como imaginária e a localizando como antecedente da dialética imaginária do ver e ser visto, na qual dar-a-ver e ser surpreendido pelo desvelamento assumem grau superior. Para ele, é a única que permite compreender o

sentido fundamental do ato de ver que demonstra ser essencial na própria gênese da perversão, embora mais evidente no exibicionismo. Nesse sentido,

A técnica do ato de exhibir consiste, para o sujeito, em mostrar o que ele tem, precisamente na medida em que o outro não tem. Como sobressai de suas declarações, o exibicionista procura, por este desvelamento, capturar o outro no que está longe de ser uma simples captura na fascinação visual, e que lhe dá o prazer de revelar ao outro aquilo que este é suposto não ter, para mergulhá-lo ao mesmo tempo na vergonha daquilo que lhe falta (Lacan, 1995, p. 277).

É em provocar o outro além de seu pudor que essa abertura para a qual a queda na condição de objeto sendo visto é processada como o que caracteriza a própria condição de objeto na estrutura perversa. Supomos razoável entender que aquele que se vê, em sua exibição, sendo visto através dos olhos do outro, não sabe de si e não se dá conta de que está abolido no momento preciso em que se faz alvo desse olhar. Só passaria a saber de si quando estivesse inserido numa fenda através da qual permitisse entrar o desejo, uma vez que se sustenta na falta. Conforme precisou em seu Seminário sobre “o desejo e sua interpretação” (Lacan, 2016), essa fenda é a marca simbólica de um mistério mais profundo que se trata elucidar num certo nível do inconsciente, “que nos permite situar o perverso, neste nível, como numa certa relação com, é bem a estrutura do desejo como tal. Pois é o desejo do outro como tal, reproduzindo a estrutura do seu, que ele visa” (Lacan, 2016, p. 447).

O olhar do Outro que o exibicionista nos parece provocar na relação imaginária com o outro, para não o ver, não é um olhar visto, mas um olhar imaginado no campo do Outro. É a própria falta, um olhar que surpreende, desorienta, desmonta e reduz à vergonha. De outra forma, na relação neurótica, ele intervém quando a relação de sujeito a sujeito se sustenta numa função de desejo (Lacan, 2008b). Assim, enquanto o sujeito neurótico busca ver o objeto de desejo enquanto ausência, em contrapartida, o exibicionista procura e acha apenas uma sombra além do véu. Todavia, o que o sujeito perverso procura não é o significante

fálico, mas, justamente, sua ausência para colocar em evidência. Portanto, seja qual for a referência que a constituição da subjetividade assuma em relação à vergonha, o olhar é esse objeto perdido e, repentinamente, reencontrado na conflagração da vergonha. Se se remeter ao obsceno de provocar esse pudor é realmente a intenção do exibicionista, não é o que está no foco da questão na pulsão escopofílica, acerca da qual Lacan (2008c) sublinhou que “o essencial propriamente e antes de mais nada, é fazer aparecer o olhar do campo do Outro” (p. 246).

3.3.2 O obsceno do olhar atual

Diante dessas considerações, podemos constatar, na atualidade, que o deslocamento da relação do sujeito com o gozo mediante um olhar que atinja o pudor e instale o impudor, tornou-se a norma do laço social. Entretanto, se a limitação à satisfação plena (o gozo) está bem presente na raiz do mal-estar, desde Freud (1996n), nossa época parece lançar a questão mediante a qual o sofrimento intrínseco à condição de sujeito é ridicularizada. Em nosso entendimento, a atualidade parece questionar: diante dessa permissividade, por que ainda sofres? Para nós, essa questão condensa o esforço de Lacan (1992b) em formular uma atualização do mal-estar na civilização. A esse respeito, sublinhamos que, dentre os elementos presentes nessas formulações lacanianas acerca do mal-estar desde a década de 1970, se está a evidenciação de uma cultura que se vale do escopismo como artifício de gozo que paradoxalmente levam o sujeito a novas formas de sofrer o próprio mal-estar.

No início do século XXI, testemunhamos um laço social que reúne características transformadas da pulsão escópica, do olhar. Nessa época, não só há o império do vídeo e da tele-visão, e o imperativo do ser visto, mas também a utilização da tecnologia científica para fazer existir um olhar protético, colocando em prática uma razão paranoica, na qual todos se

sentem vigiados, pois na verdade essa possibilidade está permanentemente presente. Assim, com a leitura lacaniana, a Psicanálise levanta o véu de horror que o gozo escópico provoca e nos faz descobrir que o olhar de Medusa está na posição de comando em nossa civilização, visto seu efeito de petrificação e fascinação, o que pode ser traduzido, na Psicanálise, através de uma versão escópica do mal-estar na civilização (Quinet, 2004).

Talvez pareça bastante paradoxal mencionarmos uma dialética do olhar que difira substancialmente da que há pouco buscamos descrever. O olhar do Outro, que do ponto de vista da constituição da subjetividade está a serviço de veicular a possibilidade de a vergonha exercer a função de condensador de gozo, retirando o sujeito da relação imaginária, no contexto da civilização de nossa época, demonstra declinar dessa função. Isso nos conduz ao entendimento sobre o alcance do que Lacan (1992b) se referiu ao dizer que não havia mais vergonha na civilização. De modo mais profundo, parece que ele queria dizer que o olhar do Outro não exerce mais o efeito de incidir sobre o sujeito provocando-lhe uma implicação em relação à hesitação de seu gozo, ou seja, a vergonha. Mas, não apenas isso: as transformações no âmbito escópico da civilização demonstram que esse olhar, além de não provoca mais a vergonha, põe-se junto à porta, como cúmplice, para gozar com o sujeito.

Dessa forma, Tizio (2004) escreveu que estamos diante de uma fratura entre o limite ao gozo, do lado subjetivo, e a reafirmação desse interdito, do lado social, o qual nos esclarece que, se desaparece o olhar que provoca a vergonha, restam o autoritarismo e a judicialização que nas lógicas das políticas neoliberais culpabiliza e viola direitos. No lado da subjetividade, encontramos sujeitos que sofrem de uma inapetência voraz, “que se han quedado sin los semblantes que permitían interpelar el goce tributarios de la época del Otro de la vergüenza¹⁴.” (p. 45). Para essa autora, não há dúvida de que essas transformações representam uma mudança de paradigma em que o imperativo do gozo ridiculariza, até mesmo, o ato de o

¹⁴ Que ficaram sem os rostos que permitiam interpelar o gozo tributário da época do Outro da vergonha. (Tradução nossa)

sujeito se permitir à questão sobre o seu mal-estar. Tudo isso também coloca em foco uma espécie de apagamento do pudor que tinha por função representar, no mais íntimo da subjetividade, a lei que impõe um limite além do qual não nos é permitido avançar, se quisermos nos permitir a ainda pertencer à ordem humana em dignidade e honra.

Se, como vimos, no discurso do mestre, o que caracteriza a ação de governar é a lei, consideramos razoável supor que, além do declínio da vergonha se processar como uma das ressonâncias da degenerescência do significante mestre, é notável a possibilidade de haver também ressonâncias dessa alteração na relação do sujeito com a lei. Afinal, a existência da lei assinala a possibilidade do gozo, e, se a relação com o gozo está alterada, a que se estabelece com a lei também deve estar.

3.4 A vergonha, o sujeito e a lei

Por isso, mesmo que já tenhamos abordado a temática da vergonha sob diferentes formas, ainda nos resta considerar que a implícita constatação de uma condição aquém à que é preconizada por determinado parâmetro nos conduz ao entendimento, segundo o qual, sua exigência não deixou apenas de ser atendida, mas foi também violada. Pois, o fato de resguardar a possibilidade de não ser alcançada sem gerar prejuízos é algo bem diferente de ser elevada ao nível de uma condição, diante da qual, o fracasso assume o *status* de uma arbitrariedade capital irrecuperável. Entendemos que tal parâmetro toma contornos de objetividade, nas diversas determinações e contratos sociais escritos e não escritos, os quais são reunidos sob a designação de lei.

Ressaltemos que, ao abordarmos a vergonha no âmbito da lei na atualidade, estamos ausentes de nos referirmos apenas conforme o entendimento de Lacan (1992b), como condensador de gozo, já que chegou a estimular que fosse provocada e até mesmo colocada

“no tempero” (p. 174). Nesse âmbito, surge como efeito e evidência de que o sujeito concluiu que se encontra na condição de indigno, até mesmo do próprio perdão, por haver descumprido um imperativo, no qual ele também tem parte na legitimação. Em seu caráter constitutivo, embora o olhar do Outro incida sobre o sujeito promovendo seu deslocamento da posição fixa de gozo na relação imaginária, esse mesmo olhar pode estabelecer uma outra faceta do mesmo gozo, dessa vez, travestido de lei que, aqui, recebe a conotação de um interdito tirânico facilmente associável ao imperativo de gozo superegoico. O deslocamento de uma lei que interditava o gozo relegando o acesso parcial ao prazer, à intimidade, para outra que escancara o gozo como imperativo a ser atendido diante do olhar dos demais.

Por motivo dessa participação na legitimação, existem mecanismos normativos nos âmbitos social e subjetivo utilizados para permitir a viabilidade das relações mediante o exercício de uma limitação ao gozo, por um lado, e uma concessão condicionada de acesso ao prazer, por outro. O trabalho necessário para um sujeito pertencer, ser aceito e se conduzir minimamente a contento na comunidade humana está, em grande parte, apoiado na expectativa e condição de que aceite a limitação de seu gozo (Alves, 2012), pois não basta que o sujeito seja inserido na cultura. É preciso que dê provas de que é digno de ter sido recebido nela.

Enquanto a inserção na cultura acontece, também está em curso o processo de constituição psíquica, que não se dá separado dela. Entendemos que, para Lacan (2008b), a lei é instituída como efeito da operação da metáfora paterna. A relação imaginária entre a figura materna e o bebê é fundamentalmente fusional, pois há apenas um que deseja. A mãe deseja que o bebê permaneça nessa posição de complemento, pois, na condição de objeto, ele supostamente cabe na medida da exigência narcísica que faz referência à perda de ordem pulsional em decorrência de sua castração. Por isso, pensamos que não se constitui uma relação de fato. Com a intervenção da figura paterna, autorizada pela materna, é em seu nome

(o do pai enquanto terceiridade) que a separação se efetiva. Isso desloca o desejo da mãe e sobre ele passa a prevalecer o Nome-do-Pai. Tal intervenção institui a alteridade e possibilita que, onde havia o um da relação imaginária, haja, então, pelo menos três. Assim, o Nome-do-Pai é o corolário da operação da metáfora paterna que estabelece a lei, o interdito ao gozo da relação imaginária, mas que pode ser representado por outras formas de gozo.

Outros efeitos dizem respeito à possibilidade de constituição psíquica, da qual destacamos o processo de formação do eu a partir de um precipitado de identificações referentes aos valores e princípios representados pelas figuras parentais e internalizados na subjetividade pela via do ideal do eu (Alves, 2012). Essa instância, ou rudimento do superego, contribui para a limitação do gozo não mais incidindo apenas do contexto social sobre o sujeito, mas também de sua subjetividade. Dessa forma, o critério ao qual ele se submete deixa de ser apenas a partir de um ponto no âmbito social sobre ele, mas também desde seu íntimo, seu espaço privado. Esse é o imperativo da lei que, em nosso entendimento, refere-se ao fato de o sujeito dever, por sua própria iniciativa, se deter diante do gozo.

Quando essa determinação deixa de ser cumprida, há uma reprovação não apenas por parte do contexto ao qual o sujeito pertence, mas também internamente. Se ela admitir a possibilidade de reparação, pelo fato de o ato em questão ser considerado passível de perdão, a culpa é o sinal interno que assinala ao sujeito qual a sua condição em relação ao que a lei internalizada qualifica sobre sua conduta. Entretanto, se o ato cometido por ele for julgado como de gravidade tal que esse critério não admita qualquer reparação ou perdão, o sujeito é atingido de modo ainda mais avassalador e o sinal de sua condição surge marcando em vermelho na sua pele, deixando-o enrubescido de vergonha (Gaulejac, 2006).

Assim, no processo de constituição do sujeito, o gozo se expressa através da alienação ao significante do Outro, a qual se refere ao fato de o sujeito ser efeito de linguagem a partir dos significantes proferidos pelo grande Outro. A esse respeito, Alves (2012) escreveu que

esses significantes são, justamente, os que estarão disponíveis ao sujeito para que construa sua história. Entretanto, é preciso que ele deslize dessa relação imaginária com o grande Outro visando a se sustentar não mais numa alienação regida por uma economia de gozo, mas mediante o desejo.

Entendemos, a partir de Gaulejac (2006), que a posição do sujeito em relação à lei assim concebida não passa de apenas mais uma faceta do gozo permissivo que destacamos através da versão escópica do mal-estar atual, no qual vigora uma lei pervertida ao imprimir aos sujeitos o gozo como norma. Por isso, na vergonha, muitas vezes o sujeito recorre à dissimulação das aparências e ao anonimato. Caso seu segredo seja exibido, o ato reprovável não se encontrará mais em questão, mas o que está implícito a ele enquanto violação de uma lei, ou seja, a corrupção da sua dignidade, de ser contado como mais um entre os seus semelhantes, estando totalmente à mercê do olhar tirânico do Outro e dos outros.

Depreendemos disso que, nessa economia de restrição de gozo, o sujeito que assume a posição irreparável da vergonha desenvolve com esse imperativo uma relação de cumplicidade, uma vez que consente, podemos dizer, em se despir plenamente de seu desejo em favor dos termos da lei, tornando o desejo e a lei alternativos e mutuamente excludentes. Dessa forma, um paradoxo se estabelece, segundo o qual, o imperativo do ideal do eu – cuja exigência é redobrada pelo superego – consiste em também impor um gozo, pois, como proferiu Lacan (1985c, p. 11) “o superego é o imperativo do gozo – *Goza!*”, cuja expressão ficou bem demonstrada na leitura do mal-estar nos tempos de Freud (1996n) através do seu efeito: o sentimento de culpa.

A partir da internalização da lei simbólica mediante a precipitação dos ideais parentais e o surgimento do superego, a vergonha pode se estabelecer em relação a um movimento reflexivo do sujeito. Com efeito, não apenas o amor, mas também o ódio que era destinado ao outro - que, ao se colocar como representante da cultura e encarnação do Outro, empreende a

limitação do gozo -, passa a ser dirigido também a si. Essa embaixada da civilização no interior da subjetividade confere a dimensão do mal-estar descrito na obra freudiana e ao qual, a partir da obra lacaniana, Laurent (2004) chamou de ódio de si.

Nessa perspectiva, voltamos a Lacan (2008a) quando desenvolveu considerações acerca da impossibilidade de cumprirmos o mandamento que nos ordena amar ao próximo como a nós mesmos. Em nosso entendimento, o sujeito recua diante de tal determinação porque cumpri-lo implicaria num gozo marcado pela supremacia da relação imaginária e no triunfo do superego sobre o seu desejo. Da mesma forma que o sujeito é tolhido de seu gozo mediante a operação do significante do pai simbólico (o Nome-do-Pai), dele é exigido que, por sua própria conta, recuse fazer do outro o objeto de seu gozo. Em contrapartida, o sujeito também se vê arriscado diante da possibilidade de ser alvo do gozo do outro, pois não há garantia de que assuma a mesma posição. Esse outro, o semelhante, que é uma encarnação do grande Outro, carrega a marca de um furo Real que remete o sujeito à própria castração. Portanto, esse ódio de si impede que o sujeito ame ao outro como a si mesmo, como também que ame a si, uma vez que isso implicaria em amar a parcela do outro que o habita – o ideal do eu e o superego.

Se algo, no ápice do mandamento ético, termina de uma maneira tão estranha, tão escandalosa para o sentimento de alguns, articulando-se sob a forma do amarás ao teu próximo como a ti mesmo, é por ser próprio à relação do sujeito humano consigo mesmo que ele se constitua, ele mesmo, como seu próprio próximo em sua relação ao seu desejo (Lacan, 2008a, p. 95).

Isso implica à vergonha na medida em que o veredito segundo o qual não se é digno do perdão do outro e de si se processa no âmbito do superego - a embaixada do outro na subjetividade. Nesse sentido, entendemos que tal mandamento se mantém como parâmetro ético justamente por sua impossibilidade, uma vez que assim assegura que a articulação entre

o sujeito, o outro e o Outro no sujeito se processe em termos do desejo, com seu caráter de jamais plenos quanto à viabilidade de sua realização e não do gozo (Lacan, 2008a).

Essa é mais uma forma de justificarmos a razão de elementos da importância do olhar do Outro, bem como a instituição da lei, gravitarem a temática da vergonha, pois atravessam e causam o sujeito. Por outro lado, essa é também a maneira como entendemos o que Laurent (2004) escreveu quando qualificou a vergonha como um afeto primário na relação do sujeito com outro, sendo um elemento que forma parte da série da culpabilidade. Uma vez que a culpa propõe ao sujeito o concernimento acerca de sua condição aquém das determinações do ideal, visando à conservação do laço com o outro, a vergonha também provoca esse efeito indo ainda mais longe ao impelir o sujeito a legislar por si mesmo, desde o seu mais íntimo, nos termos dessa determinação.

Nesse sentido, é disso que se trata na medida em que o sujeito se endereça ao outro que exerce a condição de suporte ou representante do pai, da ordem e do pudor, e na proporção em que essa relação recai no domínio estrito desse outro, o sujeito não tem alternativa a não ser se curvar. De outra forma, a dimensão da lei que não recai no imperativo inexorável do gozo superegoico, seja simbólica ou a que os homens instituem para regular suas relações sociais, vise garantir um lugar para o sujeito na ordem humana em dignidade e honra, mas também visa que o desejo tenha sua possibilidade de expressão até o limite que o separa do gozo (Lacan, 2008a).

Portanto, se a vergonha atua possibilitando ao sujeito uma avaliação no que diz respeito à sua posição em relação à lei, consideramos que um dos elementos que se apresentam na atualidade, como implicação ao declínio da vergonha no contexto da civilização, concerne também a uma alteração na lei, que se encontra pervertida quanto à sua função de interditar o gozo e, atualmente demonstra, de modo obsceno, que o mal-estar dos sujeitos está justamente em não atenderem ao imperativo de que eles gozem.

3.4.1 O obsceno de uma lei pervertida

Na atualidade, as mais diversas expressões da violência podem ser relacionadas com fatores que se prestam como espetáculo ao olhar voraz dos sujeitos que se revezam, ora junto à porta, olhando pela fechadura, ora sendo parte do espetáculo que se exhibe para além dela. Se, como vimos, o contexto do obsceno do olhar nos parece abranger significativamente uma nova economia pulsional dos sujeitos em relação ao seu gozo, no âmbito da lei, por outro lado, parece haver uma mostraçã gratuita e recorrente da destrutividade que se pode exercer sobre o outro, que ironicamente ocorre de conformidade com termos da lei e dispõe do caráter de baliza em relação à qual são definidos os que obtêm êxito em atender ao ideal muito próximo de um pai gozador, que os dirige no caminho de volta à horda.

Nesse contexto, julgamos pertinente nos remetermos mais uma vez a Miller (2005) para precisarmos que quando nos referimos à mostraçã, estamos fazendo um esforço para distingui-la do dar a ver. E, se ele pode ser visto, pode também não o ser. Para esse autor, dar a ver é oferecer, é por algo diante da possibilidade de ser visto. Nesse sentido, trata-se do olhar do Outro que incide sobre o sujeito como vértice a partir do qual se constituirá como tal. Entretanto, “mostrar comporta um forçamento“ (p. 286). Na mostraçã, há um espetáculo que se impõe de modo que o sujeito não pode não ver. Em outras palavras, ela nos parece definir bem o que o imperativo escópico atual promove enquanto economia libidinal desde o mais íntimo até a estrutura do laço-social, na qual o ideal norteador dos sujeitos diz respeito a ter algo a mostrar como condição de que apenas assim pode se afirmar como tal. Mas, não temos ainda condições de dizer em que condição se encontra aquele que recorre a esse tipo de afirmação, pois nos parece dispor dos moldes de um *cogito* (algo talvez formulável como um “mostro, logo sou”) a partir do qual só se pode ser enquanto estiver mostrando e se vendo mediante o olhar do outro.

Porém, esse ideal é precário porque depende do que se pode fazer em presença, ou seja, é preciso que se esteja constantemente às voltas com sua reafirmação (Lacan, 1985c). Isso pode ser demonstrado pelas incessantes e excessivas exhibições tornadas possíveis através das redes sociais e dos reality shows, por exemplo. Nesse âmbito, parece que o olhar do Outro não apenas foi deslocado da função de provocar a vergonha desde o mais íntimo dos sujeitos, mas promove forçadamente um gozo especular como norma. Entendemos como uma lei que norteia o imperativo, irrestrita de todo gozo diante do outro, o, semelhante, e ao mesmo tempo, nada tolerar por sua diferença.

O exercício do poder no âmbito da política partidária brasileira pode também ser mencionado como um outro exemplo que se aproxima ainda mais do contexto da perversão obscena da lei. São absurdos em série exibidos a um público cujos olhares ora os reprovam ora são de algum modo coniventes, mas de forma alguma nos parece implicá-los à sua arbitrariedade mediante a lei simbólica. De fato, nem mesmo as leis feitas para viabilizar a convivência em sociedade mediante a limitação do gozo no contexto jurídico, conseguem alcançá-los – como se não se aplicassem a eles.

Assim, refletimos a partir de Lacan (1985c) que a lei existe para “repartir, distribuir, retribuir o que diz respeito ao gozo” (p. 11) e concernir o sujeito desde seu íntimo acerca de sua condição à exigência dela. Devemos atentar para o fato de que “o desejo e a lei são a mesma coisa no sentido de que seu objeto lhes é comum” (Lacan, 2005, p. 119). Pois, enquanto o desejo é a própria tentativa de reedição da relação imaginária com a figura materna (o gozo), a lei é a instituição que legisla sobre a concessão do prazer e delimita o grau de privacidade a partir do qual se pode ou não exercê-lo, bem como estabelece o limite além do qual não nos é permitido ir. Mas, não apostemos desesperadamente na lei como taboa de salvação da constituição subjetiva e do laço social. Como escreveu Andrade (2000) no poema *Nosso Tempo*, “As leis não bastam, os lírios não nascem das leis” (p. 29).

3.4.2 No obsceno o sujeito se reduz ao ato

Entretanto, entendemos que o cerne da questão não se encontra na falibilidade dos processos educativos, aparatos sociais insuficientes ou valores morais esquecidos quando falamos de obscenidades como essas. Mas nas repercussões subjetivas, ou seja, no que essas transformações influenciam para pensarmos o declínio da vergonha como um dos elementos que assinalam alterações nas vias que convergem para a constituição subjetiva. Nesse sentido, consideramos oportuno mencionar que a passagem ao ato é um elemento de destaque no mal-estar na atualidade que ensina, por sua peculiaridade, algo concernente à temática da vergonha.

Lacan (2003) põe o ato como questão de estudo para atender ao seu interesse em tratar do ato analítico, que diz respeito à intervenção a partir da qual o analista se autoriza, mas não se encerra em si mesma. Ele está ali destituído da condição de sujeito, e é nesse ponto que seu ato se caracteriza como tal, tornando conveniente a menção à passagem ao ato como um elemento paradigmático de sua noção porque tal destituição se dá, justamente, podendo ser levada ao extremo no suicídio do sujeito.

Após o ato, o sujeito não é mais o mesmo de antes de empreendê-lo. Essa alteração é o que propriamente o constitui como ato, mas é preciso diferenciar os limites dessa alteração no que concerne ao *acting out* e à passagem ao ato. Miller (2014) escreveu que, no primeiro, o ato acontece como numa cena em que há uma mensagem com o destino definido e o propósito de ser decifrada na presença do sujeito. Por isso, a cena da qual tratamos nesse caso, pode ser a analítica, pois através da fala “o sujeito se põe a agir diante do Outro nessa cena. É preciso o Outro, é preciso o espectador” (p. 7). Na passagem ao ato, pelo contrário, há o desaparecimento da cena e o sujeito está morto. Não há mais espectador. “É ele, morto, que olha os outros e lhes dirige sua questão, e lhes faz sentir o porquê desse olhar” (p. 7). Na

passagem ao ato, o sujeito visa ao definitivo, o que permite a Miller (2014) identificar nessa modalidade de ato a qualidade de paradigma, uma vez que é o mais bem-sucedido naquilo que visa. Portanto, podemos dizer que o sujeito se subtrai “aos equívocos da fala como a toda dialética do reconhecimento; ele coloca o Outro em lugar de impasse, e é por aí que o propósito do ato propriamente dito não é cifrável” (p. 7).

Assim, todo ato que faz jus à sua condição marca uma transgressão. Não há ato, de fato, que não comporte uma ultrapassagem. E o que nos autoriza a mencionar a noção lacaniana de ato num tópico dedicado ao obsceno da lei é considerar, com Miller (2014), que se trata de um código, uma lei, um conjunto de regras simbólicas que se transgride. Por isso, é possível considerar que há nesse ponto um gozo que se estabelece como expressão da satisfação do prazer na dor que coloca o organismo em perigo a tal ponto que, quando esse gozo se autonomiza, conduz o sujeito à morte.

Dessa forma, enquanto descrevemos algumas nuances da passagem ao ato, temos condições de dizer que tais nuances podem ser constatáveis na civilização de nosso tempo. De fato, as infrações às leis simbólicas via de um imperativo de gozo atravessado pela obscenidade de espetáculos frequentes, sob a legitimidade de uma lei pervertida, permitem considerar razoável supor que estamos todos identificados nessa violação do pudor em virtude do declínio da vergonha no contexto da civilização (Miller, 2014).

Assim, desde que demonstramos preocupações sobre a inibição, quando tratamos dos sonhos de exibição, descobrimos que se trata de uma defesa que evita a elevação do nível de angústia no psiquismo. Tal defesa está a serviço do recalque, uma vez que é gerada pelo empenho egoico em impedir, ou ao menos representar a resistência, ao retorno do recalcado. Esses termos freudianos nos ajudam a ver o ponto nodal de onde as forças recalcadoras, dentre elas a vergonha, precisam sua importância nos desenvolvimentos formulados por Miller (2014), a partir da obra lacaniana, acerca do gozo na infração da lei mediante a

passagem ao ato. A marcação desse limite, além do qual não nos é permitido ir, é efetivado por tais forças. Isso nos conduz a considerar que o fato de os sujeitos se reportarem de maneira mais aguda à passagem ao ato, em vez conferirem preferência à mediação simbólica nas manifestações do mal-estar na atualidade, ensina que uma espécie de alteração também se processa nos termos desses limites. Uma das facetas dessa alteração está representada no presente trabalho pelo declínio da vergonha. Estamos longe de querer argumentar que o suicídio é algo paradigmático em nossa época, mas que a passagem ao ato na medida em que se refere à demissão do sujeito nos parece transversal às diversas maneiras de os sujeitos se posicionarem diante dos novos contornos de seu mal-estar.

Entendemos que a demissão do sujeito no ato impede que a mensagem veiculada por meio da cena seja codificada, o que nos permite pensar sobre o que Soller (2010) escreveu ao dizer que nossa época demonstra não dispor da capacidade de se fazer legível. Talvez possamos considerar que, incutida nas manifestações contemporâneas de mal-estar, esteja a mensagem por meio da qual a subjetividade de nosso tempo tem insistido em se pronunciar, mas talvez ainda não estejamos em condições de ouvi-la. Paralelo a isso, talvez essa perda da legibilidade tenha por produto as já constatáveis e novas formas de os sujeitos conferirem contornos ao seu mal-estar na atualidade. Assim, as consideramos porque, embora sejam constatáveis em outros momentos da história da humanidade, em nossa época se notabilizam como uma tendência que interfere significativamente nos processos de subjetivação presentes na civilização.

Como efeito da vacilação desses guardiões da preservação do psiquismo, ocorre a elevação do nível de angústia. Temos ainda que tanto a inibição quanto o sintoma são formas de lidar com a angústia. O que os diferencia é que, no primeiro, as possibilidades de exercício de funções são diminuídas enquanto são aumentadas para o segundo, gerando nele, um gasto ainda maior de energia (Lacan, 2005). Em outras palavras, estamos considerando que a

diversidade de atos diante dos quais os sujeitos consentem em desaparecer, conservam elementos próprios à passagem ao ato e, provavelmente, tenham como mensagem que os sujeitos sofrem com elevados níveis de angústia em decorrência, dentre outros fatores, do declínio da vergonha. A angústia se insere nesse contexto, não como efeito de uma falta, mas como uma das ressonâncias da falta da falta, que o imperativo de gozo veiculado por uma lei pervertida, um olhar conivente e o desaparecimento da vergonha promovem na civilização.

Na atualidade, essa vacilação torna oportuno que em vez da inibição, que evidencia a atuação das forças recalcadoras, (ou, nos termos lacanianos, uma condensação e limitação ao gozo), grande parte dos sintomas tenha sua economia pulsional regida por uma relação de proporcionalidade inversa entre a vergonha e a angústia, diferente da que levantamos como hipótese no final do primeiro capítulo do presente trabalho. Enquanto a vergonha se encontra em declínio ou desaparecimento na civilização, temos sujeitos cujos sofrimentos estão marcados por um nível tão elevado de angústia que colocam em cheque a possibilidade de encená-los através da fala para serem cifradas. Os sintomas aos quais nos referimos são as fobias, as manifestações narcísicas envolvendo uma exacerbada valorização do corpo à condição de objeto de gozo e as somatizações, dentre outros que passam ao largo do crivo do simbólico em sua manifestação e promovem a demissão do sujeito, tal como na passagem ao ato (Miller, 2014).

Portanto, pensar a condição atual do sujeito a partir da vergonha nos permite ir desde o social até a economia pulsional, no mais íntimo, para destacarmos que não se trata de uma questão meramente moral, à qual bastariam intervenções no nível da educação do eu para que seja revertido. Sequer se trata de intentarmos algum movimento motivado por um saudosismo visando ao retorno de como já fomos – se, de fato, já o fomos. Mas, trata-se de estar à altura do debate com a civilização de nosso tempo e com a subjetividade da época à qual somos contemporâneos.

4 A vergonha segundo Freud e Lacan: aproximações e distinções

Durante a redação dos capítulos anteriores, vimos a necessidade de palmilhar as obras de Sigmund Freud e de Jacques Lacan para colher vestígios que nos apontassem com solidez o que cada um deles deixou como herança de suas concepções a respeito da função da vergonha. No que se refere à obra freudiana, isso se fez necessário porque não constatamos uma abordagem sistemática sobre essa temática. Encontramos apenas um momento no qual ele dedicou à vergonha um texto específico que ocorreu quando tratou dos sonhos embaraçosos de estar despido, nos quais a vergonha e a angústia figuraram como critérios para distingui-lo dos demais sonhos típicos. Na obra de Lacan, por outro lado, pudemos constatar uma atenção mais acentuada à vergonha do que em relação à obra freudiana. Ele se referiu à vergonha de maneira destacada na última lição do Seminário sobre *o avesso da Psicanálise*, no qual salientou a participação da vergonha em sua leitura do mal-estar na civilização.

Como no presente capítulo nos propomos a trabalhar com as concepções desses dois autores durante o texto, escolhemos dispor os achados na obra freudiana em três categorias, visando uma maior clareza em sua apresentação. A partir de então, foi possível também apresentar os aspectos nos quais a obra lacaniana apresentou contribuições que, embora não se oponham à concepção freudiana, também acrescentam à temática e são aqui tomadas como avanços.

Assim, considerando a obra freudiana como referência, temos por base as categorias que Xavier (2010) propôs para destacarmos que a exposição da temática pode ser feita através de três categorias. A primeira categoria diz respeito à vergonha em seu sentido mais comum e

cotidiano, ou seja, a afetação que surge em decorrência da exibição, em algumas situações, associada à constatação do estado de desonra e indignidade. Na segunda, a vergonha apareceu como uma das forças recaladoras que participa na gênese do desprazer atuando no recalçamento. Na terceira, a vergonha é um afeto eleito na economia pulsional para o qual a qualidade do afeto se desloca como artifício que visa ao retorno do recalçado.

Tendo em vista que, em nossa pesquisa, as concepções de ambos os autores apresentaram pontos comuns apenas com relação à essa primeira categoria, preferimos abordar na obra desses autores os fatores que nos levaram a essa conclusão no primeiro tópico do presente capítulo. Em seguida, apresentamos a segunda e a terceira categorias na obra freudiana para, então, retomarmos as contribuições lacanianas que consideramos como avanços para a temática. Salientamos, ainda, que o presente capítulo foi dedicado à retomada de alguns dos pontos tratados nos capítulos anteriores, com o interesse maior em situá-los em relação à proximidade ou não das concepções de Freud e de Lacan acerca da função da vergonha na constituição da subjetividade.

4.1 A vergonha em Freud e em Lacan: aproximações

Para Xavier (2010), nessa primeira categoria, a vergonha apareceu nos relatos de casos clínicos e em descrições de contextos e situações nos quais as manifestações afetivas foram identificadas, bem como utilizadas como ilustração da teoria que era desenvolvida no momento. Isso ocorreu com mais frequência nos textos do início da primeira tópica freudiana nos quais, o próprio autor, também se colocou como pessoa ou paciente cuja manifestação afetiva foi utilizada para tais ilustrações. Nesse âmbito, a vergonha surgiu em decorrência da exibição e associada à constatação do estado de desonra e indignidade.

4.1.1 A vergonha em decorrência da exibição para Freud

Essa concepção surgiu na obra freudiana através de relatos de sonhos nos quais a exibição é o ponto principal para a conseqüente afetação da vergonha. Conforme constatado no tópico dedicado aos sonhos de exibição, cujo critério que os distingue dos demais sonhos típicos é a presença da vergonha e da angústia, sua análise se sustentou, principalmente, a partir de elementos simbólicos aos quais a manifestação do afeto de vergonha estava associado ao fato de constatar ou de ter sido flagrado em falta ou insuficiência, a qual se apresentou ora como insatisfação em relação aos atributos físicos ora através da forma incompleta na qual o próprio pai da Psicanálise se encontrava durante um sonho quando foi surpreendido pelo olhar reprovador da governanta de uma de suas pacientes (Freud, 1996k).

Nessas narrativas de sonhos, a condição de falta ou insuficiência pode ser entendida como modo figurativo de fazer menção à castração operada pela figura paterna no contexto edípico. Se pensarmos que ela se processa como uma limitação no âmbito do imediatismo da satisfação pulsional e no âmbito dos objetos através dos quais realizar tal satisfação, poderemos considerar que ela se constitui como o ponto originário dessa falta ou insuficiência. Além disso, o fato de o primado do genital não se efetivar plenamente também se constitui um fator presente na constituição subjetiva que se refere à condição de faltante (Freud, 1996z).

O caráter irreparável da castração permite que tal processo seja também referido pelo pai da Psicanálise como enredado na narrativa mítica cristã da expulsão do Paraíso. Foi por meio do destaque dessa expulsão que colhemos o achado segundo o qual apontou o exato momento em que a culpa e a vergonha se originam. Tais narrativas são figuras que ajudam a

ilustrar a origem e a natureza da insuficiência que a castração engendra em cada sujeito, tornando a própria condição humana passível de provocar vergonha (Freud, 1996II).

Para nos referirmos com um pouco mais de atenção à constituição subjetiva, Alves (2012) esclareceu que a instituição do ideal do eu e do superego se valem do precipitado de identificações que formam o eu. Como estão bastante ligadas à relação do bebê com os responsáveis por seus cuidados – e eles favorecem o acolhimento do bebê na cultura -, o eu se empenha em atender às exigências da cultura sem, contudo, prescindir da satisfação pulsional. O superego, embaixada da cultura no sujeito, redobra a exigência antes exercida durante o narcisismo primário pelo ideal do eu e incide sobre o eu avaliando-o constantemente de acordo com as leis e normas simbólicas. O resultado dessa avaliação aponta a posição do sujeito acerca de sua dignidade de pertencer à ordem humana, pois, conforme visto, não basta que ele seja inserido na cultura. É preciso que dê provas de que é digno de ter sido recebido nela. Isso faz com que, desde a sua constituição, essas constantes provas não se sustentem por muito tempo. Portanto, a insuficiência a partir da qual o ser humano é constituído mediante a castração torna a própria condição humana aquém do ideal e passível de vergonha.

Assim, quando abordou a origem da vergonha, Freud (1996o) escreveu que tal afeto não está presente nos primeiros anos da infância, mas surge a partir do momento em que a organização anal põe as questões ligadas às excreções em foco. Enquanto a partir dessa organização atua principalmente mediante o referencial de normas já internalizadas, nos primeiros anos da infância, a vergonha atua a partir da ação de um adulto que à ela dedica os cuidados e a introduz nas leis da cultura. Nesse âmbito, desempenha a função de tornar as pulsões afins aos interesses da cultura, desde os primeiros anos da infância, através da limitação de algumas formas de satisfação pulsional. As leis simbólicas presentes na cultura são os critérios que definem as expressões de satisfação pulsional que são dignas e quais não são. Uma vez ultrapassado esse limite, o sujeito é avaliado e reprovado, desde o interior de

seu psiquismo, através da ação do superego. Então, a vergonha surge como sinal de que foi flagrado em falta.

Seja no sentido de insuficiência ou de uma ação que contraria as normas, a falta pode ser pensada como a condição fundamental do sujeito e, por isso, está fadado à reprovação diante dessas avaliações. Entretanto, Gaulejac (2006) escreveu que há duas formas de se assumir uma posição diante de tal condição. Se, por um lado, essa reprovação admitir a possibilidade de reparação, pelo fato de o sujeito ser considerado passível de perdão, a culpa é o sinal interno que sinaliza para o sujeito que ele foi flagrado em falta e reafirma a sua reponsabilidade em relação às leis da cultura. Se, por outro lado, ele for reprovado de maneira tal que a sentença do superego não admita qualquer reparação ou perdão, o sujeito é atingido de modo ainda mais avassalador e o sinal de sua condição surge marcando em vermelho na sua pele, deixando-o enrubescido de vergonha.

A conformação às leis da cultura nos permite entender que a emergência da afetação da vergonha e da culpa dizem respeito a uma constituição subjetiva já em processo. Ou seja, há um eu constituído a tal ponto que é possível ao superego olhar e incidir sua exigência, bem como sua avaliação. Portanto, é razoável considerar que a vergonha também trata dos primórdios da posição do sujeito em relação à lei, além de assinalar que há um sujeito (Gaulejac, 2006). Dessa posição, devemos ainda destacar que, mesmo após a constatação reprobatória do superego, uma das estratégias diz respeito a se ausentar do olhar de outras pessoas ou recorrer às dissimulações. Assim, a vergonha exerce a função de assinalar que esse olhar condensa as vias efetivas e disponíveis às leis da cultura para incidir sobre o sujeito desde sua subjetividade (Gaulejac, 2006). Não sendo por acaso, ainda nos sonhos de exibição, Freud (1996k) ter baseado a análise em elementos simbólicos que apontavam para a supervalorização de atributos e acessórios como elementos à serviço da dissimulação de

insuficiências de ordens física, sexual ou narcísica. Ou seja, ser flagrado em falta através dos olhos dos demais tem importância diferente do olhar avaliador do superego.

Por isso, mesmo quando o ideal do eu é incorporado às funções do superego, uma de suas exigências que recaem sobre o eu diz respeito ao favorecimento do laço com o grupo social ao qual o sujeito pertence, o gregarismo. Num texto dedicado a algumas questões grupais, Freud (1996v) ilustrou esse entendimento ao considerar que quando duas pessoas se reúnem com o intuito de satisfação sexual, demonstram rejeição ainda que momentânea à influência do grupo social ao qual pertencem. Nessa situação, a vergonha tende a se manifestar como sinal de que há um risco motivado pelo desfavorecimento do laço com o grupo social. Ao se apresentar nesse contexto, ela se coloca como parâmetro que demarca e limita o exercício do prazer (de ordem sexual, nesse exemplo) à intimidade, visando à conservação da relação do sujeito com o ideal do eu (Freud, 1996v).

Além disso, também atua como guardião da realização da prova de realidade, uma vez que se trata da possibilidade de o sujeito recorrer ao laço com o grupo social para verificar a validade de sua representação da realidade. Nesse caso, parece residir um dos riscos que a vergonha pontua. Nesse âmbito, pode ser pensada como o próprio limite que demarca a insuficiência inultrapassável que zela pela constituição da subjetividade (Freud, 1996v).

Vimos também sobre a dissimulação como estratégia para a constituição subjetiva faltante, que diz respeito a um fator tão importante para a constituição neurótica que chega a especificá-la em relação às demais. Isso surgiu quando Eissler (1992, p. 49, citado por Roudinesco e Plon, 1998), escreveu acerca dos psiquiatras que afirmavam que as manifestações de neuroses de guerra não passavam de meras simulações. Para ele, a simulação era parte da natureza da neurose, pois se simula sem saber, e “é nisso que consiste a doença” (p. 537). A vergonha demonstrou, nesse contexto, exercer a função de especificar que se trata de uma constituição neurótica. Por isso, o sujeito neurótico desenvolve com os termos

de sua constituição uma relação indireta, uma vez que é permeada por dissimulações, segredos e a clara definição de limites entre o que deve habitar o espaço privado e o que deve habitar o público.

Quando se referiu à essa avaliação processada no âmbito da sexualidade, Freud (1996l) escreveu que se elaborarmos um extenso histórico desde as gerações primordiais que são o sustentáculo da civilização humana, seríamos tentados a declarar a contragosto que a lei de propagar a espécie propicia a atestação de estarmos diminuídos de nossa dignidade humana. Isso porque os fatores biológicos humanos são tidos como primitivos diante do constante interesse no progresso. Por isso, são passíveis de causar a constatação acerca de uma insuficiência quase inultrapassável (dizemos quase porque já temos as diversas técnicas de fertilização que dispensam o ato sexual).

Nem mesmo a Psicanálise escapou de ser exposta à avaliação, que diz respeito ao seu desempenho em relação às formulações sobre o feminino. Freud (1996q) atribuiu ao feminino maior quantidade de narcisismo, o que lhe afeta a escolha objetal, uma vez que sua necessidade de ser amada é maior que a de amar. Assim, a inveja do pênis a posiciona em inferioridade sexual original. Dessa forma, a vergonha demonstra sua relevância na diferença sexual no que tange à quantidade de narcisismo investida com o objetivo de compensar a debilidade, desde o orgânico até a fantasia, uma vez que para o pai da Psicanálise masculino e feminino são posições no discurso. Ao retomar esse assunto em outro texto, Freud (1996w) escreveu que a Psicanálise teria, nesse assunto, o seu ponto de menor desenvolvimento. Portanto, talvez possamos considerar que os desenvolvimentos teóricos sobre o feminino se constituem como o ponto de vergonha das produções freudianas.

4.1.2 A vergonha em decorrência da exibição para Lacan

Na obra lacaniana, também podemos destacar menções à vergonha como um afeto que decorre da exibição. Inicialmente, é preciso salientar que no presente subtópico já se encontra a referência ao pudor como uma das contribuições imprescindíveis à compreensão da temática da vergonha realizada por Jacques Lacan. Aqui, nos limitamos a mencioná-lo sem oferecer maiores esclarecimentos, uma vez que os reservamos para introduzir nossas considerações no subtópico dedicado aos avanços realizados na obra lacaniana em relação à função da vergonha.

Lacan (2011), durante defesa de sua tese de doutoramento, viu-se diante do que nomeou como um chamamento ao pudor provocado pela questão de um de seus mestres. Fomos levados a crer que se tratava de um compromisso ético e íntimo de honrar a exigência e a seriedade da pergunta com uma resposta digna de quem se pretendia portador do título de doutor. A questão de seu mestre foi o ponto que provocou a exposição ao compromisso que, desde o seu íntimo, foi provocado a honrar. Nesse contexto, o pudor parece ter sido provocado por dispor da mesma propriedade que a vergonha, ou seja, como efeito da constatação de uma insuficiência diante de uma exigência circunstancial.

Em outro texto, quando tratava do significante fálico, Lacan (1998g) retomou a questão da organização fálica em Freud (1996II) e considerou que não há hierarquia de valores entre o falo para o menino e para a menina. A insuficiência expressa por meio do caráter fundamentalmente deficiente do falo do garotinho e da ausência e inveja do falo por parte da menina demonstra que cada um deles, a seu modo, experimenta limitações no âmbito das satisfações pulsionais que são passíveis de provocar vergonha. Tal possibilidade diz respeito à falta que se inscreve no âmbito constitutivo através da castração como condição da qual todos os sujeitos compartilham, mas que permanece desempenhando a função de

constituente da subjetividade se permanecer velado. Assim, Lacan (1998g) demonstra concordância ao que elaborou Freud (1996z) sobre a falta ou insuficiência como condição fundamental dos sujeitos mediante a castração. Na perspectiva lacaniana, à limitação no âmbito do imediatismo da satisfação pulsional e no âmbito dos objetos por meio dos quais realizar a essa satisfação, também se acrescenta a não possibilidade de o primado do genital se efetivar plenamente, pois, não se trata dele, mas do primado do falo.

Todavia, também para Lacan (1995) a dissimulação e os falseamentos são artifícios diante da evidência de uma falta ou insuficiência, visando que não se caia na desonra de torna-la pública. O interesse que tende a estar mais próximo do neurótico diz respeito a falsear os indícios passíveis de provocar a vergonha e, por isso, também foi contemplado no ensino lacaniano. Para ele, no contexto da clínica psicanalítica, o sujeito declara suas fantasias por meio de uma imprecisão notável. Nesse contexto, a vergonha surge como sinal de que um limite ou uma não possibilidade se impõe ao sujeito, e seu empenho por recorrer aos falseamentos e dissimulações recebe influências exteriores aos domínios da ação consciente do eu.

Quando tratou sobre a inscrição da lei simbólica por meio da instituição do superego, Lacan (1985a) se referiu à uma lei tirânica que não conhece limites, instituindo um gozo que também pode se expressar por meio da proibição irrestrita. O superego é a instância que empreende o imperativo do gozo insaciável e exige do sujeito submissão a ponto de abrir mão do seu *status* de sujeito, dando margem à ação silenciosa da pulsão de morte. Ao se associar a esse imperativo, a vergonha fomenta ainda mais a ação tirânica do superego, pois incide expondo o sujeito a tal ação desde o seu mais íntimo. Nessa associação, ela se encontra desviada de sua função de resguardar o sujeito de cair em tal indignidade e desonra.

Uma vez que o fato de nos remetermos ao superego torna viável nos referirmos à implicação do sujeito com o pequeno e o grande Outro, destacamos ainda que também o

feminino recebeu uma articulação com a temática em questão por parte do ensino lacaniano. Para Lacan (2005), a valorização dos atributos femininos também tem importância em relação à suscetibilidade ao surgimento da vergonha, na ocasião em que o outro não responde à altura da exigência de lhe dirigir o desejo, pois a implicação do sujeito com o falo visado no campo do Outro e a ausência dele como premissa, se constituem um elemento que especifica a posição feminina. Dessa forma, no feminino a dialética entre exhibir e ocultar parece se mostrar de modo mais notável.

4.2 A função da vergonha em Freud e em Lacan: distinções

Dentre os elementos que relacionamos aos fatores a partir dos quais Freud e Lacan apresentaram distinções em suas concepções acerca da função da vergonha, encontramos apenas contribuições freudianas classificáveis na segunda e na terceira categorias, enquanto no ensino lacaniano, por outro lado, encontramos contribuições que não pudemos incluir em quaisquer dessas duas categorias. Esses são os elementos mediante os quais tais concepções se distinguem e sobre os quais nos debruçamos no presente tópico.

4.2.1 A vergonha no processo de recalçamento em Freud

A segunda categoria proposta por Xavier (2010) nos permite identificar pontos nos quais a vergonha surgiu ligada à função de contribuição com a gênese do processo de defesa que atua no recalçamento. Encontramos essa ligação nas primeiras elaborações freudianas (Freud, 1996i) acerca da origem do desprazer que participa no processo do recalçamento.

Essas produções se referiam a um momento das elaborações teóricas freudianas no qual ele estudava sobre as neuroses traumáticas, sobretudo a histeria, a partir do modelo das

neuroses de angústia. Como o recalque consistia num processo de separação entre o afeto e a ideia e de expulsão da representação da situação original do trauma da consciência, a participação da vergonha diz respeito tanto à promoção do recalque – disso decorre a designação de força recalçadora – quanto à constituição da força de resistência contra o retorno do recalçado (Freud, 1996i).

Na qualidade de força recalçadora, a vergonha também foi relacionada ao contexto da sexualidade polimorfa infantil. Tendo em mente que esse contexto já descreve os parâmetros teóricos da primeira tópica freudiana, a vergonha desempenha o papel de desviar a tendência da satisfação pulsional que atendia à perversão polimorfa infantil e destiná-la à serviço das exigências da cultura, às quais o sujeito gradativamente é exposto à medida em que é inserido na ordem humana. Tal desvio foi o que chamamos de afinamento da pulsão aos interesses da cultura, e a vergonha, na qualidade de força recalçadora, tem papel relevante nele (Freud, 1996II).

4.2.2 A vergonha no deslocamento da qualidade afetiva em Freud

Uma vez que parte significativa das contribuições de Jacques Lacan foi norteadas por elementos aos quais Freud não teve acesso em sua época, consideramos mais sensato ainda seguirmos com as elaborações freudianas para destacarmos as contribuições que podem ser inseridas na terceira categoria. A nós pareceu dispormos de maior clareza nessa exposição se nos dedicarmos às elaborações lacanianas que entendemos não se inserirem em quaisquer das categorias só após termos efetivamente apontado os elementos (nesse caso, freudianos) que atendem àquelas escolhidas para nortear o presente capítulo.

Assim, essa terceira categoria reúne elementos relativos ao mecanismo no qual a qualidade do afeto sofre alteração durante o processo de retorno do conteúdo recalçado. Isso

ocorre porque é passível de retorno à consciência através de artifícios que têm por objetivo atender aos critérios do eu para reatar a ligação com o afeto correspondente. Dentre eles artifícios está o deslocamento da qualidade do afeto. No contexto do trauma presente na gênese da sintomatologia neurótica, sobretudo histérica, a representação da situação original do trauma é recalcada porque é vivida associada à manifestação de prazer, o que é intolerável para os critérios do eu. Por isso, há o recalçamento. Nesse sentido, como um dos artifícios para tal representação retornar consiste em enganar o eu, associando-se a um afeto de qualidade oposta ao prazer da experiência original do trauma, surgindo, assim, por meio de sintomas permeados por algum afeto desprazeroso, tal como a vergonha.

Nesse contexto, é digno de nota que se constitui uma ambiguidade a vergonha ser um afeto que também atua favorecendo o retorno do recalcado, tendo sido ressaltado anteriormente que, na qualidade de força recalcadora, também promove o recalçamento e fomenta a defesa que mantém o conteúdo recalcado fora da consciência. Mesmo com essa ambiguidade, ainda assim suas funções estão voltadas ao favorecimento da formação e manutenção do laço do sujeito com o grupo ao qual pertence através da eleição desse afeto por parte na economia pulsional (Freud, 1996II).

Esse efeito aversivo, em nome do qual a vergonha também foi convocada na obra freudiana, surgiu quando Freud (1996o) efetuou uma analogia da civilização com a vida mental das crianças, visando à compreensão dessa última. Então, se atentarmos para a presença das formações reativas (termo teórico freudiano que define bem o deslocamento aqui tratado), na infância, poderemos entender que a vergonha se expressa através de elementos de caracteres aversivos em relação à sexualidade, de mesma forma como no decorrer das referidas gerações.

4.2.3 Lacan e os avanços sobre a função da vergonha

Retomando as elaborações sobre a função da vergonha a partir do ensino lacaniano, temos condições favoráveis para nos dedicarmos às contribuições de Jacques Lacan que julgamos não se inserirem em quaisquer das categorias de Xavier (2010), mas representam um avanço significativo em relação à temática em questão. Um dos elementos notáveis entre esses avanços diz respeito à noção de pudor. Ela já apareceu nos Escritos escolhidos para precisar a posição lacaniana sobre a função da vergonha. Também foram encontrados meios de diferenciar a vergonha e o pudor, bem como as relações do pudor e da vergonha com o mal-estar na cultura.

Quando Lacan (1998f) escreveu que retirava a solidez para as diretrizes de seu ensino das teses que instituíram a Psicanálise do campo do saber científico, teceu a consideração segundo a qual a Psicanálise não deve se valer da simpatia dos intelectuais de outras áreas do saber, bem como de seus respectivos campos, para promover seus avanços. Se isso acontecesse, teria prescindido das bases que a especificam ao acessar esses saberes em posição de conformação a eles, o que a transformaria em Psicanálise aplicada. Isso exibiria sua falta e a faria cair em indignidade e desonra tais que, se já não chegam a ofender o pudor, podem provocar certa vergonha. Isso está longe de significar que a Psicanálise basta a si mesma, mas que é possível fazer frente às suas insuficiências sem prescindir do estatuto que conquistou arduamente. Por outro lado, o autor ofereceu um elemento que serve para distinguir a vergonha e o pudor. Tal elemento reside no grau de exibição da falta perante o olhar do Outro, permitindo entender que a vergonha e o pudor não podem ser tomados como sinônimos.

Lacan (1998d) reafirmou essa distinção quando abordou a experiência sadéana e sua ameaça ao laço com o outro. Nesse âmbito, o autor se referiu ao gozo como o que se instala

no mais íntimo do sujeito e o provoca mais além ao atingir o pudor. Com isso, Lacan (1998d) nos ensinou que, além de uma das diferenças entre o pudor e a vergonha estar demonstrada no fato de que o primeiro habita o mais íntimo do sujeito, a emergência da vergonha é agravada se tal indignidade for exibida ao olhar dos demais. Essa exibição é o que constitui o atentado ao pudor, uma vez que se refere à condição essencial de todos os sujeitos para os quais falta o significante que lhes designe a totalidade do ser. Esse significante, que também recebeu o nome de significante fálico, desempenha a tarefa de possibilitar a significação. Entretanto, essa tarefa só se efetua se permanecer na condição de velado, oculto por um véu. Se esse significante for exposto, ocorre o atentado ao pudor e a instalação do impudor. E, como todos os sujeitos compartilham dessa condição de não poderem designar por meio da linguagem o que o significante fálico representa, a saber, a castração, a violação do pudor de um, se constitui também a violação do pudor do outro. Assim, a laço com o pequeno outro e o grande Outro está constantemente em evidência nessa temática e é a esse laço, necessário para a constituição subjetiva, que o desvelamento desse significante ameaça. Portanto, a vergonha contribui para a conservação desse laço ao se constituir como um véu com a função de guardar o mistério da significação do falo.

Em referência à condição do exercício da função desse significante mediante a ocultação por um véu, Lacan (1998g) se referiu à articulação entre o pudor e o significante fálico para tratar da ameaça que o desvelamento do significante fálico representa. Por isso, se remeteu ao demônio do *Aidos* para dar a dimensão da ameaça que se instala no exato momento em que tal significante é desvelado. Dessa forma, a vergonha desempenha a função de se interpor entre o sujeito e o significante fálico, surgindo como sinal ou ameaça de desvelamento dele significante. Por outro lado, retomando a relação do pudor e do significante fálico, no subtópico “a vergonha em decorrência da exibição para Lacan”,

consideramos razoável entender que, se o impudor se instala em virtude desse desvelamento, o pudor pode ser pensado como a própria condição de tal significante enquanto velado.

Em outras palavras, o significante fálico nos parece reunir as formas de expressão da falta e insuficiência constitutiva do indivíduo a fim de mantê-las ocultas. Em suma, se o falo dispõe da qualidade de significante, é porque - ele mesmo - está na condição de também substituir algo. Assim, coloca-se no lugar do saber que diz respeito à ausência da possibilidade de retorno ao paraíso, de retorno à relação fusional com a mãe, de recobrar o ser (ausência que o retira do registro estrito da natureza e o lança na cultura), de reparação do furo e da falta instituída por efeito da metáfora paterna, mediante a castração, e que aproximamos ao conceito de gozo através de Brausntein (2007).

Em outro texto, Lacan (1998f) realizou outras contribuições quando precisou sua posição sobre a função da vergonha ao realizar considerações bastante críticas dirigidas aos psicanalistas franceses de sua geração. Tais psicanalistas se declaravam alvo de aversão em virtude de se tornarem cruciais ao processo analítico, quando, na verdade, essa condição havia sido instituída por eles mesmos ao se colocarem como único intermediário voltado à finalidade de reduzir os desvios do sujeito frente à realidade. Diante do que esse autor chamou de falsa vergonha, ele escreveu que essa aversão formaria uma cadeia composta pela pretensão, que geraria a hipocrisia e a impudência juntas.

Em outra ocasião, Lacan (1995) mais uma vez recorreu à crítica para assinalar a falsa vergonha dos analistas. Dessa vez, foi devido ao fato de um grupo de psicanalistas belgas terem tecido comentários em desaprovação ao que eles entendiam da concepção kleiniana sobre a relação de objeto. A maneira presunçosa com que tentavam desqualificar a teoria kleiniana falseava as inconsistências em suas concepções sobre esse tema. Entendemos que a crítica de Lacan (1995) a respeito de tal postura foi motivada pelo fato de terem lançado mão da presunção e do falseamento em vez de utilizarem suas faltas como motor que mobiliza ao

saber (não o saber que o significante fálico oculta, mas o saber que pode ser construído em torno dessa falta), tal como lhes foi ensinado desde as elaborações freudianas.

Por outro lado, a vergonha que não é a falsa se constitui no paradoxo demonstrado através da ação analítica no que se refere ao contexto da direção da cura. Nesse âmbito, o analista terá triunfado se não permitir que a análise caia no eixo do imaginário, ou seja, o estabelecimento de uma relação entre iguais, tal como na especular, além de não fazer da direção da cura uma direção de consciência. Se isso ocorrer, é constituída a queda em abjeção por parte do analista. Assim, se por um lado o pudor e a vergonha aparecem no presente texto como sinônimos, por outro lado, o autor nos forneceu sua concepção acerca da vergonha que não é falsa.

Ainda em referência ao contexto analítico, Laurent (2003) salientou a partir de sua leitura do ensino lacaniano que o analisante demonstra implicação ao processo quando é afetado pela vergonha, bem como pela culpa. Isso significa que ele está empenhado em abordar o que o autor chamou de pontos de vergonha, aos quais o tem feito andar tropeçadamente em sintomas em virtude de esses últimos insistirem numa mensagem que o sujeito até então não foi capaz de significar. De fato, não se trata de produzir um sentido sobre o sintoma, mas de se posicionar diante dele. Assim, a vergonha atua como bússola da ação psicanalítica e índice da ação clínica, pois, como vimos, participa da série da culpabilidade. Portanto, jamais se deve desculpabilizar.

Dessa forma, a vergonha participa da situação clínica e do processo de constituição subjetiva. Uma vez que no decorrer de sua constituição, o sujeito deve transitar da alienação à separação, o que provoca uma transformação na expressão da satisfação pulsional, além da formação das funções do eu, no contexto clínico, o sujeito se debruça sobre seus pontos de vergonha e se angustia (Lacan, 2008b).

Parece-nos ter sido esse o interesse de Lacan (1992b) na década de 1970 ao sugerir a provocação da vergonha como possível saída aos impasses colocados pelos processos de subjetivação de sua época, os quais também alcançam os nossos dias. Para ele, não apenas a partir dessa década, mas desde as revoluções do século XVII, a civilização tem apresentado um movimento que está estreitamente vinculado à degenerescência do significante mestre. Em conformidade com o que vimos, se no âmbito dos discursos é o do capitalista que reflete os efeitos dessa degenerescência ao perverter o discurso do mestre, no âmbito dos afetos, o efeito diz respeito ao declínio da vergonha na civilização. Uma vez que esse autor considerou a possibilidade de a vergonha ser o buraco de onde brota o significante mestre, provocá-la significa restabelecê-lo à sua condição de velado visando evitar que os sujeitos continuem a se separar mais e mais dos significantes do Outro. Para Soller (2010), essa é a fertilidade da leitura do mal-estar empreendida por Lacan (1992b), a qual salientamos como um dos seus mais significativos avanços na temática da vergonha. Tais contribuições lacanianas não se constituem como elementos novos que necessariamente se oponham ao que o pai da Psicanálise elaborou a respeito da função da vergonha, mas acrescentam e enriquecem a temática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo foi dedicado à compreensão das distinções e as aproximações no que se refere à concepção da função da vergonha na constituição da subjetividade entre Sigmund Freud e Jacques Lacan. Nesse sentido, pudemos encontrar evidências em seus textos que nos permitiram considerar que a função da vergonha está presente desde a gênese da sintomatologia neurótica até a leitura do mal-estar na década de 1970.

No que se refere às contribuições freudianas para essas aproximações, a vergonha surgiu como a afetação que decorre da exibição e, em algumas situações, associada à constatação do estado de desonra e de indignidade. Essa concepção apareceu com maior destaque nas narrativas dos sonhos típicos, nos quais havia elementos simbólicos que apontavam para uma condição de falta ou de insuficiência que o trabalho dos sonhos tinha por objetivo dissimular. Nesse âmbito, a vergonha assinala que o sujeito se encontra em tal condição e que o trabalho da cultura já se encontra em curso.

No ensino lacaniano, essa exibição está relacionada à condição fundamental do significante fálico de exercer a função de ser o ponto a partir do qual a subjetividade se constitui, desde que permaneça velado. Uma vez que tal significante se mantém oculto e inacessível, ele é o que representa a falta constitutiva efetuada pela castração, que é comum a todos os sujeitos. Dessa forma, quando a condição de faltante é exibida, ou seja, quando o significante fálico é desvelado, o efeito aversivo também ressoa nos demais sujeitos. Por isso, esse autor também ressalta que a constituição neurótica tem por característica o artifício das dissimulações, pois não se trata apenas de estar submetido à condição imposta aos sujeitos pela castração, mas de não permitir que se caia em indignidade tornando pública tal insuficiência. Forma-se, por essa via, um limite que institui a lei simbólica e visa a impedir que o imperativo categórico do superego, o do gozo, entre em vigor.

Quanto às distinções, os textos freudianos revelaram duas importantes funções da vergonha para a constituição da subjetividade. A primeira diz respeito à contribuição com a gênese do processo de defesa que atua no recalçamento. Esse aspecto é o que conferiu à vergonha o papel de força recalçadora, uma vez que contribui tanto para a promoção do recalque quanto para a constituição da força que resiste ao retorno do recalçado. Tendo isso em vista, na sexualidade infantil, fica mais evidente que a vergonha atue favorecendo o desvio da tendência da satisfação pulsional que tendia à perversão polimorfa infantil, para destiná-la à serviço das exigências da cultura.

A segunda função se refere à participação da vergonha no processo de deslocamento da qualidade afetiva, que diz respeito ao mecanismo utilizado pelo conteúdo recalçado que consiste em se associar a um afeto de qualidade contrária ao que esteve antes do recalçamento para atender aos critérios do eu e retornar à consciência. Um conteúdo anteriormente vivido com prazer, passa, então, a surgir por meio de sintomas permeados por algum afeto desprazeroso, tal como a vergonha.

Destacamos ainda que a ambiguidade na função da vergonha nessas duas funções decorre de a vergonha ser um afeto, o que significa que, a despeito dessa ambiguidade, tais funções estão voltadas ao favorecimento da formação e manutenção do laço do sujeito com o grupo ao qual pertence através da eleição desse afeto por parte da economia pulsional.

As distinções que surgiram a partir do ensino lacaniano podem ser expressas através da noção de pudor e da participação da vergonha na leitura do mal-estar na cultura a partir da década de 1970. Quanto ao pudor, podemos diferenciá-lo da vergonha em função do grau da exibição da falta perante o olhar do Outro. Enquanto ele se constitui como uma ofensa tão drástica que atenta contra o laço do sujeito com o pequeno e com o grande Outro, a vergonha emerge diante da exposição da tal falta como maneira de sinalizar essa ameaça. A vergonha

contribui para a conservação desse laço ao se constituir como um véu com função de guardar o mistério da significação do falo aproximado à condição de significante mestre.

Em sua leitura atualizada do mal-estar na civilização desde a década de 1970, esse autor destacou que as transformações que demonstram seus efeitos na civilização ocidental desde o século XVII encontram a nossa época através do que pode ser descrito como a degenerescência do significante mestre. Tal transformação reflete diretamente o esgarçamento do significante mestre, ou seja, esse significante tem gradativamente perdido sua força quanto à implicação do sujeito à sua condição de faltante. Uma vez que é a partir de sua instituição que poderá haver sujeito, é justamente a condição de sujeito que se mostra prejudicada na atualidade. Dessa forma, o nível de angústia e a presença da vergonha, como índices da presença do sujeito, podem ser tomados como elementos que sinalizam esse esgarçamento.

Como consequência disso, no âmbito dos discursos é o discurso do capitalista que apresenta sua faceta mais notável, mas, no âmbito dos afetos, é o declínio da vergonha na civilização. Diante disso, o autor sugere que se provoque a vergonha, o que entendemos como o esforço por restabelecer o significante mestre à condição de velado visando a evitar que os sujeitos continuem a se separar mais e mais dos significantes do Outro.

Diante dessas considerações, salientamos que a relevância teórica e clínica da temática nos motiva a continuar os estudos sobre as facetas da condição humana a partir do afeto da vergonha. Se um dos mais importantes aprendizados construídos durante a elaboração do presente estudo diz respeito ao que se pode criar a partir da falta, nos questionamos sobre quais são os meios pelos quais os sujeitos lançam mão para sofrer a sua condição e também se subjetivar em nossa época, mesmo a despeito da degenerescência do significante mestre na civilização e seus efeitos danosos para a constituição da subjetividade. Essa questão permite que alimentemos o desejo de nos lançar adiante em novos trabalhos de pesquisa.

REFERÊNCIAS

- Alves, V. L. S. (2012). *O pequeno e o grande Outro: conceitos de Lacan a partir de Hegel*. Rio de Janeiro: Multifoco.
- Andrès, A. (1996a). O Outro. In: Kaufmann, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: O legado de Freud e Lacan*. (pp. 385-387). Rio de Janeiro: Zahar.
- Andrès, A. (1996b). Significante. In: Kaufmann, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: O legado de Freud e Lacan*. (pp. 472-474). Rio de Janeiro: Zahar.
- Andrade, C. D. (2000). *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Aristóteles. (1991). *Ética à Nicômaco*. Coleção Os Pensadores Vol. 2. São Paulo: Nova Cultural.
- Bachelard, G. (1978). *A Filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural.
- Baladier, C. (1996). Masoquismo e sadismo. In: Kaufmann, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*. (pp. 322-325). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Braustein, N. (2007). *Gozo*. São Paulo: Escuta.
- Damasceno, M. H. (2005). A noção de não consciente dos filósofos e o inconsciente freudiano. *Revista Mal-estar e Subjetividade*. vol. V, nº 1, mar/2005, p. 174-89.
- Descartes, R. (2010). Dióptrica. *Scientiæ Zudia*. São Paulo, v. 8, n. 3, p. 451-86, 2010.
- Joffé, R. e Bordier, P. (2000). *Vatel: Um banquete para o Rei*. Produção cinematográfica franco-britânica e belga: Studiocanal.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freud, S. (1996a). *Além do princípio do prazer*. (Vol. XVIII, pp. 13-72) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1920)
- Freud, S. (1996b). *Análise terminável e interminável*. (Vol. XXIII, pp. 223-266) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1937)
- Freud, S. (1996c). *Caráter e erotismo anal*. (Vol. IX, pp. 157-164) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1908)
- Freud, S. (1996d). *Carta 66*. (Vol. I, pp. 313-315) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1897)

- Freud, S. (1996e). Carta 69. (Vol. I, pp. 315-317) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1897)
- Freud, S. (1996f). Carta 71. (Vol. I, pp. 320-323) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1897)
- Freud, S. (1996g). Carta 75. (Vol. I, pp. 324-328) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1897)
- Freud, S. (1996h). *Escritores criativos e devaneios*. (Vol. IX, pp. 133-143) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1908)
- Freud, S. (1996i). *Estudos sobre a histeria*. (Vol. II) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1895)
- Freud, S. (1996j). *Inibições, sintomas e ansiedade*. (Vol. XX, pp. 79-173) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1925)
- Freud, S. (1996k). *A interpretação dos sonhos*. (Vol. IV) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1900)
- Freud, S. (1996l). *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância*. (Vol. XI, pp. 67-142) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1910)
- Freud, S. (1996m). *Luto e melancolia*. (Vol. XIV, pp. 245-263) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1917)
- Freud, S. (1996n). *Mal-estar na civilização*. (Vol. XXI, pp. 62-148) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1930)
- Freud, S. (1996o). *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia pranoidea)*. (Vol. XII, pp. 15-89) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1911)
- Freud, S. (1996p). Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. *Conferência XXV - A Ansiedade*. (Vol. XVI, pp. 393-411) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1917)
- Freud, S. (1996q). Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise. *Conferência XXXIII. Feminilidade*. (Vol. XXII, pp. 113-134) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1933)
- Freud, S. (1996r). *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. (Vol. VIII) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1905)

- Freud, S. (1996s). *O ego e o id*. (Vol. XIX, pp. 15-82) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1923)
- Freud, S. (1996t). *O 'estranho'*. (Vol. XVII, pp. 227-270) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1919)
- Freud, S. (1996u). *Psicanálise e telepatia*. (Vol. XVIII, pp. 179-197) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1941)
- Freud, S. (1996v). *Psicologia de grupo e análise do ego*. (Vol. XVIII, pp. 73-146) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1921)
- Freud, S. (1996w). *A questão da análise leiga*. (Vol. XX, pp. 177-254) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1926)
- Freud, S. (1996x). *Rascunho K. As neuroses de defesa*. (Vol. I, pp. 273-285) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1896)
- Freud, S. (1996y). *Recalque*. (Vol. XIV, pp. 147-162) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1915)
- Freud, S. (1996z). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. (Vol. XIV, pp. 77-108) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1914)
- Freud, S. (1996I). *Totem e Tabu*. (Vol. XIII, pp. 13-167) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1913)
- Freud, S. (1996II) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. (Vol. VII, pp. 119-231) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1905)
- Freud, S. (1996III). *Um estudo autobiográfico*. (Vol. XX, pp. 11-78) (Edição Standard Brasileira de Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago. (Texto originalmente publicado em 1925)
- Freud, S. (1977). *A interpretação das afasias*. Lisboa: Ed. 70. (Texto originalmente publicado em 1891)
- Gay, Peter. (2005). *Freud: Uma Vida para o Nosso Tempo*. São Paulo: Cia das Letras.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Petrópolis – RJ: Editora vozes.
- Janin, C. (2006). Por uma teoria psicanalítica da vergonha: vergonha originária, vergonha das origens, origens da vergonha. v. 13, n. 3, pp. 469-525. Porto Alegre: *Revista de Psicanálise da SPPA*.

- Jorge, M. A. C. (1997). *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Jorge, M. A. C. (2002). Discurso e liame social: apontamento sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In: JORGE, M. A. C.; RINALDI, Doris (Orgs.). *Saber, verdade e gozo: leituras de O Seminário, livro 17, de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, p. 17-32.
- Kaufmann, P. (1996a). Falo. In: Kaufmann, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: O legado de Freud e Lacan*. (pp. 191-195). Rio de Janeiro: Zahar.
- Kaufmann, P. (1996b). Imaginário. In: Kaufmann, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: O legado de Freud e Lacan*. (pp. 260-264). Rio de Janeiro: Zahar.
- Kaufmann, P. (1996c). Simbólico. In: Kaufmann, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: O legado de Freud e Lacan*. (pp. 474-478). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1985a). *As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1985b). *O eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1985c). *Mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1986). *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1992a). *A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1992b). *O avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1995). *A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1998a). De um silabário à posteriori. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 438-460). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1998b). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1998c). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 152-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1998d). Kant com Sade. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 776-803). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1998e). O estádio do espelho. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 98-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1998f). A Psicanálise e seu ensino. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 438-460). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1998g). A significação do falo. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 692-703). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Lacan, J. (1999). *As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2003). O aturdido. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- Lacan, J. (2005). *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2011). *A psicose paranoica e suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Lacan, J. (2005). *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2006). *Problemas cruciais para a Psicanálise*. Publicação não comercial exclusivo para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife. Inédito.
- Lacan, J. (2008a). *A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2008b). *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2008c). *De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2016). *O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Laplace, J. e Pontalis, J. (2001a). Narcisismo. In: *Vocabulário da Psicanálise*. (pp. 289-291) São Paulo: Martins Fontes.
- Laplace, J. e Pontalis, J. (2001b). Pulsão de morte. In: *Vocabulário da Psicanálise*. (pp. 407-414) São Paulo: Martins Fontes.
- Laurent, É. (2004). La vergüenza y el ódio de si. n. 39, pp. 25-35. Barcelona: *Freudiana*.
- Melman, C. (2004). *A neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merot, P. (2006). Vergonha: se algum outro viesse a saber. v.13, n. 3, pp. 527-543. Porto Alegre: *Revista de Psicanálise da SPPA*.
- Mezan, R. (1985). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Miller, J. A. (2004). Sobre a honra e a vergonha. In *Ornicar?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Miller, J. A. (2005). *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Miller, J. A. (2014). Jacques Lacan: observações sobre seu conceito de passagem ao ato. Ano5, n 13, pp. 1-13. Março. *Opção Lacaniana*.
- Nascimento, B. M. (2010). Alienação, Separação e travessia da fantasia. n 1, Ano 1, pp. 1-15. Março. São Paulo: *Opção Lacaniana*.
- Nasio, J. D. (1995). *O olhar em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Ogilvie, B. (1991). *A formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Perez, D. O. (2012). *O inconsciente: Onde mora o desejo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- Platão. (2001). *A república*. São Paulo: Editora Martin Claret.
- Platão (2011). *Timeu*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Queiroz, E. F. (2007). *Trama do olhar*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Quinet, A. (2004). *Um olhar a mais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Quinet, A. (2009). *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..
- Raffaelli, R. (2002). Vínculos entre Psicanálise e Fenomenologia. n. 28, pp. 1-14. Setembro. Santa Catarina: *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*.
- Roudinesco, E. e Plon, M. (1998). Inconsciente. In: *Dicionário de Psicanálise*. (pp. 374-378). Rio de Janeiro: Zahar.
- Sartre, J. P. (2015). *O ser e o nada*. Petrópolis – RJ: Editora vozes.
- Siqueira E. R. A. (2015). *A Metapsicologia e o corte epistemológico da Psicanálise através do conceito de inconsciente*. (Notas não publicadas de aula ministrada no programa de pós-graduação, no curso na disciplina intitulada “Metapsicologia freudiana”, que compõe o quadro de disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica na linha de pesquisa “Psicopatologia Fundamental e Psicanálise”. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, Brasil.
- Silva, F. G. (2009). Subjetividade, Individualidade, Personalidade e identidade: concepções a partir da Psicologia histórico-cultural. Nº 28, pp. 169-195. *Psic. da Ed.*, São Paulo.
- Soller, C. (2010). Estatuto o significante mestre no campo lacaniano. v. 2, n. 1, PP. 255-270. Jan./jun. São Paulo: *A peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*.
- Tizio, H. (2004). La vergüenza y la actualidad de su falta. n. 39, pp. 43-46. Barcelona: *Freudiana*.
- Vanier, A. (2005). *Lacan*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Ventura, Z. (2013). *1968: o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Vorsatz, I. (2013). *Antígona e a ética trágica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Xavier, V. P. (2010). *O sentimento de vergonha na Psicanálise: uma abordagem metapsicológica*. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais - FAFICH/UFMG, Minas Gerais, BH, Brasil.