

Vergonha: um critério diferenciador para a Atualidade

Tomamos como ponto de partida, para pensarmos a constituição subjetiva, a relação direta que existe entre a formação narcísica do sujeito e o investimento deste na imagem especular. Os autores em que nos apoiamos (Freud, Lacan, Winnicott e Lambotte) concordam com a importância da premissa de que este investimento erótico na imagem é fundamental para a saúde do Eu.

Este evento primordial marca a entrada do sujeito no campo do desejo, decorrente da percepção do olhar investido do outro sobre si, propiciador de uma identificação imaginária, sustentada pelo simbólico materno. É nesta perspectiva primordial que identificamos a problemática melancólica, que tem seu epicentro em uma alteração na formação do narcisismo.

Vimos que, em seu agenciamento das escolhas objetais, o Eu é vigiado, comparado e punido. Ressaltamos a importância das instâncias ideais para que o psiquismo seja operacionalizado, tornando estas escolhas mais distantes das dificuldades infantis.

Podemos deduzir que a intenção de manter o narcisismo é crucial para todos os humanos. A manutenção desta estrutura permanente, como foi postulado por Freud (1914), é a garantia mais básica que temos para lidar com o desamparo e com as incertezas do futuro. A palavra usada por Freud em alemão para desamparo, *Hilflosigkeit*, indica o direcionamento que damos nesta tese. Nesta palavra está contido o verbo *helfen* – ajudar, associado à *los*, indicando a falta de algo. Assim, o desamparo pode ser etimologicamente entendido como a falta de ajuda.

O objetivo desta digressão é introduzir o tema da vergonha. Cabe uma pergunta: por que estudar a vergonha? Justificamos este estudo por seu caráter narcisista e, principalmente, por sua importância ética ao colocar o sujeito diante da alteridade, condição, a princípio, necessária para que este afeto se desenvolva.

Ao estudar os aspectos psicológicos da vergonha percebemos o lugar que o outro ocupa como testemunha na experiência do envergonhar-se. Na relação com o outro, certos pensamentos são escondidos, visando a manutenção de uma

imagem ideal de si. Portanto, a vergonha se encontra intimamente ligada à noção de segredo. Cada pessoa tem seu segredo. Todos temem a situação de transparência, de revelação a céu aberto de seus conteúdos.

Sente-se vergonha quando é tornado público algo que é da ordem do privado. A vergonha desencadeia uma série de reações que indicam uma perda do controle da imagem de si e aponta para a ameaça da perda da integridade narcísica do sujeito. A única reação possível após uma experiência vergonhosa é se esconder, desaparecer da vista do outro.

Foi a partir desta última consideração que a vergonha foi apreendida por Freud.

8.1

Considerações freudianas sobre a vergonha

É em uma cena bíblica que Freud vai buscar o sentido que adotará para empregar o afeto da vergonha em sua teoria, embora este tema nunca tenha sido considerado um foco de investigação e, portanto, não se encontra sistematizado em sua obra escrita.

Freud tomou como referência a situação de Adão e Eva no Paraíso, segundo o descrito na *Torah*¹⁸, em *Bereshit*¹⁹.

Na história bíblica Freud destaca dois momentos relacionados à vergonha. Em um primeiro momento, Adão e Eva viviam no Paraíso sem experimentarem vergonha pelo fato de viverem nus. Freud (1900/1987) faz uma analogia deste estado de experiência com a vida infantil, quando as crianças não demonstram constrangimento de sua nudez frente aos outros. Escreve:

Quando voltamos os olhos para esse período isento de vergonha na infância, ele nos parece um paraíso; e o próprio Paraíso nada mais é do que uma fantasia grupal da infância do indivíduo. Por isso é que a humanidade vivia nua no Paraíso, sem que um sentisse vergonha na presença do outro (Freud, 1900/1987, p. 243).

¹⁸ Livro sagrado dos judeus, correspondente ao Antigo Testamento dos cristãos.

¹⁹ Gênesis, o primeiro livro da *Torah*.

O segundo momento começa quando comem a mítica maçã da sabedoria e passam a sentir vergonha de estarem despidos um frente ao outro, o que resulta na expulsão de ambos do Paraíso pela intervenção divina.

Saussure (2003) tece comentários sobre esta mitologia originária que consideramos relevantes. O autor indica que o cenário da criação é descrito como sendo composto por um D'us plenamente satisfeito com sua obra. Assim, coloca ordem no caos ao separar os elementos – a terra, a água e o céu -, como também faz uma distinção entre os vegetais e os animais. Por fim, a criação humana é realizada, à sua imagem, mas em duas diferentes identidades sexuais. Cada elemento criado tem seu lugar e sua função distinta. O fato dos humanos terem sido criados à imagem de D'us implica que se faça uma distinção entre eles. Neste ponto é que a árvore da sabedoria se encaixa. O conhecimento da felicidade e da infelicidade contém um interdito que marca esta diferença (Saussure, 2003, p. 1849 – 1854). Ao comerem a maçã, o ato que cometem é anular a diferença que existe entre eles. Fica então estabelecida a razão da expulsão do Paraíso. Não é pelo fato de comerem o fruto proibido, mas por anularem uma diferença importante entre criador e criatura. É disto que sentem vergonha.

Freud atribui a este conhecimento adquirido o ponto de partida da “vida sexual e as tarefas da atividade cultural” (Freud, 1900/1987, p. 243). Deste evento em diante, a vergonha passa a fazer parte da vida dos humanos.

Scotto Di Vettimo (2001) aponta um curioso detalhe. As reações de Adão e Eva frente à nudez são diferentes e nos chamam a atenção. Enquanto Eva com uma das mãos cobre os seios e com a outra a genitália, Adão cobre os olhos. Esta cena, mesmo que tomada de maneira figurada, revela dois personagens importantes para o acento que queremos dar a esta tese: uma pessoa é exposta e a outra, toma o lugar de testemunha. Por conseqüência, na obra freudiana a vergonha, o sexual e o olhar encontram-se, indissociados.

O caráter da intervenção divina descrita na cena bíblica indica que a vergonha sentida pelos protagonistas de *Bereshit* está ligada ao pudor e à honra. Esta associação servirá de base para que Freud pense o conflito psíquico neurótico centralizado na oposição entre sexualidade e moral, tendo como regulador o recalçamento.

Freud (1900) toma o sonho de estar despido na frente dos outros como um sonho típico de exibição, porém faz uma ressalva. Somente são considerados

típicos os sonhos em que haja a presença de embaraço e vergonha seguidos da necessidade de se esconder, portanto, uma reação frente à presença de uma testemunha que vê o ocorrido. Apesar da palavra testemunha já conter o sentido de que alguém presencia algo, veremos mais adiante que nem sempre é assim. Adiantamos que a função de testemunha pode ser atribuída pelo envergonhado, sem que ele tenha consciência disto. Freud esclarece o sentido do sonho típico. Em suas palavras:

Interessa-nos aqui, entretanto, apenas os sonhos de estar nu em que de fato se *sente* vergonha e embaraço e se faz uma tentativa de fugir ou esconder-se, sendo-se então dominado por uma estranha inibição que impede os movimentos e faz o sujeito sentir-se incapaz de alterar sua constrangedora situação. Somente com este acompanhamento é que o sonho é típico (Freud, 1900/1897, p. 241).²⁰

Nesta abordagem dos sonhos típicos, a essência deste modelo onírico “está num sentimento aflitivo da ordem da vergonha e no fato de que se deseja ocultar a nudez” (Freud, 1900/1987, p. 241). Certamente, Freud quer colocar em primeiro plano que a vergonha indica um conflito e que a fórmula onírica seja verdadeira, uma realização de um desejo inconsciente de natureza exibicionista e, por isso, entra em conflito com a moral.

Pensamos ser importante ressaltar que a vergonha é apropriada por Freud para pontuar o conflito psíquico e, como dissemos anteriormente, não para sistematizar um estudo deste afeto.

Ao lermos a palavra alemã *Scham* nos artigos freudianos, não podemos desconsiderar que este autor a utilizou tanto para descrever a “vergonha” como para se referir ao “pudor”.²¹ Quando traduzida para a língua portuguesa, que utiliza duas palavras semanticamente equivalentes, mas distintas, pode resultar em uma imprecisão terminológica (Scotto Di Vettimo [2001]; Schneider [1996], *apud* Scotto Di Vettimo [2001]; Janin [2003]). A tradução desta palavra deve ser bem justificada para que se minimize os equívocos que ocorrem nas transposições

²⁰ *Unser Interesse gebührt aber dem Nacktheitstraum nur dann, wenn man in ihm Scham und Verlegenheit empfindet, entfliehen oder sich verbergen will und dabei der eigentümlichen Hemmung unterliegt, daß man nicht von der Stelle kann und sich unvermögend fühlt, die peinliche Situation zu verändern. Nur in dieser Verbindung ist der Traum typisch (Freud, 1900/1994, S. 248).*

²¹ *Scham* pode ser traduzido por “vergonha” ou “pudor”, segundo consulta feita no *Langenscheidts Taschenwörterbuch, Langenscheidt KG, Berlin, 1995.*

lingüísticas. Janin (2003) dedica parte de seu artigo a esta discussão a que nos reportaremos. *Scham* pode conter dois sentidos: um anatômico e mais específico e outro descritivo e mais geral. No primeiro caso encontraremos palavras como *Schamberg* (Monte de Vênus), *Schamhaaren* (pêlos pubianos), *Schamlippen* (grandes lábios) e *Schamspalte* (vagina), ou seja, a vergonha associada à anatomia da mulher. No segundo caso, *Scham* pode ser utilizado para descrever um mal-estar psíquico oriundo da situação em que o indivíduo deseja se esconder. Neste caso, *schamlos* será traduzido por sem vergonha, referido ao sentido de *unverhüllt*, nu, descoberto, desvelado (Janin, 2003, p. 1660).

Assim, identificamos na obra freudiana o sentido que o autor imprimiu de que a vergonha encontra-se ligada às noções de honra e pudor. Freud toma a vergonha, junto com a repugnância e a moralidade, como forças recalcadoras. Esta indicação pode ser verificada em diversos escritos e em sua correspondência com Fließ: no “Rascunho J” (1895), no “Rascunho K” (janeiro de 1896), na “Carta 66” (julho de 1897), na “Carta 69” (setembro de 1897), na “Carta 75” (novembro de 1897), na “Carta 97” (setembro de 1898), na “Carta 102” (janeiro de 1899) e na “Carta 105” (fevereiro de 1899).

No curso da apresentação da primeira tópica do aparelho psíquico, em 1900, tomando como base sua experiência clínica, assim como sua auto-análise, Freud escreve artigos a respeito da importância da sexualidade na etiologia das neuroses e aponta a arrogância e a ambição como formações reativas à vergonha, acopladas à noção de contra-investimento. Na segunda tópica podemos observar um grande destaque à culpa em comparação com a vergonha. Este acento se justifica pelo empenho de Freud em sua teorização a respeito do Supereu e da cultura. A vergonha parece ser mais bem adaptada aos eixos teóricos da primeira tópica. Isto pode ser deduzido porque na primeira tópica Freud encontra-se empenhado em explicar a defesa neurótica através do recalçamento. A vergonha denuncia as aspirações inconciliáveis entre moral e sexualidade. A culpa, nesta tópica, se encontra relacionada à ameaça da castração, demonstrando uma forma particular de temor frente à autoridade, pela ameaça de perda do amor dos pais. Somente na segunda tópica este afeto vai estar no epicentro da formulação das funções do Supereu, sendo então abordada como a expressão da angústia frente ao Supereu. Baladier (Baladier, in: Kaufmann (org.), 1993, p.104) vai se referir a esta

colocação como a verdadeira culpa, que representa uma forma de explicar a entrada do sujeito na cultura e apresenta, portanto, raízes inconscientes.

Desde 1895, ao escrever “Estudos sobre a Histeria”, a vergonha é descrita como um afeto de desprazer relacionado com lembranças consideradas imorais, associando a vergonha com o recalçamento, como já foi dito, articulação que irá manter até o final de sua obra escrita.

No artigo “Sexualidade na etiologia das neuroses” (1898) Freud aborda o pudor na prática clínica, no que diz respeito à relação entre médico e paciente. O enfoque recai sobre o contexto dos hábitos culturais da época e no pudor da mulher ao se colocar frente ao médico que manuseia seu corpo. Esta situação teria como protótipo a vergonha de se desnudar frente a ele.

Em 1905, em seus ensaios sobre a sexualidade infantil, Freud mantém sua abordagem ligando o pudor à exposição do corpo frente ao outro. A vergonha neste contexto está situada na descrição dos diques da moralidade: a vergonha, o nojo e o escrúpulo.

Em outro momento, quando o pudor é citado no artigo “Sobre o início do tratamento” (1913), Freud, ao se referir à dificuldade do analista lidar com o dinheiro, utiliza uma analogia com a vida sexual infantil do médico. O pudor de lidar com o dinheiro revela a vergonha de estar frente ao outro, como que desnudado.²²

Quando Freud nos diz que na primeira infância a criança é desprovida de vergonha, seu enfoque está voltado para a não consciência da dimensão adulta da sexualidade. A criança não compreende o obscuro. Podemos supor que esta característica seja consonante ao que Félenczi chamou de língua da ternura em contraposição à língua da paixão do adulto.

Apesar da ausência de vergonha na criança, como apontou Freud, pode ser verificado um comportamento típico que, aparentemente, se confunde com este afeto. Crianças muito pequenas demonstram “vergonha” escondendo o rosto ou se colocando por detrás de pessoas muito próximas. Propomos fazer uma distinção entre este comportamento e a vergonha ligada ao pudor. O que a criança experimenta é algo que pode ser chamado de “embaraço”, decorrente do estranhamento com a presença de tudo que se encontra fora de sua familiaridade.

²² Tradicionalmente, os médicos não recebem salários e sim, honorários, que significa “em honra de”.

Este embaraço ainda demonstra uma certa dificuldade de integrar o diferente, o não familiar, em última análise, o outro como diferente dela. O estatuto do outro ainda é “não-eu”, neste momento, o que antecede o reconhecimento da alteridade e é precedido pela indiferença com que o bebê lida com o mundo externo.

Portanto, a sensação de estar envergonhado tem seu aparecimento vinculado à posse de um saber ligado ao sexual, com a conotação de pudor, quando ocorre a exposição da nudez frente a alguém. Reconhecemos que não há problema em alguém ficar nu diante de uma criança até uma certa idade, mas também identificamos o desenvolvimento de embaraço crescente que desencadeia uma prática privada no desnudamento, em nossa cultura.

A propósito do período do controle esfinteriano, Freud escreve, em 1905, que a partir de um determinado momento, levantam-se os diques da moralidade, que seriam o pudor, o nojo e a moralidade (*Scham, Eckel und Moralität*), as aspirações ideais estéticas e morais. Explica que este acontecimento não está somente ligado a uma fonte externa, oriunda da educação dos adultos, mas também a fatores hereditários organicamente determinados.²³ Estes fatores disposicionais ganham reforço através das normas de higiene impostas pelos pais que, assim, têm o poder de fixar estes valores. O resultado desta operação psíquica é a criação de um eficaz obstáculo à satisfação pulsional sexual plena e imediata baseada em uma estrutura polimorfa perversa.

No caso da exposição de particularidades, na revelação de um talento ou de uma dificuldade da criança, pode ser produzida uma injúria narcísica com o aparecimento de mal-estar frente a esta exposição pública, diferente da vergonha de um saber sobre o sexual tal como descrito no evento bíblico. No primeiro caso, a criança se vê transparente frente ao outro, tendo a impossibilidade de se esconder e dissimular sua intimidade. A decorrência deste efeito de transparência é a imprecisão do limite entre o si-mesmo e o outro, entre interno e externo, e entre sua posição de sujeito e de objeto. No segundo caso, a vergonha já mostra uma estreita vinculação com o desejo sexual sob a forma de uma curiosidade revelada.

²³ Aqui, certamente, Freud está se referindo a uma herança filogenética.

O período de latência que se segue reforça estes diques até a adolescência, quando, por conta do declínio do Complexo de Édipo, os vetores identificatórios e de investimento se deslocam dos pais para as figuras substitutivas.

“As modificações corporais que ocorrem na puberdade exigem uma transformação radical das representações de si-mesmo, do corpo, dos pais e da família” (Scotto Di Vettimo, 2001, p. 204), propiciando uma integração progressiva da genitalidade, constituindo-se um primado que poderá oferecer várias fontes de vergonha. Nesta perspectiva é que o olhar do outro ganha extrema relevância a respeito da imagem de si.

Embora escreva que a vergonha é uma manifestação comum a todas as pessoas, no campo da psicopatologia Freud aborda a vergonha como um sintoma. Relacionaremos a seguir vários fragmentos nos textos freudianos onde o aparecimento da vergonha indica esta íntima relação.

Como já mencionamos, o modelo do sonho típico de exposição da nudez, usado por Freud em 1900 está relacionado ao exibicionismo.

Na histeria, em meio à teatralidade e ao exagero característicos da maneira sedutora que colore suas relações afetivas, a vergonha pode ser descrita como resultante do conflito que envolve a demanda do olhar do outro e seu acontecimento. Assim, Freud em “Estudos sobre a Histeria”(1895/1988) liga a vergonha a um afeto de desprazer relacionado com a defesa. Freud escreve neste artigo:

Que espécie de força poder-se-ia supor que estivesse em ação ali, e que motivo poderia tê-la posto em ação? Pude formar com facilidade uma opinião sobre isso, pois já dispunha de algumas análises concluídas em que viera a conhecer exemplos de representações que eram patogênicas e que tinham sido esquecidas e expulsas da consciência. A partir desses exemplos, reconheci uma característica universal de tais representações: eram todas de natureza aflitiva, capazes de despertar afetos de vergonha, de auto-censura e de dor psíquica, além do sentimento de estar sendo prejudicado; eram todas de uma espécie que a pessoa preferiria não ter experimentado, que preferiria esquecer. De tudo isso emergiu, como que de forma automática, a idéia de *defesa* (Freud, 1895/1988, p. 264).

A vergonha, neste contexto, é reveladora do conflito entre o desejo de se exhibir e a defesa contra sua realização.

Um ano mais tarde, em 1896, Freud reúne, sob a rubrica de psiconeurose de defesa, a histeria, as obsessões e a confusão alucinatória. Justifica este

procedimento apontando que os sintomas destas patologias têm em comum a tentativa de impedir o acesso à consciência de representações incompatíveis com os padrões morais adotados pelo Eu. Freud então coloca a defesa inconsciente como o ponto nuclear das psiconeuroses.

Minhas observações durante os dois últimos anos de trabalho fortaleceram-me a tendência a considerar a defesa como o ponto nuclear no mecanismo psíquico das neuroses em questão, e também me capacitaram a fornecer uma fundamentação clínica a essa teoria psicológica (Freud, 1896/1986, p. 154).

Ao escrever sobre o mecanismo psíquico da neurose obsessiva, a vergonha aparece ligada à conscienciosidade e à auto-confiança como sintomas primários (Freud, 1896/1986, p. 160), em substituição às idéias que foram recalçadas. O aparecimento destes afetos na cena psíquica inaugura uma etapa de aparente saúde, mas que, na verdade, são defesas bem realizadas. Posteriormente, já com a rubrica de uma formação de compromisso, as auto-acusações podem dar lugar ao afeto de vergonha, pelo medo de serem descobertas as fantasias infantis, ligando a participação da vergonha ao olhar do outro e à sexualidade.

Assim, a vergonha pode ser descrita como um estado afetivo comum, como um sintoma primário e como um sintoma secundário, isto é, uma formação de compromisso.

Scotto Di Vettimo (2001) indica um outro aparecimento da vergonha na psicopatologia freudiana. Ainda no texto de 1896, citado anteriormente, Freud descreve a projeção como um mecanismo psíquico utilizado na paranóia, que consiste em expulsar do campo das idéias todo o conteúdo incompatível com o Eu e atribuí-lo ao outro. A vergonha ganha uma versão nova, como “ter vergonha pelo outro” (Scotto Di Vettimo, 2001, p. 143). Trata-se de uma operação defensiva arcaica, essencialmente imaginária, tendo como conseqüência o deslocamento da tensão intrapsíquica para o exterior.

Ao descrever o melancólico em 1917, Freud se refere à vergonha como uma forma de caracterizar sua diferença com o neurótico, ou melhor, a vergonha aponta uma particularidade da melancolia. Em “Luto e Melancolia”(1917) se encontra escrito:

Sentimentos de vergonha diante de outras pessoas, que, mais do que outra coisa, caracterizariam essa última condição, faltam ao melancólico, ou pelo menos não são proeminentes nele (Freud, 1917/1974, p. 279).²⁴

Neste momento, Freud está descrevendo uma apresentação discursiva do melancólico em que este se mostra desgraçado e miserável, não mostrando qualquer incômodo com isso. “O melancólico não se comporta da mesma maneira que uma pessoa esmagada, de uma forma normal, pelo remorso e pela auto-recriminação” (Freud, 1917/1974, p. 279).²⁵ Este é um aspecto que faz Freud escrever que o melancólico não experimenta a vergonha, sendo visto como um despudorado. Freud, possivelmente, tem o neurótico obsessivo como exemplo do esmagado pelas auto-recriminações. Concordamos em parte, pois achamos que Freud está acentuando que o melancólico não se embaraça ao falar de si para alguém de forma depreciativa e o quanto é desagradável sua vida, levando-se em conta a ligação da vergonha com o pudor e a honra. Neste sentido, o melancólico não tem vergonha do outro. Ao contrário, acha que assim revela uma faceta humana que o neurótico tende a dissimular. Mas discordamos quanto a uma peculiaridade. Este, ao perceber que sua constituição falha e insuficiente está exposta, sente-se envergonhado de forma avassaladora a respeito de sua verdade constitutiva. Merot (2003) escreve que “a vergonha é a sombra do abjeto, que cai sobre o Eu” (Merot, 2003, p. 1747).²⁶ É com esta conotação, de abjeto, que o melancólico trata a vergonha. Freud escreve:

Seria igualmente infrutífero, de um ponto de vista científico e terapêutico, contradizer um paciente que faz tais acusações contra seu ego. Certamente, de alguma forma ele deve estar com a razão, e descreve algo que é como lhe parece ser. [...] O paciente também nos parece justificado em fazer outras auto-acusações; apenas, ele dispõe de uma visão mais penetrante da verdade do que outras pessoas que não são melancólicas (Freud, 1917/1974, p. 278).

Com a finalidade de sustentar este outro sentido da vergonha que aparece no melancólico, destaco outra parte deste mesmo texto de 1917:

²⁴ *Es fehlt das Schämen vor anderen, welches diesen letzteren Zustand vor allem charakterisieren würde, oder es tritt wenigstens nicht auffällig hervor (Freud, 1917/1994, S. 201).*

²⁵ *Endlich muß uns auffallen, daß der Melancholiker sich doch nicht ganz so bestimmt wie ein normalweise von Reue und Selbstvorwurf Zerknirscher (Freud, 1917/1994, S. 201).*

²⁶ *La honte c'est l'ombre de l'abject tombée sur le Moi.*

Quando, em sua exacerbada auto-crítica, ele se descreve como mesquinho, egoísta, desonesto, carente de independência, alguém cujo único objetivo tem sido ocultar as fraquezas de sua própria natureza [grifo nosso], pode ser, até onde sabemos, que tenha chegado bem perto de se compreender a si mesmo; ficamos imaginando, tão-somente, por que um homem precisa adoecer para ter acesso a uma verdade dessa espécie (Freud, 1917/1974, p. 278/279).²⁷

Nesta citação foram usados dois verbos em que devemos nos deter para fundamentar nossa proposição. Um deles é o verbo *streben*. Embora tenha sido traduzido como “ter por objetivo”, gostaríamos de acrescentar também os sentidos dicionarizados de “aspirar a”, tender para” e “ter a ambição de”.²⁸ O outro é o verbo *verbergen*, que pode ser traduzido por “esconder, ocultar ou dissimular”. Seguindo, nos utilizaremos destas indicações.

Não tendo a ilusão como dispositivo para driblar a castração, o melancólico muito cedo tem acesso a uma verdade primordial, como observaram Freud e Lambotte. Em suas tentativas de investimento objetal ele, “aspira” a acreditar que um objeto possa lhe restituir a unidade narcísica capaz de sustentar um projeto ideal viabilizado por uma promessa futura, pelo simbólico. A vergonha está centrada na sua percepção de ser visto, tendo aceito o que sabia ser um engodo. A verdade primordial a que o melancólico tem acesso muito precocemente, a que Freud se refere e destacamos, é a mentira do caráter definitivo que a identidade proporciona ao Eu. O outro que testemunha sua vergonha é, além das outras pessoas, ele mesmo.

A distinção que fizemos diz respeito à vergonha que indica, nas palavras de Freud, alguém que sempre (*immer*) aspira (*verstrebt war*) a esconder (*zu verbergen*) as fraquezas de seu ser (*Wesen*). Aqui, o foco está na revelação de sua constituição frágil. Esta diferença apontada desfaz a possibilidade de entendermos este comportamento despudorado, descrito por Freud em “Luto e Melancolia”(1917), como uma contradição com a vergonha que demonstramos existir, já que nada tem a ver com o pudor e a honra. Ou seja, o melancólico não

²⁷ *Wenn er sich in gesteigerter Selbstkritik als kleinlichen, egoistischen, unaufrichtigen, unselbständigen Menschen schildert, der nur immer bestrebt war, die Schwächen seines Wesens zu verbergen, so mag sich unseres Wissens der Selbsterkenntnis ziemlich angenähert haben, und wir fragen nur, warum man erst krank werden muß, und solcher Wahrheit zugänglich zu sein (Freud, 1917/1994, S. 200).*

²⁸ *Langenscheidts Taschenwörterbuch Portugiesisch*, Dr. Friedrich Irmen e Ana Maria Kollert, p. 1059 e 1111.

tem nenhum prurido ao se mostrar desgraçado para o outro, pois não tem o outro muito em conta. Da mesma forma, na relação com seu corpo, não se constrange de mostrá-lo afetado por mazelas de natureza íntima e reservada, pelas mesmas razões, ou seja, não ter apreço a um corpo que não o representa. Ao mesmo tempo em que se expõe de forma tão depreciativa, ocorre a necessidade de se preservar, escondendo sua fragilidade constitutiva. O que ele revela despididamente é o que pensa de si, através das auto-recriminações, intimamente relacionadas ao objeto primordial, a mãe. Mas o que esconde é sua imensa fragilidade, que o faz se identificar ao quase-nada, assim como sua procura por um objeto que possa ser suporte ideal e lhe restitua sua unidade narcísica alcançada e perdida pela falta de um investimento materno capaz de lhe assegurar o recurso da ilusão. Estes últimos aspectos é que devem permanecer escondidos. A revelação desta condição é que constitui a vergonha do melancólico, caracteristicamente ressaltada em sua natureza narcísica.

Mais adiante faremos uma importante distinção a respeito da vergonha de que é acometido o sujeito contemporâneo, também de natureza narcísica. Podemos adiantar que o melancólico se envergonha de ser visto buscando o que não teve, seu asseguramento narcísico. O homem de hoje se envergonha de que os outros testemunhem a busca do que teve e quer manter, ou melhor, quer o que teve e perdeu, por se sentir aquém da idealização que faz de si mesmo.

Lambotte (1997), ao localizar a etiologia da melancolia, como o resultado de uma catástrofe narcísica em torno da problemática pré-especular, aponta para o sentido que a vergonha evoca nesta patologia.

A propósito da apresentação da segunda tópica proposta para o aparelho psíquico em 1923, no artigo “O Eu e o Isso”, algumas considerações devem ser feitas para circunscrever a vergonha.

O aparelho psíquico depois de 1923 é pensado com base nas relações estabelecidas entre as três instâncias (*Instanzen*): o Eu, o Isso e o Supereu. Como consequência, Freud, em 1924, no artigo “Neurose e Psicose”, apresenta uma nova nosografia onde situa a neurose narcísica como o resultado da tensão entre o Eu e o Supereu e, nesta categoria, a melancolia é o grande exemplo. Para que possamos circunscrever a vergonha melancólica se faz necessário que examinemos mais detalhadamente o caráter desta tensão.

Sabemos do artigo de 1923 em que Freud, em um primeiro momento, descreve as funções de proteger e salvar, atribuídas ao Supereu. Pode ser lido no capítulo V deste artigo que:

O Superego preenche a mesma função de proteger e salvar que, em épocas anteriores, foi preenchida pelo pai e, posteriormente, pela Providência ou Destino. Entretanto, quando o ego se encontra num perigo real excessivo, que se acredita incapaz de superar por suas próprias forças, vê-se obrigado a tirar a mesma conclusão. Ele se vê desertado²⁹ por todas as forças protetoras e se deixa morrer (Freud, 1923/1976, p. 75).³⁰

Como vimos anteriormente, neste texto ainda existe uma imprecisão conceitual no que diz respeito ao não estabelecimento de uma diferença entre o que é Supereu e o que é Ideal do Eu, ou seja, o que é instância e o que é função. Mas, a partir de escritos posteriores sabemos que as ações de vigiar e punir são operadas pelo Supereu. O Ideal do Eu é por onde o Supereu mede o Eu em suas aspirações e realizações. “O superego (*Über-Ich*), contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas” (Freud, 1923/1976, p. 49) e “É fácil demonstrar que o ideal do ego (*Ichideal*) responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem” (Freud, 1923/1976, p. 51).

Mais tarde, na “Conferência XXXI” (1933 [1932]), ele descreve claramente as funções do Supereu, entre elas a função ideal, sob a forma do Ideal do Eu. Assim, escreve Freud:

Resta saber mencionar mais uma importante função que atribuímos a esse superego. É também o veículo do ideal do ego, pelo qual o ego se avalia, que o estimula e cuja exigência por uma perfeição sempre maior ele se esforça por cumprir (Freud, 1933 [1932]/1974, p. 85).³¹

²⁹ Freud usa o verbo *verlassen*, cuja tradução é deixar ou abandonar, com a conotação de desamparado.

³⁰ *Das Über-Ich vertritt dieselbe schützende und rettende Funktion wie früher der Vater, spatter die Vorsehung oder das Schicksal. Denselben Schluß muß das Ich aber auch ziehen, wenn es sich in einer übergroßen realen Gefahr befindet, die es aus eigenen Kräften nicht glaubt überwinden zu können. Es sieht sich von allen schützenden Mächten verlassen und läßt sich sterben (Freud, 1923/1994, S. 324).*

³¹ *Wir haben noch eine wichtig Funktion zu erwähnen, die wir diesem Über-Ich zuteilen. Es ist auch der Träger des Ichideals, an dem das Ich sich mißt, dem es nachstrebt, dessen Anspruch auf immer weitergehende Vervollkommung es zu erfüllen bemüht ist (Freud, 1933 [1932]/1994, S. 503).*

O editor alemão acrescenta uma nota de rodapé sinalizando que neste parágrafo citado, Freud faz uma diferença entre o Supereu e o Ideal do Eu, enquanto teria deixado passar no artigo “O Eu e o Isso” (1923), a idéia de que seriam sinônimos.³²

A distinção apresentada nos fará compreender melhor a vergonha como o resultado de uma tensão entre o Eu e a função ideal do Supereu, ou seja, com o Ideal do Eu. Desta forma, não nos afastaremos da nosografia proposta em 1924 por Freud, onde a melancolia é colocada como uma consequência do conflito tópico que se dá entre o Eu e o Supereu.

Dado este esclarecimento, podemos retornar à vergonha. Dentro do escopo da segunda tópica, no que se refere à nosografia de 1924, a culpa aparece no cenário psicanalítico com mais proeminência.

Vergonha e culpa aparecem na cena psíquica atreladas às emanções sexuais dos investimentos objetais. “Frente ao declínio do complexo de Édipo o Supereu edita e interdita enquanto que o Ideal do Eu aspira e imagina” (Scotto Di Vettimo, 2001, p. 202).³³

O Eu tem à sua frente uma delicada composição a fazer devido à criação de uma tensão intrapsíquica criadora da culpa, que é um conflito com o Supereu na vertente da punição, e a vergonha, que é um conflito com o Ideal do Eu quando o Eu se mostra aquém desse ideal.

Seja a partir de sua análise,³⁴ seja por razões clínicas,³⁵ Freud deu ao sentimento de culpa um valor de articular o humano com seu semelhante, tendo por base o modelo da trama edípica. No artigo “Mal-estar na cultura” (1934), Freud distingue dois tipos de culpa que se encontram ligadas desde o início: uma, frente à autoridade e outra, frente ao Supereu, ou seja, a primeira com os pais reais e a segunda, com sua internalização. Tudo o que diz respeito ao corpo e seus desejos deve se manter afastado do olhar do outro. Assim, estamos no terreno da

³² *Freud macht hier (wie in der 26. Vorlesung, S. 413) einen Unterschied zwischen “Über-Ich” und “Ichideal”. In anderen Werken, z. B. in “Das Ich und das Es” (1923; Studienausgabe, Band III, S. 296), verwendet er beide Bezeichnungen hingegen synonym (Studienausgabe, Band I, S. 503).*

³³ *Le surmoi édicte et interdit, alors que l’ideal du moi aspire et imagine.*

³⁴ Em carta a Fließ (3-10-1897), Freud escreve sobre seus sentimentos em relação ao nascimento de seu irmão. A partir do ciúme deste, desenvolve uma culpa intensa pelo momento da morte dele, meses mais tarde.

³⁵ No caso do Homem dos ratos (1909), Freud relaciona a culpa a um endividamento impossível de pagar, depois teorizado por Lacan como dívida simbólica.

vergonha. Mais tarde, o vice-versa, ou seja, o dever se manter afastado do território alheio remeterá à culpa.

A concomitância destes dois tipos de afeto é contemporânea à internalização do conflito entre os interditos parentais e a tendências à satisfação pulsional imediata. Faz-se necessário, portanto, pelo exposto a respeito destes dois afetos, nos detemos nas diferenças existentes entre eles para que a vergonha fique mais circunscrita.

8.2

Vergonha e Culpa

Quando, em 1923, no artigo “O Eu e o Isso” são apontadas as funções do Supereu – consciência moral, auto-observação e formação dos ideais – vergonha e culpa tornam-se mecanismos que indicarão tanto as ações das forças recalcadoras como, no caso da culpa, a presença das recalcadas, sob a vertente pulsional. A partir das intervenções dos adultos sobre o mundo hedonista infantil, a respeito do que se deve e o que se pode fazer, Freud deposita na figura do Supereu a perpetuação destes julgamentos. Para isso, se serve, principalmente, do afeto de vergonha. A culpa já denuncia uma ação feita e ao mesmo tempo seu castigo.

Neste texto, a culpa é a maneira pela qual o Supereu exerce a função punitiva frente às intenções de escolhas do Eu. Freud estabelece que a culpa é o resultado de uma tensão entre o Eu e o Supereu, e é a problemática edipiana que serve de pano de fundo para a operacionalização da culpa. Torna-se inconsciente por sua ligação ao complexo de Édipo e se manifesta sob a forma de uma consciência moral acusadora.

Mais tarde, nas “Novas Conferências” de 1933, a culpa aparece ligada ao sentimento de inferioridade, como resultado da tensão intersistêmica do Eu com o Supereu, que o condena. Reconhecemos aí uma dinâmica que pode ou não ter efeitos mórbidos. A neurose obsessiva e a melancolia são exemplos de como este conflito pode ter em seu enredo um severo investimento destrutivo contra o Eu. A ambivalência, que constitui a forma dinâmica de relação da criança com os pais, frente ao dilema da demanda de amor e proteção *versus* a agressividade resultante da frustração da renúncia a estes, se transforma em um sentimento de culpa e no desejo de ser punido. No rastro desta luta, o Supereu reúne estas características

interditoras e punitivas, estabelecendo a tensão que anteriormente mencionamos, sob a forma de uma angústia moral.

Na culpa está ressaltada uma falta cometida pelo sujeito, onde, não necessariamente, estará incluído o outro como alguém externo, já que este pode estar internalizado. Neste ponto encontramos uma grande diferença entre a culpa e a vergonha pela relação de importância que existe na presença ou não do outro para o desenvolvimento destes afetos. Existem pensamentos que mobilizam a culpa e pensamentos que mobilizam a vergonha. Do ponto de vista tópico, a culpa marca uma tensão entre o Eu e o Supereu, enquanto que a vergonha expressa uma tensão entre o Eu e o Ideal do Eu, forma pela qual o Supereu mede o Eu. Do ponto de vista econômico, a vergonha é mais perniciosa que a culpa pela intensidade do dano que acomete o Eu. Esta intensidade se refere ao esfacelamento das funções defensivas egóicas, que constituem uma forma de perda do controle de si frente a uma testemunha que pode ou não estar presente na função. Ressaltamos, para que não se estabeleça uma contradição em relação ao que apresentamos anteriormente, que a testemunha está sempre presente no caso da vergonha, embora este outro possa não saber estar nesta função.

A perda do controle de si, como perda das garantias identitárias, mencionada é fundamental para que se entenda o grau de comprometimento que a vergonha carrega em si mesma. É com este caráter de exposição que a vergonha se mostra mais virulenta que a culpa. Enquanto a culpa exige uma reparação, e esta se torna geralmente possível, no caso da vergonha, não há reparação possível. A reação mais imediata é a necessidade de se esconder, de fugir do alcance dos olhos da testemunha.

O que se encontra em jogo é a imagem que o sujeito tem de si em contraposição àquela que ele imagina que as pessoas têm dele. Na vergonha tem-se uma imagem impotente de si mesmo, da qual o sujeito pensa que os outros foram testemunhas. Aqui, uma diferença deve ser feita em relação à culpa. Nesta, a testemunha pode ou não estar presente devido à interiorização da autoridade representada pelo Supereu. Na vergonha, a testemunha está sempre presente, mesmo que em termos imaginários. A testemunha nem sempre sabe que ocupa esta função, como já afirmamos. O olhar do envergonhado é que dá este lugar para alguém, embora muitas vezes o ato vergonhoso possa nem ter sido percebido

pelo outro. Na experiência da vergonha não há a figura interiorizada. A testemunha está sempre presente frente ao envergonhado.

Em última análise, a culpa revela o confronto do sujeito com a lei e o desejo, enquanto que a vergonha o faz com a imagem de si frente ao outro.

Uma outra maneira de se apontar a vergonha está na regulação do que é público e do que é privado. A vergonha aparecerá sempre que algo do mundo privado se tornar exposto, público. A interiorização do lado censor, próprio do Supereu, implica em uma característica importante, que é a não necessidade da intervenção do outro para que a vergonha apareça, embora este deva sempre estar presente, reafirmamos, mesmo que imaginariamente. Por isso, podemos sentir vergonha quando estamos sozinhos. Neste caso, a vergonha é sentida pela crença de que, de alguma forma, algo do mundo privado vá se tornar público, mesmo que defasado no tempo da experiência da vergonha.

Na culpa há sempre a reprovação de um terceiro. Embora não localizada em alguém específico, a vergonha pode ser desenvolvida pelo julgamento atributivo a um outro indivíduo, a um grupo ou aos ideais ligados ao social. Nesta perspectiva, a vergonha guarda a possibilidade de poder ser sentida devido à atribuição de um peso testemunhal ao olhar de alguém, mesmo que este alguém não perceba seu caráter de denúncia.

Na leitura da primeira tópica freudiana, situamos a vergonha claramente ligada ao pudor e, portanto, à sexualidade genital, tendo como ambiência a essência do conflito psíquico balizado pela sexualidade e pela moral.

Quando Freud escreve o artigo “Narcisismo: uma introdução (1914) há necessidade de se ampliar o conceito de sexualidade, não mais restrita à vinculação com a nudez exposta e às transgressões de natureza edípica. Essa nova sexualidade que apresenta em 1914 é metaforizada e ampliada, afirmando que qualquer investimento é sexual. Assim, em meio às polêmicas típicas do movimento psicanalítico, Freud não abre mão da sexualidade e introduz o conceito de narcisismo. Freud não só sexualiza as pulsões egóicas, de auto-conservação, mas todo o aparelho psíquico, em resposta às cizâneas com Jung. Em decorrência desta posição adotada por Freud, a auto-estima também passa a ser uma expressão da sexualidade. Exatamente este aspecto é que levará a vergonha a ganhar um outro enfoque. Apontamos aqui o caráter de insuficiência,

ou melhor, de não ser suficiente o bastante para dar conta de si e ter de precisar do outro, que desenvolveremos mais adiante.

Antes porém, cabe fazermos uma digressão para que se entenda o aparecimento destes afetos, de vergonha e de culpa, na nossa cultura para, então retornarmos à abordagem da vergonha, já devidamente circunscrita.

8.3

A cultura da vergonha

Culpa e vergonha nem sempre estiveram ligadas culturalmente. Historicamente, encontramos na cultura grega um exemplo onde a idéia de culpa tem seu aparecimento tardio.

Na aristocracia guerreira da Grécia antiga podemos localizar um mecanismo sócio-psicológico que Dodds (1998) chamou de cultura da vergonha, onde fama, prestígio social e honra eram considerados elementos necessários e supervalorizados como qualidades éticas e sociais. As ações humanas eram resultantes das intenções dos deuses, podendo serem descritas como desvios, comportamentos passionais ou mesmo homicidas, sem que houvesse uma abordagem de responsabilidade individual. Pode-se dizer que os humanos eram os instrumentos dos deuses que, através de seus artifícios e por intervenções aleatórias, se apossavam da razão ou mesmo dos afetos dos homens. Neste sentido, os homens não enlouqueciam, mas eram tornados loucos, sem que qualquer senso de responsabilidade fosse atribuído a eles.

A tentação divina ou louca paixão (Atê) demonstra como os humanos se colocavam como joguetes frente aos caprichos dos deuses. Somente o ato importava para a justiça grega, já que não havia qualquer implicação moral quanto às intenções dos humanos. Isto se dava em função do poder de interferência atribuído aos deuses. Em casos de insanidade parcial e temporária não havia uma explicação fisiológica ou psicológica, mas invocava-se uma intervenção demoníaca, externa.

Os gregos tinham seus atos comprometidos pela intervenção de Zeus, da Moira (destino) e das Eríneas. Estas eram as agentes através das quais a Moira se realizava, e eram muitas vezes consideradas como as responsáveis pela execução da vingança oriunda dos deuses. Sempre que havia uma transgressão no

cumprimento de uma Moira, as Eríneas vingavam os deuses pela não obediência dos humanos.

A noção de desejo fica comprometida pelo que chamavam de Menos. Por Menos, podia ser entendida uma paixão ou um ardor. Tal como Atê, Menos era transmitido aos humanos dando a estes poderes comparáveis aos deuses. Diferente da Atê, Menos podia ser evocado através de uma prece. E mais uma vez, a noção de culpa não se aplicava, devido ao estatuto de Menos, embora possamos reconhecer um vestígio daquilo que entendemos hoje como ser desejante. Dodds (2002) escreve:

Se o caráter é uma questão de conhecimento, o que não é conhecimento não faz parte do caráter, mas vem do exterior até o homem. Assim, quando ele age de modo contrário às suas disposições conscientes (tudo aquilo que nos é dito que ele “sabe”), a ação não é propriamente sua, mas lhe foi ditada de fora. Em outras palavras, impulsos não sistemáticos e não racionais, assim como os atos resultantes, tendem a ser excluídos do “eu” e imputados a uma origem externa (Dodds, 2002, p. 25).

O medo de um deus não era uma experiência vivida pelo grego, mas o sentimento em relação à opinião pública era bastante importante. Por isso costuma-se atribuir aos gregos dos tempos de Homero o pertencimento a uma cultura da vergonha e não da culpa. Dodds esclarece a essência de uma cultura da vergonha:

O tipo de situação para a qual a noção de *atê* é uma resposta nasce, portanto, não apenas da impulsividade do homem homérico, mas também da tensão entre impulsos individuais e pressão de adaptação social, característica de uma cultura baseada na vergonha. Em uma sociedade como essa, qualquer coisa que exponha o homem ao desprezo ou ao ridículo perante seus companheiros, ou que o leve a “estragar sua imagem”, é experimentado como algo insustentável (Dodds, 2002, p. 26).

É importante ressaltarmos que com o passar do tempo essa abordagem teológica mudou, trazendo uma concepção de individualidade e responsabilidade social que abriu caminho para o sentimento de culpa e o desejo que temos hoje.

A progressiva queda do poder dos deuses na cultura grega posterior, que culmina com Platão, torna compreensível o aparecimento da culpa. Com o sentido da Atê, não mais sendo atribuído aos deuses, o humano passa a ser visto como

responsável por seus atos, gerados por uma intencionalidade, que até então desconheciam, de natureza interna. Da mesma forma, a queda de Menos, não mais uma intrusão de uma paixão originada pelo capricho de um deus, promoveu a apropriação dos apetites, gerando escolhas objetais que podemos incluir a noção de desejo.

Embora não possa ser identificado historicamente em uma passagem linear e cronológica que pudéssemos datar, o decréscimo da importância dos deuses na Grécia antiga favoreceu a instalação de uma cultura da culpa e, a cavaleiro, uma noção de moralidade e ética que lhe serviu de suporte.

Quando encontramos uma era em que a culpa aparece no cenário da vergonha, observamos que é a anterioridade da cultura da vergonha em relação à cultura da culpa que vai promover uma transformação radical nos valores arcaicos que, como vimos, passam a responsabilizar os humanos por seus atos. A vergonha passa a ser sentida quando vinculada às experiências que se encontram ligadas à sexualidade, resultando em uma exposição pública do sujeito frente aos outros. A montagem da vergonha atrelada ao pudor e à honra, que aparece nas situações de nudez exposta usadas como modelo por Freud, é bastante exemplar.

Todas as tramas forjadas na *Ilíada* nos mostram que uma importante idéia era atribuída somente aos deuses: a honra. Falar mal de um deus ou ser leviano no trato com ele era entendido como uma ofensa à sua honra resultando em punição imediata. Desta forma, encontramos nos extratos mais arcaicos da cultura grega a idéia de honra (de um deus) associada à vergonha (de um homem).

Com o insidioso aparecimento da culpa, se fez necessário o desenvolvimento de um ritual que pudesse dar conta desta. Encontramos o ritual da catarse que tinha a função de libertar o indivíduo e todos os seus descendentes de um destino pré-determinado, torturados pelo sentimento de culpa. Neste sentido, vemos como Édipo não pôde fugir de uma trama previamente determinada.

A culpa era herdada e a punição adiada, deslocada muitas vezes para os descendentes do culpado. Este automatismo se baseava no fato de que a família era uma unidade moral, daí “a vida do filho era um prolongamento da vida do pai, e ele herdava a dívida moral dos pais exatamente como herdava suas dívidas comerciais. Cedo ou tarde, a dívida vinha cobrar seu pagamento” (Dodds, 2002, p. 41).

Na comunidade ateniense tardia podia-se perceber a prática da *catharsis* para que uma pessoa se libertasse deste caráter hereditário da culpa, fruto do pensamento racionalista grego. A catarse interrompia a repetição transgeracional. No mito de Édipo encontramos um bom exemplo da presença de uma culpa herdada e, em outra versão, a de responsabilidade individual. Dodds (2002) nos mostra as duas versões do Édipo. Na versão de Homero, Édipo continua a reinar em Tebas mesmo depois de denunciada sua culpa, sendo morto posteriormente em um campo de batalhas. Já na versão posterior, se Sófocles, encontramos um Édipo desgraçado pelo peso da culpa.

A prática da *catharsis* propiciava um sentimento de responsabilidade pelos atos cometidos, aparecendo no mundo helênico sob a forma de uma internalização da consciência, que gerou a palavra pecado tal como a encontramos hoje no cristianismo. Este fato nos leva a entender melhor o aparecimento da culpa. Certamente, a culpa emerge no cenário humano a partir da responsabilidade que adotamos pelos nossos próprios atos.

Os conflitos são entendidos então na perspectiva do plano da vida pessoal, implicando em uma visão de mundo mais racionalista. Passamos a ter, por isso, um lugar para as contradições, para as limitações dos desejos humanos, para a força dos apetites, para a vontade e as paixões, território extremamente profícuo para o aparecimento da culpa.

Para diferenciar vergonha e culpa, já observamos que nem sempre ambas estiveram associadas. Mesmo que tomemos como referencial uma cultura tão distante dos dias de hoje como a dos antigos gregos, não podemos desconsiderar que sua influência no ocidente, vindo da cultura européia, tenha chegado até nós com inflexões conceituais bastante consideráveis.

A analogia que queremos fazer, tendo como referência a teoria freudiana, não é uma transposição do antigo para o infantil. No entanto, podemos reconhecer que a culpa é contemporânea do clímax da trama edipiana, sendo de aparecimento tardio em relação à vergonha que, certamente, guarda a marca da constituição narcísica. Para dar relevância a esta diferença recorreremos a autores contemporâneos que estudam esta distinção.

8.4

Considerações atuais sobre a vergonha

Tisseron (1992) escreve que Freud, ao ligar a vergonha às instâncias ideais, teria indicado aos seus alunos e sucessores uma via de investigação (Tisseron, 1992, p. 13).³⁶ Passemos, então, a uma revisão de autores atuais que se dedicam a estudar a vergonha no bojo de suas investigações.

O fato de a vergonha convocar uma testemunha aproxima a abordagem psicanalítica e a psicologia social.

Assim, destacamos Thomas J. Scheff (2001) em seu trabalho “Três pioneiros na Sociologia das emoções”. Este autor escreve um ensaio que aponta Norbert Elias (1994), Richard Sennet (1973) e Helen Lynd (1939) como os primeiros autores que teriam dado à vergonha uma importância social.

Scheff³⁷ propôs uma teoria sociológica em 1990. Toma como pressuposto que a manutenção dos laços ou vínculos sociais seja o mais crucial dos motivos humanos. A consequência desta premissa é que os humanos constroem vínculos, os mantêm, os reparam ou os destroem. Portanto, utiliza uma nomenclatura para os laços sociais, dividindo-os em “vínculos seguros” e “vínculos inseguros”. Nos primeiros, uma distância social é mantida garantindo uma interação que permite aos indivíduos não serem anulados, mantendo suas singularidades. No caso dos vínculos inseguros, os indivíduos se sentem engolidos pelo grupo social, impedindo o estabelecimento da autonomia, provocando alienação e perda de identidade.

A vergonha é teorizada por Scheff a partir do entendimento de Cooley, de que o orgulho e a vergonha são as emoções básicas que proporcionam o que chamou de “estado de vínculo social”. Com a perspectiva de que a valorização da auto-imagem seja ligada ao outro, a vergonha teria um caráter denunciador da estrutura destes vínculos, já que, em seu entendimento, a vergonha é a emoção que regula o estado dos vínculos sociais.

O que nos interessa nesta abordagem é o estatuto da testemunha. Quando afirmamos que do ponto de vista do envergonhado a testemunha está sempre

³⁶ Escreve Tisseron: *Mais, parce que Freud avait d'abord lié la honte aux instances idéales, c'est sur cette voie que s'avanceront ses élèves et successeurs.*

³⁷ Estudado por Eduardo Bericat Alastuey em seu livro “*La sociología de la emoción en la Sociología*”(2000), de onde é extraído os pensamentos de Thomas J. Scheff presente no texto.

presente, quisemos ressaltar que esta função nem sempre se encontra assumida pelo outro conscientemente. A testemunha pode estar presente na função de observador do ato vergonhoso, ou simplesmente estar diante de alguém que se sinta exposto.

Scheff frisa que a vergonha evoca sentimentos dolorosos, auto-infligidos a partir de uma auto-avaliação negativa realizada pelo sujeito desde a perspectiva do outro. O sujeito mostra-se incapaz de reagir, torna-se impotente, inferior, inseguro e desvalorizado. A perda do controle que a situação de se envergonhar acarreta é valorizada, tendo como pano de fundo um estado confusional a respeito de sua imagem perante os outros, assim como a sensação de querer desaparecer da cena que a vergonha promove.

Outro autor, Marc Miller³⁸ em seu livro “Shame and Psychotherapy”, em uma perspectiva psicoterapêutica, relata que muitos de seus clientes o procuraram a partir de uma queixa relacionada à vergonha, vivenciando-a como insuportável. Influenciado pela teoria de Helen B. Lewis, pioneira em marcar a importância da vergonha nas relações terapêuticas, ele resalta o valor do grupo de referência na construção do envergonhado. Identificou que muitos pacientes cresceram em lares onde as figuras de autoridade mostravam-se sempre muito críticas em relação ao envergonhado. Nenhum esforço de desempenho era suficiente para satisfazer as figuras parentais. A internalização desta crítica é destacada por este autor como produtora de vergonha, provocando uma contínua pré-avaliação negativa a seu próprio respeito.

Para esta tese, o valor de sua análise reside em ressaltar a possível ligação que se estabelece entre a crítica parental e a auto-estima, pela construção de um ideal impossível de ser alcançado. A sensação de se estar sempre aquém da expectativa dos pais é um dado que adotaremos mais adiante.

Autores americanos, influenciados principalmente pelo pensamento de Heinz Kohut, vêm produzindo uma intensa discussão a respeito da vergonha.

Leo Wunser (1991) parte do princípio de que o tema da vergonha é tradicionalmente explorado fora do campo psicanalítico. Ressalta que parece haver uma relutância dos analistas verem na vergonha um afeto importante para se compreender formas contemporâneas de ansiedade e depressão.

³⁸ Extraído do site http://www.columbiapsych.com/shame_miller.html.

Em seu artigo “*Shame: the underside of narcissism*” (1991), Wunser enuncia algumas questões em torno da diferença entre a culpa e a vergonha. Primeira é se haveria na teoria psicanalítica uma forma de abordar a vergonha sem articulá-la com a culpa. Em seguida, pergunta-se sobre a relevância, para a teoria psicanalítica, de se estudar a vergonha. Começa por pensar no que estaria envolvido no conflito intra-sistêmico superegótico. Para Wunser, os valores éticos da culpa e da vergonha são diferentes no modelo psicanalítico, assim como na sociedade contemporânea. Para desenvolver suas questões, Wunser comenta os escritos de Andrew Morrison, que tem estudado a relação entre a vergonha e o narcisismo. Este autor, Morrison, enuncia a vergonha como um afeto disfórico crucial do fenômeno narcísico, sendo a essência do narcisismo vista como um anseio por ser absolutamente único e importante para alguém significativo.

Morrison, segundo Wunser, trata a vergonha como uma falha do ideal, correspondente a uma ruptura na experiência do *self*.³⁹ No seio das relações objetais mais precoces apareceria uma interrupção do afinamento empático pelo *self* objeto significativo, deixando “uma sensível vergonha na construção tardia do *self*” (Wunser, 1991, p. 667). Assim, a vergonha pode ser o reflexo de uma falha passiva, defeito ou depleção deste afinamento empático. As oposições entre sentimento de inferioridade e grandiosidade, e ideal de autonomia *versus* fusão com o outro onipotentemente fantasiado servirão para mostrar que a vergonha é decorrente da não neutralização desta grandiosidade, acarretando uma imago parental idealizada em bases onipotentes. A vergonha revela a vulnerabilidade que o *self* pode experimentar a partir de suas necessidades. Kohut teria apontado que a relação com a mago parental idealizada tende a ser mais diferenciada e menos arcaica quando não se baseia na grandiosidade.

Wunser concorda com Morrison no que diz respeito à vergonha apontar, primariamente, um *self* depletado por ter falhado na relação com o objeto idealizado. Outro ponto de concordância entre estes autores é a idéia comum de que a culpa faz o sujeito se confessar, e a vergonha, se esconder, o que corrobora com nossa proposição. Para a culpa, o antídoto é o perdão ou a reparação, e para a vergonha, a saída é a excitação maníaca do *self*, apesar da fraqueza, do defeito e da falha (Wunser, 1991, p. 667).

³⁹ Estes autores se referem ao *self* sob a ótica da teoria proposta por Heinz Kohut.

Em outro artigo, de 1999, intitulado “*Trauma, shame conflicts and affect regression*”, Wunser descreve três tipos de vergonha: uma forma positivada, como atitude protetora (medo de ser olhado quando exposto a uma situação desonrosa), e duas formas negativadas. Uma, como geradora de ansiedade (resultado da falha da expectativa de alguém para si) e outra, como afeto depressivo (formação reativa relacionada a expectativas desmedidas guardadas secretamente) (Wunser, 1999, p. 309).

O autor destaca o terceiro tipo de vergonha e lhe atribui um caráter traumático. Neste texto, Wunser denomina de traumático um conflito insolúvel entre o ambiente e o *self*. A construção de fantasias narcisistas serve, nas situações traumáticas, como formas de proteção contra o abandono e a falta de ajuda.

Queremos sublinhar esta terceira forma que leva em conta a fantasia onipotente, relacionando-a com o que viemos apresentando em relação à vergonha do melancólico, em função da descrição de Wunser (1999, p. 311) de que nesta modalidade de vergonha o sujeito pensa que deveria ser forte e potente o suficiente para que coisas ruins não lhe acontecessem. Como sublinha Wunser, “Se ocorrem, é porque a culpa é minha” (Wunser, 1999, p. 311). A sensação de culpa auto-infligida é o resultado de um sadismo superegótico que, ao atacar o Eu, produz uma intensa sensação de vergonha. Embora culpa e vergonha possam ser quase confundidas, o que se mostra relevante é que o desenvolvimento da vergonha se dá pela consciência de não ser onipotente, de *ser* insuficiente. A culpa guarda muito mais um caráter de causalidade do que de um ato transgressor, como entende Freud. “A culpa é minha” pode significar “porque não me basto e preciso do outro”. Este entendimento nos será útil para o próximo tópico a ser desenvolvido.

Outro americano, Clyfford Yorke, no artigo “*The development and functioning of the sense of shame*” (1990), faz uma acurada leitura dos textos freudianos. Escreve que Freud deu muito mais atenção à culpa do que à vergonha e que lhe faltou precisão na distinção entre nojo, vergonha e culpa relacionados com a moralidade (Yorke, 1990, p. 377).

Yorke (1990, p. 377) destaca uma carta escrita por Freud a Fließ, datada de 27/9/1898, onde descreve um caso clínico de um rapaz de 25 anos que começara a atender e que tinha um problema para andar. Freud teria escrito: “Sente-se envergonhado diante de qualquer pessoa que o veja caminhando dessa maneira e

considera isso natural” (Freud, 1898/1990, p. 378).⁴⁰ Na leitura do caso, percebe-se que Freud relaciona a vergonha do rapaz a uma trama associativa que envolve a identificação do rapaz com um tio sífilítico, um episódio de blenorragia e ereções constantes e sem objetivo. O tio, tabético, fora tomado como modelo, pois também apresentava uma dificuldade de locomoção, embora, segundo o paciente, não se envergonhasse de sua marcha atípica. Freud ressalta que na época em que o paciente contraiu blenorragia, assim como nos momentos em que tinha ereções constantes, apresentava uma dificuldade de andar naturalmente, tentando esconder aquelas situações. Durante as associações do paciente, este revela a Freud ter tido enurese noturna na infância. E mais, ainda é relatado que a mãe do rapaz o ameaçava de contar aos amigos e professores a respeito desta enurese, o que lhe dava uma angústia intensa. “De modo que é aí que se situa sua vergonha”(Freud, 1898/1990, p. 378), escreve Freud. Podemos depreender que a revelação daquilo que era de sua total intimidade e ameaçado de ser exposto envolvia sua vida sexual infantil e seu defeito. O defeito, aponta Freud neste artigo, revelaria, em seu aspecto sintomático, sua atividade sexual intensa que deveria se manter oculta, daí ser o epicentro da vergonha.

Do levantamento feito na literatura psicanalítica, Yorke concorda com alguns pontos achados. Entre eles: a vergonha é um afeto mais forte e mais doloroso que a culpa, podendo ganhar uma dimensão de insustentabilidade; a vergonha não é facilmente esquecida, e quando lembrada torna-se fortemente reexperimentada Este afeto é acompanhado de um grande medo de exposição, tanto do corpo (em casos de nudez), como da revelação de segredos. A sensação de exposição tem sempre um referencial tanto interno como externo (Yorke, 1990, p. 379).

Este último aspecto nos interessa, pois corrobora a proposição desta tese. Yorke empreende uma minuciosa análise da figura do observador do envergonhado. Escreve ele:

Existe sempre a consciência de um observador, um possível observador, um observador formal ou um observador fantasiado. O fato de que alguém possa se sentir profundamente envergonhado mesmo quando está só, não invalida esta visão... O observador é sempre experienciado, de uma forma ou de

⁴⁰ Tendo a perna dura e sujeita a tremores e espasmos, o paciente andava apoiando-se na saia da mãe, como uma criança que se esconde atrás dos adultos. O quadro teria se iniciado quando tinha 14 anos, após a morte do irmão e do pai psicótico.

outra, como desaprovando ou condenando... Essa consciência de um observador é um reflexo da ligação existente entre a vergonha, o orgulho e o exibicionismo/voyerismo e as defesas contra eles que está implícita na necessidade de se esconder (Yorke, 1990, 379/380).⁴¹

Yorke termina seu artigo destacando a idéia de que, enquanto a culpa inconsciente pode mobilizar defesas contra o se tornar consciente, não há nenhuma defesa contra a vergonha (Yorke, 1990, p. 405).

Ana-Maria Rizzuto (1991) escreve “*Shame in Psychoanalysis: the function of unconscious fantasies*” com a finalidade de verificar o que a Psicanálise pode apreender sobre a experiência de vergonha nos analisandos, e faz uma vasta resenha das várias perspectivas. Vejamos a posição desta autora.

A tradição psicanalítica, começa por dizer, tem pensado a vergonha como o resultado da revelação da inibição de desejos sexuais, fantasias, ações, falhas ou defeitos (Rizzuto, 1991, p. 297). Por outro lado, nas últimas duas décadas, surge um progressivo aumento na investigação deste afeto através de um novo prisma. Em resultado da observação clínica, uma conexão vem sendo estabelecida entre o sentido do *self*, o desenvolvimento e a patologia do narcisismo, o desenvolvimento do Supereu e do Eu-ideal, e as relações objetais mais precoces.

Freud não teria olhado a vergonha como objeto de investigação e a relacionou com a pulsão sexual (1905) a partir do artigo “Três ensaios sobre a sexualidade infantil”. Assim, tomando o modelo freudiano centrado no recalque, a vergonha é vista como uma falha do Eu ao dirigir suas defesas para desejos inaceitáveis. “O foco do modelo é a experiência do ego” (Rizzuto, 1991, p. 297).⁴²

A psicologia do *self*, cujo expoente é Heinz Kohut, relaciona a vergonha a uma falha na regulação e integração das demandas exibicionistas precoces. Kohut tem seu modelo centrado no narcisismo, adotado também por Morrison, como já apontamos.

Os teóricos das relações objetais tomam a vergonha como conseqüência dos dramas infantis internalizados, incitados pelo *self* ideal. A vergonha, deste ponto de vista, emerge quando as metas deste *self* ideal não são satisfeitas. Já o

⁴¹ *There is always an awareness of an observer, a possible observer, a former observer, or a fantasized observer. The fact that one can feel deeply ashamed even when alone does not run counter to this view... The observer is always experienced, in some form or other, as disapproving or condemnatory... This awareness of an observer is a reflection of the link between shame, pride, and exhibitionism/voyerism and the defenses against them underlie the need to hide.*

⁴² *The focus of the model is on the affective experience of the ego.*

modelo americano estruturalista, representado por Arlow e Brenner, não estuda a vergonha como um afeto específico, colocando-a no rol dos afetos depressivos (Rizzuto, 1991, p. 297). A autora admite que cada escola teórica tenha sua verdade.

Rizzuto aborda a vergonha como um afeto oriundo de um conflito intrapsíquico de diferentes componentes da mente no presente, sem levar em consideração as fontes e a natureza da situação em que a vergonha emerge. Considera que existam dois tipos de vergonha: uma vergonha sinal, como a ansiedade, que alerta o indivíduo sobre as circunstâncias em que se encontra e uma vergonha dolorosa. Esta é consequência da falha da vergonha sinal, e resulta do impacto da ofensa psíquica da experiência vergonhosa. A autora situa a vergonha patológica como uma persistência das experiências de vergonhas dolorosas, diferindo de Kohut que, como citamos acima, a atribui a uma falha no desenvolvimento do narcisismo.

Após relacionar algumas tendências teóricas dos analistas americanos sobre a vergonha, sem a finalidade de marcar uma oposição, mencionaremos alguns trabalhos de autores franceses que podem refletir uma linha de abordagem da vergonha diferente das anteriores.

Serge Tisseron (1992), em seu livro "*Psychanalyse d'un lien social*", afirma que a vergonha é o ponto cego da teoria freudiana. Tisseron descreve a forma como Freud localizou a vergonha, ligada à ação das forças recalcadoras. O que é objeto de prazer torna-se posteriormente objeto do nojo e da vergonha em consequência do recalçamento.

Na proposta de ampliação do entendimento da vergonha, o autor indica que, além de uma formação reativa secundária à ação do recalçamento, deveríamos considerá-la uma emoção narcísica (Tisseron, 1992, p. 13). Desenvolve seu pensamento acrescentando que, pelo fato de Freud ligar a vergonha às instâncias ideais, pode-se concluir que ao se falar da vergonha, estaremos nos referindo obrigatoriamente ao narcisismo.

A partir da ambigüidade que reconhece existir na obra freudiana entre o Supereu e o Ideal do Eu, Tisseron liga a culpa ao Supereu e à interiorização dos interditos correspondentes, contemporâneos à trama edípica. A vergonha é ligada ao narcisismo arcaico, que apareceria em torno da regulação dos esfíncteres (Tisseron, 1992, p. 14). Escreve:

Através da vergonha, é o indivíduo por inteiro que se encontra ligado à estima de si mesmo; e, pelo fato de que essa estima de si tenha uma abordagem privilegiada com o corpo e a identidade, ela guarda uma ameaça de desaparecimento total (Tisseron, 1992, p. 14).⁴³

O autor considera que o processo de idealização será operacionalizado pela vergonha frente às exigências da realidade e às reivindicações do orgulho. Destaca também manifestações humanas como o racismo, a maldade, a guerra e algumas vinhetas clínicas contemporâneas. A partir destas análises, propõe que se adote a idéia de abordar a vergonha em uma ligação com o social, assim como na ligação com outras gerações, apontando a possibilidade de uma investigação sobre as articulações entre os fenômenos subjetivos e os coletivos.

Bernard Chervet (2003) escreve “*Les affects typiques et leur transvaluation*”. *Honte,, douler, culpabilité*” retomando a indicação da teoria dos afetos, de Freud, na “Conferência XXV”, de 1916/1917, privilegiando a angústia. Em 1925, em “Inibição, Sintoma e Angústia” Freud teria se questionado a respeito da compreensão das diferenças entre os diversos afetos de desprazer.

Em comparação com a vergonha, a dor moral e a culpa são muito mais exploradas teoricamente ao longo da obra de Freud. De uma forma esquemática, Freud uniu os três afetos apontados – a vergonha, a dor moral e a culpa – para justificar o aspecto econômico da mudança e transposição da libido do Isso para a libido do Eu “unidos em um quiasma subjetivo” (Chervet, 2003, p. 1575), apesar do hiato que existiria entre cada um deles, em termos de metapsicologia. Em última análise, todos os três visam escapar da castração. Vejamos seu desenvolvimento.

Tomando a “Interpretação dos Sonhos” como ponto de partida, a culpa e a vergonha estariam articuladas com a dor moral, formando os instrumentos do trabalho do sonho no seio da dinâmica edipiana. Para Chervet, esses três afetos refletiriam a qualidade dos atos psíquicos que acompanhariam a resolução do complexo de Édipo. São os afetos específicos dos acontecimentos do conflito edipiano: a assassínio, o incesto e a castração, ou seja, relacionados respectivamente, à culpa, à vergonha e à dor moral.

⁴³ *Dans la honte, c'est l'individu tout entier qui est frappé à travers l'estime de lui-même; et, parce que cette estime a un rapport privilégié avec le corps et l'identité, il envisage de disparaître totalement.*

Na perspectiva da dinâmica edipiana tem-se uma precedência da culpa em relação à vergonha, ou seja, da morte do pai em relação ao incesto com a mãe. Em “Totem e Tabu” (1912-1913) o assassinio do pai e o remorso inauguram a tragédia humana.

Chervet (2003) diz existirem nos textos freudianos um duplo entendimento destes fatos. Um, como descrito, se tomarmos como base o ápice dos conflitos edipianos. Outro, quando se toma como referência as duas mortes de Moisés (Freud, 1939 [1934-38]). A vergonha precede a culpa, refletindo uma fase homossexual vergonhosa que se desenvolveria antes da morte do pai. Chervet discute esta aparente oposição quanto a precedência destes afetos. Ao se indagar sobre o uso da nomenclatura “sentimento inconsciente”, o autor reconhece que nesta terminologia estão envolvidas duas realidades distintas: a de um afeto primário e as formações reativas derivadas destes, como consequência da ação do recalçamento. Ou seja, tem-se um afeto típico e um derivado inconsciente correspondente. Desta forma, podemos falar de um sentimento inconsciente de vergonha e também da culpa e da dor moral. De uma forma geral, os afetos típicos se produzem como reações contra os desejos edipianos da infância e contra os desejos inconscientes, articulando o infantil pré-edipiano e o edipiano.

No que concerne à vergonha, ao ligá-la ao sonho típico de se sentir embaraçado frente à exposição da própria nudez, Freud a liga também a uma antecipação da importância da fantasia de sedução da criança pelo adulto. Neste sonho, fica caracterizada uma cena exibicionista encoberta pelo sentimento de vergonha que evoca o conflito entre o exibicionismo e a defesa contra ele, apoiada pela consciência moral. A indiferença dos espectadores no sonho é a prova, afirma, da defesa que dessexualiza os componentes do sonho exibicionista.

A vergonha sob a ótica de Chervet, a partir da leitura dos textos freudianos, encontra-se ligada ao aparecimento da sexualidade infantil, sendo um sinal de transgressão, que é a ressexualização do narcisismo. O que se quer é a aplicação de uma lógica em que o sentimento de culpa inconsciente anuncia a existência de uma vergonha inconsciente provocada pela tentativa de conservação da ressexualização do narcisismo, expressão usada por este.

As considerações de Jean Guillaumin (2003), citadas também por Chervet, levam em conta que a vergonha se constitui como um afeto profundamente imerso na experiência corporal pré-psíquica, que testemunha tudo

aquilo que se passa como resultado da impotência do bebê se regular, ele mesmo e a necessidade de intervenção dos pais de uma forma segura e próxima. O não asseguramento, por parte dos pais, levaria a uma clivagem defensiva, gerando uma nostalgia incurável, como demonstra o quadro melancólico, pela perda deste objeto originariamente assegurador.

André Green (2003) publica um extenso artigo chamado “*Ènigmes de la culpabilité, mystère de la honte*”. Neste texto, Green destaca a centralidade da culpa na clínica psicanalítica, ao passo que a vergonha não ocupa um lugar de destaque. A vergonha, menos sistematizada, vem sendo cada vez mais estudada nos últimos anos. Vamos nos deter no que ele chamou de “*mystère de la honte*”.

Tomando o episódio da tentação no Paraíso, já descrito, Green destaca a atitude de Adão ao cobrir seus olhos, que refletiria a impossibilidade de sustentar o olhar para o mundo e seus benefícios, depois que os tinham perdido. Procura esconder sua dor, expressa sob a forma de vergonha (Green, 2003, p. 1647). O autor entende a descrição da postura de Eva como humilhada, ao esconder os seios e a genitália, e sugere que seria também uma postura culpada, ressaltando que, através da Bíblia, é a vergonha que se encontra em destaque, “causadora de uma dor sem remédio”(Green, 2003, p. 1647).

Apesar de não poder fazer uma síntese evolutiva da vergonha, Green a descreve a partir de

...sua origem narcísica, o investimento primeiro de suas fontes corporais, o papel da perda de domínio e, acima de tudo o fato de que aquele que a vive sofre por se sentir miserável, diminuído, vulnerável como um alvo ofertado ao sarcasmo impiedoso dos outros e privado de todas as maneiras de se defender. A vergonha assinala a confissão de um defeito, a revelação de uma fraqueza, a perda das aparências e da dignidade e pode ir até o ponto de imaginar seu mundo interior desmascarado aos olhos dos outros (Green, 2003, p. 1647).⁴⁴

⁴⁴ ... son origine narcissique, l'investissement premier de ses sources corporelles, le rôle de la perte de la maîtrise et, surtout, le fait que celui qui la vit souffre de se sentir misérable, démuní, vulnérable comme une cible offerte aux sarcasmes impitoyables des autres et privée de tout moyen de se défendre. La honte signe l'aveu d'une défaite, la révélation d'une faiblesse, la perte des apparences et de la dignité et peur aller jusqu'au poin d'imaginer son monde intérieur démasqué aux yeux de l'autre.

Green aborda uma forma peculiar de vergonha, que é experimentada de si para si (*de soi à soi*). Para este autor, “como por uma forclusão, a vergonha de si pressupõe a contingência do outro” (Green, 2003, p. 1648).⁴⁵ Essa idéia da relação do envergonhado consigo mesmo é corroborado por uma pensamento de Lacan, citado por Green, em que “o olhar é objeto perdido e fugaz localizado na conflagração da vergonha pela introdução do outro”.⁴⁶ Por isso, ele afirma que a vergonha pode retratar uma clivagem das relações com a exclusão do outro. A necessidade de se esconder do olhar do outro tem uma função excludente deste que, paradoxalmente, ao invés de desaparecer, torna-se onipotente para o envergonhado. Isso implica em uma repetição incessante do procedimento de fuga, pois o envergonhado supõe que alguém viu ou, se não o viu, encontrou alguém que viu. Green termina seu artigo ressaltando a presença da função do observador e o desejo da exclusão deste no campo imaginário do envergonhado.

Teresa Pinheiro (2005) no artigo “Depressão na contemporaneidade”, aponta três acepções da vergonha: a primeira, ligada à sexualidade, pela intervenção do recalçamento; a segunda, representada pelo rubor, resultante de um medo ligado ao ideal e, uma terceira forma que, como a segunda, tem uma origem narcísica, mas aponta para a insuficiência. “Uma insuficiência geralmente relacionada à aparência, e não apresenta qualquer introspecção... Está em cena, como valor central, a noção de competência e na sua oposição a incompetência ou insuficiência.” (Pinheiro, 2005, p. 105). Esta forma de vergonha se encontra fundamentada na noção de desempenho pessoal e é uma forma muito típica de apresentação do homem atual, em que o poder da imagem ganha uma dimensão que torna perturba o olhar do outro que o julga competente ou não.

Quando aproximamos a vergonha que o melancólico experimenta e a vergonha do homem contemporâneo, estamos nos referindo a este caráter de insuficiência que ambos portam. Mas uma diferença deve ser sublinhada. O homem contemporâneo tem sua insuficiência ligada puramente à uma individualidade, inserido em uma cultura da performance. O melancólico se envergonha da revelação de sua constituição insuficiente. É a revelação de sua catástrofe narcísica que lhe dá vergonha. Pela sensação de transparência, acredita

⁴⁵ *Comme par une forclusion, la honte de soi présuppose la contingence de l'autre.*

⁴⁶ Green cita Lacan: “*Le regard est cet objet perdu et soudain retrouvé dans la conflagration de la honte par l'introduction de l'autre.*” (Green, 2003, p. 1648).

que o outro sabe tudo sobre si. Suas tentativas frustradas de investimento objetal podem parecer ridículas e esta sensação, o melancólico vivencia com desmoroamento narcísico e esta exposição lhe dá muita vergonha.

Tanto na melancolia como na “normalidade neurótica” dos dias atuais, a relação com o corpo ganha um outro enfoque. As identificações, garantias narcísicas adquiridas, dotam o neurótico de segurança para se enredar nas tramas do desejo no seu entrelaçamento com a alteridade. Porém, não é assim que vem acontecendo cada vez mais nos dias de hoje, e muito menos na melancolia. De posse da idéia do melancólico como alguém em que sua representação corporal não se sustenta no tempo, pois desta forma foi constituído, vemos uma problemática identificatória que acarreta em uma busca por um objeto que lhe restitua aquilo que desapareceu, prendendo o melancólico na trama de um autoerotismo não resolvido e de uma imagem especular que não foi mediatizada. Sua vida é monótona, pois sempre está envolvido com a problemática de não ter sido desejado e, portanto, não desejar. Também aqui, aparece uma diferença com o homem atual. Diferente do melancólico, este homem coloca o desejo como exigência no aqui e agora, dificultando a possibilidade de romancear seu futuro. Não há tempo a perder, o futuro é agora.

Considerando que a construção do narcisismo é a condição necessária para lidarmos com as frustrações, depreende-se que o melancólico não terá a sua disposição elementos importantes para negociar com a falta e o desamparo, inevitáveis na vida do humano. Perde, com isso, a capacidade de se iludir, de fantasiar, de metaforizar e de representar o futuro como uma miragem que lhe assegure uma unidade.

Estes são os elementos metapsicológicos que consideramos indicadores da problemática melancólica e que nos permitem adotar a teoria proposta por Lambotte (1997), de que a melancolia tem como pré-condição uma falha na formação imaginária do Eu. Dito de outra forma, o que se encontra em questão para o melancólico é a evitação de qualquer experiência que o remeta à catástrofe narcísica que sente como iminente.

O ponto que queremos ressaltar é que a vergonha experimentada pelo melancólico está dissociada das noções de pudor e honra, diferente de quando se trata da histeria. Esta vergonha tem a característica peculiar de estar ligada

somente ao desamparo primordial, à revelação da transparência da falha constitutiva.

Um insidioso e progressivo descolamento das facetas eróticas da vergonha pode ser identificado ao considerarmos particularidades da cultura ocidental. Na observação de alguns pacientes em análise, notamos o crescente aparecimento de queixas que podem ser traduzidas por uma vergonha de ser insuficiente, de precisar do outro, muito semelhante à vergonha melancólica que apontamos. Temos que reconhecer uma semelhança e uma diferença: ambos, o melancólico e o “neurótico normal” atual visam ao reencontro de uma onipotência perdida junta com o narcisismo original. A diferença reside em que este homem contemporâneo quer o retorno do que perdeu, e o melancólico quer o retorno de uma experiência que viu desvanecer na sua frente, no momento em que se constituía.

Desta forma, entendemos que, como apontou Pinheiro (2005), as duas vergonhas são de cunho narcísico e ligadas à insuficiência. Mas, diferem no seu fundamento.

Após a exposição dos pensamentos de vários autores de diferentes tendências, retomamos a analogia que pretendemos para justificar nossa proposição. Abordaremos, então, a seguir, este aspecto de insuficiência que a vergonha pode portar.

8.5

A vergonha e a insuficiência – o relevo no narcisismo

Na atualidade, os sentimentos de inadequação geram quase sempre a vergonha, acarretando sensações descritas como de vazio, solidão e um divórcio entre o esperado e o experimentado. O fato das instituições sociais reguladoras não apresentarem um modelo claro e de caráter universal, remete o sujeito a uma procura de inserção social que muitas vezes tem como parceira a humilhação. Neste cenário, a vergonha aparece ligada à *performance* que promete um poder apaziguador das inseguranças vividas intimamente.

A não consideração da honra como um bem coletivo, mas inscrita em uma dimensão individual, faz a vergonha moral ser deslocada para uma vergonha ideal. Não é necessário que o outro saiba o que o sujeito fez. Basta que seja atribuído ao outro um olhar do conhecimento, que levará a vergonha ser experimentada

isoladamente, e cuja única testemunha será o próprio sujeito. Trata-se de uma nova versão da vergonha, do sujeito consigo mesmo desvelando seu caráter narcísico.

Como já foi discutido Freud pensou sua teoria calcada na sexualidade e ancorada nas noções de recalçamento e Édipo. Após ter escrito o artigo de 1914, Freud continua a afirmar que o narcisismo é de ordem sexual, mas também dá importância à perda do amor como uma ameaça ao narcisismo. Embora a sexualidade esteja contida na noção de narcisismo, não podemos deixar de a diferenciar entre o investimento sexual que guarda estreita relação com o objeto, e o investimento narcísico que tem por modelo a totalidade imaginária do Eu.

Existe vergonha quando a sensação de perda de controle de si acompanha a experiência. A idéia de desamparo serve para entendermos este tipo de vergonha, já que a perda do controle da situação, e por isso mesmo, de si remete o sujeito a um estado de dependência que antes só teria sido experimentado com relação à mãe. Ressaltaremos, pois, uma descontinuidade narcísica como o resultado deste tipo de vergonha, levando a uma intensa sensação de insuficiência do sujeito.

Um outro ponto que consideramos importante é a relação da vergonha com o segredo. No momento em que o sujeito se percebe envergonhado, imediatamente fica sem segredo, pois supõe que se mostra ao mundo de forma transparente. Por esta razão, a vergonha é paralisante e o comportamento defensivo é se esconder para eliminar este efeito identitário desestruturante.

Na melancolia, uma diferente ordem de exterioridade se coloca quando comparada ao neurótico freudiano. Neste último, a vinculação com desejo do outro tem acarreta uma teatralidade que comporta um discurso. Assim, podemos pensar em uma oposição entre mundo interior e mundo exterior na neurose. Na melancolia, “o outro sabe tudo sobre ele, ele é quase transparente e, portanto, não haveria interioridade. Não sabe o que é segredo” (Pinheiro, 2005, p. 106).

Mais uma vez, essa indicação nos permite ampliar o entendimento da vergonha, não mais somente como uma formação secundária à ação do recalçamento, mas como uma experiência narcísica por excelência.

Tisseron (1992) afirma que é através do sentimento de vergonha que o sujeito se encontra inteiramente ligado à estima de si mesmo. Pelo fato de que essa estima de si comporta uma relação privilegiada com o corpo e a identidade,

ela guarda uma inflexão de ameaça à conservação da integridade narcísica (Tisseron, 1992, p. 14).

Scotto Di Vettimo (2001) propõe uma metapsicologia da vergonha centrando-a na tensão entre o Eu e o Ideal do Eu, e traduzindo-a como um atentado narcísico resultando em uma submissão radical do sujeito ao outro, acompanhada por uma sensação de impotência e falência dos mecanismos de defesa do Eu. Do ponto de vista tópico, compreende um conflito entre o Eu e o Ideal do Eu, assim como entre mundo interno e mundo externo. No centro deste conflito, a vergonha produz um apagamento entre o mundo interno e o mundo externo, onde o Eu se torna presa de um duplo movimento identificatório: o do Supereu que julga e o reduz a nada, pela função ideal, e a identificação do envergonhado diante do olhar do outro, testemunha de sua insuficiência, de sua inferioridade (Scotto Di Vettimo, 2001, p. 169). A autora ainda complementa sua visão apontando a perspectiva dinâmica em que o comprometimento narcísico que a vergonha promove revela a tentativa do sujeito escapar das amarras superegóicas e das aspirações ideais. O valor do investimento dado ao olhar do outro colocado no papel de testemunha mostra o deslocamento pulsional que se encontra em jogo (*Ibidem*).

Economicamente, a vergonha se manifesta por uma irrupção pulsional com manifestações corporais decorrente do efeito de desintrincamento pulsional da libido narcísica, revelada pela sensação de desfalecimento do Eu e da insuficiência das defesas capazes de manter a integridade narcísica. Escreve Scotto Di Vettimo (2001):

Esta polaridade ligação/desligamento pulsional é oriunda da energia de funcionamento do aparelho psíquico; ela provém de uma concepção binária metapsicológica, à imagem das pulsões de vida e de morte. Essa colocação em jogo do processo primário pelo Eu intervém justamente pelo fato de que ele não consegue mais fazer funcionar as defesas normais. O afeto da vergonha e o desprazer que resulta produzem um dispêndio energético intenso e até mesmo um esgotamento defensivo: eles constituem os processos psíquicos primários (Scotto Di Vettimo, 2001, p. 172/173).

O imobilismo e o desejo de desaparecer que a vergonha desencadeia expressam a virulência deste afeto que coloca o sujeito como insustentável e irrepresentável. A disrupção que a vergonha desencadeia nos remete às fases

constitutivas do Eu, quando este se encontrava voltado predominantemente para uma identificação imaginária, especular.

Num momento da cultura ocidental marcada pela crescente mudança de referentes e pelo desenvolvimento de uma pregnância da imagem com valor identitário, podemos tomar a vergonha como um afeto que retrata o embaraço contemporâneo na manutenção da integridade narcísica.

Se aceitamos a idéia do homem atual ser constantemente remetido a driblar os limites da castração, a vergonha de cunho narcísico revela o fracasso de sua exigência ideal de se bastar, de ser melhor, de prescindir do outro. Se o olhar do outro nos tempos iniciais da vida, tem um valor de investimento constituinte da subjetividade, palco onde ocorrerá o reconhecimento de si, momento de formação da trama especular, pode-se reconhecer nesta operação psíquica uma garantia de existência. A vergonha revela aquilo que não se deu.

8.6

Vergonha: a revelação da catástrofe narcísica

O sentimento de insuficiência que acompanha o melancólico, e que podemos reconhecer também no homem atual, revela, sobretudo o estatuto do Ideal do Eu que os norteia. As exigências estéticas que colocam o homem contemporâneo preso na armadilha da imagem operam uma torção em que a parcialidade dos objetos e o prazer possível são rejeitados. O poder, o consumo, a longevidade e a aparência, por exemplo, são elementos contemporâneos que denunciam uma prática onde se aspira à totalidade em detrimento do irremediável da castração, da finitude e da parcialidade como balizadores de um projeto ideal possível.

Na melancolia, percebemos algo muito semelhante através da submissão à lógica do tudo ou nada. Em sua constituição, o sujeito melancólico aprendeu a não confiar no outro. Ele não foi somente um objeto desinvestido pelo outro, mas permaneceu na tensão de sê-lo. A figura teórica usada por Lambotte (1997) como denegação da intenção expressa a dificuldade de intencionar por não haver sido alvo da intenção de investimento pela mãe tendo como conseqüência o comprometimento de sua função desejante. A operação psíquica que ofereceu uma possibilidade identificatória desapareceu de cena, como já afirmamos, não

oferecendo um limite em torno do qual a operação de perda pudesse ser empreendida. O objeto ficou grandioso demais. O descaso com o outro, presente no discurso melancólico é o retrato fiel da consideração que se teve com ele. A necessidade de um objeto de amor que possa lhe trazer a dimensão balizante da existência transparece em suas queixas. Sua exigência ideal é tão poderosa que se torna inviável para o Eu corresponder a ela.

Nesta descrição, reconhecemos uma versão muito próxima do homem atual. A vergonha deste sujeito contemporâneo é se ver, tal qual o melancólico, insuficiente para dar conta de si, envolto na iminência de uma catástrofe narcísica ao se deparar com a necessidade da presença do outro, que existe, mas não funciona, que ama, mas não constitui.

Na melancolia encontramos um sujeito portador de um rígido código moral quando discorre a respeito de si e dos outros, como indicou Pinheiro (2005, p. 106), expresso às avessas sob a forma de autocríticas severas, resultante da ação do *quantum* de Supereu que conseguiu formar. Os temas de indignação, de vergonha e de miserabilidade, monotonamente expressados, demonstram uma estrutura egóica completamente esmagada pela inflexibilidade de uma instância crítica, cruelmente voltada para o Eu, enquanto identificado com o objeto primordial. Aqui, faz sentido a frase de Freud (1917) "*Ihre Klagen sind Anklagen*" (Suas queixas são acusações).

Desamparado pelo Supereu, que aplica a este sujeito um tratamento extremamente severo, a experiência de vida é sentida como repleta de vazio, inferioridade, inutilidade e autodesprezo. Somos levados a considerar que esta forma de existência no mundo revela a vergonha de se ver como aquele que não teve qualidades suficientes para merecer o olhar e o investimento materno de forma a constituir-lo como ideal. Nada houve que pudesse antecipar uma imagem de si, um limite corporal e uma inserção na história do outro.

Clinicamente, reconhecemos no melancólico um sujeito com uma extrema dificuldade de se narrar. Seu discurso é acompanhado de uma seqüência de fatos, imagens cênicas que não se costuram. A conseqüência óbvia é a impossibilidade de vivenciar a experiência de distanciamento fundamental necessária para que o objeto e o Eu marcassem seus territórios pulsionais. Sua continuidade histórica demonstra o uso de um tempo fragmentado, causando uma desorganização temporal, naquilo que Winnicott chamou de área de ilusão.

A hipótese é de que sua existência se dê por contigüidade e não, por coexistência, mais pela sucessão espacial do que pela temporal, revelando a importância do olhar na compreensão da metapsicologia melancólica.

Além desta característica, sua tentativa de narrativa é marcada por significados universais que são dados, em vez de interpretados. O discurso melancólico parece não levar em consideração a operacionalização da lógica da posterioridade (*Nachträglichkeit*), assim como a possibilidade de metaforização.

O olhar da mãe é o espelho do mundo e, quando ele não funciona, fica comprometida, não somente a captação da temporalidade, enquanto passado, presente e futuro, mas também uma clara distinção entre dentro e fora. O fato de o outro não ter sabido dar o que ele necessitava pode ser traduzido por outra característica discursiva, em que o melancólico demanda sempre a mesma coisa de formas diferentes, expressa através da pobreza fantasmática.

Em resumo, podemos trabalhar com a hipótese de uma imagem de unidade corporal que não se sustenta o tempo todo. Neste aspecto é que entendemos a referência dada por Freud de que o melancólico padece de sensações de anestesia corporal, mostrando neste sintoma sua forma de existência. A anestesia pode ser entendida não somente como ausência de dor, mas também como certa forma de prazer que marca o triunfo narcísico sobre suas falhas. Daí seu caráter onipotente. “Existe uma forma de apresentação do corpo que é discursada enquanto necessidade, submetida à lógica da autoconservação e, outra, enquanto prazer, sob a lógica do investimento erótico”, nos diz Freire (2004).⁴⁷

O melancólico quer manter sua singularidade e sair do papel de objeto traumático de si mesmo (Scotto Di Vettimo, 2002, p. 163). A vergonha, assim pensada, não está articulada ao olhar do outro, mas ao próprio olhar do melancólico diante de uma exigência ideal em que se percebe falho, testemunhando sempre o lugar aquém do pretendido que está condenado a ocupar. O outro é somente a testemunha de seu próprio fracasso ideal, de seu próprio testemunho. Desta forma a vergonha está ligada à possibilidade de ser descoberto, o que tornaria ilegítima sua tentativa de subjetivação.

A perda de poder sobre si mesmo que a vergonha revela e a fragilidade da imagem de si pela imposição de uma exigência ideal inatingível, é que aproxima o

⁴⁷ Jurandir Freire Costa, em caráter de comunicação verbal, no colóquio de Itatiaia, promovido pelo grupo de pesquisa da Professora Teresa Pinheiro, UFRJ, em 2004.

sujeito melancólico ao homem comum dos dias de hoje. São estes os elementos formadores dos ruídos clínicos que encontramos na contemporaneidade. Na impossibilidade de ser circunscrito pelo olhar da mãe que teria como conseqüência uma antecipação de uma unidade que ainda não possui, sem captar seu desejo, sua intenção de investí-lo e sua alegria, sua formação ideal projeta-se para o tudo e revela-se como nada, por isso, inatingível, como uma moldura vazia, na concepção de Lambotte (1997)

Ao delimitarmos teoricamente a existência de uma vergonha sentida pelo sujeito como resultado da exposição de sua própria condição de insuficiência, diferente daquela ligada ao pudor e à honra, propomos usá-la como um critério que evidencia uma forma de sofrimento psíquico que consideramos atual. Pela aproximação da vergonha própria do melancólico e do homem contemporâneo, nos autorizamos a pensar a melancolia como a formação clínica que retrata mais intimamente o padecimento do sujeito na atualidade. Ao nos aproximarmos da vergonha melancólica, expomos uma faceta da queixa dos sujeitos de hoje em análise e um estilo de vida adotado pelo homem comum dos nossos dias.