

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**LUCCAS TRINDADE BARRETO DE JESUS**

**DO ENCONTRO ENTRE SUJEITO E CULTURA À INEVITABILIDADE DO  
MAL-ESTAR: CONSIDERAÇÕES SOBRE CULPA, VERGONHA E LAÇO  
SOCIAL**

**Rio de Janeiro – RJ**  
**2017**

LUCAS TRINDADE BARRETO DE JESUS

DO ENCONTRO ENTRE SUJEITO E CULTURA À INEVITABILIDADE DO MAL-  
ESTAR: CONSIDERAÇÕES SOBRE CULPA, VERGONHA E LAÇO SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadores:

Prof.º Dr. JULIO SERGIO VERZTMAN

Prof.ª Dr.ª DIANE ALMEIDA VIANA

Rio de Janeiro

2017

DO ENCONTRO ENTRE SUJEITO E CULTURA À INEVITABILIDADE DO MAL-  
ESTAR: CONSIDERAÇÕES SOBRE CULPA, VERGONHA E LAÇO SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

---

LUCAS TRINDADE BARRETO DE JESUS

Aprovado em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.º Dr.º JULIO SERGIO VERZTMAN - Orientador  
UFRJ

---

Prof.º Dr.º CAMILO BARBOSA VENTURI  
UFF

---

Prof.ª Dr.ª NURIA MALAJOVICH MUNOZ  
IPUB

Rio de Janeiro  
2017

## CIP - Catalogação na Publicação

J58e Jesus, Luccas Trindade Barreto de  
Do Encontro Entre Sujeito e Cultura à  
Inevitabilidade do Mal-Estar: Considerações Sobre  
Culpa, Vergonha e Laço Social / Luccas Trindade  
Barreto de Jesus. -- Rio de Janeiro, 2017.  
98 f.

Orientador: Julio Sergio Verztman.  
Coorientadora: Diane Almeida Viana.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do  
Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa  
de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2017.

1. culpa. 2. vergonha. 3. mal-estar. I. Sergio  
Verztman, Julio, orient. II. Almeida Viana, Diane,  
coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os  
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

## AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo financiamento dessa pesquisa.

A Julio Vertzman, pela imensa oportunidade dada a mim ao me eleger como seu orientando e por ter orquestrado esse trabalho com o rigor necessário para que sua tessitura tão dificultosa fosse possível.

À Diane, por ser presença doce, firme e tão fundamental como co-orientadora desse trabalho e por me dar o imenso prazer de mais uma vez ter sua companhia nos meus processos de formação.

À Nuria, pela transmissão sempre tão cirúrgica da psicanálise, pelas preciosas contribuições ao meu exame de qualificação, pela disponibilidade em compor a banca de avaliação desse trabalho e por estar inscrita em mim como alguém que inspira meus desejos de também ser professor.

Aos integrantes do NEPECC, pela produção literária que despertou meu desejo de pesquisa e de certa forma me apresentou à Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. Sobretudo à Fernanda por ter composto a banca do meu exame de qualificação e ter me acolhido tão bem como assistente de ensino durante um semestre; e a Camilo pela disponibilidade em fazer parte da banca de avaliação desse trabalho.

À Elizabeth, Bianca, Júlio, Lêda, Cristina, Vera e Rosane, por serem uma constelação que insiste em brilhar no céu me mostrando os caminhos de onde vim, por me cuidarem de lá e continuarem brilhando dentro aqui.

À Esther, por me receber tão gentilmente no seu ninho em Laranjeiras, fazer dele um pouco meu e também por ser um pouco de família onde a família não pode estar.

À Manuela e Tamiris, amigas da maior importância e pontos cardeais que me situam em dias ensolarados ou desbussolados.

A Dinho, Shock, Kézia, Amanda, Bárbara e Isabella, que são sabedoria, coragem, resistência, amor, sensibilidade, luz e mãos dadas nessa trilha de tijolos amarelos e cheia de surpresas que é a vida.

À Michelle, Camila, Manoela, Ana Carolina e Caio, queridos colegas de mestrado e presenças tão preciosas e inspiradoras nessa travessia angustiante, embora muito desejante, que é o caminho de construção da dissertação.

*Há pessoas que têm vergonha de viver: são os tímidos, entre os quais me incluo.  
Desculpem, por exemplo, estar tomando lugar no espaço. Desculpem eu ser eu.  
Quero ficar só! Grita a alma do tímido que só se liberta na solidão.  
Contraditoriamente quer o quente aconchego das pessoas.*

*Clarice Lispector, Jornal do Brasil, 14 de outubro de 1972*

## **RESUMO**

O presente trabalho contempla as primeiras aparições do termo narcisismo na obra freudiana, sejam elas citação mítica e metafórica, como conceito introduzido a partir de investigações sobre os mecanismos da psicose, ou seu posterior desdobramento em instâncias ideais que acompanha essa descoberta. Essa decisão tem como objetivo mapear a fundação do eu, assim como trazer à tona a problemática que envolve as instâncias ideais de modo a fazer pensar sobre o papel conflituoso que desempenham no psiquismo do sujeito. A investigação tem início tomando a culpa como mito fundador da civilização moderna, destacando sua etimologia e sua importância enquanto sentimento íntimo de regulação das relações. Como clássico sentimento de mal-estar descrito por Freud, ele ajuda a introduzir outro tipo de mal-estar também importante para a construção desse trabalho: a vergonha. E traz essa discussão para o contemporâneo, propondo como hipótese de mal-estar atual e inserção clínica a vergonha como sentimento público responsável pela moderação entre o sujeito e o campo social. O sujeito não é sem o outro e esse encontro inaugura uma dívida a ser paga com o preço do mal-estar.

**Palavras-chave:** Narcisismo; Culpa; Vergonha; Mal-Estar.

## **ABSTRACT**

The present research address the first appearances of the term narcissism in the Freudian work, be they mythical and metaphorical citation, as a concept introduced from investigations on the mechanisms of psychosis, or its subsequent unfolding in ideal instances that accompanies this discovery. This decision aims to map the foundation of the self, as well as to bring to the surface the problematic that involves the ideal instances in order to the surface the problematic that involves the ideal instances in order to make think about the conflicting role that the play in the psyche of the subject. The research begins by taking the guilt as the founding myth of modern civilization, highlighting its etymology and its intimate sense of regulation of relationship. As a classic feeling of discontent described by Freud, it helps to introduce another kind of discontent also important for the construction of this work: the shame. And it brings this discussion to nowadays, proposing as hypothesis of contemporary disease and clinical insertion, thus shame as the public sentiment responsible for moderation between subject and culture. The subject is not without the other and this encounter opens a debt to be paid with the price of discontent.

**Key words:** Narcissism; Guilt; Shame; Discontent.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 - Narcisismo e instâncias ideais: dobradiça entre sujeito e cultura	
1.1 – Do recalque à imagem de si.....	12
1.2 - Do conceito ao mito: narcisismo, uma invenção.....	14
1.3 – Eu sou o outro: um encontro com o espelho.....	22
1.4 – Um eu que se dissolve em instâncias ideais.....	24
1.5 – A parte que cabe ao Édipo.....	33
CAPÍTULO 2 – O mal-estar na cultura e suas expressões: culpa e vergonha	
2.1 – Um rastro de culpa.....	40
2.2 – Rumo à inevitabilidade do sentimento de culpa.....	44
2.3 – O medo da perda do amor e o temor ao supereu: a culpa e suas origens.....	53
2.4 – O amálgama pulsional e a agressividade que escoia.....	55
2.5 – Associada ao recalque, um dique psíquico: a vergonha em Freud.....	57
2.6 – Tropeço capturado pelo olhar do outro, um sofrimento da imagem de si: a dimensão narcísica da vergonha.....	61
CAPÍTULO 3 - A angústia do desamparo e o par olhar e voz que constitui e cobra	
3.1 – A culpa como variação topológica da angústia e o estranho que nos habita.....	69
3.2 – O olhar que funda e cobra e a voz que constitui e perturba.....	77
3.3 – Os destinos do mal-estar contemporâneo.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	96

## INTRODUÇÃO

O desejo que movimenta a construção dessa dissertação nasceu ainda na graduação quando, como membro do Grupo de Pesquisa *Vicissitudes Contemporâneas do Narcisismo* da Universidade Federal Fluminense, fui capturado pelo texto *O Mal-Estar na Civilização* por ser tão teoricamente rico e trazer à tona questões que envolvem as implicações que advém da tensão entre sujeito e cultura. Esse encontro me fez pesquisar ainda mais a fundo sobre os processos psíquicos que envolvem a mais célebre forma de mal-estar inscrita por Freud: o sentimento de culpa.

Toda essa apreensão só se fez possível conjugando outros importantes artigos da obra freudiana, mas a novidade só se deu quando esbarrei na produção literária do Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade (*NEPECC*)<sup>1</sup> sobre o atendimento de pacientes diagnosticados como fóbicos sociais, mas que tinham como queixa regente o sentimento vergonha. A escuta clínica dos pesquisadores resultou na elaboração de artigos onde a vergonha passou a ser uma possibilidade de mal-estar para os sujeitos que versavam sobre questões relacionadas à imagem si mesmos tão transparente diante do outro, o que deu um tom narcísico para esse sentimento que muito brevemente foi citado por Freud como dique psíquico e agente do recalque.

Essas contribuições me inspiraram a escrever uma monografia que tinha como proposta um contraste entre a culpa enquanto mal-estar moderno e a vergonha enquanto mal-estar contemporâneo diante das mudanças culturais que se inscreveram desde a inauguração da psicanálise. A partir desses elementos o trabalho se construiu resgatando uma leitura metapsicológica sobre o narcisismo, as instâncias ideais e o que estava em jogo no psiquismo do sujeito que padece de mal-estar, sempre demarcando fenômenos culturais da atualidade, para tentar esclarecer de que exigência o sujeito se vê como refém.

---

<sup>1</sup> Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade é o resultado de um acordo entre duas instituições da UFRJ – o Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (PPGTP-IP) e o Instituto de Psiquiatria (IPUB). Seu principal objetivo é desenvolver projetos de pesquisa que conjuguem teoria e prática clínica, privilegiando a construção de novos elementos teóricos extraídos diretamente da clínica. (<http://nepecc.psicologia.ufrj.br/>)

O que restou do caminho monográfico que se cumpriu serviu como ponto de partida para a construção de um projeto de mestrado que insistia em fazer dialogar essas duas modalidades de mal-estar e como essas tensões inscreviam o sujeito no laço social. O percurso se iniciou contemplando as primeiras aparições do termo narcisismo na obra freudiana como citação mítica ou metafórica e se desenvolveu de modo a problematizar sua introdução enquanto conceito metapsicológico e toda a posterior questão acerca das instâncias ideais que acompanham essa descoberta.

Esse percurso versa, então, sobre momentos muito primitivos da fundação do sujeito, onde o eu está em vias de ser constituído. Sua constituição não é sem o Outro, e ainda que sutilmente, Freud aponta para essa dependência no artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914) quando, ao se debruçar sobre os processos do eu, aponta que uma *nova ação psíquica* é necessária para engendrar a travessia da libido autoerótica para a libido narcísica. O que seria essa nova ação psíquica senão a alteridade da qual Lacan situa no artigo *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1949)?

Eis o ponto de encontro entre esses dois artigos: a constituição psíquica do sujeito. O aparelho psíquico não suporta o excesso de libido voltada para o eu e, por isso, endereça ao outro. Assim se faz o laço social que por sua vez, admite expressões de mal-estar como formas de inserção do sujeito na cultura.

Toda essa discussão é em favor de primeiro tentar desdar o nó que o conceito de supereu traz consigo, para depois trabalhar explorar mais a fundo as instâncias ideais e suas funções no psiquismo. Fica estabelecido que o supereu, batizado formalmente em *O Eu e o Id* (1923), multifacetado e chamado de diversos nomes por Freud, tem como uma de suas funções assegurar a satisfação narcísica do sujeito, e essa função é formalizada como ideal do eu, nas *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise* (1933).

Essa novidade vem acompanhada de uma série de enigmas, uma vez que, durante o desenvolvimento da obra freudiana, ideal do eu e supereu, muitas vezes

unificados pelo mesmo nome, se aproximam por serem instâncias ideais, mas ao mesmo tempo também se distanciam por exercerem funções diferentes. É então que o primeiro capítulo se constroi em vias de tentar demarcar a sutil distinção, que não ficou muito clara na obra freudiana, entre ideal do eu e supereu, na tentativa de pensar como funcionam em separado instâncias que aparecem tantas vezes no decorrer da obra sob a égide do mesmo nome.

Feito isso, o segundo capítulo contempla os caminhos do mal-estar sentido como culpa. O ponto alto a respeito desse tema é abordado por Freud no artigo *O Mal-Estar na Civilização* (1930), mas antes de ganhar um texto exclusivo para a elaboração de suas implicações, a culpa aparece desde momentos muito anteriores de sua obra, e isso também é contemplado, assim como suas origens e relação com a pulsão de morte. A escolha de falar sobre a culpa aqui tem uma função. Como clássico sentimento de mal-estar introduzido por Freud, ele ajuda a introduzir outro tipo de mal-estar também importante para a construção desse trabalho: a vergonha.

Tema pouco abordado no percurso psicanalítico, a vergonha aparece de forma muito breve em algumas passagens ao longo da obra freudiana. Muito embora o autor não tenha dado apelo conceitual a essa modalidade de sentimento, ela sempre aparece associada à trama do recalque e do Édipo, de modo a operar como dique psíquico que impede o retorno do material recalcado ao consciente. As nuances dessa breve aparição são exploradas de modo a iniciar a discussão sobre a dimensão narcísica da vergonha como possibilidade de mal-estar.

Nesse sentido, o norte teórico se apoia não só na produção teórica dos pesquisadores do *NEPECC*, como também em alguns autores pós-freudianos. A inserção da vergonha enquanto bandeira de mal-estar contemporâneo admite um conflito psíquico em que opera um desequilíbrio entre eu e ideal do eu como uma espécie de fracasso do projeto narcísico que se apresenta ao sujeito através do olhar do outro que dispara esse mal-estar.

Em determinado momento de sua obra, Freud diz que a culpa é uma variedade topológica da angústia. O terceiro capítulo tem início com a discussão dessa sentença

com o objetivo de promover uma articulação entre angústia, desamparo e mal-estar. A ideia aqui é fazer uma breve imersão no domínio da angústia numa tentativa de dizer que o mal-estar sentido pelo sujeito é a atualização da angústia do desamparo que acontece em tempos muito primitivos da sua constituição. O sujeito passa então a estar para sempre referido ao outro que se dedicou aos seus primeiros cuidados e, por isso, se submete às normas civilizatórias por entender que certas coisas precisam ser evitadas em nome do medo da perda do amor

Durante esse percurso, foi percebido o quanto a presença da voz e do olhar do outro como par indissociável desempenha uma função importante na fundação do sujeito no sentido de fornecer a amarração da subjetividade e também a transmissão das leis civilizatórias. Essas duas dimensões que podem ser arrebatadoras ao retornarem para cobrar aquilo que um dia foi emprestado. Nesse sentido uma aproximação é feita. De um lado, voz, culpa e supereu; Do outro, olhar, vergonha, ideal do eu. Dimensões, sentimentos e instâncias, respectivamente, importantes para a investigação do mal-estar.

Por fim, foi preciso estabelecer uma separação. Todo o percurso teórico apresentado no presente trabalho trouxe consigo culpa e vergonha de mãos dadas. Essa decisão foi tomada porque a culpa, como mal-estar clássico presente em toda obra freudiana, fornece muitos elementos para introduzir a novidade a qual esse trabalho se propõe. Do conflito psíquico entre eu e supereu à relação dificultosa entre sujeito e cultura, a culpa serviu para dialetizar a hipótese da vergonha como modalidade de mal-estar, que embora não tenha sido trabalhada em Freud por um viés narcísico, aparece na clínica como queixa contemporânea.

O questionamento que encerra os caminhos dessa dissertação é: por que a vergonha é uma possibilidade de mal-estar hoje, justamente em tempos de cultura do espetáculo onde tudo é ver e dar a ver? Notícias sobre essa resposta foram indicadas ao longo de todo trabalho, porém, foi preciso um mergulho mais denso no que tange essa discussão na tentativa de circunscrever alguma resposta que aproxime essa possibilidade de mal-estar com a cultura dos tempos atuais.

## 1 – Narcisismo e instâncias ideais: dobradiça entre sujeito e cultura

*Vejo-te, meu íntimo é solúvel em ti.*

*Guimarães Rosa, Evanira*

### 1.1 – Do recalque à imagem de si

No artigo intitulado *O Superego Pós-Moderno* (1999), Zizek se utiliza do termo sociedade de risco para deflagrar a queda dos pilares simbólicos responsáveis por sustentar a sociedade patriarcal e tenta expor o que se apresenta nessa nova configuração. Nesse sentido, ele aponta que: “A primazia da decifração de códigos na cultura popular explica a retirada de cena do Grande Outro aceito.” (ZIZEK, 1999, p. 1). A cultura atual ostenta um caráter ambivalente: ao mesmo tempo em que “liberta” o sujeito da obediência à ordem rígida e moral, admite que ele se lance num enorme desamparo.

A figura decaída do pai dá o tom de uma falsa liberdade e confere ao sujeito a experiência do desamparo, que na tentativa de substituir essa força tão potente e implacável, se torna servo de si mesmo. Assim, o que se deflagra nesse cenário diz respeito a uma relação muito primitiva e anterior aos ditames do complexo de Édipo e seu herdeiro superego; diz respeito à relação narcísica que envolveu o eu e seus ideais.

Na ausência de um referencial “terceiro”, verticalizado, portador de um código coletivo, o qual seria capaz de afiançar um estofamento narrativo interno, o sujeito só poderá se reconhecer na exterioridade de uma imagem refletida no olhar do outro. Num regime dessa ordem, as nuances que separam o ser do parecer tendem a se dissipar. (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 133)

Entram em cena na clínica do contemporâneo, demandas que não se referem apenas à renúncia ao gozo, mas também personalidades narcísicas<sup>2</sup> regidas pelo

---

<sup>2</sup> Segundo os pesquisadores do NEPECC, são organizações difíceis de enquadrar no paradigma teórico da histeria e surgem como proposta de direcionamento teórico e clínico a partir do estabelecimento de uma metapsicologia própria da melancolia.

exibicionismo que vacilam frente aos imperativos contemporâneos de gozar. Ambos apresentam como traço marcante uma relação muito próxima com o supereu; seja ele internalizado ou hóspede do olhar do outro.

Segundo Zizek (2010), enquanto Freud privilegia a culpa por gozar, baseado no imperativo “não goze”, presente na cultura freudiana, Lacan ressalta outro viés do supereu, enfatizando sua relação com o isso. Este último autor atribui o discurso moral ao ideal do eu – que funcionaria como uma promessa de retorno ao eu ideal – formado a partir da interiorização das leis sociais. Nessa direção, o sujeito contemporâneo sente-se culpado quando não obedece ao imperativo “goze”. (VIANA; MONTES; LESSI; CARAVELLI, 2012, p. 219)

O sujeito lançado ao desamparo pela perda da suposta promessa de uma representação paterna, ilustra a questão do narcisismo e traz essa discussão para os tempos atuais. À medida que esses operadores da lei entram em decadência na cultura, o que resta ao sujeito é ter que se enfrentar com a imagem de si, sendo obrigado a criar suas próprias referências. Diante desses novos indícios, se faz necessário revisitar esse conceito fundamental que atravessa grande parte da obra freudiana, numa tentativa de fazer dialogar com as novas modalidades de sofrimento.

Se Freud aponta a culpa como mito fundador da civilização e emoção ética de regulação das relações sociais, quais seriam os encaminhamentos dados frente às mudanças que balizam os pilares culturais citados anteriormente? A pesquisa teórico-clínica do NEPECC aponta para casos que fogem dos quadros neuróticos clássicos. Sujeitos que recebem o diagnóstico de “fobia social” (categoria nosológica criada com a revolução do DSM III) apresentam em seus discursos nuances de descrição onde a vergonha de si, a timidez excessiva ou a experiência de embaraço assumem o papel de mal-estar e, portanto, de emoção reguladora das relações.

É importante ressaltar, no entanto, que antes mesmo da literatura psicanalítica mais recente se dedicar a pesquisar sobre a vertente narcísica dessa emoção, a vergonha já se apresentava nos escritos freudianos com uma abordagem outra, relacionada aos processos do recalque. Um exemplo disso é sua aparição no artigo *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), onde dedicado a elaborar uma teoria sobre a sexualidade,

Freud encontra na vergonha uma barreira eficaz, um dique psíquico, contra o retorno do conteúdo recalçado.

A “excitação sexual” recebe importantes contribuições das excitações periféricas de determinadas partes do corpo (os genitais, a boca, o ânus, a uretra), que assim merecem a designação especial de ‘zonas erógenas’. Mas as quantidades de excitação que provêm destas partes do corpo não sofrem as mesmas vicissitudes, nem têm destino igual em todos os períodos da vida. De modo geral, só uma parcela dela é utilizada na vida sexual; outra parte é defletida dos fins sexuais e dirigida para outros – um processo que denominamos de “sublimação”. Durante o período de vida que vai do final do quinto ano às primeiras manifestações da puberdade (por volta dos doze anos) e que pode ser chamado de “latência sexual”, criam-se na mente formações reativas, ou contra-forças, como a vergonha, a repugnância e a moralidade. (FREUD, 1908, p. 176-177)

Tradicionalmente, a vergonha em Freud está referida à relação estabelecida entre recalque e sexualidade e essa relação é sustentada ao longo de sua obra. Mais a frente, porém, no artigo *Luto e Melancolia* (1917) a passagem na qual Freud fala que o melancólico é capaz de afirmar as piores coisas a respeito de si sem sentir vergonha, salta aos olhos. “É exatamente o campo do narcisismo que está sendo interrogado nesta suposta ausência de vergonha do melancólico.” (VERZTMAN, 2011, p. 76). Eis a indicação de uma novidade: a vergonha pode ser relacionada ao narcisismo.

Essa hipótese de pesquisa abre caminho para o estudo da vergonha como sofrimento narcísico onde, frente às exigências culturais, o sujeito padece da imagem de si. Desse modo, assim como a culpa, a vergonha se apresenta também como emoção reguladora da inserção do sujeito na civilização, já que ela reafirma a importância da relação com outro para o reconhecimento de si. Por isso se faz importante adentrar os caminhos do narcisismo e suas instâncias idéias de modo a tentar estabelecer articulações possíveis ou não sobre a faceta narcísica dessa emoção.

## **1.2 – Do conceito ao mito: narcisismo, uma invenção**

A trama narcísica tem seu início num momento muito primitivo no processo de subjetivação do sujeito. Anterior ao complexo de Édipo é nela que o eu começa adquirir seus primeiros contornos a partir da relação do bebê com o outro. Outro esse responsável pela projeção do seu próprio narcisismo, afim de que o bebê possa dele se apropriar, se revestindo de uma invenção de completude e onipotência. Nessa dinâmica imaginária, surgem as instâncias ideais de forma a preparar o sujeito para a condição faltante que está por vir: a castração.

No bojo dessas instâncias narcísicas habita o eu ideal engendrado imaginariamente a partir do narcisismo projetado pelos pais com elementos de uma infância onde sua majestade, o bebê experimentou uma plenitude que já não existe mais, mas que permanece ecoando. Além do eu ideal, há espaço também para o ideal do eu, função que assegura uma plenitude a ser alcançada num futuro que sempre se atualiza, e por estar sempre mais a frente, nunca pode ser tocado.

No entanto, no percurso de construção de sua teoria, Freud apresenta o ideal do eu de várias formas – agente psíquico especial, consciência moral - e, por vezes, sob a égide de um mesmo nome, mas desempenhando funções diferentes. Seja identificado ao supereu, ou como função que assegura a satisfação narcísica, essa noção vai se desenvolvendo de forma muito intrincada ao longo de sua obra.

Isso que Freud unifica como supereu no artigo *O Eu e o Isso* (1923), inclui funções heterogêneas e conflitantes. Nesse sentido, o presente trabalho se dedica a examinar ao longo da bibliografia freudiana a pluralidade que habita essa função, pensando como se dá a junção e a disjunção dessa instância que aponta para um caminho complexo de diferenças entre figuras ideais e figuras de interdição. É preciso relativizar essa questão que não está dada em Freud de forma clara: como decorre essa passagem de um ideal narcísico para um ideal herdeiro do complexo de Édipo?

A resposta dessa questão aponta para um caminho de imersão no narcisismo, que muito antes do célebre artigo de 1914, faz sua primeira aparição na edição de 1910 do

artigo *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905). Dedicado a lançar algumas das bases fundamentais para a consolidação das noções de sexualidade no interior da psicanálise, Freud inicia esse estudo tomando como ponto de partida os casos que desviam da norma, ou seja, as manifestações sexuais perversas.

É então que no capítulo que tem por título *As Aberrações Sexuais*, o autor tenta compreender algumas características da sexualidade que não se coadunam com a norma social estabelecida. Nesse ponto, Freud discorre sobre a inversão sexual e ao tentar analisar a psicogênese da homossexualidade, o narcisismo aparece em forma de nota de rodapé:

É verdade que a psicanálise não trouxe até agora um esclarecimento completo da origem da inversão; não obstante, desvendou o mecanismo psíquico de sua formação e enriqueceu substancialmente a colocação dos problemas envolvidos. Em todos os casos investigados, constatamos que os futuros invertidos atravessaram, nos primeiros anos de sua infância, uma fase muito intensa, embora muito breve, de fixação na mulher (em geral, a mãe), após cuja superação identificaram-se com a mulher e tomaram a si mesmo como objeto sexual, ou seja, a partir do narcisismo buscaram homens jovens e parecidos com sua própria pessoa, a quem eles devem amar tal como a mãe os amou. Constatamos ainda, com muita freqüência, que supostos invertidos não eram de modo algum insensíveis ao encanto de uma mulher, mas transpunham seguidamente para um objeto masculino a excitação neles despertada pela mulher. Assim, repetiam durante toda a vida o mecanismo pelo qual se originara sua inversão. Sua aspiração compulsiva ao homem mostrava-se condicionada a sua fuga incessante da mulher. (FREUD, 1905, p.137)

Assim, o conceito de narcisismo é apresentado pela primeira vez na edição de 1910 como sendo um “mecanismo psíquico” essencial à compreensão da gênese da inversão masculina. É importante dizer que nesse artigo a perversão não era concebida como uma condição totalmente apartada da neurose. O texto freudiano aborda inicialmente as manifestações perversas para depois elucidar que elas não pertencem a uma ordem diferente daquelas notadas na estrutura neurótica. Foi investigando as “aberrações sexuais” que Freud pôde afirmar que “a disposição para as perversões é a disposição originária universal da pulsão sexual humana”. (FREUD, 1905, p.218)

No que se refere ao narcisismo, sua menção nessa passagem parece um pouco obscura, já que nenhuma distinção é feita entre o conceito de libido narcísica e o narcisismo enquanto momento primordial da constituição do psiquismo. Pode-se afirmar com isso que o narcisismo ainda não apresenta um status conceitual nesse artigo, uma vez que não é trabalhado nenhum aspecto psicodinâmico, econômico ou tópico, sendo seu uso restrito a um recurso metafórico. Muito embora seja preciso ponderar que tal distinção ainda não tenha sido esclarecida por uma questão cronológica. Ainda não havia lugar para o conceito de libido narcísica na concepção presente na época acerca da dualidade pulsional que colocava em contraste as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais.

A segunda aparição do narcisismo na obra freudiana se dá, ainda em 1910, no artigo *Leonardo da Vinci: uma lembrança de infância*. Dessa vez, porém, diferente da primeira menção acrescida em forma de nota de rodapé, a ideia de narcisismo é utilizada já na elaboração dessa obra. Nesse artigo Freud investiga a configuração psíquica desse artista e propõe se tratar de um caso de homossexualismo emocional, o que não quer dizer que isso seja inferido a partir das suas possíveis relações com homens, mas sim devido a uma configuração psíquica determinada. Dessa forma a homossexualidade de Leonardo da Vinci se expressaria a partir de uma maneira ideal ou sublimada, condição essa que não impede que se lance uma pergunta direcionada a psicogênese dessa característica. Para Freud os homossexuais executariam

um retorno ao auto-erotismo, pois os meninos que ele agora ama à medida que cresce, são apenas, figuras substitutivas e lembranças de si próprio durante sua infância – meninos que ele ama da maneira que sua mãe o amava quando ele era criança. Encontram seus objetos de amor segundo o modelo do narcisismo, pois Narciso, segundo a lenda grega, era um jovem que preferia sua própria imagem a qualquer outra, e foi assim transformado na bela flor do mesmo nome. (FREUD, 1910, p.106)

Mais uma vez o termo narcisismo apresenta uma condição metafórica referente à narrativa mítica e apesar de insinuar certo modo de funcionamento subjetivo, Freud ainda não oferece subsídios conceituais para que os elementos econômicos ou tópicos do fenômeno sejam encontrados. Pouco a pouco essa dimensão conceitual vai se

materializando e tem sua emergência quando relacionada à psicose no artigo de 1911, *Notas psicanalíticas sobre um relato auto biográfico de um caso de paranoia (dementia paranoide)*, também conhecido como Caso Schreber.

Importante registro sobre a psicose dentro do projeto freudiano a partir da análise do livro “Memórias de um doente dos nervos”, Caso Schreber explora elementos tópicos, econômicos e psicodinâmicos de forma detalhada e acaba por elucidar também nuances ligadas a estrutura neurótica. Além de oferecer acréscimo a algumas noções construídas ainda em 1905, nos *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*, no que diz respeito a uma nova visão sobre o desenvolvimento libidinal, ao descrever a passagem do autoerotismo para o amor objetal, ressaltando as etapas intermediárias desse processo.

O que está em jogo nesse artigo é a tentativa de teorizar sobre a *dementia praecox* (Kraepelin) ou esquizofrenia (Bleuler) sob a ótica da teoria da libido, mais especificamente a partir de dois traços fundamentais dos ditos parafrênicos: o delírio de grandeza e o desligamento libidinal do mundo exterior. Ainda que neuróticos e parafrênicos suspendam seus vínculos eróticos com as pessoas e as coisas, cabe somente ao neurótico o recurso de conservar esses vínculos na fantasia.

Diante disso, resta uma questão: qual é o destino da libido que foi retirada dos objetos na parafrênia? Freud responde: “a libido retirada do mundo externo foi dirigida ao Eu, de modo a surgir uma conduta que podemos chamar de narcisismo.” (FREUD, 1914, p. 16). Nota-se que há uma distinção do movimento libidinal entre neuróticos e parafrênicos que aponta para o entendimento de que a relação com a alteridade não é processada de modo único. O delírio de grandeza próprio dos estados parafrênicos ilustra um movimento libidinal onde há retorno da libido para o eu às custas da libido objetal.

A megalomania em si não apresenta nenhuma novidade, mas reedita de forma ampla um estado da constituição psíquica que um dia já existiu. Um estado entre o

autoerotismo e o amor objetal que só foi possível ser apreendido com as notícias que Freud teve a partir da análise da psicose. Assim, o delírio de grandeza, o movimento libidinal na parafrenia e os processos de autoerotismo fornecem os elementos necessários para introduzir o narcisismo enquanto conceito metapsicológico.

Chega uma ocasião no desenvolvimento do indivíduo, em que ele reúne seus instintos sexuais (que até aqui haviam estado empenhados em atividades auto-eróticas), a fim de conseguir um objeto amoroso; e começa por tomar a si próprio, seu próprio corpo, como objeto amoroso, sendo apenas subsequentemente que passa daí para a escolha que não ele mesmo como objeto. (FREUD, 1911, p. 68)

A hipótese de que na parafrenia haveria uma retirada de libido dos objetos e posteriormente o retorno desta para o próprio eu, implica considerar que antes desse movimento a libido tenha saído do eu em direção aos objetos e depois retornado. O narcisismo então acontece em dois tempos distintos: um primário, onde a libido sai do eu em direção aos objetos, e outro secundário, onde a libido retorna dos objetos ao eu. Pode-se supor diante disso que o eu é originalmente investido de libido e que, posteriormente, uma parte dela é investida nos objetos, ainda que, em certa medida, a libido permaneça retida no eu.

Ao escrever sobre a megalomania, Freud é contundente ao afirmar que se trata de uma “supervalorização sexual do ego” (FREUD, 1911, p.73). Essa sentença aproxima ainda mais a psicose do narcisismo. É justamente o eu super investido que serve de base para o delírio psicótico. Freud parece encontrar nessas manifestações psicóticas uma via de estudos privilegiada para a investigação do narcisismo.

Embora seja um momento constitucional comum a todos, o narcisismo, como uma atitude que se origina do afastamento da libido do mundo externo e seu posterior direcionamento ao eu, pode ser uma peça fundamental para a investigação da estrutura psicótica. Por isso não parece ser acidental que seja em um texto que toma como objeto privilegiado a paranoia que o narcisismo possa surgir como um conceito, o que demonstra a importante relação entre esses dois elementos. A estrutura psicótica não só questiona os encaminhamentos sobre a teoria da libido proposta no artigo *Três Ensaio*

*Sobre a Teoria da Sexualidade* em 1905, como também fornece as bases para introduzir o narcisismo como um conceito metapsicológico.

Além da dimensão teórica e clínica, o narcisismo também teve um papel fundamental do ponto de vista político. Foi a partir dele que se articulou um impasse entre Freud, que se ocupava dos caminhos da sexualidade nas neuroses, e Jung, que se dedicava ao estudo das psicoses. A divergência aparece quando Jung propõe que na esquizofrenia os complexos sexuais eram secundários frente à importância de um eu grandioso, reivindicante e sensitivo. Freud é então categórico em sua discordância ao afirmar que o investimento sexual no eu pode ocasionar fenômenos psicopatológicos, justamente porque o eu engrandecido da psicose é um eu libidinizado. O narcisismo surge, então, na teoria psicanalítica, como um conceito baseado não somente na experiência clínica, mas também como resultado dos embates teóricos a respeito do conceito de libido e sua relação com o eu.

Posto isso, nas linhas do artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914), Freud explica que ao depender de alguém para exercer os cuidados sobre o seu corpo e sua vida, a criança está sujeita ao que advém desse alguém e como resultado, inaugura-se uma relação de dependência e desamparo no que tange o processo de formação psíquica. Porém, antes da operação que funda o eu enquanto unidade imaginária que engendra posteriormente o ideal do eu, não existe nem um eu nem um corpo. O que existe são fragmentos de um corpo e sua multiplicidade de zonas erógenas que, sem fronteiras, satisfazem-se.

Eis então o questionamento freudiano sobre qual é a relação existente entre o narcisismo e o auto-erotismo, visto que era como auto-erótica que a libido aparecia originalmente. Nesse sentido, ele afirma que:

É uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao eu não exista desde o começo no indivíduo; o eu tem que ser desenvolvido. Mas os instintos autoeróticos são primordiais; então deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se forme o narcisismo. (FREUD, 1914, p. 18-19)

O narcisismo, então, não tem a ver apenas com uma unificação parcial ligada ao auto-erotismo, mas também à unificação do eu que se dissolve em outro. Do eu que não é sem o outro. A nova ação psíquica é sustentada por esse outro que, ao emprestar a imagem de si como modelo e semelhança, também oferece uma idéia de completude que faz frente ao desamparo. É através dos pais da criança ou daqueles que dela se ocupam que é possível construir os primeiros passos da invenção do narcisismo.

Ainda no artigo de 1914, Freud propõe dois tipos de escolha de objeto. São eles anaclítico – de ligação – e narcisista. O tipo de escolha denominado anaclítico faz referência ao objeto dos primeiros cuidados, que no passado do sujeito, têm função de proteger e alimentar. A escolha narcisista, por sua vez, corresponde ao amor de si do sujeito. Entretanto, Freud conclui que o tipo de escolha narcisista nada mais é do que a prevalência de um tipo de escolha originário, ou seja, o amor de si está estreitamente relacionado ao sentimento infantil de onipotência que habita o eu ideal. Essa escolha corresponde então, a uma posição libidinal abandonada, nomeada por Freud de narcisismo primário.

Nesse sentido, o narcisismo a que se refere Freud, ultrapassa a idéia de amor próprio, justamente por se caracterizar como uma posição libidinal. A noção de amor de si ilustra a ideia de uma posição libidinal que opera no engendramento de uma imagem de si onipotente e característica do eu ideal, que se origina frente à revivescência e reprodução do narcisismo dos pais. Essa imagem de si corresponde às identificações do sujeito com a própria imagem vista através do olhar de um outro que ali deposita seu narcisismo: sua majestade, o bebê como invenção de dois adultos.

É como se, a partir da invenção do narcisismo – fruto da projeção do narcisismo dos pais sobre o filho – fosse criada no sujeito em emergência uma onipotência sem fendas ou falhas. Uma ideia de completude perdida pelos pais e reeditada na criança. (PINHEIRO, 1995, p. 21)

### 1.3 – Eu sou o outro: um encontro com o espelho

Nos entremeios disso que é pura fragmentação e despedaçamento, é preciso que alguém cumpra o papel de amarrar o que ainda não é totalidade corporal. E mais, de alguém que projete seu próprio narcisismo para que o bebê possa se apropriar e se pensar como unificado. Assim, em *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1949), Lacan elucida através da metáfora do espelho os caminhos da constituição do eu. Ele explica que o bebê se identifica com a imagem vista no espelho, ainda que essa imagem seja subproduto daquilo que o outro lhe oferece como empréstimo para promover tal amarração.

O espetáculo cativante de um bebê que, diante do espelho, ainda sem ter o controle da marcha ou sequer da postura ereta, mas totalmente estreitado por algum suporte humano ou artificial, supera, numa azáfama jubilatória, os entraves desse apoio, para sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada e regatar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem. (LACAN, 1949, p. 97)

O que está em jogo na experiência do espelho é algo da ordem da alteridade, onde a primeira relação do bebê com a imagem que o representa é também uma relação com o outro. É o narcisismo dos pais que investe libido naquele esfacelamento corporal e oferece meios para o reconhecimento de uma unidade. O edifício egoico é erigido por meio de traços recolhidos do objeto em vias de identificação, que permitem ao sujeito a transformação do estranho em familiar. Nas palavras de Teresa Pinheiro:

Eliminando diferenças, tornando semelhante, derrubando barreiras, tapando vazios, transformando enigmas em obviedades, assim é a libido, assim é o narcisismo. Fazer do outro eu próprio, do misterioso o mais claro, pasteurizando as diferenças. Deste modo, torna-se possível a onipotência tão decantada do narcisismo. Espanta-se o desamparo, a falta, a precariedade humana. (PINHEIRO, 1995, p. 22)

Lacan é insistente ao apontar para importância do olhar do outro enquanto semelhante para a constituição do sujeito na relação especular. A construção do eu no estádio do espelho passa pela alteridade à medida que ele é formado através do olhar do outro e do projeto narcísico que advém desse outro. Segundo Lacan, “basta

compreender o estágio do espelho como uma identificação (...), ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949, p. 97).

Essa imagem indicada por Lacan tem contornos de eu ideal no sentido de que ela também se articula com a origem das identificações secundárias. Eu ideal, como o eu do desejo materno, se apresenta como uma imagem ao mesmo tempo alienante e constituinte. Alienante por vir de fora, como resultado dos investimentos narcísicos dos cuidadores sobre o bebê, mas também constituinte, já que o sujeito se constitui na tentativa de ser essa imagem.

É importante destacar que o eu do estágio do espelho é concebido como uma organização complexa relacionada a uma imagem corporal que confere uma unidade primeira ao sujeito, permitindo a passagem do auto-erotismo para o narcisismo primário. No entanto, essa imagem primeira não é definitiva e, portanto, não permanece idêntica em si mesma. Essa imagem pode ser renovada ou acrescentada de novos traços na história do sujeito. Freud nomeia esse movimento de narcisismo secundário, ou seja, o retorno da libido ao eu após investimentos objetivos.

Narcisismo, corpo e eu são, portanto, conceitos que não podem ser pensados isoladamente. Em *O Eu e o Id* (1923), Freud afirma que o eu é, acima de tudo, corporal, constituindo-se como a projeção mental da superfície do corpo. É a representação corporal que confere uma unidade primeira ao sujeito. A noção de alteridade está intimamente articulada à possibilidade de se representar e de representar o corpo próprio.

Desse modo, há que se entender que o eu, constituído a partir do estágio do espelho, assegura a imagem de si. O outro que fala desse bebê desempenha o papel de afirmar quem ele é, permitindo por meio de um olhar desejante, que o bebê se aproprie de uma imagem dotada de atributos relacionados aos ideais do universo parental.

É assim que a operação da identificação conduz o bebê à percepção de uma unidade corporal a partir do investimento libidinal do adulto que incide sobre ele como se ele fosse um objeto. O desdobramento disso é a invenção do narcisismo como fruto da projeção do narcisismo dos pais sobre o filho que endereça ao bebê a infalibilidade da onipotência. A sustentação jubilatória de *sua majestade, o bebê* não persiste por muito tempo, visto que o sujeito logo se defronta com suas limitações e sua insuficiência.

#### **1.4 – Um eu que se dissolve em instâncias ideais**

No entanto, antes do bebê se defrontar com a ameaça da castração, há um ponto importante que deve ser retomado. A operação narcísica que funda o eu deixa como resto a instauração de uma instância que visa recuperar esse narcisismo perdido. É então que em 1914 surge a noção de ideal do eu que condicionado ao recalque e, conseqüentemente implicado na montagem pulsional, se projeta como o substituto para o narcisismo perdido na infância.

A esse ideal do eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pode mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal. (FREUD, 1914, p. 40)

O ideal do eu funciona então como uma instância responsável por assegurar a integridade do eu frente aos olhos alheios e ao se projetar como substituto do narcisismo perdido na infância - relembrando ao sujeito de uma plenitude que já não existe mais -, ele se responsabiliza por sustentar esse outro que ampara, uma vez que o eu depende do seu aval. Estar submetido a um outro que ratifica o eu, significa também se distanciar da face oposta desse outro que é hostil, agressiva e que pode levar a destruição.

“Construímos o edifício narcísico para podermos, um dia, aceitar a castração” (PINHEIRO, 1995, p. 23).

Se em suas primeiras aparições o eu era responsável pelas funções de censura e defesa, a partir do artigo de 1914, ele passa a ser tomado como objeto de investimento libidinal sem, contudo, deixar de ser considerado agente do recalque. A introdução do conceito de narcisismo dá lugar a um eu libidinizado e para que ele possa se apresentar como um possível objeto de investimento, Freud faz supor sua descentralização que equipa o sujeito de um “arsenal de eus ou instâncias ideais que lhe servirão como condição mínima para se submeter à imposição de faltante que a castração impõe” (PINHEIRO, 1995, p. 22).

A fundação das instâncias ideais oferece ao eu uma nova perspectiva e insere o sujeito, que percorre o caminho da constituição narcísica à castração, na dimensão do tempo, onde o eu atual se encontra entre um passado remoto de plenitude narcísica que desconhece a castração, e um futuro onde a promessa de completude se encontra num amanhã nunca alcançado. Nessa linha temporal entram em cena o eu ideal construído imaginariamente a partir da idéia de uma inteireza perdida no antigamente de cada um, e o ideal do eu responsável por ditar o modelo de objeto a ser amado e assegurar uma suposta plenitude a ser alcançada.

A esse ideal do eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo eu ideal. Que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido na infância, na qual ele era seu próprio ideal. (FREUD, 1914, p. 40)

Entretanto, a relação entre ideal e narcisismo apresenta uma construção complexa. Nas palavras de Angela Bernardes, “o ideal do eu é, para Freud, uma instância que se constitui em dois tempos”. No primeiro tempo, aparece como agente do

recalque num momento anterior às identificações vindas do complexo de Édipo. No segundo tempo, como resultado da identificação ao pai na montagem edípica, que aponta para a célebre frase de 1923: “o ideal do eu é, portanto, herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1923, p.45). Contudo, *Introdução ao Narcisismo* (1914) apresenta ainda outra instância psíquica:

Não seria de se admirar se encontrássemos uma instância psíquica especial, que cumprisse a tarefa de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do eu e que, com esse propósito, observasse continuamente o eu atual, medindo-o pelo ideal. Havendo uma tal instância, será impossível para nós descobri-la; poderemos apenas identificá-la e constatar que o que chamamos de nossa consciência moral tem essas características. (FREUD, 1914, p.41-42)

Freud marca nesse trecho uma diferenciação entre o ideal e a instância crítica e observadora chamada consciência moral. Nessa diferenciação habita certo enigma, já que em 1923, no artigo *O Eu e o Id*, supereu e ideal do eu são empregados como sinônimos. A questão que se impõe é: “como uma instância encarregada de assegurar a satisfação narcísica pode assumir formas tão devastadoras de auto-observação – exemplar nos delírios paranoides de observação – e de auto-crítica – como ser observada na auto-tortura do melancólico e nas auto-recriminações em casos de neurose obsessiva?” (BERNARDES, 2005, p. 142) Para avançar nesse impasse é necessário recolher pistas em 1917, no artigo *Luto e Melancolia*, onde o que está em pauta é a divisão do sujeito contra si mesmo e a faceta destrutiva que o ideal do eu apresenta na melancolia.

Nesse artigo, o agente crítico é invocado como especialmente notável e cruel na melancolia. Comparando esse quadro clínico com o processo de luto, Freud observou que ambos apresentavam os mesmos traços, com exceção de uma característica ausente no luto e muito acentuada na melancolia: a diminuição da auto-estima e, conseqüentemente, o empobrecimento significativo do eu. Tendo em vista a satisfação que o melancólico encontra em se auto-recriminar, Freud reconheceu uma cisão no eu onde uma parte se coloca contra a outra, julgando-a criticamente e tomando-a como objeto.

Ao elaborar os conceitos de luto e melancolia, Freud aponta que nos processos do luto é possível identificar o motivo do sofrimento, uma vez que o objeto que se perdeu e que está absorvendo o eu é visivelmente localizado. Ele morreu, foi perdido, e a realidade dá provas disso, evidenciando sua ausência. Na melancolia a situação é outra. Não se tem idéia do que realmente foi perdido. Nela "uma perda de objeto subtraída à consciência; diferentemente do luto, em que nada é inconsciente na perda" (FREUD, 1917, p. 175). Freud supõe, então, que na melancolia a perda seja de natureza mais ideal e indica que o sujeito pode até saber qual objeto foi perdido, mas não pode saber o que se perdeu nesse objeto.

A célebre frase "a sombra do objeto caiu sobre o eu" (FREUD, 1917, p. 181) deixa clara a construção freudiana acerca dos processos melancólicos. Esses sujeitos não são capazes de retirar a libido do objeto e, diante disso, o que acontece é que a libido objetual se transforma em libido narcísica, levando a incorporação do objeto no eu. O que começa a se delinear nessa trama é a aparição de um supereu sádico, ainda conhecido como consciência moral, pronto para maltratar esse eu identificado ao objeto perdido. Resta a ele ser julgado por essa instância e, no pior dos casos, eliminado pelo suicídio como se fosse ele mesmo o objeto perdido.

Todo o dano do sujeito melancólico gira em torno dessa perda referida ao ideal e tanta crueldade direcionada ao eu tratado como objeto é entendido por Freud como algo relacionado à ambivalência do objeto. O eu melancólico está longe de ser um precipitado de identificações. Nele só há espaço pro desenrolar de uma única relação objetual que atualiza para o sujeito, o desamparo daquilo que fora para sempre perdido. Na melancolia, o objeto deixa de ser incerto para ser tomado em sua concretude objetiva.

A crueza da realidade é tomada como única possibilidade para o melancólico, que não dispõe do aparato da fantasia para representar no psiquismo o que opera em ausência. E por não dispor desse aparato, também não há meios de se representar no futuro. Resta para ele a dura verdade que a castração impõe: impotência humana, desamparo e finitude.

Sobre o palco, somente dois personagens: o sujeito e o objeto da identificação e toda a dor que isso comporta. Não há espaço para a metáfora, o deslizamento de significantes, a ambivalência, a dúvida. Ali, o sentido é único, a palavra não consola, não protege, não disfarça nem enfeita a castração. Não há futuro pensável que não seja o próprio presente. A singularidade, a marca identificatória do melancólico, é a perda, a morte e a dor. É sob esses parâmetros identificatórios que o sujeito melancólico se reconhece. (PINHEIRO, 1995, p. 27)

Essa agressividade que o sujeito melancólico direciona para si, permite a Freud pensar que uma parte do eu colocou-se contra outra parte do eu, tomando-a como objeto. Ele afirma, então, que "no quadro clínico da melancolia, a insatisfação moral com o próprio eu é destacada relativamente a outras coisas: defeitos físicos, feiúra, debilidade, inferioridade social, muito mais raramente são objeto da autoavaliação; só o empobrecimento ocupa lugar privilegiado entre os temores ou dizeres do paciente" (FREUD, 1917, p. 179). O melancólico se descreve da pior maneira possível, sem o menor sentimento de vergonha.

O dispositivo egoico de eus ideais parece estar em falta na melancolia. Ou atua de uma forma outra que não àquela proposta por Freud no artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914). O eu ideal não opera como miragem – que se altera – num futuro onde a promessa de completude se coloca como esperança do sujeito. Mas sim como uma imagem fixa e tangível, que faz lembrar de todo o dano do presente. A consciência moral aparece nesse artigo como instância interiorizada de punição, disposta a agir de forma destrutiva ao depreciar, acusar e atacar o sujeito. Dessa forma, é possível notar que o narcisismo não é assegurado, e o amor de si fica a mercê de um eu completamente desinvestido. A inserção temporal também é abalada:

O passado é depositário de toda decepção, perda e ferida; o presente é vivido sem projetos, minuto a minuto; e o futuro parece impensável, irrepresentável. O tempo do melancólico só comporta o presente e o passado como gênese da dor. (PINHEIRO, 1995, p. 28)

Há que se apostar, no entanto, que na obra freudiana há um ideal do eu que sob a égide de um mesmo nome, se ramifica em um ideal narcísico e outro ideal como herdeiro do complexo de Édipo, que dará origem ao supereu.

Dito isso, fica claro que esse ideal presente no artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914) é estritamente ligado ao narcisismo, dispondo-se a reconquistar a satisfação narcísica perdida, que visa à perfeição. Para tal tarefa, lança mão do recalque, recalçando tudo aquilo que não for agradável, sancionado, aprovado; e nesse sentido, a sublimação é um caminho para dar conta do *quantum* pulsional que ficou de fora, pois, caso fosse descarregado, acarretaria uma ruptura narcísica para o eu.

Como vimos, a formação de ideal aumenta as exigências do eu e é o que mais favorece a repressão; a sublimação representa a saída para cumprir a exigência sem ocasionar a repressão. (FREUD, 1914, p. 41)

Em seu viés narcísico, o ideal do eu tem como função primeira preservar o narcisismo do eu. Assim, ao se afastar do narcisismo primário, a libido outrora ali investida caminha em direção a um ideal imposto de fora, e a satisfação só será alcançada mediante a satisfação desse ideal. Para isso, faz-se necessário investir em objetos que proporcionem satisfação narcísica ao eu, atendendo aos moldes impostos pelo ideal do eu. É assim que a sublimação poupa o sacrifício pulsional, permitindo a circulação da libido e sua descarga, alterando somente seu alvo, de modo que a pulsão possa se satisfazer sem acarretar danos ao narcisismo do eu.

Ao resguardar a manutenção do narcisismo, o ideal do eu engendra problemáticas de ordem pulsional, que ocasionam o surgimento do supereu como instância crítica que cobra o que ficou de fora, como resto estranho. Com o objetivo de atender às exigências postas pelo ideal do eu a fim de recuperar a satisfação narcísica, algo escapa, fica fora de cena e é justamente isso que se encaminha para a trama da construção do supereu.

É bem verdade que o ideal do eu engendra o recalque, que tem a função de inviabilizar a satisfação das pulsões que não atendem aos moldes estabelecidos por esse mesmo ideal. No entanto, Freud alerta em 1930, no artigo *O Mal-Estar Na Civilização*, sobre o risco de privar de satisfação uma demanda pulsional, enfatizando que não se faz isso impunemente.

Toda essa força do recalque pulsional se dá porque, conforme Freud indica no texto de 1930, há uma tendência em isolar do eu tudo que pode vir a ser fonte de desprazer, criando um “puro eu de prazer, ao qual se opõe um desconhecido, ameaçador ‘fora’” (FREUD, 1930, p. 18). O domínio do princípio do prazer, atrelado à necessidade imperiosa de satisfação narcísica por parte do eu, movido pelo ideal do eu, acaba por conduzir o sujeito a um estado de vigilância supremo onde a falha não pode surgir.

A necessidade incessante de gozo narcísico convoca o eu a ficar sempre atento no que tange os moldes desse ideal. Com isso, entra em cena uma nova instância psíquica responsável por exercer esse tipo de controle: o supereu, que surge do deslizamento do que era um ideal narcísico, mas que se apresenta também como um tirano cruel e soberano.

Não seria de admirar se encontrássemos uma instância psíquica especial, que cumprisse a tarefa de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do eu e que, com esse propósito, observasse continuamente o eu atual, medindo-o pelo ideal. Havendo uma tal instância, será impossível para nós descobri-la; poderemos apenas identificá-la e constatar que o que chamamos de nossa consciência moral tem essas características. (FREUD, 1914, p. 41-42)

Ao longo do texto de 1914, essa instância crítica especial, sobrevinda do ideal do eu, vai se diferenciando dele e assumindo contornos mais próprios, desempenhando funções mais cruéis e se aproximando cada vez mais da trama edípica, sobretudo no que concerne à identificação com o pai.

O artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914) é um texto pioneiro uma vez que, na *Conferência XXXI: A Dissecção da Personalidade Psíquica* (1933) Freud se dedica a dar forma ao supereu, atribuindo-lhe as funções de auto-observador, censor moral e mantenedor do ideal; entretanto, é notável que todas essas funções já se apresentavam no texto de 1914. Embora tenha sido só no artigo *O Eu e o Id* (1923) que ele cunhou o nome supereu, em equivalência ao ideal do eu, colocando-o como herdeiro do complexo de Édipo. É também no texto de 1923 que o supereu assume seus devidos contornos,

separando-se radicalmente do ideal do eu, que neste último texto, aparece apenas como mais uma função do supereu.

Apreender o supereu em sua relação e origem com o complexo de Édipo é levar em consideração seu caráter pulsional, desvelando suas duas faces: entre o recalque e a emergência do desejo. Nessa perspectiva, pode-se notar que mesmo quando Freud utiliza o termo ideal do eu para se referir a um posicionamento do supereu, já não se trata de um ideal narcísico, é um ideal de outra ordem, imerso na trama da pulsão e, portanto, muito mais forte, exigente e insaciável.

O supereu, ainda, apresenta uma intrínseca ligação com a pulsão de morte e isso se apresenta na forma sádica como ele se volta contra o eu. Ele se apresenta nas linhas do artigo *O Eu e o Id* (1923) como pura cultura da pulsão de morte, e contrasta com a noção presente no artigo *O Mal-Estar na Civilização* (1930) de um puro eu em busca de prazer, o que resulta na distância cada vez maior entre ideal do eu e supereu. Enquanto o supereu ligado à pulsão de morte se dedica à destruição e ruína contra o narcisismo do sujeito, o ideal se destina a preservá-lo, mesmo que para isso precise fazer parceria com essa instância tirânica.

É como consciência moral e “representante de todas as restrições morais, advogado de um reforço tendente à perfeição” (FREUD, 1932, p. 72) que o supereu inspeciona o eu tendo como parâmetro as exigências feitas pelo ideal do eu. No entanto, esse caminho tem uma dupla faceta: a busca pela perfeição e também o seu alcance, trazem grande satisfação para o eu, porém, quando existe fracasso nas metas decorrentes do ideal, o que aparece é um supereu sádico e pronto para punir o eu.

Veicular o ideal do eu é mais uma função do supereu, uma vez que essa consciência inspeciona o eu tendo como parâmetro as imposições exigidas pelo ideal do eu. A consequência disso é que, seguir os preceitos ideais, além de resultar numa boa avaliação do eu, o estimula a buscar cada vez mais perfeição, já que, se alcançada, produz uma grande satisfação narcísica para o eu. Por outro lado, quando o eu fracassa

no cumprimento das metas decorrentes do ideal, o supereu está a postos para cobrar, e exercer com toda maestria sádica suas penitências sobre o eu.

É possível afirmar que o supereu se mune de tamanha severidade em função de ser “o representante de todo limite moral, o advogado do anseio por perfeição” (FREUD, 1933, p. 72). O supereu como renúncia pulsional revela-se segundo uma contingência do ideal do eu como um “precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais, a expressão da admiração de quem os considerava perfeitos” (FREUD, 1933, p.70). Aqui está o complexo de Édipo como pilar estruturante do ideal do eu e, sobretudo, do supereu.

Toda a investigação que concerne essa penosa divergência se desdobra nas ambiguidades conceituais da obra freudiana no que tange ao ideal do eu e supereu, destacando que o ideal do eu impele a partir de Eros a reunião de unidades cada vez maiores, enquanto o supereu se faz presente em sua ação corrosiva e dissociadora em cada habitante da cultura. O que aparece em 1914 sob a égide de um mesmo nome, se desdobra ao longo da obra freudiana em instâncias diferentes que se articulam e também se opõem. Fica atestada a existência de um supereu crítico e proibidor, não mais amalgamado ao ideal do eu de projeção narcísica do artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914), mas com certa semelhança ao ideal destrutivo apresentado em *Luto e Melancolia* (1917).

Temos ainda a mencionar uma importante que atribuímos a este supereu. Ele é também o portador do ideal do eu, pelo qual o eu se mede, o qual busca igualar, e cuja demanda por uma perfeição cada vez maior ele se empenha em satisfazer. (FREUD, 1933, p.203)

Enquanto o ideal do eu se encarrega de preservar o narcisismo, o supereu conduz à degradação do eu. A instância do ideal do eu se ocupa de realizar uma observação do eu, medindo a distância entre o eu e o ideal, presenteando o eu num júbilo narcísico quando se aproxima desse ideal. Em contrapartida, o supereu realiza uma observação crítica do eu, condenando a distância entre o eu e o ideal através do subterfúgio da consciência moral e da censura, infligindo um sofrimento visceral do eu.

### 1.5 – A parte que cabe ao Édipo

Explorar os caminhos de apreensão das instâncias ideais a partir do narcisismo não se faz suficiente. É preciso falar do Édipo. Existe certo entrelaçamento entre a dimensão narcísica e a dimensão edípica representado pelo ideal do eu que opera não só como projeção do eu no futuro, mas também como modelo muito primitivo de alteridade. Nesse sentido, é preciso ilustrar essa outra raiz de constituição das instâncias ideais que se articula com os elementos oferecidos pelo complexo Édipo.

A construção freudiana acerca da origem do laço entre os homens encontra seu desenvolvimento no artigo *Totem e Tabu* (1913). A narrativa em questão se utiliza do mito como possibilidade de elaboração de um determinado saber, oferecendo subsídios que descrevem a inauguração da cultura. O mito é apresentado com a finalidade de assegurar às descobertas de Freud a condição de universalidade naquilo que acompanha a diversidades das culturas através do tempo histórico sem, contudo, colocar em risco o cerne da experiência clínica, isto é, a escuta do singular do sujeito.

Com isso, o protagonista em cena é o pai primevo, líder da horda e detentor de toda satisfação sexual e agressiva, que com seus ditames tirânicos toma para si o monopólio do gozo. Não se submete às leis e ainda não cessa de interditar a satisfação pulsional dos demais integrantes. Nesse texto, os pilares da cultura são estabelecidos a partir do assassinato do pai, cuja consequência é o estabelecimento do tabu do incesto e do assassinato, e a origem da religião e da moralidade.

Eis o paradigma do laço. O monopólio sexual e agressivo do pai que faz de sua vontade lei inibe os impulsos dos demais, favorece e faz surgir um perigoso vínculo entre os insatisfeitos. O esboço desse laço aponta para um objetivo claro: eliminar o líder que se tornou inimigo. Unidos, os filhos parricidas matam o pai e canibalizam seu corpo numa tentativa de incorporar a potência desse pai tão poderoso, identificando-se com ele, por um lado e, entre si, por outro

Contudo, ao lado do ódio, nasce também o amor. O curioso sentimento de ambivalência que habita os filhos assassinos aponta para um caminho de remorso e culpa que culmina na idealização do pai morto na figura poderosa e instituída do Totem. Ato criminoso executado, que destino dar à horda?

Logo após a morte do grande pai gozador pelos seus filhos, assassinato, canibalismo e incesto passam a ser tabus constituintes de uma espécie de código de ética criado por esses irmãos que tomados de remorso, internalizam a lei e se esforçam de modo a fazer operar uma lei de outra ordem. Assim, a vida em sociedade teve que se reorganizar diante das novas respostas do sujeito às exigências do mundo e suas leis simbólicas. O pai morto fundou a interdições entre os irmãos, o que levou Freud à observação de que “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (FREUD, 1913, p. 171). A lei deixa de ser a vontade desse pai antes onipotente e passa a resultar do acordo entre os irmãos, tornando-se uma lei simbólica, a qual todos estão sujeitos.

É sabido que após cometerem o parricídio, os irmãos da horda pactuaram uma série de restrições sem as quais não haveria civilização. Primeiro o crime, depois o amor. Eis aqui uma outra forma de configuração civilizatória permeada por essa nova modalidade de vínculo. Mas, no entanto, há um interdito. Não se pode ter relações sexuais com o objeto que mais se ama. Os objetos devem ser outros, exógenos e não consanguíneos. Perde-se o gozo desinibido e autoritário do líder. Em seu lugar, ganha-se a possibilidade de construção do laço social à partir da identificação dos irmãos. Porém, há um enorme preço moral a ser pago: o preço do mal-estar.

A sociedade repousa então na culpa comum do crime cometido; a religião, na consciência de culpa e no arrependimento por ele; e a moralidade, em parte nas exigências dessa sociedade e em parte nas penitências requeridas pela consciência de culpa. (FREUD, 1913, p. 223)

O que está na base da constituição de um tabu é a renúncia à satisfação de um desejo. Contudo, o desejo de transgressão parece maior e para que ele seja impedido, há

que se somar uma força suplementar a fim de completar o esforço repressor contido nos processos de interdição. Essa força nada mais é do que a consciência moral - um dos nomes do supereu -, a que Freud se refere nos seguintes termos: “é possível falar de uma consciência moral do tabu e, depois de sua violação, de uma consciência de culpa do tabu. A consciência moral do tabu é provavelmente a forma mais antiga na qual encontramos a consciência moral” (FREUD, 1913, p.73). Essa consciência “é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós. Isto é ainda mais claro no caso da consciência de culpa – a percepção da condenação interna de um ato pelo qual realizamos um determinado desejo” (FREUD, 1913, p.73).

O crime em comum organiza a sociedade e satisfaz a ambivalência amor e ódio dos filhos que se identificam ao despedaçar e assimilar juntos os restos do pai. Proibições pactuadas como tabus apontam certo modelo e funcionamento civilizatório, onde a culpa e o remorso permanecem, determinando assim os vínculos identificatórios e de laço social. *A Identificação*, então, encontra seu lugar anos à frente, em 1921.

Muito embora seja um artigo sobre as formações coletivas, em certo ponto de *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), Freud se debruça a dissertar sobre a questão da identificação, não apenas por se tratar de um mecanismo que é essencial para compreender a vida dos grupos, como também um elemento importante para apreender o funcionamento do psiquismo. Nesse sentido, ele é contundente ao dizer que:

A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um papel na pré-história do complexo de Édipo. (FREUD, 1921, p.60)

Essa afirmação aponta para o entendimento de que as formações coletivas só são entendidas se associadas ao mecanismo de identificação e, sobretudo, a certas formas de identificação primitivas. As linhas que se seguem versam então sobre os primeiros processos de identificação do sujeito consigo e com o outro, onde o laço emocional “se empenha em configurar o próprio eu à semelhança daquele tomado por modelo.” (FREUD, 1921, p. 62). Ora, do que se trata esse modelo identificatório?

A identificação é um dos conceitos fundamentais da metapsicologia freudiana. Ao longo dos diferentes momentos de desenvolvimento da teoria, sofreu várias modificações, até ocupar um lugar central, tanto no que concerne à estruturação do sujeito, quanto aos seus efeitos perturbadores.

Apesar de a identificação ter sido apresentada em 1917, no estudo sobre o *Luto e Melancolia*, como um mecanismo explicativo sobre a gênese de um estado patológico particular – a melancolia -, um dos seus primeiros aspectos já podia ser encontrado no artigo *Estudos Sobre a Histeria* (1895). Ao apresentar o caso de Elizabeth Vön R, Freud falava sobre a tendência que o sujeito apresenta para ocupar o lugar de outro, seja pela possibilidade de obter satisfação, seja em função de prestar obediência a uma ordem proferida por alguém importante. Nesse momento inaugural da psicanálise, portanto, a identificação passou a indicar a capacidade que os indivíduos têm para ocupar posições e lugares diferentes.

A questão da relação do eu com o objeto é recolocada em diferentes momentos do percurso freudiano, até os textos que introduzem a segunda tópica, momento em que a identificação vai deixando de ser apenas um entre os mecanismos inconscientes para tornar-se o mecanismo privilegiado da constituição do eu. O lugar estratégico ocupado pelo conceito de identificação articula-se com a centralidade do complexo de Édipo, dando conta dos possíveis destinos que o sujeito pode traçar frente à castração.

A partir de então, pode-se dizer que a identificação é um processo através do qual o sujeito assimila um ou mais traços de outro indivíduo, integra-os ao eu, modificando-se de acordo com os modelos em causa. No entanto, esse mecanismo se diferencia da escolha de objeto, na medida em que escolher um objeto é desejar tê-lo, enquanto identificar-se com um objeto é desejar ser como ele.

Em *O Eu e o Id* (1923), Freud atribuirá a origem do ideal do eu à primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a identificação com o pai em sua pré-história pessoal. Essa identificação não seria a consequência ou o resultado de um investimento

de objeto. Trata-se de uma identificação direta e imediata que se efetua antes de qualquer investimento de objeto.

A articulação entre *Totem e Tabu* (1913) e *O Eu e o Id* (1923), permite perceber que o processo identificatório que Freud descreve nesse último apresenta duas inovações. A primeira é que ao considerar a ordem lógica da constituição do sujeito, a identificação caracteriza-se como algo muito primitivo, não se realizando a partir de um investimento de objeto. Este momento corresponde ao registro mítico das origens, marca da inscrição da lei simbólica no psiquismo. A incidência dessa lei é que vai permitir que se inscreva um limite à satisfação pulsional plena, sem a qual a experiência de perda dos objetos e sua metaforização seriam impossíveis. Há outra forma de identificação que é um precipitado das relações objetais. São marcas forjadas no eu a título de reconstituição dos objetos amados e perdidos, que revelam a impossibilidade de uma satisfação plena.

A ênfase no processo de identificação significa que, para Freud, o importante é saber como o bebê se torna sujeito, como ele se reconhece no outro e é reconhecido por ele. Portanto, um processo indissociável da cultura. Assim, chega-se ao cerne desse segmento: no primeiro tempo da identificação, o bebê é reconhecido e identificado embora não se reconheça. Esta primeira inscrição é a condição para seu advento como sujeito. No segundo tempo, ele já é capaz de reconhecer o outro ao mesmo tempo em que é reconhecido.

Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), Freud retoma a questão da melancolia e novamente aponta a cisão do eu através da qual uma parte dele se isola do restante e entra em conflito consigo mesmo. Nesse artigo, ele afirma claramente que o agente especial destacado do eu na melancolia é o ideal do eu e lhe atribui as funções de auto-observação, consciência moral e censura dos sonhos.

Apenas em *O Eu e o Id* (1923), a sujeição à instância crítica que, até então, se apresentava como patológica na melancolia passa a ser reconsiderada e tomada como

um processo que, de forma implacável, opera no sujeito. É nesse artigo também que o termo supereu fará a sua primeira aparição na obra freudiana, como equivalente do ideal do eu e resultante de uma diferenciação no eu.

O ideal do eu ou supereu origina-se das primeiras identificações efetuadas na mais tenra infância do indivíduo. Na verdade, na origem do supereu está “a primeira e mais importante identificação de um indivíduo: a identificação com o pai da pré-história pessoal” (FREUD, 1923, p.33). Essa identificação com o pai se realiza antes de qualquer investimento de objeto e a ela vão se somar as outras identificações realizadas na vida do sujeito.

O supereu, por outro lado, tem estreita relação com o complexo de Édipo – é seu herdeiro -, na medida em que a dissolução deste complexo teria como resultado uma identificação paterna e uma identificação materna que, unidas, formariam um precipitado no eu modelando o supereu. Este, todavia, não poderia ser pensado somente como um resíduo das escolhas objetais do isso, ele também representa uma reação contra essas escolhas. Aí se encontra um aspecto paradoxal no supereu representado pela dupla mensagem: “Deve-se ser assim (como o seu pai), e a proibição: Não se deve ser assim (como o seu pai), ou seja, você não pode fazer tudo o que ele faz, muitas coisas lhe são reservadas” (FREUD, 1923, p.36).

O aspecto coercitivo do supereu diz respeito ao fato de ele ter como função o recalque do complexo de Édipo. O supereu, dada a dissolução do complexo, passa a representar internamente a autoridade parental – que antes era sentida como ameaça externa -, funcionando como uma instância que está constantemente vigiando e punindo o eu. Entretanto, não existe uma proporcionalidade entre a agressividade paterna e a crueldade do supereu, já que a agressividade do próprio sujeito irá reforçar esta crueldade.

Quanto às suas origens, a conclusão de Freud, no terceiro capítulo de *O Eu e o Id* (1923), parece bastante clara ao dizer que o supereu nasce do isso, “id hereditário

[que] alberga os resíduos de incontáveis existências de eu” (FREUD, 1923, p.48). Neste sentido, pode-se dizer que a grande herança que o supereu recebe do complexo de Édipo é a herança histórica que se apresenta na nostalgia do pai. Essa instância herdada do complexo edípico também é desenvolvida na *Conferência XXXI*: “o supereu da criança é construído não segundo o modelo dos pais, mas do supereu dos pais” (FREUD, 1933, p.205).

Esse artigo de 1933 se dedica a trabalhar de forma exaustiva a formação do supereu e Freud aponta para um caminho onde essa instância estabelece uma relação de dependência com as pulsões agressivas - questão trabalhada em 1930, no artigo *O Mal-Estar na Civilização* – privilegiando uma proximidade entre supereu e pulsão de morte, onde:

o supereu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do eu e de julgar, exercendo uma atividade censória. [O supereu] é o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor dela [autoridade externa] e o ímpeto de satisfação instintual, cuja inibição gera a tendência à agressão (FREUD, 1930, p.109-110).

Isso significa que a pulsão agressiva é o maior entrave à civilização, ela é a principal representante da pulsão de morte. Desse modo, depois de esmiuçado o amálgama que envolve as instâncias ideais, faz-se necessário dar lugar de destaque à culpa como expressão de mal-estar que advém do conflito entre eu e supereu para que, posteriormente, seja possível estabelecer alguma articulação com a vergonha, outra expressão de mal-estar que aparece brevemente nos escritos freudianos associada ao recalque, mas que pesquisas clínico-teóricas feitas pelos membros do NEPECC oferecem contribuições que admitem a vergonha como expressão de mal-estar ligada à imagem de si. Sobre essas duas expressões de mal-estar e os seus caminhos, o próximo capítulo se dedica.

## 2 – O mal-estar na cultura e suas expressões: culpa e vergonha

*O céu tão azul lá fora, e aquele mal-estar aqui dentro.*

*Caio Fernando Abreu, Ao Simulacro da Imagerie*

### 2.1 – Um rastro de culpa

O conceito de culpa perpassa praticamente toda a obra de Freud, já que sua teoria se baseia em uma concepção do aparelho psíquico onde recalque, Édipo e inconsciente se apresentam como peças fundamentais. Ao longo de seus escritos, Freud apresenta o antagonismo irremediável entre as exigências da sociedade e a força pulsional, considerando tal incompatibilidade uma ameaça constante à sobrevivência da civilização, já que os impulsos agressivos e hostis sempre procuram um meio para se expressarem. É exatamente por isso que a civilização se beneficia do agente interno que vigia o sujeito e o condena com a emergência da culpa.

Após inúmeras reflexões e trabalhos escritos, no artigo *O Mal-Estar na Civilização* (1930), Freud conclui que a civilização consegue, de uma maneira ou de outra, dominar o perigoso desejo de agressão, enfraquecê-lo, desarmá-lo e estabelecer no interior do sujeito um agente para conter o desejo. Isso se faz possível porque esse agente, nomeado supereu, vigia o eu e está pronto a condená-lo, intensificando o sentimento de culpa que sustenta a cultura. Para chegar a essa conclusão Freud teve que percorrer um trajeto minucioso de pesquisas e investigações em que ora se destaca a universalidade da culpa, na tentativa de explicar os processos da civilização, ora se atenta à neurose e ao mal-estar que atormenta o sujeito.

Em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas* (1907), Freud sugere que, por trás dos rituais e cerimoniais próprios da prática religiosa e da neurose obsessiva, encontra-se um sentimento inconsciente de culpa. Propõe então, a seguinte comparação: práticas religiosas e rituais obsessivos se aproximam por serem cerimoniais que compreendem um conjunto de condições que devem ser preenchidas. No entanto, o ritual obsessivo

aparenta ser um cerimonial, com a diferença de que no cerimonial religioso todo e qualquer detalhe é significativo e possui algum sentido simbólico, enquanto o ritual obsessivo é destituído de qualquer sentido manifesto e parece absurdo, inclusive ao próprio obsessivo, que apesar de não conseguir escapar ao ritual, reconhece a falta de lógica em seus atos.

Freud percebe que tanto cerimoniais religiosos como rituais obsessivos surgem com duas características: a de buscar proteção contra impulsos hostis internos e evitar o mal esperado. A culpa experimentada precocemente por um desejo proibido seria revivida a cada nova tentação, compelindo o sujeito a reproduzir um ritual, ou sujeitar-se a proibições como uma medida de segurança, ou seja, como forma de proteger-se da angústia provocada pelas tentações. Decorre daí também a sensação de serem tanto os obsessivos quanto os religiosos eternamente culpados. Nas palavras do autor: "pode-se considerar a neurose obsessiva um correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal" (FREUD, 1907, p. 116).

Em caminhos posteriores, a renúncia dos impulsos vai ser abordada na obra freudiana como elemento crucial, juntamente com a intensificação do sentimento de culpa, dos pilares de desenvolvimento da cultura. O sentimento de culpa, no entanto, é associado não só à neurose obsessiva, como também às auto-acusações e depreciações típicas da melancolia. Alcança também relevância no desenvolvimento do estudo sobre o masoquismo, onde a satisfação do indivíduo está ligada ao sofrimento ou à humilhação.

O automartírio claramente prazeroso na melancolia significa, tal como o fenômeno correspondente na neurose obsessiva, a satisfação de tendências sádicas e de ódio relativas a um objeto, que por essa via se voltaram contra a própria pessoa. Nas duas afecções, os doentes habitualmente conseguem, através do rodeio da autopunição, vingarse dos objetos originais e torturar seus amores por intermédio da doença, depois que se entregaram a ela para não ter de lhes mostrar diretamente sua hostilidade. (FREUD, 1917, p. 184)

Para além da articulação com os sintomas neuróticos, Freud propõe um caminho de investigação onde a culpa se apresenta como sentimento universal, situada nas

origens da humanidade, na origem da cultura. Nesse sentido, *Totem e Tabu* (1913) aborda essa questão através de um mito onde o advento da cultura é fruto de uma violência primordial. O pecado original é um crime de parricídio como “ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião.” (FREUD, 1913, p. 217), onde a culpa encontra sua origem no retorno do amor sob a forma do remorso.

O amor está, assim, na origem da consciência moral, acompanhado da fatal inevitabilidade do sentimento de culpa. Para Freud, isto se deve à ambivalência emocional em relação ao pai, onde coexistem duas correntes: a corrente agressiva que se manifesta através do parricídio, e a corrente afetuosa, que surge com o remorso. Amor e ódio estão assim conjugados na fundação do laço social, ou como indicará mais tarde, a sociedade é perpassada pelo conflito pulsional onde se defrontam pulsões de vida e pulsões de morte.

Os escritos clínicos freudianos parecem abordar a culpa num primeiro momento como algo *obsuro*, adjetivo que acompanha o seu caráter primário, até se desdobrar como sentimento de ordem *inconsciente*. Se o sentimento de culpa encontra sua forma mais elevada a partir da delimitação da noção de supereu - como instância crítica -, na tensão entre eu e supereu, Freud deixa claro que ele é anterior ao supereu. Parece haver aí algo de primitivo e enigmático que surpreende Freud na clínica, e o leva a buscar na forma mítica, seja em *Totem e Tabu* (1913), seja nos artigos sobre o Édipo, um modo de explicá-lo. O mito vem justamente em lugar daquilo que não pode ser dito.

Ainda em *Totem e Tabu* (1913), Freud faz algumas analogias entre a neurose obsessiva e a religião ao identificar que as proibições obsessivas envolvem renúncias e restrições bastante extensivas, assim como as proibições do tabu e da religião, e percebe que algumas restrições podem ser suspensas se certas ações forem realizadas; assim, tais ações logo se tornam atos compulsivos que se repetirão indefinidamente: elas são da mesma natureza que a expiação, a penitência, a purificação ou até as medidas defensivas. O sentimento moral procede da mesma fonte da qual se originou a religião,

porém esse é fruto simultaneamente da exigência da sociedade e da penitência que o sentimento de culpa estabelece.

Depois de sua explicação mítica originária, a questão da culpa coletiva e individual retorna um ano depois, no artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914), quando Freud fala sobre o ideal do eu e a instância resultante, o supereu. Com o conceito de narcisismo, a psicanálise avançou bastante na compreensão do sentimento de culpa, na medida em que a construção de uma noção do ideal do eu e, posteriormente, do supereu, exemplifica a exigência da qual se deriva a culpa no sujeito.

Freud afirma que o ideal do eu revela um importante cenário para a compreensão da psicologia de grupo, pois além de seu aspecto individual, esse ideal apresenta um aspecto social, que constitui o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação. Para Freud, o ideal vincula não somente a libido narcisista da pessoa, mas também uma quantidade considerável de sua libido homossexual, que retorna ao eu.

É através dessa compreensão que Freud apreende o sentimento de culpa em sua esfera social: "A insatisfação pelo não cumprimento desse ideal libera libido homossexual, que se transforma em consciência de culpa (angústia social)" (FREUD, 1914, p. 50). Sabe-se que originalmente, na vida psíquica, o sentimento de culpa advém como produto do temor da punição endereçada ao bebê pelos pais, ou seja, a expressão do medo de perder o amor dos pais. Mais tarde os pais são substituídos por um número indefinido de pessoas na comunidade, o que leva à angústia social que, apesar de se apresentar enquanto culpa individual, nasce graças à vivência coletiva. Eis uma articulação entre o sentimento de culpa e a dissolução do complexo de Édipo, encarnada no supereu.

Do ideal do eu sai um importante caminho para o entendimento da psicologia de massa. Além do seu lado individual, ele tem o social, é também o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação. (...) A consciência de culpa foi originalmente medo do castigo dos pais, mais corretamente, da perda do seu amor; o lugar dos pais foi depois tomado pelo indefinido número de companheiros. (FREUD, 1914, p. 50)

Com a formulação do complexo de Édipo, o sentimento de culpa foi presentificado e revivido individualmente no que Freud identifica como intensos desejos de morte ou desejo de matar o pai. Esses desejos podem se transfigurar em medo consciente da própria morte, como vingança, graças à ação da instância interna opressora que se origina com a resolução do Édipo: o supereu.

Para Freud, à época do crime primevo, a autoridade era externa ao sujeito. Agora, com a emergência do supereu e a internalização das normas, a instância opressora lhe é interna. Isso configura um problema: apenas uma renúncia não seria suficiente, uma vez que o desejo persiste e não escapa ao supereu. A culpa é compreendida, portanto, como sendo a forma pela qual o eu percebe a crítica do supereu. Existe, assim, um supereu que critica o eu e faz com que ele se sinta desmerecedor do ideal.

Finalmente, em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), Freud reconhece duas origens para o sentimento de culpa: a angústia diante da autoridade, e, posteriormente, a angústia diante do supereu. A culpa se delinea, então, não mais como um sentimento difuso, e sim um como um sentimento onipresente e universal: uma infelicidade interior contínua. A partir da leitura desse artigo, fica claro que a sobrevivência da civilização só é possível com a exigência da supressão e renúncia dos impulsos do sujeito, o que intensifica o sentimento de culpa. Assim, para a sobrevivência da civilização e evolução da cultura existem elevadas normas de conduta moral às quais cada pessoa deve se adequar, controlando seus impulsos e renunciando a satisfações. Assim, Freud afirma nesse artigo que "pode-se representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização" (Freud, 1930, p. 96).

## **2.2 – Rumo à inevitabilidade do sentimento de culpa**

Não parece haver otimismo em Freud quando, em 1930, ele se debruça para escrever *O Mal-Estar na Civilização*; e isso fica ainda mais evidente se contrastado com as últimas linhas de *O Futuro de Uma Ilusão* (1927), onde ele propõe ser possível a

reconciliação do homem consigo mesmo e com os seus semelhantes por intermédio da reflexão científica desapaixonada. Eis que após um pequeno intervalo de três anos entre um artigo e outro, recai sobre a escrita freudiana algo no plano da tragédia, da mudança de tom. Não há mais esperança na reconciliação entre os sujeitos e a única possibilidade em vista é o fim da espécie humana pelo próprio processo civilizador.

*O Mal-Estar na Civilização* (1930) é uma obra escrita depois da elaboração da segunda tópica, e que permite esclarecer ambiguidades presentes na obra de Freud sobre a dificuldade nos relacionamentos entre os sujeitos. Nesse artigo, Freud discute as questões suscitadas pela busca da felicidade e do prazer em face aos paradoxos da satisfação. Eis o antagonismo irremediável que se confronta: exigências da pulsão *versus* restrições feitas pela cultura sob o prisma da pulsão de morte, esse campo que está para além do princípio do prazer. Freud leva então, às últimas consequências, a ideia de que existe algo intrínseco à satisfação que é fonte de desprazer e sofrimento.

Para introduzir a discussão acerca do mal-estar inerente à civilização, Freud direciona o leitor a um diálogo travado com o poeta Romain Rolland antes mesmo da composição do artigo em questão. A discussão, desdobrada há anos, tinha como ponto de partida a fonte da religiosidade e se encaminhava para o ponto de investigação de como se dava o amor universal pela humanidade. Romain Rolland, a partir da leitura que faz do artigo *O Futuro de Uma Ilusão* (1927), lamenta que Freud não tenha apreciado corretamente a verdadeira fonte da religiosidade, que consiste no sentimento de algo ilimitado: o sentimento oceânico ou, segundo Freud, “sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser uno como o mundo externo como um todo” (FREUD, 1930, p.74).

Nas palavras de Giselle Falbo em seu artigo *Considerações sobre o mal-estar na civilização* (2005), a denúncia feita por Rolland habita no fato de que “Freud observa que, por ser judeu, e pertencer a uma raça que vem sendo alvo de discriminações e perseguições ao longo dos séculos, não lhe é possível partilhar de tais ilusões” (FALBO, 2005, p. 148) e, portanto, não compartilha dessa utopia situada por seu amigo poeta. A partir da sua experiência pessoal, Freud não se convence da natureza primária do sentimento oceânico e, como essa ideia não se aproxima das descobertas realizadas pela

psicanálise, ele busca uma explicação metapsicológica para esse fenômeno.

De acordo com o psicanalista, o sentimento de fazer Um, tal como se manifesta no auge do amor, remonta às fases primitivas da constituição do eu: a ausência da distinção nítida entre o eu e o não-eu característica do auto-erotismo. (FALBO, 2005, p. 150)

A hipótese levantada por Freud de que a vontade de fazer um presente no sentimento oceânico esbarra numa necessidade de remontagem do autoerotismo, traz à tona elementos discutidos num momento outro, anterior, no artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914). Esse artigo dedicado a inaugurar o eu enquanto unidade aparentemente autônoma e demarcada, apresenta também sua fronteira exterior, em relação com o mundo externo, com linhas de demarcação bem clara e outra interior, que não possui delimitação nítida com o isso inconsciente que coloniza o eu. No auge do amor ou em alguns distúrbios patológicos, essas fronteiras são temporariamente eliminadas. Esses acontecimentos apontam para o entendimento de que as fronteiras do eu são impermanentes, estando sempre sujeitas a alterações.

Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar. (FREUD, 1914, p. 29)

O eu não está na origem, ele é fundado, como visto antes, no encontro do narcisismo com o estágio de espelho, resultado de um processo de construção que se apresenta na relação com o outro. Os caminhos de inscrição da relação entre o eu e os objetos de satisfação e, portanto, externos, só se dão em vias de laço social. É então que essa diferenciação se dá para o bebê recém nascido a partir de suas primeiras urgências de vida, onde o próximo veicula a ele satisfação aos estados de tensão. A diferenciação do eu em contraste com o mundo externo é também passível de experimentar desprazer, e nesse sentido o próximo surge como estranho, dessemelhante.

A introdução da relação de objeto se faz, primariamente, sob a marca do ódio e do estranhamento, e se estrutura sobre a falta do objeto de satisfação que, perdido para sempre, só existirá como nostalgia. (FALBO, 2005, p. 151)

No começo, o eu se configura apenas como conhecedor de um mundo interno que não admite sentir desprazer. No caminho de sua constituição, ele se depara com a falta e percebe então que existe algo que está fora, que ele precisa e que por isso ele clama e espera ser atendido. Para Freud, o sentimento oceânico vivido por pessoas como Romain Rolland só pode ser pensado como uma tentativa de restauração do narcisismo ilimitado vivenciado em tempos de sua majestade, o bebê.

A necessidade da experiência do sentimento oceânico como nostalgia do narcisismo ilimitado se apresenta em nome de atualizar os momentos primeiros de constituição do sujeito onde o bebê fica completamente dependente de um outro que concede as ações necessárias à eliminação dos estados de tensão geradores de mal-estar. A suposição de unidade é, portanto, uma ficção que recobre o corpo despedaçado do autoerotismo.

Através dos argumentos de Freud, fica claro que o sentimento de vínculo indissolúvel com o universo não se deriva de nenhum “bom encontro” original, mas da experiência de desamparo e do anseio da criança por proteção. O sentimento de se fazer Um com o outro é, antes de tudo, uma reação ao perigo que a interferência do mundo externo representa. Primários são a pré-maturação e o sentimento de desamparo, e não a sensação de fazer Um. O amor só pode ser pensado como suplência para a ausência primeira de vínculo com o mundo. Só há laço social por que não há esta unidade primitiva. (FALBO, 2005, p. 152)

A discussão em torno do anseio por amparo e proteção está estreitamente relacionada ao enigma colocado pelo sentido da vida, questão sem resposta satisfatória, concernente àquilo que os homens pedem e desejam realizar e cuja resposta Freud resume em uma palavra: felicidade. Mas acrescenta que, a despeito da universalidade dessa resposta, o que constitui “a felicidade” para cada sujeito é algo extremamente singular.

A busca do homem pela finalidade de sua própria vida é também uma busca pela felicidade. No entanto, ao que parece, há um entrave nesses planos. Ora, como é possível ser feliz tendo que renunciar a todo momento ao desejo? Na tentativa de responder essa pergunta, Freud lança mão da ideia de que o caminho rumo à felicidade

está em acordo com o princípio do prazer que, por sua vez, está em desacordo com o mundo externo. Nessa dinâmica é dito que a felicidade humana pode ser experimentada, passível de manifestação, mas sua permanência é uma ilusão.

O que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, felicidade se refere apenas à segunda. (FREUD, 1930, p.29)

De acordo com essa perspectiva, a felicidade não está no programa da vida humana como uma condição. Nas palavras do próprio Freud: "Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar, somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa condição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade, por exemplo." (FREUD, 1930, p. 31).

Nos caminhos dessa trajetória, os planos do princípio do prazer, quando tocados pelo mundo externo, são frustrados. Não há meios de querer somente a ausência de dor e desprazer em detrimento às altas doses de forte prazer, justamente porque existem fontes pregnantas de sofrimento que provêm de uma via tripla: a fragilidade do corpo condenado à decadência e à dissolução; a força superior da natureza; e, sobretudo, a tão avassaladora relação com o semelhante.

Não é de admirar que, sob a pressão destas possibilidades de sofrimento, os indivíduos costumem moderar suas pretensões à felicidade. [...] A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo seu próprio castigo. (FREUD, 1930, p.32)

Existe, enfim, algum consolo para o sofrimento? Derivativos poderosos, satisfações substitutivas e o uso de substâncias tóxicas, auxiliam os caminhos da vida e tornam os sujeitos menos sensíveis às dificuldades. Porém, nenhuma dessas medidas

parecem suficientes para o amortecimento do desprazer. Caberá então ao sujeito, o papel de tentar evitar o sofrimento, colocando a exigência de prazer em segundo plano.

A dúvida entre obter o prazer ou evitar o desprazer é sanada pela civilização, esse mal necessário, que impõe o princípio de realidade de modo a restringir o princípio do prazer. O que opera nos moldes da satisfação pulsional passa a ser sempre de caráter parcial, e no desenrolar dessa história, a experiência de infelicidade cotidiana assume seu protagonismo. Há, no entanto, um alto preço a ser pago pela renúncia ao desejo.

Apesar dessa incompletude de nossa investigação, arrisco-me a fazer algumas observações conclusivas. O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido - ou melhor, não somos capazes de - abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização. Nisso há diferentes caminhos que podem ser tomados, seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção de prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer. Em nenhum desses caminhos podemos alcançar tudo o que desejamos. No sentido moderado em que é admitida como possível, a felicidade constitui um problema de economia libidinal do indivíduo. (FREUD, 1930, p. 40)

Para Freud, o mal-estar procede do desacordo entre a exigência pulsional irrefreável e a satisfação possível e é anterior ao sintoma que, como uma formação substitutiva do desejo sexual recalcado, contorna de alguma forma esse mesmo mal-estar. O conteúdo recalcado, porém, insistirá sempre no retorno, e a cada retorno o sujeito será convocado a uma nova substituição, que poderá, inclusive, ser a mesma.

No embate entre princípio de realidade e princípio do prazer, o primeiro se impõe e dita as diretrizes da satisfação pulsional que organiza não só os laços sociais, como também o desenvolvimento cultural. O sujeito passa então a responder de um lugar de restrições que se faz fundamental para a construção do edifício social que funda e atualiza as proibições já citadas anteriormente, e presentes no artigo *Totem e Tabu* (1913) por operarem como determinantes civilizatórios. A cultura se apresenta análoga ao supereu. Ela é a cristalização do que Freud nomeia no artigo de 1930 de supereu coletivo. Preenche uma função primária de interdições, que se exerce de maneira privilegiada sobre três desejos instintivos: assassinato, canibalismo e incesto.

Na cultura, tais interdições são sempre renovadas, uma vez que o sujeito manifesta sempre sua tendência a transgredí-las. Essas imposições são progressivamente internalizadas e o supereu individual se encarrega dessa tarefa. Entretanto, nada impede que, apesar da internalização das primeiras exigências culturais, os desejos oriundos desses três instintos sejam sempre suscetíveis de obter sua realização. A civilização tenta, por intermédio de um reforço narcísico reconciliar os homens com os sacrifícios de suas pulsões.

Proibições são impostas pela cultura e nesse contexto, a substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade assume um papel cultural decisivo. O Direito pressupõe uma garantia de ordem em contrapartida ao poder do indivíduo, e essa garantia de regulação da lei contribui para o sacrifício da pulsão individual, impedindo assim que ninguém se torne vítima da força bruta. O embate entre conflito cultural e conflito pulsional não acontece impunemente e persegue, inconscientemente, o sujeito por toda sua jornada psíquica e civilizatória.

A vida humana em comum se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserve diante de qualquer indivíduo. Então o poder dessa comunidade se estabelece como “Direito”, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como “força bruta”. Tal substituição do poder do indivíduo pela comunidade é o passo cultural decisivo. (FREUD, 1930, p. 57)

É desse modo que Freud inaugura a hipótese da pulsão de morte no campo social como um princípio ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização. Juntamente com os interditos culturais, a civilização clama por uma exigência fundamental: "Ama teu próximo como a ti mesmo". Do que se trata essa exigência senão uma forma de apaziguar o que de ruim jaz no interior de cada pessoa? Existe então, no sujeito, algo que transborda e frustra os planos de Eros e que atende pelo nome de agressividade.

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. (FREUD, 1930, p. 76)

Além da renúncia às satisfações sexuais, a civilização exige que o sujeito também abra mão da agressividade e o subproduto dessas privações aparece em forma de neurose, já que o sintoma neurótico advém da relação entre o mundo interno do sujeito e o mundo externo. É preciso, no entanto, de métodos apaziguadores que inibam a agressividade e mantenham de pé os pilares civilizatórios. Nas palavras de Freud: "Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteiorize a agressividade." (FREUD, 1930, p. 80).

O encerramento do capítulo V d' *O Mal-Estar na Civilização* (1930) situa uma reflexão um tanto quanto ambivalente. É bem verdade que o homem civilizado, em favor da segurança dos laços sociais, abriu mão da felicidade pela qual o pai da horda não cessava de gozar por não haver restrições pulsionais. Mas, ao mesmo tempo, havia sofrimento também na família primitiva, visto que apenas o chefe gozava dessa liberdade pulsional. É então que Freud diz que "talvez nos familiarizemos igualmente com a ideia de que há dificuldades inerentes à cultura, que não cederão a tentativas de reforma." (FREUD, 1930, p. 83).

A obediência imposta de amar ao próximo pelo mandamento cristão aponta para o questionamento freudiano que destaca quem seria esse próximo tão familiar e, ao mesmo tempo, tão estranho ao sujeito. Esse próximo seria, para além de um colaborador em potencial ou um objeto sexual, alguém que imputaria arbitrariamente sua agressividade causando exploração, humilhação, dor e até mesmo morte. Figura-se então um igual que também pode ser rival, e é estabelecida a relação do próximo com a agressividade a partir desse mandamento insensato que Freud coloca no limite do impossível.

Até então, a tessitura do trabalho de Freud aponta para um ponto de onde se pode ver a angústia social como uma forma primária de culpa disso que está sendo discutido ao longo de sua obra e que acossa o sujeito de culpa por ter que escolher, em nome da cultura e das relações com o outro, pela renúncia pulsional. Essa hipótese insiste desde antes dos tempos de segunda tópica, quando a culpabilidade aparecia associada a muitas formações psicopatológicas dos sujeitos.

A culpabilidade habita não só os pensamentos obsessivos e seus consequentes correlatos, como também as formações neuróticas, histéricas e fóbicas, de forma inconsciente, além dos processos de auto-recriminação, sóbrios demais, impostos pelo supereu ao melancólico. Toda essa jornada parece culminar em 1930 numa tentativa de formalizar isso que é evento psíquico e externo, que é fonte de mal-estar e que permeia a relação entre sujeito e cultura: o sentimento de culpa.

A inauguração da segunda tópica mostra que a instância superegoica surge da internalização da lei paterna, operacionalizada por uma identificação. Avançando um pouco a discussão, constata-se que o sentimento inconsciente de culpa também advém do processo identificatório e amarra o que foi descrito desde quando Freud, dedicado a teorizar sobre uma mitologia da civilização, descreve a cena do assassinato do pai primevo, onde a culpa também aparece. Nos termos freudianos:

No curso posterior do desenvolvimento, professores e autoridades levam adiante o papel do pai; suas injunções e proibições continuam poderosas no ideal do eu, e agora exercem a censura moral como *consciência*. A tensão entre as expectativas da consciência (moral) e as realizações do eu é percebida como sentimento de culpa. (FREUD, 1923, p. 46)

Essa passagem torna ainda mais evidente que o supereu, então apresentado como ideal do eu, é a instância psíquica responsável pela consciência moral. No entanto, Freud estabelece que o supereu, sob a forma de consciência moral, reivindica que o eu trabalhe sempre de acordo com a moral. Assim, da tensão entre o eu e as exigências do supereu, surge o sentimento de culpa. Essa relação entre o supereu e a culpabilidade ganha lugar privilegiado no artigo *O Mal-Estar na Civilização* (1930) quando Freud escreve que:

Toda renúncia instintual torna-se uma fonte dinâmica da consciência (moral), toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta, e, se pudéssemos harmonizar isso melhor com o que sabemos da história da origem da consciência, seríamos tentados a defender a tese paradoxal de que a consciência é resultado da renúncia instintual, ou de que esta (a nós imposta do exterior) cria a consciência, que então exige mais renúncia instintual. (FREUD, 1930, p. 99)

Em outros termos, a posição do sujeito frente à renúncia de suas pulsões, nutre nele uma força sem limites infiltrada de mais uma renúncia pulsional. Encontra-se também amalgamado, no exercício dessa renúncia, o comando do supereu que o próprio Freud nomeia como severidade da consciência moral. Freud se surpreende ao perceber que não importa qual neurose esconde uma dose de sentimento inconsciente de culpabilidade. Esse sentimento consolida os sintomas pelo fato de que eles são utilizados como punição. Logo, qual é a fonte dessa punição?

### **2.3 - O medo da perda do amor e o temor ao supereu: a culpa e suas origens**

O desdobramento do artigo *O Mal-Estar na Civilização* (1930) contempla as diferentes possibilidades de resposta do sujeito às demandas do mundo e suas leis simbólicas que entram no circuito do paradigma da busca pela felicidade em acordo com o alcance do prazer e evitação do desprazer situados por Freud como elementos de homeostase da balança pulsional, proposta dez anos antes, no artigo *Além do Princípio do Prazer* (1920). O sentimento de culpa entra em cena como uma das possibilidades de estabilizar a oscilação entre satisfação e renúncia, o que custa caro ao sujeito que renuncia seu quinhão de felicidade em nome de uma suposta estabilidade nos laços sociais.

*O Mal-Estar na Civilização* (1930) destaca também duas origens para o sentimento de culpa: uma, dita anterior, se pauta no medo de uma autoridade externa diante da qual o eu renuncia às satisfações pulsionais. Aqui Freud relaciona o sentimento de culpa ao medo da perda do amor, deixando claro que a fragilidade constitucional humana confere ao sujeito o estatuto de dependência do outro desde o nascimento e, por isso, opera tão fortemente o receio do desamparo gerado pela suposta represália à má atitude.

Outra, posterior, refere-se ao temor do supereu, que se institui como internalização da autoridade externa e expressa facetas crueis, punitivas e reguladoras. Nenhum indivíduo estará, então, livre da onipotência do supereu que pune tanto a

maldade pensada quanto a transposta em ato.

Após alguma hesitação, talvez se acrescente que mesmo quem não fez esse mal, e apenas reconhece em si o propósito de fazê-lo, pode se considerar culpado, e então se levantará a questão de por que, nisso, o propósito é equiparado à execução. (FREUD, 1930, p. 93)

No primeiro momento, “mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor” (FREUD, 1930, p. 94). Dessa forma, o sentimento de culpa é proveniente do medo da perda do amor daqueles se ocupam do indivíduo em questão e, nesse contexto, basta que a autoridade externa não saiba sobre a intenção ou o ato para que o sentimento deixe de existir.

Contudo, a culpa em si ganha força e projeção quando a autoridade é internalizada através do supereu. Processos como intenção ou ato já não se distinguem mais já que não há meios de esconder nada de um supereu cruel, autoritário e que, ao mesmo tempo em que exige renúncia, busca punições direcionadas ao eu pelos desejos que convocam o sujeito a gozar.

É lícito rejeitar uma capacidade original, por assim dizer ‘natural’, para distinguir entre o bem e o mal. Com frequência, o mal não é, em absoluto, uma coisa nociva ou perigosa para o eu, mas, pelo contrário, algo que ele deseja e que lhe dá prazer. (FREUD, 1930, p. 93)

É importante lembrar que as represálias à má atitude aparecem quando Freud fala sobre a manipulação dos genitais e isso se localiza em alguns textos sobre sexualidade, como *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1923), por exemplo, onde também, se localiza algo da constituição do supereu. A mãe ameaça cortar o pênis do seu filho caso ele insista na má atitude, o que a criança não entende, já que pensa estar se exibindo para a mãe. A mãe, então, recorre ao pai que opera de forma terrível a castração e se coloca, automaticamente, nas bases da constituição do supereu como aquele que castiga.

A autoridade do pai ou dos pais, introjetada no eu, forma ali o âmagdo do supereu, que toma ao pai a severidade, perpetua sua proibição do

incesto e assim garante o eu contra o retorno do investimento libidinal de objeto. (FREUD, 1924, p. 208-209)

A culpa é então sabida como mito fundador da civilização e sentimento central do mal-estar moderno por ter suas manifestações permeadas pela instância superegoica que está diretamente de acordo com a triangulação edípica formadora do panorama social. Essa fatal inevitabilidade do sentimento de culpa é a pura expressão do conflito neurótico ambivalente que habita Eros e pulsão de morte, e ocupa um lugar de pilar em sociedades que se organizam através de famílias nucleares. O conflito aparece no complexo de Édipo, resulta na formação do supereu e então, emerge em forma de uma culpabilidade que regula as relações sociais e insere o sujeito na cultura.

Não podemos afastar a hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade vem do complexo de Édipo e foi adquirido quando do assassinio do pai pelo bando de irmãos. Ali a agressão não foi suprimida, mas levada a efeito; a mesma agressão cuja supressão deve ser fonte de sentimento de culpa na criança. (FREUD, 1930, p. 102)

#### **2.4 - O amálgama pulsional e a agressividade que escoo**

Nos caminhos da investigação pulsional proposta por Freud desde *Além do Princípio do Prazer* (1920), ele supõe que as pulsões não poderiam ser todas da mesma espécie e propõe que, além de uma pulsão responsável por conservar a substância vivente e juntá-la em unidades cada vez maiores, haveria outra pulsão responsável por dissociar essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ao lado de Eros, a pulsão de morte. Mais do que isso; amalgamada a Eros, a pulsão de morte.

Agora, acredito, o sentido da evolução cultural já não é obscuro para nós. Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, instinto de vida e instinto de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana. (FREUD, 1930, p. 90)

Enquanto Eros se manifesta visível e ruidoso, Tanatos opera silenciosamente no interior do sujeito, ainda que, dificilmente, essas forças apareçam isoladas uma da outra.

Fundem-se, e assim, tornam-se irreconhecíveis. O sadismo, porém, se apresenta como via de identificação do trabalho da pulsão de morte que deflagra um caráter inteiramente narcísico ao relembrar ao eu seus antigos desejos de onipotência. A meta erótica muda de rumo, mas ainda assim preza por satisfazer plenamente o ímpeto sexual.

Ainda que em vias de silêncio, existe algo que escapa ao trabalho minucioso de Tanatos e se apresenta no homem em forma de agressão e destrutividade dirigidas ao mundo externo. Instala-se aí uma indeterminação: embora, articulada a Eros, a pulsão de morte destrua outros objetos que não o próprio eu, preservando-o narcisicamente, esse caráter destrutivo não encontra escoamento por esbarrar na renúncia que essa espécie de pulsão deve à organização social. É a partir disso que essa força agressiva se volta para dentro, exercendo sua destrutividade frente ao próprio eu.

Uma outra pergunta nos está mais próxima. De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta? (FREUD, 1930, p. 92)

O embate entre eu e agressividade confere a essa força o retorno ao seu lugar de origem, e é justamente nesse lugar que ela é acolhida por uma parte do eu que se contrapõe ao resto e que se chama supereu. Dirige-se, então, prontamente contra o eu na forma de uma consciência moral, severa e agressiva e despeja nele toda a hostilidade outrora endereçada aos outros indivíduos. Desse embate emerge o sentimento de culpa que vem à tona em forma de necessidade de punição.

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio eu. Lá é acolhida por uma parte do eu que se contrapõe ao resto como super-eu, e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o eu a mesma severa agressividade que o eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. (FREUD, 1930, p. 92)

O eu, então, é duplamente atacado; seja, primeiramente, na impossibilidade de ceder à agressividade para não quebrar o pacto civilizatório ou, posteriormente, quando esse ímpeto destrutivo não encontrar lugar no exterior para repousar e volta, de forma avassaladora, para dentro. Essa dinâmica interliga a agressividade diretamente ao afeto

envolvido nas relações humanas que são tão potencialmente agressivas.

## **2.5 Associada ao recalque, um dique psíquico: a vergonha em Freud**

Tema pouco abordado no percurso psicanalítico, a vergonha aparece de forma muito breve em algumas passagens ao longo da obra freudiana. Muito embora ele não tenha dado apelo conceitual a essa modalidade de sentimento, ela sempre aparece associada à trama do recalque e do Édipo, de modo a operar como dique psíquico que impede o retorno do material recalcado ao consciente. Dito isso, uma aposta é feita por Júlio Verztman e os demais pesquisadores do NEPECC ao investigarem as brechas significativas acerca desse sentimento que apontam para uma dimensão narcísica a ser explorada.

Afirmamos que nosso interesse sobre o tema foi despertado pela passagem de *Luto e Melancolia*, na qual Freud afirmou que o melancólico, de forma enigmática, é capaz de afirmar as piores coisas a respeito de si sem sentir vergonha. É exatamente o campo do narcisismo que está sendo interrogado nesta suposta ausência de vergonha do melancólico. (VERZTMAN, 2011, p. 76)

No entanto, antes de tomar a vergonha como sofrimento narcísico e pensar em como isso reverbera na relação do sujeito com a cultura, é preciso situar esse sentimento em Freud, ainda que não exista nenhum trabalho específico em sua obra dedicado a esse tema. A vergonha, para Freud, se localiza então no processo de recalque de modo a se posicionar contra a realização do desejo sexual. O artigo *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), localiza esse afeto ao lado de outros dois, repugnância e moralidade, apresentando assim uma tríade recalcadora responsável por erigir diques psíquicos que surgem como entraves no caminho da pulsão sexual, uma vez que, em contato com a cultura, o bebê está relacionado às leis simbólicas que estruturam a civilização.

O raciocínio de que a vergonha, por ser um sentimento associado ao recalque, opera de modo estruturante no psiquismo do sujeito, encontra um entrave à medida que,

em tempos de complexo de Édipo, a criança parece ser dotada de certa *falta de vergonha* quando ela, ainda submetida às pulsões autoeróticas, insiste em direcionar aos pais suas tendências libidinais incestuosas, que logo são dessexualizadas e sublimadas através da identificação e da introjeção da autoridade dos pais, o que leva à formação do supereu. Barrado pelo Outro da cultura a criança pode, enfim, receber as primeiras notícias de que, em nome da civilização, algo precisa ser perdido. Nesse sentido, a vergonha como formação reativa ao que deve ser recalcado, aparece como aquisição tardia. Nas palavras de Júlio Verztman em seu artigo *Freud e a Vergonha*:

A falta de vergonha das crianças pequenas quanto a assuntos sexuais será o mote de Freud para afirmar que a vergonha é uma aquisição tardia, fruto do embate das forças recalcadoras com a sexualidade e, da mesma forma que o nojo e o asco, busca esconder e afastar o prazer relativo a algumas atividades que serão rechaçadas pela cultura. Como formação reativa, todavia, alcança seu intento de modo incompleto, mostrando tanto quanto esconde, e aproximando tanto quanto afasta. (VERZTMAN, 2011, p. 81-82)

Pareceu certo para Freud que esse lugar da vergonha associada ao recalque tenha sido estabelecido, impedindo assim a possibilidade de que outros caminhos de investigação fossem explorados. O que fica para o leitor é que a vergonha aparece ali como dique, força recalcadora onde a pulsão sexual insiste em se satisfazer. Tendo em vista essa posição mantida por Freud, a vergonha tomada como sofrimento narcísico só encontra seu lugar num momento outro, posterior, onde escritores pós-freudianos se debruçam sobre o tema.

Esta posição da vergonha por relação ao recalque e à sexualidade não sofrerá alterações e Freud parece convencido de que a vergonha é o resultado de um conflito tardio no desenvolvimento e tem apenas um papel suplementar de defesa contra a sexualidade. Esta é uma das razões para Freud ter dado pouca importância às relações entre vergonha e narcisismo, defendidas por autores pós-freudianos. (VERZTMAN, 2011, p. 82)

Ainda em Freud, o sentimento de vergonha aparece quando o assunto em questão é a sexualidade anal, mais especificamente, os excrementos. Parece haver certa mudança na relação entre o bebê e sua matéria excrementícia ao longo de sua constituição. Uma mudança imposta pela cultura e endereçada ao bebê pelo outro que a

ele se dedica. Num primeiro momento, não existe nojo nem vergonha daquilo que aparentemente é resto; ao contrário, “as excreções, encaradas como partes do próprio corpo da criança e produtos de seu próprio organismo, têm uma cota de estima – a estima narcísica, como deveríamos chamá-la – com que encara tudo que se relaciona com seu eu.” (FREUD, 1913, p. 424-425). No entanto, submetida à influência da criação, a criança pouco a pouco cede às amarras do recalque que interdita a valorização desse tipo de investimento narcísico. O que resta a criança, então, é sentir vergonha e nojo desses objetos que outrora eram vias de prazer.

O sentimento de vergonha relacionado aos excrementos mais uma vez sustenta o que foi dito antes por Freud. A vergonha enquanto formação reativa, forjada no sujeito pelos ensinamentos da cultura, se apresenta como força opositora à obtenção de prazer rechaçada pelo grupo social. O que se dá é que primeiramente a possibilidade do investimento narcísico nas excreções e, portanto, a obtenção de prazer sexual a partir disso existe, até que a vergonha enquanto formação reativa se opõe às satisfações rechaçadas pelo grupo social e lembra o sujeito do que ele deve abrir mão do prazer em nome da sua preservação. Nesse sentido é possível notar uma proximidade entre o sentimento de vergonha e o laço social.

Do que se trata essa proximidade, afinal? Quando o sentimento de vergonha surge, ele lembra ao sujeito de que existe um pacto social ao qual ele deve sucumbir em nome não só das interdições impostas pela castração, como também da sua aceitação e manutenção na comunidade. Esse afeto sinaliza algo que é da ordem da sociabilidade onde, “a radicalidade da interdição, no que tange à vergonha, implica um esforço coletivo para excluir uma forma de desejar e não apenas um objeto de desejo” (VERZTMAN, 2011, p. 91), ou seja, formas de prazer rechaçadas pela comunidade precisam ser abandonadas pelo sujeito para que ele não seja exilado ou permaneça no laço social humilhado ou com a imagem de si rebaixada pelos olhos dos outros.

A proximidade entre vergonha e laço social é deflagrada a partir do entendimento de que esse sentimento só pode surgir na relação entre o sujeito e o outro. O sujeito envergonhado precisa, então, de um outro envergonhador; estando esse

encarnado em alguém ou dissolvido na cultura, justamente porque esse afeto denuncia a forma pela qual o sujeito se posiciona diante do grupo social. Em sua investigação sobre o tema, Verztman encontra em Freud indícios dessa proximidade no artigo *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921):

Duas pessoas que se reúnem com o intuito de satisfação sexual, na medida em que buscam a solidão, estão realizando uma demonstração contra o *instinto gregário*, o sentimento de grupo. Quanto mais enamoradas se encontram, mais completamente se bastam uma à outra. Sua rejeição da influência do grupo se expressa sob a forma de um sentimento de vergonha. Sentimentos de ciúme da mais extrema violência são convocados para proteger a escolha de um objeto sexual da usurpação por um laço grupal. (FREUD, 1921, p. 175-176)

O que aparece como ameaça para o sujeito e faz com que ele ceda às forças do recalque é o medo de ser rejeitado e, portanto, excluído do grupo social. Todo movimento que se direcione contra o sentimento de grupo, coloca o sujeito a mercê da retaliação desse mesmo grupo e, nesse sentido, o que resta a ele é ter que lidar com o desamparo. O sujeito manchado com as cores da vergonha passa a ser identificado dessa forma aos olhos do outro, o que o coloca frente ao risco do exílio subjetivo imposto pelos vínculos primordiais que situam o sujeito na comunidade.

A vergonha, ao contrário da culpa, é irreparável; não há anistia para aquele que foi expulso (quando ele volta, é já, para sempre, um outro). [...] Um sujeito envergonhado passa por momentos significativos de *não ser mais*, de *nunca mais ser*, de *se tornar radicalmente outro*. (VERZTMAN, 2011, p. 92-93)

Até aqui a vergonha em Freud aparece num momento muito primitivo de constituição subjetiva como força recalcadora que lembra ao sujeito que ele deve abrir mão de certas modalidades de obtenção de prazer por estar submetido à castração e também depois, num momento posterior, como sentimento de regulação entre a imagem do sujeito e a cultura. Seja mais próximo à castração ou à imagem narcísica, esse sentimento percorre o sujeito vida afora sempre relacionado ao recalque, assim como na obra freudiana, onde, embora não tenha assumido estatuto conceitual, aparece brevemente em algumas passagens.

A aposta a partir daqui é a de entrar nas brechas disso que figurou incipiente em Freud, mas que pode assumir proporções outras se pensado por uma nova perspectiva. Desse modo, o caminho a ser traçado agora não situa a vergonha apenas referida à renúncia ao gozo, mas passa a ser vista como sentimento intrínseco à imagem de si. Será possível admitir uma dimensão narcísica para o sentimento de vergonha? E mais, poderia a vergonha também ser considerada uma expressão de mal-estar? Sobre isso o próximo item se dedica.

## **2.6 – Tropeço capturado pelo olhar do outro, um sofrimento da imagem de si: a dimensão narcísica da vergonha**

O percurso até aqui trilhado contou com o auxílio teórico do recorte freudiano que contempla a constituição psíquica do sujeito, passando pelo narcisismo, complexo de Édipo, tal como sua inserção no laço social e o clássico sentimento em forma de mal-estar que emerge desse encontro: a culpa. Esse circuito também contempla outro sentimento que aparece em Freud, embora em breves passagens, nas bases da constituição psíquica do sujeito e sempre atrelado ao recalque como dique psíquico que freia o empuxo ao gozo irrestrito: a vergonha.

O que se pretende a partir de agora é propor uma dimensão narcísica da vergonha que tem como norte teórico não só os pesquisadores do NEPECC, como também alguns autores pós-freudianos. Nesse sentido, a contribuição do Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade tem início com o atendimento clínico de sujeitos com o diagnóstico psiquiátrico de “fobia social” que deixavam escapar em seus discursos queixas que destacavam o sentimento de vergonha como um afeto importante na relação com o laço social.

Como Jurandir Freire Costa indica no prefácio do livro *Sofrimentos Narcísicos*: “O espectro das fobias sociais é redescrito e a ênfase analítica se desloca. No lugar de acentuar o componente ‘fobia’, ou seja, ‘medo’ no uso vernacular, o relevo é posto no componente *vergonha*” (COSTA, 2012, p. 9). O que advém do discurso dos sujeitos que

receberam o diagnóstico de “fobia social” e foram atendidos pela pesquisa, esboça uma posição subjetiva caracterizada por uma timidez excessiva associada à vergonha de si, que insere o sujeito numa trama onde o medo exagerado habita sua relação com o outro. Nesses casos é o sentimento de vergonha que media a relação do sujeito com o mundo social que o cerca.

A inserção da vergonha enquanto bandeira de mal-estar contemporâneo admite um conflito psíquico em que opera um desequilíbrio entre eu e ideal do eu como uma espécie de fracasso do projeto narcísico que se apresenta ao sujeito através do olhar do outro que dispara esse mal-estar. A investigação dessas queixas coloca a vergonha intrinsecamente correlacionada ao narcisismo e à constituição da imagem de si e, por isso, se localiza num momento muito anterior ao Complexo de Édipo e ao sentimento de culpa. Não por acaso esse sentimento surge nos sujeitos acompanhado de uma profunda sensação de insuficiência e inadequação diante do outro que aponta, a todo o momento, ao sujeito envergonhado um déficit em sua performance individual.

A vergonha é um afeto primário da relação com o Outro. Dizer que esse afeto é primário é, sem dúvida, querer diferenciá-lo da culpa. Se quiséssemos nos engajar nessa via, diríamos que a culpa é o efeito, sobre o sujeito, de um Outro que julga, portanto um Outro que encerra valores que o sujeito teria transgredido. Nessa mesma linha, diríamos que a vergonha tem relação com um Outro anterior ao Outro que julga, um Outro primordial que não julga, apenas vê ou dá a ver. (MILLER, 2004, p.125-126)

O material reunido depois dos atendimentos feitos pelos integrantes do NEPECC levantou alguns questionamentos teórico-clínicos que partiram nas mais diversas direções, articulando o sentimento de vergonha ao âmbito da cultura, da subjetividade e da clínica, privilegiando o lugar ocupado pela vergonha na organização subjetiva dos sujeitos como emoção de regulação dos laços sociais. É esse sentimento que regula o valor da imagem do sujeito diante do outro, seja esse outro real ou ideal, uma vez que é ele que supostamente deflagra e desqualifica aquilo que habita o sujeito envergonhado, mas que deveria permanecer escondido do mundo exterior.

O sentimento de vergonha surge quando se projeta para o olhar do outro aquilo

que deveria permanecer em segredo. O sujeito é então atravessado por uma ameaça e cria a fantasia de que o conteúdo escondido aparece para quem quiser olhar e esse olhar é a encarnação da consciência moral externalizada. “A preocupação desmesurada com o modo como estão sendo vistos pelo outro nos leva a pensar o quanto esses sujeitos se percebem como seres plenamente acessíveis e transparentes ao olhar alheio.” (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 133)

Ainda que a vergonha se apresente ao sujeito como dor narcísica, ela não se restringe apenas a uma relação dele consigo mesmo. A execução desse sentimento pressupõe a existência de um outro que percebe aquilo que não era para ser visto, que era para ficar em segredo. Esse caráter essencial da vergonha concede a ela o estatuto de modalidade de laço social que reverbera no narcisismo e soa como ameaça aquele eu tão empobrecido em seus ideais. A vergonha está cada vez mais referida à imagem do sujeito e no quanto essa imagem se distancia da imagem exigida pelo ideal. Quando essa impecabilidade vacila, o que vem à tona é a enorme distância entre o que ele é e o que pensa que deveria ser para poder fazer parte do mundo ao qual deseja pertencer.

A vergonha como ferida na imagem de si que vacila frente às exigências do Outro, ao aparecer na clínica da fobia social, leva adiante a valorização de uma interpretação narcísica desse sentimento. Dizer que a vergonha tem ligação com os processos de inserção do sujeito no laço é possibilitar uma articulação dela com a culpa tal como aparece em Freud. Como mito fundador da civilização, a culpa estrutura a relação entre os sujeitos e a cultura que os cerca submetendo-os a prescindir de uma parcela do gozo em nome da proteção oferecida pelo pacto social estabelecido que conjuga a lei internalizada. A quebra desse paradigma faz o sujeito padecer pelo mal causado ao outro, seja ele encarnado ou não. Na vergonha, a imagem da própria pessoa é atingida escancarando sua insuficiência.

É da fratura entre a noção da imagem de si e a expectativa frustrada da imagem ideal que a vergonha advém e isso só é possível porque se admite uma situação onde o sujeito acredita que todos estão passíveis de ver essa quebra. O que surge do irreparável encontro com o outro é devolvido para o próprio sujeito que se sente marcado,

sentenciado à insuficiência da imagem de si. Esse olhar concreto ou fantasiado que julga e acusa, indica a exterioridade da autoridade que, habitante do olhar do outro, se mostra pronta para transpassar o sujeito de reprovação. Desvanecido na cena, resta ao sujeito o desejo de sumir pelo temor ao não pertencimento imposto por esse olhar que desvela seu segredo mais íntimo: a insuficiência de sua imagem.

Quando aparece no espaço público, a vergonha está geralmente atrelada à projeção de uma imagem desqualificada e que deveria permanecer escondida para o mundo exterior. Esta seria – ou poderia ser – captada pelo olhar de um outro que, potencialmente, a devolveria ao sujeito, rebaixando-o diante de seus ideais. (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 122)

Entretanto, há um ponto importante a ser levantado. Essa modalidade de mal-estar não é sem a cultura. “No mundo contemporâneo, uma inversão foi operada: é o outro que vai ter que me dizer aquilo que eu sou constantemente.” (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 132). A queixa clínica aparece no discurso do sujeito que localiza o sentimento de vergonha num lugar de desencontro entre as exigências insensatas da cultura e a falha no desempenho individual.

O discurso capitalista convoca o sujeito em imperativos à sociedade do espetáculo onde tudo é ver ou dar a ver. Presentes na cena contemporânea estão os elementos da revolução digital que ditam o tom do desejo, do comportamento e da performance: *reality shows*, *gadgets*, *smartphones* com uma galeria de aplicativos que remontam o modo do sujeito se relacionar, exibindo e exigindo exposição em nome da imagem ideal.

O império das imagens admite a construção de uma rede social – que a despeito da nomenclatura é estritamente virtual – que estimula certo empuxo em dizer e mostrar tudo. Toda essa construção erige um edifício de requisitos que intimam realização por parte do sujeito, caso contrário há o temor de ser expulso, de não pertencer a determinado grupo, lugar ou cultura. A cultura contemporânea parece veicular em suas entrelinhas algo que faz lembrar o paradigma do supereu descrito por Lacan no *Seminário 20 - Mais, ainda*: “Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é

o imperativo do gozo – *Goza!*” (LACAN, 1972-1973/1975, p.10). Quem não cumpre a exigência insensata da instância autoritária, padece de mal-estar.

Na contemporaneidade, o Outro não tem a mesma consistência como regulador dos modos de satisfação pulsional. Nos tempos de Freud, havia o paradigma da repressão, por meio do qual o imperativo designado pelo supereu era “não”. Na contemporaneidade se sobressai o paradigma do gozo, por meio do qual o imperativo designado pelo supereu é “goze”. (NOGUEIRA; NETO, 2013, p.150)

No caso da vergonha, quem parece endereçar a autoridade ao sujeito é o olhar do outro. Existe, portanto, um curto-circuito entre o eu e as instâncias ideais. O eu ideal funciona para o eu como um ponto de ancoragem de um passado revestido de onipotência para que então ele possa projetar no futuro uma imagem idealizada, embora nunca alcançada, permitindo que o sujeito permaneça na trama narcísica em busca de satisfação. Quando a vergonha entra em cena e revela alguma falha do sujeito que deveria permanecer escondida, o ideal do eu não é capaz de assegurar a satisfação narcísica projetada no futuro, nem de fazer consistir o eu ideal dotado de onipotência. O que o ideal do eu lembra ao sujeito é a própria insuficiência que constitui sua imagem.

O avassalador encontro com o outro onde a vergonha ganha contornos de mal-estar se engendra porque o próximo, como imagem especular do sujeito, pode fazer emergir na alteridade exigências que cobram o impossível e fazem frente ao seu desempenho individual. Quando o que antes era íntimo se exterioriza, o sentimento de vergonha “surge nesses sujeitos acompanhado de uma profunda sensação de inadequação diante do outro. Este deixa de ser confiável; passa a ser hostil, um avaliador quase persecutório.” (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 132). Nas linhas do livro *Como Ler Lacan* (2010), Zizek ilustra o sentimento de vergonha a partir de uma vinheta retirada do filme *Luzes da Cidade*, de Charles Chaplin:

Depois de engolir um apito por engano, o Vagabundo sofre um ataque de soluço, o que leva a um desfecho cômico. Por causa do movimento do ar em seu estômago, cada soluço gera um estranho som de apito vindo de dentro do corpo. Embaraçado, o Vagabundo tenta desesperadamente disfarçar esses sons, não sabendo o que fazer. Não temos nessa cena e representação da vergonha em sua forma mais pura? Sinto vergonha quando sou confrontado com o excesso do

meu corpo. (ZIZEK, 2010, p. 90-91)

O excesso de corpo localizado no som que o apito faz em detrimento da vontade de quem o engoliu acidentalmente, metaforiza o sentimento de vergonha à medida que indica que, quando o segredo é escancarado o sujeito entra na cena dando-se a ver e tornando-se também refém do olhar alheio. “Diante de tamanha ‘externalização’ da subjetividade, em que o privado e o público parecem confundir-se e em que o sujeito se vê desnudado diante do olhar do outro, a vergonha parece ser a principal emoção social” (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 134).

A dimensão do olhar sentencia o sujeito à fantasia de que está sendo sempre visto, porém, é importante dizer que o olhar acusador não acusa uma falha moral originária da quebra de algum pacto social. O olhar acusador se difere do olhar como metáfora especular que dá o tom da invenção do narcisismo em tempos primitivos de constituição psíquica. Esse olhar acusa, invade e está referido à imagem e à aparência do sujeito, confirmando o caráter narcísico dessa modalidade de mal-estar.

O que importa para o envergonhado não é aquilo que os outros pensam efetivamente a seu respeito, mas sim o que ele fantasia que pensam sobre ele. A vergonha é sempre pública, uma vez que se apresenta apenas quando o sujeito acredita expor ao olhar do outro algo secreto e passível de repúdio, mesmo que este só se dê no plano de sua fantasia. (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 139-140)

O filme *Shame* (2011), dirigido por Steve McQueen, também funciona como um bom correlato entre a vergonha e a cultura contemporânea por conjugar a seguinte questão: onde está o sujeito diante da contemporaneidade? O protagonista Brandon é aparentemente um homem bem sucedido. Trabalha e reside em Nova York, mora sozinho, e não possui nenhum relacionamento amoroso. Sua vida íntima se resume em sexo com prostitutas, sexo casual com mulheres que encontra em bares e boates, visitas a sites pornográficos e uma compulsiva prática masturbatória que transpõe a intimidade da casa e se faz ato até mesmo no trabalho.

Não parece haver problemas entre Brandon e as saídas que ele dá para estabilizar sua vida social diante da compulsão sexual, até que a vergonha se manifeste. Não por acaso o nome do filme. É a partir do momento que a irmã de Brandon, Sissy, presencia sua parceria com objetos de consumo como as revistas pornográficas, sexo virtual e também sua compulsão masturbatória, que o afeto vergonha incide em sua vida. O flagra da irmã forasteira que invade e desvela a intimidade do protagonista, faz com que ele se sinta pressionado a repensar sobre os excessos que extrapolam a convencionalidade da sua rotina.

O olhar de Sissy desconcerta Brandon ao tornar público, inclusive para ele mesmo, sua forma de-subjetivada de gozo, sempre referida a dispositivos que o distanciam do laço e fazem com que ele seja consumido pelos objetos que escolheu consumir. A força interpretativa do simbólico por meio do qual o Outro tem seu lugar só é possível, para Brandon, a partir do afeto vergonha que, em vias de mal-estar, possibilita sua inserção no laço social. A vergonha é personagem importante à medida que localiza em Brandon seu modo de gozo e o faz se interrogar.

Existe, portanto, dois momentos onde essa expressão de mal-estar se aparece no filme: quando incide e quando se esvai. Flagrado por sua irmã em sua intimidade sintomática, Brandon lança fora os objetos que possibilitam seu gozo autoerótico numa tentativa desenfreada de abrir mão disso que ele se apropriou tão bem como forma de gozo, mas que não faz laço com o campo do Outro. Nesse momento, numa tentativa de subverter sua modalidade de gozo, ele convida uma colega de trabalho para o motel, mas em vias de sair do lugar autoerótico até então habituado, Brandon não consegue levar a frente o ato sexual.

Diante da impossibilidade de transar com alguém que ele se dispôs tentar outro tipo de parceria, a vergonha perde seu valor, mas sua posição de gozo é ainda mais ressaltada: Brandon dá a ver a relação sexual com uma prostituta no mesmo quarto de motel com paredes de vidro onde antes tinha falhado numa prática sexual com contornos afetivos; provoca um homem em um bar ao tocar no genital de sua companheira ao mesmo tempo em que narra em seu ouvido o que seria capaz de fazer

sexualmente; participa de práticas sexuais com outros homens dentro de uma boate LGBT e, num sem fim de gozo, pratica swing com duas prostitutas.

A busca insensata de satisfação por parte de Brandon traz para a cena o fato de que, quando não está em jogo a tentativa de efetivar outro tipo de parceria endereçada ao laço, sua forma de gozo autoerótico não só se torna possível como é levada adiante e nela, a vergonha não tem vez.

Ainda que consumido pelos excessos da noite, Brandon é convocado ao laço social pela irmã ao se encontrar com sua tentativa de suicídio. Mais uma vez Sissy aparece no momento onde Brandon está completamente tomado pela parceria com seu próprio gozo, um gozo em que o olhar é o objeto que se resvala, seja como espectador ou exibicionista. Sissy parece caber nessa história de modo a operar como um ponto de basta para Brandon, à medida que ela representa uma possibilidade dele manifestar seus afetos e dessa forma estabelecer o laço social.

Aqui cabe localizar algo que vai ser melhor trabalhado no último capítulo desse trabalho. Culpa e vergonha enquanto sentimentos mediadores das relações entre o sujeito e o mundo social, se manifestam hoje em um contexto de declínio da submissão a figuras verticais de autoridades política, social e familiar. Diante da pergunta feita anteriormente sobre onde está o sujeito frente à cultura contemporânea e mais, a qual imperativo de autoridade ele está referido, o mal-estar aparece no encontro entre sujeito e cultura em tons de culpa ou vergonha, mas sempre referido aos mandamentos insensatos da autoridade, seja ela como uma voz interna ou habitante do olhar do outro.

### 3 – A angústia do desamparo e o par olhar e voz que constitui e cobra

*Sou cada pedaço infernal de mim.*

*Clarice Lispector, A Paixão Segundo G.H.*

#### 3.1 – A culpa como variação topológica da angústia e o estranho que nos habita

O sentimento de culpa recorta toda a teoria psicanalítica e se situa ao longo dos artigos de Freud por ser uma noção de grande importância para o entendimento dos processos psíquicos do sujeito. Desde as cartas endereçadas a Fliess, quando menciona o remorso que sentiu após a morte do irmão poucos meses depois de nascido (1897), dos estudos sobre a neurose obsessiva, com a análise do *O Homem dos Ratos* (1909), ao *O Mal-Estar na Civilização* (1930), aparece em Freud a ideia de uma culpa onipresente que, inconsciente, se manifesta de muitas formas e é fundamentalmente inexpiável.

No desenrolar do artigo de 1930, Freud destaca a culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização ao traçar uma genealogia desse sentimento, demonstrando as diversas etapas de sua constituição, da angústia social ao sentimento inconsciente de culpa. Em certo ponto dessa construção, ele propõe uma articulação entre culpa e angústia, afirmando que o “sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia” (FREUD, 1930, p. 108). Nesse sentido é possível dizer que existe uma relação muito próxima entre culpa e angústia, sob a égide do mal-estar.

Se inicialmente o que chamou a atenção de Freud para a questão da culpa foram os sintomas neuróticos, é a desproporção que ele observa entre a culpa e as ações cometidas, como se dá com a autopunição nos casos de *criminosos em consequência do sentimento de culpa*, que faz com que ele vá buscar fora dos limites estritos da clínica as origens desse sentimento que pouco a pouco se supõe universal, nas origens da humanidade, na origem da cultura.

Em *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915), Freud se refere ao “obscuro sentimento de culpa a que a humanidade tem estado sujeita desde os tempos pré-históricos e que em algumas religiões foi condensado na doutrina da culpa primal, ou pecado original” (FREUD, 1915, p. 331), dando o tom desse reconhecimento como algo importante, que não pode ser desprezado.

Em *Totem e Tabu* (1913), o avassalador encontro entre os sujeitos é abordado através de um mito, onde o advento da cultura é fruto de uma violência primordial. O pecado original é um crime, o parricídio, “ato memorável que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião” (FREUD, 1913, p.168), em que a culpa encontra sua origem no retorno do amor sob a forma do remorso. O amor está, assim, na origem da consciência moral, acompanhado da fatal inevitabilidade do sentimento de culpa.

Para Freud, isto se deve à ambivalência emocional em relação ao pai, onde coexistem duas forças: a agressividade que se manifesta através do parricídio, e o amor que surge com o remorso. Amor e ódio estão assim conjugados na fundação do laço social, ou como indicará mais tarde, a sociedade é perpassada pelo conflito pulsional onde se confrontam pulsão de vida e pulsão de morte.

A investigação no campo clínico identifica que a força do sentimento de culpa opera de modo plural, seja nas contradições e inibições da neurose obsessiva, na resposta autodepreciativa da melancolia, na resistência terapêutica negativa, como também no recurso à conduta criminosa pela necessidade de punição e essas constatações fornecem subsídios para que Freud afirme que tudo tem sua origem na relação ambivalente com o pai. É assim que no complexo de Édipo parricídio e incesto se condensam como crimes humanos levados a cabo e agem como fonte desse obscuro sentimento de culpa dissolvido na cultura.

No início dos artigos psicanalíticos, chama atenção o fato de que por diversas vezes Freud qualificou o sentimento de culpa como *obscuro*, predicado que acompanha

o seu caráter primário, mas que depois da fundação da segunda tópica passa a ser nomeado de *inconsciente*. Se o sentimento de culpa encontra sua forma mais elevada a partir da delimitação da noção do supereu enquanto instância crítica em sua relação inquietante com o eu, Freud deixa claro que ele é anterior ao supereu, anterior à consciência moral. Parece haver nessa construção algo de muito primitivo e inconquistável que surpreende Freud na clínica, e o leva a buscar na forma mítica da horda primeva, ou nos confins do Édipo um modo de explicação.

Uma via frutífera para pensar o caráter enigmático do sentimento de culpa são as aproximações que Freud faz dele com a angústia. Em alguns momentos Freud chega a aproximar os dois termos, quando se refere ao sentimento de culpa como angústia diante do supereu. A genealogia da culpa traçada no artigo *O Mal-Estar na Civilização* (1930) define uma primitiva forma de culpa onde o medo da perda do amor dos pais se apresenta como possibilidade iminente de angústia social. Depois da operação edípica que engendra a castração, a autoridade externa é internalizada a partir da formação do supereu, se transformando em consciência ou sentimento de culpa, que surge como uma permanente infelicidade interna. Ambos os momentos são resultado de uma renúncia pulsional, a mais primitiva em consequência do medo da agressão externa e posteriormente em virtude do medo da autoridade interna representada pelo supereu.

Essa renúncia diz respeito à pulsão agressiva, forma pela qual nesse texto Freud aborda a pulsão de morte. É a agressão face ao objeto externo que é assumida pelo supereu na sua relação com o eu, onde Freud acentua o fato de que a obediência ao supereu não elimina essa sensação de permanente infelicidade interna. Há, portanto, um paradoxo à medida que a renúncia às pulsões agressivas não alivia o sentimento de culpa, mas ao contrário, o acentua.

Contudo, não se trata nesse ponto de apenas ver na angústia social uma modalidade primária que depois se transforma em sentimento de culpa, mas de analisar em que medida algo da própria natureza da angústia está presente no sentimento de culpa, mesmo em sua forma mais elaborada, denunciada pela infelicidade interna descrita repetidas vezes por Freud. A verdade é que desde *Totem e Tabu* (1913) Freud já

fazia enunciação da proximidade entre culpa e angústia ao dizer que a sensação de culpa carrega consigo muito da natureza de uma angústia que aponta para efeitos inconscientes.

Chama-nos a atenção que a consciência de culpa tenha muito da natureza da angústia; pode ser descrita, sem maior problema, como “angústia da consciência”. Mas a angústia remete a fontes inconscientes; a psicologia das neuroses nos ensinou que, quando desejos são reprimidos, sua libido é transformada em angústia. E lembremos que na consciência de culpa também há algo desconhecido e inconsciente. O caráter de angústia dessa consciência de culpa corresponde a esse desconhecido. (FREUD, 1913, p. 113)

Em certo trecho d’*O Mal-Estar na Civilização* (1930) uma nova pista dessa proximidade é anunciada: “arrepentimento é um nome geral para a reação do eu num caso de sentimento de culpa e contém o material da angústia que atua por trás, é ele mesmo um castigo e pode incluir a necessidade de castigo” (FREUD, 1930, p. 110). Assim, por um lado, a angústia corresponde a um desconhecido e, por outro, sua matéria opera por trás do sentimento de culpa. É nesse momento ainda que Freud em vias de atribuir uma definição sobre do que se trata o mal-estar, afirma que o sentimento de culpa é uma variedade topográfica da angústia, frase que inicia esse capítulo e dá o tom da relação de proximidade entre esses dois elementos trabalhados até aqui.

Uma observação rápida sobre o conceito de angústia na obra freudiana traz à tona duas concepções a esse respeito: a primeira delas diz respeito à angústia como decorrente da transformação direta da libido pela falta de representação, um excesso quantitativo; e a segunda, apresentada no texto *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), em que a angústia surge ligada a uma representação como sinal de perigo.

Sem negar a primeira concepção, Freud reedita esse conceito a partir da fundação da segunda tópica, onde privilegia o eu como lugar da angústia, passando a concebê-la como a marca histórica do trauma, e vincula a angústia, secundariamente, à perda de objeto. Mantém, entretanto, a nomeação de duas modalidades de angústia: angústia automática e angústia sinal, em que a passagem da primeira para a segunda faz o caminho da alteração econômica para a situação já simbolizada de perda objetal.

No que essa rápida apreensão ajuda para entendimento das possibilidades de mal-estar? De início é importante considerar que para Freud a origem do sentimento de culpa está no desamparo primordial, onde a angústia primária se localiza relacionada ao trauma originário como puro excesso econômico, tomando como protótipo o trauma do nascimento como primeiro momento avassalador e excessivo, de radical desamparo.

Para Freud, o “desamparo primordial é a fonte de todos os motivos morais” (FREUD, 1895, p. 422), uma vez que a descarga pulsional está na dependência do outro, o que se desenvolverá na direção do medo da perda do amor. Nesse sentido pode-se reconhecer no excesso econômico aquilo que aponta como sendo o *fator desconhecido*, algo da natureza da angústia que opera *por trás* do sentimento de culpa, que busca encontrar uma via de descarga, e o que mais uma vez aproxima angústia e culpa em termos econômicos.

É nessa direção também que é possível conceber a agressividade a que Freud se refere em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), como algo além do princípio do prazer, que insiste em perturbar todas as tentativas dos homens de viverem juntos e que, ao ser recalcada, retorna ao sujeito sob a forma do sentimento de culpa. Se a cultura é obra de Eros, ela só alcança seu objetivo através de um crescente fortalecimento do sentimento de culpa, diz ele. Há um preço a pagar pela sua construção: paga-se com a perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa.

Em uma passagem deste trabalho, contudo, Freud reconhece que esta *permanente infelicidade interna* não resulta apenas da pressão da cultura sobre o sujeito como algo externo que impõe uma renúncia pulsional, mas está ligada a algo de inconquistável na própria constituição psíquica de cada um, algo da natureza da pulsão que nega satisfação completa e incita a outros caminhos onde a promessa de felicidade que habita o programa do princípio do prazer fracassa.

Enquanto o mal-estar localizado no desejo insatisfeito identifica o sentimento de culpa produzido pela cultura, que permanece em grande parte inconsciente, o

sentimento de culpa denuncia o mal-estar do sujeito que está submetido à ordem da cultura entendida como força simbólica que funda os processos civilizatórios. Por isso ele é feito da mesma matéria que a angústia. É a oposição interno/externo, sujeito/cultura que se esfacela aqui. “Há dificuldades inerentes à cultura, que não cederão a tentativas de reforma”. (FREUD, 1930, p. 83)

Desde o artigo *Projeto Para uma Psicologia Científica* (1895), ao formular a noção de “complexo do próximo” para pensar a satisfação pulsional, na medida em que ela implica necessariamente o próximo, Freud já indica essa torção fundamental, onde interno e externo se encontram, uma vez que a fundação da subjetividade pressupõe a alteridade. Nos termos de Freud, é o desamparo primordial do homem que impõe os caminhos do desejo nesta relação ao outro onde surge algo de enigmático, estranho e até mesmo hostil e não assimilável no âmbito do princípio do prazer, que está mais além do princípio do prazer, mas que paradoxalmente comanda o desejo do sujeito.

Se é no próximo que o sujeito busca sua via de satisfação, é também nesse lugar que ele não encontra, apenas tem que se a ver com seus próprios rastros, o que de alguma forma reedita sua incompletude e faz retornar a lembrança daquilo que está para sempre perdido. É essa alteridade mais radical que a presença do próximo revela e que podemos associar ao enigma do desejo do Outro, que causa o sujeito e o faz buscar no semelhante, pela via do narcisismo, o caminho da sua satisfação.

É somente no encontro com o próximo que ele se mostra enigmático. Disso resulta a ambivalência que marca a relação do sujeito com o outro, onde se articula a ambivalência do laço social. O laço social e a regulação moral articulam-se, nesse sentido, à constituição subjetiva, alimentados por este enigma que diz respeito à falta de objeto. Na busca do objeto do desejo, o sujeito reencontra esse outro que pode servir, mas que o remete sempre a esse Outro enigmático.

As modalidades de mal-estar trabalhadas aqui parecem fazer consistir esse esfacelamento angustiante. Culpa e vergonha engendram no sujeito o insuportável que

habita o encontro com o Outro da cultura que funda, mas que também provoca estranheza. Nesse ponto, Freud diz no artigo *O Estranho* (1919) que “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1919, p.238). Siderado na alienação do espelho ou na onipotência de sua majestade, o bebê conferida pelo narcisismo, o sujeito é protegido pelas garantias que o fundam, mas que não insistem por muito tempo.

Muito embora tenham sido escritos em momentos distintos, *O Estranho* (1919) parece enunciar conflitos internos do sujeito que são dimensionados e relacionados à cultura algum tempo depois n’*O Mal-Estar na Civilização* (1930). Na estranheza do mal-estar há o familiar daquilo que fora para sempre perdido em tempos de desamparo primordial, em tempos de castração. O herdeiro do complexo edípico, supereu, como representante das restrições morais, juntamente do ideal do eu, função avaliativa que busca perfeição, ao incidirem suas exigências sobre o eu, disparam conflitos que submetem o sujeito à angústia do mal-estar daquilo que um dia se perdeu, mas que se atualiza nesse encontro arrebatador.

O enigma trazido pelo Outro e sentido pelo próprio sujeito parece ser traduzido pelo entendimento de que esse outro que funda, também retorna em vias de cobrança. Parece ser essa a cartografia do mal-estar, sobretudo pelo indício de que o supereu herdado no complexo edípico é constituído segundo o supereu dos pais ou daqueles que se dedicaram à criança.

O supereu da criança é construído não segundo o modelo dos pais, mas do supereu dos pais; preenche-se com o mesmo conteúdo, torna-se veículo da tradição, de todos os constantes valores que assim se propagaram de geração a geração. (FREUD, 1933, p. 205)

Por isso, voz e olhar, par indissolúvel na fundação do sujeito, quando dissolvidos na cultura, também cobram dele aquilo que um dia foi emprestado para essa que construção fosse possível. Nesse sentido, é possível arriscar uma aproximação entre voz e supereu, que através de um imperativo categórico conjugado na terceira pessoa, reivindica que o sujeito se submeta à sua insensatez; e olhar e ideal do eu, que em vias de engendrar a satisfação narcísica do sujeito, cobra dele uma perfeição que pode ser

noticiada pela invasão dos olhos alheios. Ambos são fios condutores que levam ao mal-estar, o primeiro sentido como culpa e o segundo como vergonha.

Essa hipótese traz à tona a discussão pela qual o primeiro capítulo se dedicou a debater: que dupla injunção é essa presente no supereu freudiano? No artigo *Neurose e Psicose* (1924), Freud é claro ao responder que “no que toca ao papel e à origem do supereu, por exemplo, restam bastantes coisas obscuras e não resolvidas (FREUD, 1924, p.177). Essa fala deflagra ainda mais o caráter ambivalente do supereu e também do ideal do eu. Ambos lembram ao sujeito das premissas civilizatórias, onde o primeiro alerta sobre a lei, enquanto o segundo assegura a satisfação narcísica; mas em detrimento disso, entram em cena de modo avassalador suas contrapartes, onde o primeiro cobra de modo insensato a obediência do imperativo e o segundo exige o cumprimento do ideal.

Até aqui foi circunscrita uma trajetória do mal-estar sentido como culpa que surge do inevitável encontro entre sujeito e cultura e percorre toda a obra freudiana. A novidade trazida, entretanto, apresenta uma faceta narcísica que envolve o sentimento de vergonha também sentido do encontro entre sujeito e cultura e descoberto, clinicamente, com a queixa de pacientes diagnosticados com fobia social que noticia sobre os tempos atuais onde, mais do que nunca, o sujeito parece estabelecer com o laço uma relação excessivamente especular. Uma nova forma de comunicação se instaurou e a linguagem parece traduzir-se a partir dos fenômenos digitais onde tudo é imediato e mediado pela imagem.

Os caminhos da subjetividade contemporânea dão o tom do mal-estar que, embora não deixe de operar como culpa no sujeito devido aos seus pilares sociais constituintes, pode também, em tempos atuais, ser sentido como vergonha à medida que a cultura contemporânea imprime como exigência perfeição, autonomia, performatividade e processos outros ligados a imagem de si que não necessariamente o sujeito consegue cumprir.

Mas antes de entrar na discussão sobre os caminhos do mal-estar na cultura contemporânea é preciso falar sobre a presença da voz e do olhar que embora necessárias para a constituição do sujeito, podem ser arrebatadoras ao retornarem para cobrar aquilo que um dia foi emprestado. O próximo item se dedica, então, a bascular essa discussão colando supereu, voz, culpa de um lado e ideal do eu, olhar e vergonha do outro.

### **3.2 – O olhar que funda e cobra e a voz que constitui e perturba**

É sabido que olhar e voz fazem parte da constituição do sujeito uma vez que a apreensão do corpo como unidade que faz advir o júbilo no estádio do espelho só é possível porque a criança é, em princípio, constituída como unidade pelo olhar do outro sobre ela e pelo discurso que a marca como ser único. A criança só pode se ver porque existe um Outro que a vê e também fala dela á medida que a constituição subjetiva acontece a partir do encontro com esse Outro, que funda o sujeito numa lógica que o antecede. A insistência do olhar e a linguagem como porta-voz esboçam os primeiros contornos do sujeito antes mesmo do seu nascimento.

A partir de toda elaboração teórica construída até aqui, foi percebida uma correlação entre culpa e vergonha, supereu e ideal do eu - como instâncias ideais responsáveis por esses processos de mal-estar - e voz e olhar, respectivamente. Embora essas duas dimensões - voz e olhar - estivessem presentes de modo implícito não só na teoria freudiana, como também ao longo do presente trabalho, chega o momento de trabalhar brevemente com a demarcação dessas duas dimensões enquanto presença. Para introduzir teoricamente essa discussão, a experiência de estranhamento com a própria imagem a partir das formulações do artigo *O Estranho* (1919) foram eleitas para inserir o campo do olhar, assim como as formulações freudianas sobre as paranóias entram em cena para inserir a dimensão da voz.

O estranho é descrito por Freud como um fenômeno experimentado pelo sujeito, que revela, sobretudo, um distúrbio no eu, uma desorganização momentânea. O eu

constitui-se precariamente como uma unidade cujo caráter ilusório é notadamente pregnante, por isso se trata de uma totalidade imaginária, sendo fragmentado em sua própria constituição. Em *O Eu e o Id* (1923), Freud concebe o eu como a instância que responde pela unidade do indivíduo, composto por traços diversos. Constituído como um "precipitado de identificações", o eu revela em sua própria estrutura uma fragmentação. É formado por identificações que podem ser até mesmo conflitantes entre si e sua desorganização é uma possibilidade sempre presente.

Pode-se dizer que a experiência de estranheza aponta para a impossibilidade da completude ambicionada pelo eu, revelando sua precariedade. O eu tem sempre uma possibilidade de desorganização naqueles momentos em que sua posição de pobre escravo submetido a três senhores, o mundo externo, o isso e o supereu, não se sustenta de modo adequado. Freud reconhece ainda a importância da imagem de unidade corporal, que permite que se estabeleçam limites entre dentro e fora, sujeito e objeto.

Em *O Estranho* (1919), Freud afirma que o eu arcaico, do narcisismo primário, ainda não delimitado pelo mundo externo, pode projetar aquilo que sente como perigoso ou desagradável, fazendo disso um duplo inquietante. O caráter de estranheza de que se reveste a imagem do duplo, num momento posterior, resulta de uma vacilação na delimitação entre interior e exterior, o que nos remete à fase especular, ao narcisismo, onde isso não tinha efeito de estranheza. Desse modo, dá para entender que o estranhamento só é possível a partir da constituição do eu, logo, também a partir da constituição de um objeto externo.

No artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914), Freud aponta a importância do investimento através do olhar dos pais para a constituição do eu, que é precedido pelas fantasias narcísicas reparadoras que eles constroem ao atribuírem o estatuto de sua majestade, o bebê àquele ser prematuro, totalmente desamparado e dependente de seus cuidados para sobreviver. Há uma projeção das fantasias dos pais sobre a criança, que é então vista como alguém capaz de realizar tudo aquilo que teria sido impossível ou negado aos pais

O artigo que inaugura o narcisismo enquanto um conceito, também fornece balizas sobre a função primordial do Outro na constituição do eu. Esse Outro que atribui um estatuto de onipotência à criança desamparada, lhe dá um nome, um lugar e uma projeção no futuro. Entende-se que, mesmo no autoerotismo, há a dependência de um Outro que possa mapear o corpo da criança, erogeneizando-a. Em geral, associa-se o narcisismo ao amor de si mesmo, o que, levado a um extremo, seria um estado de desconhecimento do outro e dos limites que esse encontro impõe. Mas é sabido que o suposto enclausuramento narcísico exige na verdade um Outro cujo desejo é o que dá consistência ao sujeito.

Assim, é importante enfatizar que uma reflexão sobre do narcisismo é impossível sem que se leve em conta a função da alteridade. Nesse ponto, a formulação de Lacan acerca do estágio do espelho mostra justamente como é fundamental a referência ao Outro, simbólico, responsável por apontar para o espelho e anunciar para a criança que é ela naquela imagem. Lacan descreve o estágio do espelho como uma identificação, a transformação produzida no sujeito que assume uma imagem

Dessa forma, Lacan afirma que o eu se situa numa linha de ficção irreduzível, apesar das sínteses dialéticas pelas quais tenta resolver sua discordância de sua própria realidade, e que a forma total do corpo, pela qual o sujeito antecipa, numa miragem, sua maturação, só lhe é dada como gestalt numa exterioridade. Seguindo estas formulações vemos que a imagem própria é ao mesmo tempo exterior, o que nos fornece elementos para entender como esta imagem pode tornar-se fonte de estranheza.

Lacan descreve o estágio do espelho como uma precipitação, da insuficiência para a antecipação, onde está em jogo uma identidade alienante que marcará todo o desenvolvimento do sujeito. Lacan nos mostra a função da imago da forma humana na formação do eu, através da captura, por parte da criança, da sua própria imagem no espelho, ou da imagem de um adulto que lhe sirva de suporte. Para a criança pequena, em função da descoordenação motora que decorre de sua prematuração, a imagem do outro tem valor cativante, na medida em que antecipa uma imagem unitária do corpo, percebida no espelho ou na realidade do semelhante.

É importante notar que a concepção do estágio do espelho não deve ser inserida numa perspectiva desenvolvimentista. A imagem de um corpo fragmentado não é nenhuma fase inicial, mas é a partir da unificação determinada pelo espelho que é considerada, por retroação, a possibilidade de uma eventual fragmentação corporal, logo, apenas a assunção da imagem unificante pode dar conta da possibilidade da sua perda. Neste mesmo sentido, o simbólico não se coloca "só depois" de um primeiro momento que seria apenas imaginário, mas está posto para o sujeito desde sempre.

A interlocução entre os textos *Introdução ao Narcisismo* (1914) de Freud e *O estágio do espelho como formador da função do eu* (1958), versa sobre o momento épico da passagem do autoerotismo ao narcisismo, operação que funda o eu como unidade imaginária tributária da presença do outro/Outro. Neste processo, além da entidade do ego, Freud instaura também duas instâncias: eu ideal e ideal do eu. O eu ideal seria “o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal” (FREUD, 1914, p.40), ou ainda, amparado pela explanação de Lacan acerca do estágio do espelho, o eu ideal confunde-se com a imagem chapada no espelho, onde se localiza o registro do Imaginário, consistência que dá estofamento, corpo à inconsistência do ser. Por outro lado, o ideal do eu situa-se do lado do Simbólico, ou, em termos freudianos, a instância do ideal refere-se ao conjunto de exigências às quais o eu deve cumprir para retomar o narcisismo perdido. Dessa forma, a instância do ideal é também parceira do recalque, uma vez que deve impor limites à satisfação do eu.

Toda essa operação só é possível se houver alteridade. O estágio do espelho faz metáfora do olhar enquanto uma alteridade, enquanto uma presença do outro. Nessa metáfora também cabe o olhar como investimento libidinal vindo do outro que costura o esfacelamento corporal, transformando o que antes eram pedaços autoeróticos em uma unidade com a qual o sujeito se identifica. Esse olhar libidinizante presente no outro que cuida, oferece também suporte simbólico para a visada do espelho, uma vez que ele dá uma consistência imaginária, o eu, mas ao mesmo tempo deixa o sujeito em dívida com esse outro que forneceu a imagem. Uma dívida que futuramente é cobrada pelo ideal do eu.

Não seria de admirar se encontrássemos uma instância psíquica especial que cumprisse a tarefa de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do eu e que, com esse propósito, observasse continuamente o eu atual, medindo-o pelo ideal. (FREUD, 1914, p.41)

Esse trecho de *Introdução ao Narcisismo* (1914) ilustra os primeiros contornos do que mais adiante se inaugura como supereu, mas já introduz uma de suas principais funções: observar o sujeito e assegurar sua satisfação narcísica, medindo o eu atual pelas projeções presentes no ideal do eu. A vergonha em sua vertente narcísica é uma possibilidade de mal-estar experimentada pelo sujeito que, por não conseguir cumprir as exigências do ideal, atualiza no outro um alguém quase perseguidor que aparece para lembrar de uma dívida de tempos remotos. Nesse circuito, o que se presentifica é o olhar do outro como um agente inquisidor que cobra dívidas passadas, desvela os maiores segredos e arrebatava o sujeito de exigências ideais.

Matriz simbólica que é o estádio do espelho, para além da metáfora do olhar, conjuga também a linguagem como porta-voz que engendra o suporte simbólico de alguém que fala sobre essa criança, conduzindo ela ao encontro com seu reflexo no espelho para que seja possível assumir uma imagem. A voz é também elemento importante para a fundação do sujeito. A voz é também elemento importante nos processos de constituição do supereu. Sobre essas asserções, é possível encontrar indicações desse protagonismo em Freud, quando ele se dedica a falar sobre paranoia e supereu.

Em textos ainda muito iniciais da teoria freudiana, como *Rascunho H* e *Rascunho K*, é flagrante o esforço de Freud para tentar esclarecer as recriminações vindas de fora que se faziam presentes na manifestação dos delírios e alucinações. Ao teorizar sobre a defesa paranóica, Freud fala sobre o mecanismo de projeção:

O julgamento a respeito dela fora transposto para fora: as pessoas estavam dizendo aquilo que, de outro modo, ela diria a si mesma. Havia uma vantagem nisso. Ela teria sido obrigada a aceitar o julgamento proveniente de dentro, já o que vinha do exterior, podia rejeitar. Dessa forma, o julgamento, a censura, era mantida afastada

de seu ego (FREUD, 1886, p.255)

Freud conclui que, na paranoia, a falha da operação do recalque deixa como consequência a invasão de vozes persecutórias. Embora as vozes lembrem a autocensura, elas se fazem ouvir distorcidas em seu enunciado, e assim, indefinidas, ecoam como ameaças. Desse modo, delinea-se em Freud, na investigação da questão das vozes, um percurso que depende da elaboração do conceito de supereu para que seja possível dar conta da manifestação da voz em sua raiz mais profunda.

A análise das alucinações auditivas dos pacientes paranóicos abre um caminho para o estudo da voz a partir do supereu: há tanto no funcionamento superegóico quanto na alucinação auditiva uma presença da voz. É Lacan quem explicita a íntima relação entre supereu e voz, entretanto, no artigo sobre o narcisismo, de 1914, onde a concepção de supereu começa a se desenhar, Freud estabelece balizas teóricas importantes para tratar da questão das vozes.

Quando da instauração do ideal do eu, Freud afirma que não se surpreenderia se encontrasse um agente psíquico especial que assegurasse a satisfação narcisista proveniente do ideal, observando e medindo o eu, tomando o ideal como parâmetro – vale ressaltar que esse agente psíquico especial é o precursor do supereu de 1923. Para cumprir esse papel de vigilância, Freud indica a “consciência” como responsável pela observação constante.

Assim sendo, Freud utiliza-se dos delírios de vigilância para abordar o condição invasiva da voz. Nos delírios de vigilância o paciente queixa-se de que seus pensamentos e ações são vigiados e supervisionados: “há vozes que os informam do funcionamento dessa instância, falando-lhes caracteristicamente na terceira pessoa” (FREUD, 1914, p.42). Essa é uma grande descoberta de Freud e, embora muito primitiva, é uma primeira aproximação do supereu com a voz em seu aspecto mais devastador. Desse modo, o delírio de ser notado na paranóia é, pois, um pré-nome do supereu. A crítica é vociferada, fazendo-se ouvir quando projetada, e aí adquire mais força:

O papel das representações verbais agora é agora perfeitamente claro. Pela sua intermediação, processos de pensamento internos são transformados em percepções. É como se fosse demonstrada a proposição de que todo saber tem origem na percepção externa. Num superinvestimento do pensar, todos os pensamentos são percebidos realmente – como de fora – e por isso tidos como verdadeiros. (FREUD, 1923, p.28)

Essa voz que repercute como alheia, embora provenha do interior, e que soa como estrangeira, apesar de fulminar a partir de dentro são notícias primitivas da formação do supereu e do que ele reivindica. Desse modo, não se pode tomar a incidência das vozes como um privilégio da paranóia, uma vez que a voz é o instrumento pelo qual se dá a entrada na linguagem, segundo Lacan. Os delírios de observação denunciam a intrínseca relação das coisas ouvidas com a formação do supereu.

Ainda no texto de 1914, Freud afirma que a formação do ideal do eu se dá a partir da influência crítica dos pais, transmitida à criança por intermédio da voz. É o desenvolvimento do conceito de ideal do eu que levará Freud a postular o supereu como instância crítica, e em muitos momentos de sua obra vemos a aproximação da noção de supereu com o campo auditivo. Vale lembrar que no artigo *O Eu e o Id* (1923), numa representação gráfica do aparelho psíquico, Freud indica um lobo auditivo ligado ao eu. Anos depois, em *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise* (1933), esse esquema retorna quase idêntico, entretanto, sem o lobo auditivo. O lugar em que ele estava passa a ser ocupado pelo supereu.

Freud nomeia de resíduos verbais os fragmentos de discurso que vão além de uma percepção auditiva, restos de palavras que foram ouvidas e se inscrevem na subjetividade sitiando o sujeito por dentro, participando tanto da constituição do eu quanto do supereu. Vale ressaltar que, no gráfico em que Freud coloca um capacete auditivo ligado ao eu, o eu não está totalmente separado do isso, assim, para o eu, a percepção cumpre o papel que no isso corresponde à pulsão. Eis aí a base de um supereu pulsional, que Freud vem a desenvolver com mais detalhes em 1923, ainda que sob o signo de ideal do eu. Assim, do mesmo modo que Freud define o núcleo do eu como um eu corporal, a esfera auditiva afetada pela linguagem é o núcleo do supereu.

Quando se trata da voz da consciência, abordada por Freud como um prenúncio do supereu, já se fazia presente uma aproximação entre escutar e obedecer, designando uma instância moral vigilante. Em Freud, o supereu é a instância que se destaca do eu para julgá-lo e que carrega íntimas relações com o isso. Freud também não deixou escapar a origem do supereu a partir de fragmentos de falas ouvidas dos pais ou de seus substitutos, uma vez que a influência crítica dos pais é mediada pela voz. Quando Freud inscreve um receptor acústico acoplado ao eu, temos dado que o supereu não pode negar suas origens no ouvido.

Se tudo que o sujeito recebe do Outro através da linguagem se dá pela fala, sob a forma vocal, é flagrante a importância da voz no bojo do tornar-se sujeito e também sua relação com o supereu, visto que, como destacamos, o supereu guarda sua origem como resto de coisas ouvidas. O crédito à Freud:

Agora, considerando a importância que atribuímos aos resíduos verbais pré-conscientes que há no eu, cabe perguntar se o supereu, quando é inconsciente, consiste em tais representações verbais, ou em outras coisas. A singela resposta será que o supereu também não pode negar sua origem no que foi ouvido, pois é parte do eu e continua acessível à consciência a partir dessas representações (conceitos, abstrações). (FREUD, 1923, p.66)

Freud discorreu em alguns momentos de sua obra sobre a questão da voz durante o percurso de investigação sobre as paranoias, e já nos artigos pré-psicanalíticos apareciam indicações disso que vem fazer cobranças e reivindicar como voz da consciência. Essa apreensão se deu quando, dedicado a esse estudo, ele esbarrou com os relatos de pessoas que ouviam sobre si mesmas na terceira pessoa e estavam sentenciadas às críticas que, exigentes, vinham de dentro e por isso não admitiam rejeição. À medida que os estudos psicanalíticos foram amadurecendo, foi possível ver que existe certa aproximação entre essa voz da consciência moral e o supereu.

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio eu. Lá é acolhida por uma parte do eu que se contrapõe ao resto como supereu, e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o eu a mesma severa agressividade que o eu gostaria de exercer em outros indivíduos. À tensão entre o rigoroso supereu e o

eu a ele submetido chamamos sentimento de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. (FREUD, 1930, p.92)

A voz do supereu vem lembrar ao sujeito da norma civilizatória pela qual ele está submetido e que deve cumprir. O eu, vassalo de três senhores por nunca ter conseguido se assenhorar de sua própria casa, é lembrado pelo supereu dos mandamentos civilizatórios e a culpa surge justamente dessa tensão entre instâncias. Ao esboçar o pré-nome do supereu como consciência moral em *Introdução ao Narcisismo* (1914), Freud caracteriza essa instância com nuances de voz ao dizer que nos delírios paranoicos os doentes se queixam de que “há vozes que os informam do funcionamento dessa instância, falando-lhes caracteristicamente na terceira pessoa” (FREUD, 1914, p.42); e mais, diz que “o delírio que surge de forma tão clara na sintomatologia das doenças paranoides, pode sobrevir também entremeada na neurose de transferência” (FREUD, 1914, p.42). A presença da voz, então, não é uma exclusividade da psicose.

Disso Freud se dá conta ainda em 1914, onde ao tecer os contornos da consciência moral, é claro ao dizer do delírio de ser observado e escutar vozes como queixa dos paranóicos e afirma: “essa queixa é justificada, ela descreve a verdade; um tal poder, que observa todos os nossos propósitos, inteirando-se deles e os criticando, existe realmente, e existe em todos nós na vida normal” (FREUD, 1914, p.42). Contudo, ainda resta uma questão. Angústia, desamparo, culpa, vergonha, supereu, ideal do eu, voz e olhar; como se relacionam os elementos até aqui levantados?

“Amor é a gente querendo achar o que é da gente”, escreve Guimarães Rosa nas linhas de *Grande Sertão: Veredas* e suas palavras fazem pensar sobre o tom do encontro entre *Introdução ao Narcisismo* (1914) e *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1958). Fazem pensar nisso que está nas origens: o eu e o Outro, e mais, o eu referido ao Outro. É preciso que haja nessas operações a presença de um Outro que veja e legitime a imagem do sujeito e que também, a partir de um discurso, promova essa amarração especular. Olhar, voz e linguagem inscrevem: você é isso. A esse Outro o sujeito vai estar sempre referido.

No entanto, a presença do mal-estar vem fazer impasse a essa conjunção. Na

culpa, a voz do supereu em terceira pessoa vem lembrar ao sujeito da norma ferida pela má atitude pensada ou cometida. Essa presença abstrata da voz coloca o sujeito diante de sua divisão e o impele à tentativa de reparação. “O que eu fiz?”, ele pensa. A resposta é o próprio sentimento de culpa que diz desse primeiro momento de reparação.

Na vergonha, o olhar da autoridade moral - ideal do eu – habita os olhos do outro que lembra o sujeito do não cumprimento do ideal. A presença abstrata do olhar aqui é insuportável, porque é ele que desencadeia o sentimento de vergonha. Não se pode reparar o que alguém é, não se pode reparar uma imagem narcísica. Resta ao sujeito a fantasia humilhante da presença do olhar do outro que se presentifica como sensação oposta ao júbilo narcísico. Ambas as instâncias noticiam sobre a ferida do ideal que insere o sujeito na insuportável trama que é estar frente à iminência do desamparo. Ambos os conflitos disparam o mal-estar.

Entretanto, é preciso nesse momento estabelecer uma separação. Todo o percurso teórico apresentado até aqui trouxe consigo culpa e vergonha de mãos dadas. Essa decisão foi tomada porque a culpa, como mal-estar clássico presente em toda obra freudiana, fornece muitos elementos para introduzir a novidade a qual esse trabalho se propõe. Do conflito psíquico entre eu e supereu à relação dificultosa entre sujeito e cultura, a culpa serviu para dialetizar a hipótese da vergonha como modalidade de mal-estar, que embora não tenha sido trabalhada em Freud por um viés narcísico, aparece na clínica como queixa contemporânea.

A pergunta que fica é: por que a vergonha é uma possibilidade de mal-estar hoje? Notícias sobre essa resposta já foram indicadas anteriormente no item que apresenta sua dimensão. Porém, o próximo item se destina a ir mais fundo nessa discussão na tentativa de circunscrever alguma resposta que aproxime essa possibilidade de mal-estar com a cultura nos tempos atuais.

### 3.3 – Os destinos do mal-estar contemporâneo

Para discutir sujeito, laço social e mal-estar na contemporaneidade é preciso circunscrever o campo atual no qual essa trama está inserida. A constituição subjetiva se dá a partir de articulações com o Outro da cultura e com as mudanças ocorridas nesse campo, é possível observar o aparecimento de manifestações subjetivas inéditas. Alguns autores contemporâneos apontam, por exemplo, a instabilidade das relações, o empobrecimento dos laços afetivos e a ausência de significantes mestres a partir da falência da função paterna. Para eles, o sujeito contemporâneo está sozinho, sem regras nem modelos a seguir. Vivem em uma sociedade no qual o imperativo é a única palavra de ordem, e está marcado pelo esvaziamento da figura paterna, mas pela insurgência de um ideal que legifera balizas do modelo a ser seguido.

O sujeito é atravessado por uma enxurrada de mensagens advindas dos mais diversos meios de comunicação que lhe impõem padrões de todas as ordens – estilo de vida, estética, porte físico, performance -, além de também determinar valores, bens de consumo, crenças, condutas morais e religiosas que passam longe de sua percepção consciente e por isso frequentemente o sujeito nem as questiona. A sociedade imagética transforma o sujeito em alvo de uma torrente de determinações tirânicas que o oprimem, frustram, deprimem, justamente porque alcançar esses ideais impostos pela cultura muitas vezes se situa no terreno do inatingível.

Isso pode ser constatado especialmente em certas esferas. Longe de subordinar-se a necessidades materiais, o consumo aparece cada vez mais como espaço privilegiado da construção de identidade, sobretudo na medida em que fornece ferramentas para o cultivo da imagem de si. Na internet, a promoção da imagem pessoal evolui dos chats para os blogs, até chegar às redes sociais como instrumento da exposição da intimidade e também da apreensão da intimidade alheia. Ou seria extimidade?

Na ausência de um referencial “terceiro”, verticalizado, portador de um código coletivo, o qual seria capaz de afiançar um estofo narrativo interno, o sujeito só poderá se reconhecer na exterioridade de uma imagem refletida no olhar do outro. Num regime dessa

ordem, as nuances que separam o ser do parecer tendem a se dissipar. (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p.133)

Nesse cenário, a imagem que cada um procura projetar de si funciona como a imagem especular: trata-se de algo perfeito, completo, do qual se omite a falta. Circunscrevendo de forma bastante maleável as identificações imaginárias, o Outro aparece como referência onipresente, mas à semelhança do *pai que diz sim* – goze, e não do *pai que diz não* - não goze. Trata-se de um paradoxo uma vez que imagens são reflexos, fantasmas, e não a coisa em si. Esse fenômeno cultural explica, em parte, a clínica do mal-estar da atualidade. A sociedade imagética fez com que a imagem ocupasse lugar privilegiado no campo das representações. Nesse mundo em que a imagem é por excelência enaltecida, a imagem corporal acaba por ocupar uma posição privilegiada nas preocupações do sujeito, e em consequência disso a construção subjetiva acaba se moldando ao mesmo tempo pela exterioridade e pelo autocentramento no eu.

O avanço tecnológico, centrado na onipresença da tela, transforma em ordinária a aparição de sujeitos cada vez mais globalizados como efeito da própria tecnologia, com uma subjetividade organizada pelo imediatismo, rapidez, congelamento e eternização do presente, pelo ilimitado e excessivo. O exagero da exibição parece uma tentativa de presentificar a nostalgia de onipotência do eu ideal e esse esforço determina um narcisismo excessivo. Essa reflexão permite pensar se seria possível que o eu contemporâneo constitui-se a partir do imediato – a imagem – sem passar pela mediação do outro.

Tal como Freud desenvolveu em sua teoria da libido, embora o sujeito se embriague de seu próprio narcisismo, ele não pode bastar a si mesmo, uma vez que o aparelho psíquico não suporta um excesso de libido voltada apenas para o eu, é necessário endereçá-la ao Outro. Assim, entre o dentro e o fora, entre o sujeito e o Outro, há um movimento de endereçamento libidinal que parece de muita relevância no que diz respeito ao funcionamento psíquico e desse modo um espelho só pode refletir aquilo que se é a partir do desejo do Outro. Mesmo em tempos atuais de narcisos capturados pela imagem refletida no espelho, é preciso que exista alguém que endosse

essa operação.

*Quando eu curto as besteiras que você posta/ às vezes eu me sinto um bosta/ mas eu gosto, pois eu sei que você gosta/ Selfies, pratos, prateleiras, nudes de costas/ às vezes eu me sinto um bosta/ mas eu posto, pois eu sei que você gosta/ É like lá e cá, é like lá e cá é like/ Chega dá tremelique de tanto gostar.* Like, música composta por Chico César, ainda que de letra breve, parece trazer insígnias contundentes sobre como a relação entre sujeito e cultura contemporânea é completamente endossada pela revolução tecnológica. As mídias digitais entram em cena de modo a incitar o desejo pelo consumo, as redes sociais invocam o credo à imagem e a tecnologia medeia as relações

O sujeito da música em questão parece se encontrar no primeiro momento com os furos da sua própria imagem, mas também com os furos da imagem do outro ao dizer que se sente um bosta ao curtir as besteiras compartilhadas virtualmente. No entanto, é quase imediato o segundo momento onde ele entende que numa cultura mediada pelas relações virtuais é preciso ceder, em nome do laço, ao imperativo da imagem e ao ideal que ela impõe. O social atravessado pelo virtual recebe um novo nome, ou nomes: redes sociais, que destacam a emergência da virtualidade do laço social. Não se trata de um contato corpo a corpo, mas sim de um contato mediado pela imagem. Se é através do outro que o sujeito pode alcançar o que ele é, e se as relações atuais tem esse tipo de mediação, torna-se ele, então, súdito do império das imagens.

A canção apresenta ainda apontamentos interessantes sobre a diversidade do laço social, que por ser plural, abarca muitas possibilidades, mas favorece também o empobrecimento do sujeito que, fragmentado em *selfies*, pratos, prateleiras e nudes de costas, só assume a inteireza de uma imagem quando ganha o *like* ou melhor dizendo, “curtida”. O *like* engendra uma operação narcísica tal qual Freud apresenta em sua *Introdução ao Narcisismo* (1914), certificando ao sujeito um lugar na trama do outro. A curtida noticia sobre o cumprimento do ideal estabelecido. Acontece que essa operação parece ter que acontecer por repetidas vezes e isso mostra o quanto o narcisismo se sustenta em cima de uma ilusão que se mostra o tempo todo inconsistente. A

constituição do corpo é na verdade frágil porque torna o sujeito em certa medida prisioneiro do outro.

Todo esse circuito é colorido de nuances muito imaginarizadas, á medida que a inflação do imaginário - característico da cultura do espetáculo - em detrimento das referências simbólicas - de identificação - articula-se à injunção superegoica do gozo, que, como localiza Lacan, se torna dominante na sociedade contemporânea: “O supereu é o imperativo do gozo: Goza!” (LACAN, 1972-1973, p.10). A valorização das imagens viabiliza a injunção de gozar porque, através delas, se tem a impressão de que essa injunção está sendo cumprida – ou seja, o imaginário constitui o canal de transgressão socialmente tolerável que permite o exercício constante do imperativo do gozo. O sujeito hoje precisa cada vez mais encontrar o seu ponto de apoio em cada um para se situar na existência. Essa fascinação pela imagem mostra o quanto tudo isso é precário.

Contudo, parece um pouco contraditório conjugar a vergonha como possibilidade de mal-estar na sociedade do espetáculo onde o imperativo cultural é ver e dar a ver. Mas é justamente esse o ponto. O deus-pai, portador e transmissor da lei, está morto e em tempos atuais, as leis pós totêmicas parecem diluídas em diversos representantes culturais ou tem seu poder diminuído pelo próprio sujeito em sua rota de gozo. Lacan profere o alerta: “se Deus não existir, diz o pai, então tudo é permitido. Noção evidentemente ingênua, pois, nós, analistas, sabemos muito bem que se Deus não existir então absolutamente mais nada é permitido” (LACAN, 1985, p.165). A morte do deus-pai, no lugar de trazer liberdade, dá origem a novas e mais severas proibições.

Zizek explica esse paradoxo ao dizer que sob a aparência da livre escolha há uma exigência ainda mais opressiva que aquela formulada pelo pai autoritário tradicional e explica ainda que “uma falsa livre escolha como essa é a injunção obscena do supereu: ela priva o sujeito até da sua liberdade interior, prescrevendo não só o que deve fazer, mas o que deve querer fazer” (ZIZEK, 2010, p.115).

Se o supereu veicula o ideal do eu enquanto sua função, como afirma Freud em

1933, de qual ideal se trata esse agora regido por um supereu obsceno? Os caminhos da neurose exigem que o sujeito abra mão da onipotência e se submeta à castração para que a construção da subjetividade possa advir. No entanto, eis aí uma dupla injunção do ideal cultural contemporâneo que cobra infalibilidade, perfeição, performatividade, e que são elas insígnias de onipotência atualizadas de forma dinâmica pelos dispositivos tecnológicos que difundem a ordem a ser seguida. Não se trata aqui de dizer que a influência do supereu é substituída pela influência do ideal, mas sim de dizer que o ideal parece se colocar ainda mais no limite do impossível quando basculado por um supereu obsceno que cobra do sujeito um projeto sem falhas de uma falsa liberdade.

A vergonha estabelece uma íntima relação com a porção ideal do supereu e eis aí o seu lugar na cultura contemporânea. O lugar de possibilidade de mal-estar para os sujeitos que não conseguem cumprir a exigência de um ideal que é excessivo e dinâmico demais. Como trabalhado anteriormente, o fatídico encontro com o Outro onde a vergonha ganha contornos de mal-estar só acontece porque o próximo como imagem especular do sujeito, pode fazer emergir na alteridade exigências que cobram o impossível e fazem frente ao seu desempenho individual. A exigência do ideal encontra com a impossibilidade de cumprimento por parte do sujeito que, a olho nu, é visto por esse outro que enxerga e escancara sua falha mais íntima, mais primitiva, aquela que tem a ver com a constituição da imagem de si.

Em cena, sujeitos contemporâneos amarrados em um determinado modo de ser onde a cultura da performance impõe a necessidade de fazer corpo, mas um corpo que não pode falhar. Mas e se o véu cair, o que sobra? Resto, dejetos, insuficiência da imagem de si e um abalo narcísico que noticia ao sujeito sobre sua inadequação frente às expectativas do outro. Assim ele é exposto no laço social, sob a marca de uma vergonha irreparável que mancha a imagem de si diante do outro que por exteriorizar o que antes era íntimo para o sujeito, passa a ser alguém hostil, um avaliador quase persecutório.

A vergonha, nesse caso, seria acompanhada de um rebaixamento da imagem de si, de um sentimento de abandono, ou expulsão da comunidade, revelando uma injúria narcísica. (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p.138)

O que dispara o sentimento de vergonha no sujeito é o impasse que reside na constatação de que ele é diferente da imagem que busca assumir frente ao grupo. Essa confirmação passa a ser uma ameaça à identidade e às relações dele. A diferença deflagrada de forma tão invasiva pelo olhar do outro, denuncia uma descontinuidade entre o que o sujeito é e o que ele imagina que deveria ser para fazer parte de determinada comunidade, uma vez que para ele, essa diferença destoa do ideal supostamente compartilhado pelo grupo. Não importa de que ordem seja essa diferença, basta que ela, como característica destoante, deflagre a dessemelhança do sujeito e faça ser essa sua identidade. Por isso escrever sobre o ideal cultural é tão importante ao falar sobre a vergonha como uma queixa clínica.

Nesse sentido, Brandon, protagonista do filme *Shame*, é novamente convocado para ilustrar esse encontro conturbado onde o sentimento de vergonha se presentifica. Brandon é um sujeito de trinta e poucos anos, atraente, bem sucedido e que chama atenção das mulheres por onde passa. Aparentemente ele cumpre os ideais culturais uma vez que não tem grandes dificuldades em se colocar no laço. Porém existe um segredo sobre sua intimidade que repousa em silêncio: Brandon é viciado em sexo, o que faz dele prisioneiro dos próprios desejos, refém de suas pulsões.

O filme revela essa compulsão do personagem sem rodeios: quando Brandon vai ao banheiro do trabalho, é sempre para se masturbar; quando uma mulher o encontra, eles necessariamente transam, quando ele liga o computador, a página acessada tem invariavelmente um conteúdo pornográfico. O filme mergulha o espectador na vida e nos sintomas do personagem, de modo que não há nada para ver além dessa repetição. É preciso que entre em cena sua irmã, que ao perceber essa compulsão sexual que não passa pelo laço por ser mediada por virtualidades, escancara no protagonista a vergonha presente no título do filme. Ela cumpre então essa função de outro que traz à tona essa característica destoante, e nesse circuito, Brandon padece do sentimento de vergonha.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda a apreensão até aqui foi construída em nome de viabilizar a introdução da vergonha como queixa clínica e também como possibilidade de mal-estar do sujeito. Esse percurso não seria possível sem o levantamento metapsicológico de conceitos muito caros a essa compreensão. Por entender que esse sentimento media a entrada do sujeito do laço por ter ligação íntima à constituição de sua imagem, foi preciso mergulhar fundo nos caminhos do narcisismo em Freud que começam em tempos muito primevos de sua obra, onde o narcisismo sequer tinha um apelo conceitual, servindo apenas como referência mítica.

Os estudos sobre as manifestações megalomaniacas e erotomaniacas da psicose introduziram força para a tessitura de uma maior apreensão do eu que começou a se inscrever para além de apenas um agente do recalque. Assim o narcisismo enquanto um conceito se introduziu, versando sobre os atravessamentos libidinais tão necessários para a construção desse eu e sua posterior relação com os objetos. Essa descoberta teórica faz Freud dar ainda mais atenção à importância da alteridade nessa operação, assunto retomado profundamente por Lacan a partir de suas proposições sobre o estádio do espelho como formador da função do eu. Aparece como indicação nesses caminhos ainda embrionários a presença da voz e do olhar como mecanismos importantes para a edificação do eu.

O sujeito não é sem o outro, mas esse encontro, essa dependência, esse aprisionamento tem um preço a ser pago. O preço do mal-estar. Resta do complexo edípico uma instância poderosa que legifera sobre os caminhos do eu como imperativo categórico que conjuga goze e não goze na mesma oração. É ela nomeada de supereu que cobra do eu, a partir da terceira pessoa, o cumprimento de certas normas civilizatórias, mas por vezes também insensatas. O sentimento da culpa é então trabalhado por Freud como mito fundador da civilização e fruto da tensão entre o eu e o supereu.

Esse sentimento tão apurado ao longo do percurso freudiano aparece aqui, nesse trabalho, como base de investigação sobre o que é o mal-estar e qual é sua relação com a cultura. Desse modo, a culpa dá as mãos à vergonha nesse percurso e a introduz como uma nova possibilidade de mal-estar dos tempos atuais. Embora Freud tenha falado brevemente sobre a vergonha como um dique psíquico que opera o recalque, a faceta narcísica desse sentimento ganha formalização a partir dos estudos teórico-clínicos do NEPECC que somam a esse trabalho como importante base de dados para o levantamento teórico sobre esse outro ponto de vista relacionado à vergonha, onde opera o que opera no psiquismo é uma tensão entre o eu e o ideal de eu.

Os rumos dessa investigação incidiram na apuração do olhar e da voz como presenças da alteridade, que embora apareçam de forma implícita em Freud, se relacionam com duas instâncias ideais forjadas a partir do narcisismo e depois diferenciadas ao longo do percurso freudiano: ideal do eu e supereu, respectivamente. Ambas as instâncias noticiam sobre a ferida do ideal que insere o sujeito na insuportável trama que é estar frente à iminência do desamparo. Ambos os conflitos disparam o mal-estar. Vergonha e culpa, respectivamente.

Assim, por entender que a culpa como clássico sentimento de mal-estar se faz importante no presente trabalho por ajudar a introduzir outro tipo de mal-estar, ela sai de cena nos caminhos finais do terceiro capítulo e dá lugar a relação contemporânea entre a vergonha e os imperativos culturais. Nesse sentido, as atuais relações mediadas pela imagem e por dispositivos tecnológicos são abordadas brevemente com o objetivo de dar notícias sobre o tom dos ideais atuais de modo a versar sobre a tensão entre psíquica que dispara a vergonha. O mal-estar aparece justamente quando a partir do olhar do outro, o sujeito tem notícias de sua imagem narcísica faltante, destoante, que não consegue obedecer aos imperativos do ideal e, por isso, padece de vergonha.

Os acúmulos que insistem com o fim desse trabalho se impõem como desejo de pesquisar em caminhos futuros sobre uma possível articulação entre espelho, olhar e objeto a, promovendo uma travessia teórica de Freud para Lacan, pensando no olhar não enquanto uma dimensão presente como foi trabalhado aqui, mas sim como presença de

ausência, tal como teorizado por Lacan quando pensa na conceitualização de Freud acerca das zonas erógenas do corpo, que são pontos de abertura do organismo que comunicam o corpo com o mundo exterior. Boca, anus, falo – introduzidos por Freud no artigo *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905) -, ouvidos e olhos – acrescentados por Lacan – são experiências de gozo que tornam possível a articulação entre a imagem do corpo e o corpo fragmentado. A isso que se relaciona com as zonas de gozo e articula esse encontro, Lacan nomeia de *objeto pequeno a*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDES, Angela C. **10 X FREUD**. (2005). Rio de Janeiro: Azougue Editorial. 2005.

FREUD, Sigmund. (1950[1895]). **Projeto para uma psicologia científica**. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

\_\_\_\_\_. (1905) **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

\_\_\_\_\_. (1907) **Atos obsessivos e práticas religiosas**. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. IX. Rio de Janeiro, Imago. Ed. 1976

\_\_\_\_\_. (1910) **Leonardo da Vinci: uma lembrança de infância**. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

\_\_\_\_\_. (1911) **Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)**. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996

\_\_\_\_\_. (1914). **Reflexão para os tempos de guerra morte**. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996

\_\_\_\_\_. (1919). **O estranho**. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996

FREUD, Sigmund. (1913 [1912-13]). **Totem e Tabu**. Em: Obras Completas, vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. (1914). **Introdução ao Narcisismo**. Em: Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1915). **Os Instintos e Seus Destinos**. Em: Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1917 [1915]). **Luto e Melancolia**. Em: Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1921). **Psicologia das Massas e Análise do Eu**. Em: Obras Completas, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. (1923). **O Eu e o Id**. Em: Obras Completas, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. (1923). **A Dissolução do Complexo de Édipo**. Em: Obras Completas, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. (1926 [1925]). **Inibição, Sintoma e Angústia**.

\_\_\_\_\_. (1930 [1929]). **O Mal-Estar na Civilização**. Em: Obras Completas, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1933). **Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise**. Em: Obras Completas, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LACAN, Jacques. (1949). **O Estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica**. Em: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998

LACAN, Jacques. (1972/1973). **O Seminário - livro 20: Mais, Ainda**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999.

MILLER, Jacques-Alain. (2004). **Sobre a Honra e a Vergonha**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004.

PINHEIRO, Teresa. (1995). **Algumas considerações sobre o narcisismo, as instâncias ideais e a melancolia**. *Cadernos de psicanálise*, n. 15, v. 12, Rio de Janeiro, SPCRJ.

VENTURI, Camilo; VERZTMAN, Julio. (2012) **Interseções da Vergonha na Cultura, na Subjetividade e na Clínica Atual**. *Sofrimentos Narcísicos*. Rio de Janeiro: Cia. De Freud. 2012.

VERZTMAN, Julio. (2011). **Freud e a vergonha**. *Cadernos de psicanálise*, n. 30, v. 27, Rio de Janeiro, SPCRJ.

VERZTMAN, Julio; HERZOG, Regina; PINHEIRO, Teresa; FERREIRA, Fernanda P. (2012). **Sofrimentos Narcísicos**. Rio de Janeiro: Cia. De Freud. 2012.

VIANA, Diane; MONTES, Fernanda; LESSI, Mariema Cristóforo; CARAVELLI, Selena. (2012) **Os Destinos da Culpa na Contemporaneidade**. *Sofrimentos Narcísicos*. Rio de Janeiro: Cia. De Freud. 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. (2010) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **O supereu pós-moderno**. (1999) CADERNO ESPECIAL, 1999