

Vergonha: se algum outro viesse a saber*

Patrick Merot**, Paris

O outro é essencial na experiência da vergonha. Submetido ao olhar do outro, o sujeito vive a experiência de um desmoronamento interior que manifesta que seu próprio ser está comprometido. Por isso, o segredo pode ter um efeito protetor notável, mas enigmático. Aquilo que é posto em xeque no suposto julgamento do outro não põe em jogo de modo algum a responsabilidade do sujeito por seu ato, mas por seu ser. No plano metapsicológico, um tal acontecimento remete à complexa entrada em jogo do ideal do eu ou do eu ideal, que poderíamos relacionar, respectivamente, com a vergonha secundária e com a vergonha primária descritas por Claude Janin. Essa questão é explorada, entre outras formas, a partir de uma leitura do Livro de Jó, reinterpretado como testemunho magistral da vergonha do homem perante Deus. O destino da vergonha, fundamental tanto para o sujeito quanto para as civilizações pelo tema da pureza, mantém sua autonomia em relação ao destino da culpa.

Descritores: Eu ideal. Ideal do eu. Jó. Julgamento. Outro. Pureza. Ser. Vergonha. Vergonha Primária. Segredo.

* Este texto serviu inicialmente de introdução para a discussão sobre o relatório de Claude Janin realizada no 63º Congresso dos Psicanalistas de Língua Francesa, sobre *Vergonha e culpa*, em junho de 2003.

** Psicanalista Membro Titular da Associação Psicanalítica Francesa.

A vergonha está na moda. Como pode uma questão deixar os espaços reservados, chegando a ocupar os espaços públicos, para aparecer como tema de reflexão compartilhado, que atravessa hoje tanto o campo psicanalítico quanto os campos sociológico, filosófico e literário? Claude Janin (2003) propõe a esse respeito interpretações que cabe aclarar. Percebe-se toda a importância de conduzir a reflexão sobre a vergonha na direção do trabalho de cultura, o verdadeiro fio condutor do seu relatório e também paixão de seu autor – ao menos pela impressão que tive na leitura – mas, em todo caso, problemática essencial dessa tentativa de metapsicologia da vergonha.

Porém não é o único aspecto do que é apresentado. Há também a questão da vergonha como experiência fundamental do ser humano. Claude Janin evocou Conrad (1900), em *Lord Jim*, o romance sobre a vergonha, referência obrigatória desde o trabalho de Jean-Luc Donnet (Donnet, 1993), assim como Leiris (1939), em *L'âge d'homme*, sua autobiografia *audaciosa* porque, na realidade, vai além da vergonha. O próprio Leiris reconheceu-se em *Lord Jim* e em circunstâncias que podem ser lembradas. Em 1932, das profundezas da África por onde se aventurou, Leiris (1932) conta numa carta:

Releia *Lord Jim* e pense em mim. A única coisa pela qual serei grato ao doutor Borel, que não é de modo algum por um tratamento analítico – pobre coisa, como todas as coisas médicas e todas as coisas práticas –, mas por ter compreendido que era o livro de que eu precisava, era esse personagem que eu precisava representar. (p. 400).

O outro

O ponto que eu gostaria de focar primeiramente é o lugar do outro na manifestação da vergonha. A vergonha tem a ver com o outro de forma singular e decisiva. É por esta razão que o artigo de Janin (2003) que tivemos a oportunidade de ler leva quase de imediato a uma reflexão que se apóia na psicologia coletiva.

É na relação com o outro que advém a vergonha. Freud (1896) em *Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa* nos diz que a vergonha é “de que alguém mais o descubra” (p. 132). Um acontecimento se produz: o encontro do sujeito com uma palavra vinda do outro – uma palavra ou um sinal, às vezes um simples olhar ou até mesmo uma ausência de olhar, um silêncio – um acontecimento que surpreende o sujeito e o joga nessa experiência incontrolável da vergonha.

Trata-se de compreender o que é assim mobilizado e que pode ter um efeito tão poderoso. Esta dialética entre o sujeito e o outro é tão essencial que a vergonha pode ser descrita como um fator de vínculo social. É no momento da confrontação com os valores e os ideais do grupo a que pertence o sujeito, ou ao qual deseja pertencer, ou ainda ao qual sabe que não pertence, que a vergonha pode advir.

Sem dúvida, chegamos ao dado essencial de que é justamente do outro que o sujeito recebe sua significação: a própria função simbólica entra em jogo. E é exatamente do sentido de sua própria existência que se trata quando a vergonha identifica sua ameaça. Por isso, não deve surpreender que a vergonha necessite da palavra de um terceiro para que assim se produza.

Aliás, um aspecto da vergonha muito particular é sua extraordinária capacidade para manter-se de certo modo reservada. Antes de surgir, a vergonha permanece latente, não efetuada. Ligar o aparecimento da vergonha ao outro, *se alguém mais descobrisse*, como faz Freud (1896), implica a possibilidade de uma suspensão do afeto enquanto a revelação não ocorrer. Na ausência do acontecimento que representa o encontro com o outro e sua intervenção, veremos que aquilo que poderá ser a causa da vergonha fica inoperante e que o sujeito é preservado.¹

O segredo

Essa possibilidade de que dispõe o sujeito para se preservar da vergonha é perfeitamente constitutiva de sua devir e dá conta do lugar que nela ocupa o segredo.

Vernon Sullivan, conhecido como Boris Vian (1947), é o autor de *Les morts ont tous la même peau*, um romance policial que ilustra perfeitamente essa questão.

Dan é um americano que leva confortavelmente sua vida de branco, até o dia em que ressurgem em sua existência o passado que ele pensava ter conseguido apagar: seu meio-irmão, tão escuro quanto Dan é branco, vem lembrar-lhe que ele tem apenas a pele branca, mas descende de uma família negra. Aquilo que até então conseguira esconder de todos, de seu meio, de seus patrões e até mesmo da mulher com quem tem um filho, está agora prestes a ser revelado: segredo inconfessável, fonte de vergonha absoluta para ele (podemos reconhecer a intriga rigorosamente invertida de *J'irai cracher sur vos tombes*). A revelação desse segredo teria para Dan conseqüências incomensuráveis: não tanto a perda de algumas vantagens ou

¹ Mas é também nessa capacidade de reserva que a vergonha pode contribuir para a construção de um espaço íntimo. Pode-se viver com sua vergonha – propriedade do íntimo – mas se morre se ela se tornar pública: efeito do social. Essa questão é tratada por Barazer (2002a, b) a respeito da falha de constituição desse espaço íntimo quando o trauma de certa maneira deixa descoberto um espaço da pessoa.

do benefício de pertencer à classe dominante, não somente o fato de cair na classe das vítimas e dos excluídos, mas, a partir de então, o fato de se ver fora do campo do que, para ele, é a humanidade. Dan não põe em dúvida em momento algum o fato de que seu irmão esteja dizendo a verdade sobre sua verdadeira identidade (até acontecer um último fato que intervém, é claro, tarde demais). Ao contrário, o próprio Dan fica atento àquilo que em seu comportamento ou seu modo de pensar é a prova íntima dessa identidade negra profunda que ele se recusa a assumir, para melhor mostrar todos os sinais visíveis de seu *ser branco* ilusório.

Para ele é uma questão de vida ou morte. Dan vai então se dedicar freneticamente a fazer desaparecer essa testemunha incômoda de sua identidade – de sua infância, aquele que está prestes a fazê-lo morrer na imagem ideal de si mesmo.

O romance de Vian (1947) me parece ilustrar o problema da vergonha pelo modo notável como a questão do segredo é construída. Há um segredo. Tal segredo remete a algo sujo, ao excremento, que é a própria substância da identidade. *O lugar da vergonha é o lugar da identidade e o lugar do segredo.*

Essa fórmula requer algumas considerações que farei mais adiante, pois ela apresenta os termos decisivos: o segredo destaca a dialética entre o sujeito e o outro, a identidade designa o próprio ser do sujeito.

Essa referência à identidade é essencial, pois o caráter devastador da vergonha está no fato de se constituir em relação a um elemento da personalidade ou da história do sujeito sobre o qual este não tem domínio. Na história de Dan, é a cor da pele. Em outros casos, a doença, a loucura. O corpo para o adolescente.... A vergonha, para se constituir, não precisa absolutamente da participação do sujeito naquilo que a provoca. A vergonha é consubstancial ao ser: na Grécia antiga, aparece como a marca da fatalidade, a expressão da vontade de um *daïmom*, e aquele sobre quem ela recai, seja ele um herói, encontra nela sua ruína...

O sujeito

Mas o que designamos quando falamos de identidade?

A posição clássica designa aquilo que está em jogo na vergonha em relação ao ideal do eu. O sujeito constitui-se em sua história em referência àquilo que ele vai eleger como ideal do eu. O que aparece e constitui todo o paradoxo da vergonha é o fato de que essa identificação é fundamental e narcísica e, ao mesmo tempo, relativamente frágil e superficial.

A vergonha afeta o próprio ser. A belíssima referência a Levinas (Levinas,

1935), que caracteriza a vergonha *como pertencente ao próprio ser do nosso ser*, destaca o quanto a experiência da vergonha é vivida como uma revelação que não permite nenhum recurso. É por essa razão que uma questão vital está freqüentemente envolvida, a ponto de resultar às vezes em condutas suicidas. O ser, então, se define como o conjunto dos valores aos quais o sujeito está ligado. São muitos os autores que sustentaram essa posição, pois não se pode dispensar uma tal referência ao ser. Assim, Bernard Brusset (1993) se refere à adolescência: “Na vergonha, há uma falta de valor não do ato ou do pensamento, mas do ser” (p.10). É também o termo empregado por André Green (1983) no exemplo que ele toma de Ajax: “uma ferida do ser”. Ou ainda: “o narcisismo moral se situa numa relação com o ser” (p. 183).

Deste ponto de vista, ou seja, da relação da vergonha com a noção de ser, parece-me que a distinção clássica que remete a culpa às conseqüências de um ato e a vergonha à revelação de um ser deve ser mantida: retomando as palavras de André Beetschen (2003), o ato tem um autor, e “a sombra vinculada ao ato faz do autor um culpado presumível” (p. 171). Ao contrário, em todas essas formas que evoco, a vergonha existe, mas o sujeito não é de modo algum seu autor. Em alguns casos, poderemos sem dúvida observar um encobrimento da culpa pela vergonha, mas é justamente um encobrimento de dois movimentos diferentes que retomarei mais adiante.

Como explicar as coisas de um ponto de vista metapsicológico? O sujeito se reconhece num certo número de valores que constituem o seu ideal do eu. Uma certa distância se impõe entre o eu e esse ideal do eu, que promove uma tensão e um movimento – uma dinâmica interna, uma *différance*². Essa distância permite a existência de uma ligação, mais ou menos fraca, graças à qual a referência a esse ideal mantém um sentido.

Será exatamente essa ligação que sofrerá o ataque do outro. De fato, trata-se justamente de um ataque.

Convém reconhecer toda a importância do fato de que, no momento em que a vergonha surge, o sujeito desaparece e ao mesmo tempo gostaria de desaparecer. Momento paradoxal de subjetivação – pois, de fato, se trata da vergonha subjetivada –, uma vez que o sujeito é, num momento fulgurante, a testemunha

² N.T. e N.R.: Para uma melhor compreensão do termo *différance* nos apoiamos nos tradutores de DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004: “Pareceu-nos mais sensato manter o termo em francês e não optar entre as diferentes traduções brasileiras já tentadas. O termo foi escrito por Derrida pela primeira vez em 1965. A *différance* é uma reafirmação do mesmo, uma economia do mesmo em sua relação com o outro, sem que seja necessário, para que ela exista, congelá-la, ou fixá-la numa distinção ou num sistema de oposições duais” (p. 32 e 34).

de sua própria dessubjetivação: Agamben evoca a vergonha como *aquilo que advém na absoluta concomitância entre uma subjetivação e uma dessubjetivação* (Agambem, 2003).

De forma paradigmática, ter vergonha é ter vergonha de se descobrir muito pequeno quando se pensou ser grande, de ser reduzido a um miserável verme, a um detrito, a um dejetivo, quando se acreditava ser um homem. Apontou-se bastante a dimensão anal da identidade a que se encontra então reduzido o sujeito: *a vergonha é a sombra do abjeto projetada sobre o eu*. Nesta formulação se percebe aquele além da vergonha que encontramos na melancolia e na dimensão melancólica que a experiência da vergonha pode comportar.

A questão, no entanto, consiste em saber por qual operação se encontra desvendada essa identificação abjeta.

O julgamento

Essa operação ocorre quando o outro entra em jogo. De fato, o ideal do eu não pode ser posto em xeque sem que o outro, ou aquilo que o sujeito supõe do outro, pronuncie de maneira explícita, ou às vezes implícita, o que pode significar um julgamento. Jean-Claude Lavie (2002) diz que a vergonha é sempre uma declaração de submissão ao julgamento atribuído a outrem.

O outro faz então literalmente ir pelos ares a imagem na qual o sujeito pensava poder reconhecer-se. “Eu, que digo a verdade a seu respeito, afirmo que você não é aquilo que você acreditava ser” (p. 80). Vemos que nos situamos na linha de Octave Mannoni (1982) evocado por Claude Janin em seu relatório.

O exemplo citado é o de Schiller, um segundo-sargento que se toma pelo comandante geral. Mas Octave Mannoni dá um segundo exemplo, o de Jó, que me parece ainda mais esclarecedor para a perspectiva que desejo destacar. Jó é conhecido pelo tema da culpa, que o próprio André Beetschen³ evocou. Mas é à vergonha, a outra vertente de nosso debate, que Mannoni (1982) se refere. “Por quem tu te tomas?” é, segundo ele, o teor da palavra de Deus ao se dirigir a Jó. Munido desse viático, fui consultar o texto bíblico, pois a nova leitura à qual essa interpretação convidava me deixava curioso. Convido-os a essa mesma releitura,

³ N.R.: Referência ao relatório de André Beetschen intitulado *L’Acomplissement et l’atteinte* e também apresentado no 63º Congresso de Psicanalistas de Língua Francesa, sobre *Vergonha e culpa*, em junho de 2003 e publicado no *Bulletin de la Société Psychanalytique de Paris*, Paris: PUF, n. 66, nov./dec. 2002.

que é impressionante. Jó acaba de desabafar num longo discurso em que alega sua inocência. Insurgindo-se contra aqueles que, em nome de uma teoria retributiva do destino humano, querem convencê-lo de sua culpa, ele protesta contra Deus, que lhe inflige seus sofrimentos. Este toma então a palavra. Podemos imaginar que este Deus tão pleno de seu ato criador, tão próximo do momento da Gênese, exasperado, num discurso vibrante de violência contida, dirige-se a Jó com um único argumento: mas de onde vens? O que fizeste? Quem te autoriza a falar? Criaste tu a mínima coisa, a menor das menores coisas que te cercam? Deus, que não consegue conter sua raiva, fala, sem retomar fôlego, numa imensa explosão poética na qual lembra quem Ele é. Certamente Jó não é culpado de nada, e sua longa justificação bem o mostrou. Mas não se trata disso, e Deus não dedica sequer uma palavra a isso. Jó simplesmente esqueceu quem era. Tomou-se por alguém, e Deus lhe devolve seu ridículo e sua vergonha (visão grandiosa e trágica da existência humana num momento em que a crença num Além consolador ainda não existe).

É exatamente esse o momento descrito por Jean Guillaumin quando define que a vergonha surge no momento em que aquilo que era percebido como estando em conformidade com as exigências do ideal do eu, *apresentado aos outros como belo, nobre, glorioso, é de repente revelado como feio, infame, degradante* (Guillaumin, 1973). Não esqueçamos que Jó é posto num monte de palha, no esterco talvez.

Mas vemos que os elementos determinantes são o momento dessa revelação, o seu agente de origem e suas modalidades. Enquanto Deus não fala, Jó não toma consciência dessa falha em sua identidade. Será evidentemente num momento transferencial particular que esse outro que fala será reconhecido como dizendo a verdade sobre o sujeito. Quando é Deus quem exprime, a questão, pode-se dizer, está resolvida. Porém, quando não é Deus, pode ser, como na história de Schiller, o caçador, isto é, um *alter ego*. Para que isso ocorra, no momento em que aquele que fala aparece, deve supostamente dizer a verdade. Palavra divina ou palavra popular. Até mesmo palavra de criança, quando *o rei está nu*, no conto.

O sujeito é então confrontado com um julgamento que nega toda a realidade daquilo que ele podia até então afirmar de si mesmo. A humilhação consiste justamente no impacto desse julgamento.

O sujeito faz uma avaliação constante da distância existente entre o que ele é – seu eu, digamos – e aquilo que ele gostaria de ser – seu ideal do eu. Daí a tensão e a dinâmica introduzidas pelo ideal no funcionamento do sujeito. A questão com a qual o sujeito se confronta, designada por Freud como prova de realidade – cuja função em *Psicologia de grupo e a análise do eu* (Freud, 1921) é atribuída

ao ideal do eu⁴ – é saber se a representação que o sujeito tem de sua relação com seu ideal possui alguma validade, se ela corresponde à realidade.

Porém, no que diz respeito ao surgimento da vergonha, não se trata de emitir um discernimento de realidade sobre o objeto, mas de emitir um discernimento de realidade sobre a ligação – ou seja, um discernimento sobre a realidade da ligação – que existe entre o eu e o ideal do eu. Já foi dito que é essa ligação que instala o sujeito numa dinâmica. Se a distância for muito grande, o sujeito poderá cair em depressão ou, ao contrário, numa perpétua exigência em relação a si mesmo para diminuir essa distância, para se tornar o que André Green descreveu de forma magistral como narcisismo moral (Green, 1983). Se a distância desaparecer, o sujeito vive a relação narcísica.

Mas nessas duas situações e em todo o leque das situações intermediárias, a ligação existe. Lanço a hipótese de que a vergonha advém quando a ligação é destruída pela palavra de um outro. Surge a humilhação quando a existência dessa ligação é negada. Com a vergonha, o sujeito é privado de uma parte de seu eu: seu ideal do eu. O julgamento com o qual ele se depara o reduz. O eu, ou melhor, a parte do eu que se achava à altura de seu ideal do eu é relegada à inexistência (deixo suspensa a questão do eu-ideal).

De que ordem é esse julgamento? É preciso considerar o acontecimento em toda a sua dimensão: o outro efetua em relação ao sujeito uma operação de negação que afeta as representações que este tem de si mesmo. Se nos referirmos à distinção desenvolvida por Freud (1925) em *A negativa*, estamos obviamente no exercício do discernimento de existência: saber “se algo que está presente no eu como representação pode também ser encontrado na realidade” (p. 168). É exatamente isso que está em questão aqui, sabendo-se que essa função de discernimento é então exercida pelo outro.

Essa negação não concerne principalmente, ou mesmo de modo algum, a um comportamento, a um ato ou a um atributo particular do sujeito, mas diz respeito ao próprio ser do sujeito. (Se um ato estiver envolvido, o julgamento só se apropriará desse ato, desse comportamento, se este vier revelar algo do próprio valor do sujeito. “Você não tem vergonha?” Esta é a frase que o pai ou a mãe dirige

⁴ Freud descreve a *função do ideal do Eu* como *exercício da prova de realidade*. Essa função diz respeito a um domínio eminentemente frágil, pois Freud a introduz justamente nas situações em que ela está de certa maneira desviada: a hipnose, o estado amoroso, duas situações nas quais o objeto tomou o lugar do Ideal do Eu (exatamente o *objeto é posto no lugar do Eu ou do Ideal do Eu*), que assim impõe suas exigências sem limites e sem controle. Mais nenhum julgamento sobre o objeto é possível. Freud refere a *mesma submissão humilde, a mesma docilidade, a mesma ausência de crítica tanto em relação ao hipnotizador quanto em relação ao objeto amado* (Freud, 1921). O hipnotizador pode até mesmo impor ao Eu percepções que não existem.

à criança para designar um além do ato, envolvendo o próprio valor desta criança). O julgamento diz respeito ao que constitui o próprio valor do sujeito⁵.

Acrescentemos aqui que a culpa, também ligada à intervenção do outro – aquele outro parental internalizado no superego – concerne ao julgamento de atribuição, que consiste precisamente em *qualificar* uma falta: “afirmar que uma propriedade pertence ou não a uma coisa (...) propriedade... boa ou ruim” (Freud 1925, p. 168).⁶ A sanção, então, para o sujeito, não é o desaparecimento, mas o afastamento e a rejeição.

Jeannine Chasseguet-Smirgel (1974) retomou a dialética entre o sujeito e o outro, destacando o aspecto especular desse funcionamento, quando “nossos semelhantes desempenham para nós o papel de um *espelho* que reflete nosso eu com suas possíveis falhas” (p.167). Referindo-se ao artigo de Freud (1925), *A negativa*, ela ressalta que ali está em jogo o julgamento de existência, a prova de realidade, que é a discriminação entre percepções internas e externas:

Tudo ocorre como se nosso sentimento de valor pessoal, nossa auto-estima, a tensão ou, ao contrário, a harmonia entre nosso eu e nosso ideal dependesse em grande parte da imagem de nós mesmos remetida por nossos pares, como

⁵ Com relação a essa questão, seria necessário retomar a literatura sobre a vergonha dos sobreviventes dos campos de extermínio e especialmente neste caso o testemunho dramático de Primo Lévi, desde o primeiro momento, o título de seu livro, *Si c'est un homme* (1947), bem como *Rescapés et naufragés* (1989). Também é preciso mencionar um outro testemunho, descoberto recentemente graças a seu prêmio Nobel: Imre Kertész. Numa primeira leitura, o desfecho de seu livro *Être sans destin* (1975) é absolutamente enigmático. O que pode querer dizer essa recusa obstinada e dolorosa de repetir as palavras de seus bondosos interlocutores? Por que recusar a palavra *inferno* para falar dos campos, lugar de onde mal está saindo? Por que essa discussão inimaginável com seus antigos vizinhos, em que recusa considerar-se vítima? Creio que a resposta está justamente numa discussão sobre o estatuto da vergonha. O que seus interlocutores lhe pedem é para arrancar de sua vida a experiência que acaba de atravessar: “Antes de mais nada, diz ele, você deve esquecer aquelas atrocidades (...) Com um tal fardo, não se pode começar uma vida nova”. (p.353). O autor tenta então fazer com que entendam que ele pôde sobreviver porque fez como faz em casa, avançou passo a passo. Ele não quer arrancar de sua existência o que viveu: “Eu não podia aceitar a idéia de que era como um engano” (p.357). Reivindica o fato de poder ter-se enganado, ou seja, de poder ter sido culpado, “Eu não podia engolir essa insuportável amargura de ter de não passar de um inocente...” (p.359), pois é assim que mantém sua humanidade. Não há passagem da vergonha à culpa. Parece-me que há a descoberta exata de registros diferentes. Assim, Kertész ocupa uma posição complementar àquela de Primo Lévi, que viu sua humanidade vacilar no destino que lhe fora reservado. De modo significativo, a vergonha só foi evocada duas vezes no romance de Kertész, e nas duas ocasiões dizia respeito à sua identidade judia: antes do campo de concentração, num diálogo com sua amiga que também viveu a experiência da vergonha, e no campo, diante de judeus tradicionalistas que o acusam de ser um assimilado.

⁶ Esse caminho não é explorado por André Beetschen quando ele afirma que o *discernimento é internalizado, aprovado para vir construir essa função de discernimento* (Beetschen, 2003) que, como diz Freud (1925) em *A negativa*, tem essencialmente dois papéis? Eu acrescentaria que, desses dois papéis, o superego arroga-se o julgamento de atribuição.

se fosse através de nossos semelhantes que tivéssemos a prova do valor ou da ausência de valor de nosso eu (p. 167).

E acrescenta ela: “Não temos praticamente nenhum meio de efetuar a prova de realidade em relação ao nosso eu psíquico” (p. 167).

A vergonha primária

Todas essas observações e considerações, como se vê, referem-se ao que Claude Janin denomina a vergonha secundária. Mas a tese principal diz respeito ao que ele escolheu chamar de vergonha primária, e penso que é neste novo aporte à teoria psicanalítica que devem concentrar-se as discussões essenciais.

A argumentação que nos foi apresentada passa por dois caminhos paralelos. De um lado, uma reflexão sobre a vergonha originária, numa abordagem que vai desenvolver o mito freudiano das origens e, de outro, a definição de um novo conceito, o de vergonha primária, apoiando-se numa psicogênese que insiste na prematuridade do recém-nascido, que atribui um lugar importante à noção de apoio numa teoria original do trauma e que, enfim, é também uma teoria da passividade.

A vergonha originária

Ao reler *Totem e tabu* (Freud, 1913) e *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939), Claude Janin (2003), numa análise que ele mesmo considera especulativa, é levado a lançar hipóteses que permitem depreender a vergonha, que ele denomina então vergonha originária, nas entrelinhas do texto freudiano. Isso passa por um desenvolvimento que de certo modo agrava o caso do pai da horda que, não contente de se apropriar de todas as mulheres, é suposto usar também homens como objetos sexuais. A vergonha, sucedendo ao assassinato, remete à lembrança que os irmãos têm de já terem realizado seu desejo edípico homossexual, num momento anterior ao assassinato.

Não retomarei aqui o debate sobre a inscrição dessa lembrança em sua dimensão filogenética, que, aliás, foi longamente tratado por A. Beetschen (2003) em seu trabalho. A reflexão que farei dirá respeito a um outro ponto. A vergonha originária, que se distingue da vergonha primária por sua própria denominação, corresponde à dimensão de um mito das origens. O recurso ao mito, proposto aqui para pôr em cena o surgimento da vergonha originária, obtido ao desdobrar

– descondensar –, numa dimensão muito realista, o relato de *Totem e tabu* (Freud, 1913), justificaria por si só um debate apaixonante. No entanto, meu questionamento enfocará a vergonha primária. Parece-me, de fato, que um mito, na medida em que corresponde a sua definição, apresenta-se como um todo incriticável. O mito ilustra, afirma, mas não se situa no registro da prova, pois a referência ao mito é de certa maneira irrecusável⁷. E é somente questionando a vergonha primária, da qual ele é o contraponto, que o mito poderá por sua vez ser questionado.

A vergonha primária

A vergonha precede a culpa. Esta é a tese *princeps* que discutiremos. Essa vergonha primária, dificilmente acessível de maneira direta, é reconstruída por Claude Janin de forma regrediente a partir da culpa: a vergonha se revela então como sendo a vivência do sujeito quando o objeto o deixou. É com base nessa experiência que o sujeito, numa inversão seguida de uma projeção, transforma essa vergonha em culpa:

- 1 – não foi ele quem me deixou, mas fui eu que o deixei;
- 2 – não fui eu, foi ele, porque eu cometi um erro.

Nota-se toda a relevância dessa reconstrução das origens que, pela atenção dada à vergonha, enriquece a análise das experiências precoces de falhas do objeto, que estabelece um eixo sólido, quase estrutural, entre vergonha e culpa. Essa passagem, ou mesmo essa troca (a segunda – a culpa – sendo trocada pela primeira – a vergonha – desde a origem da vida psíquica), é a retomada e a generalização de um outro modelo de passagem proposto anteriormente por Claude Janin em *Figures et destins du traumatisme* (1996), que é o modelo do núcleo frio e do núcleo quente do traumatismo, passagem do não sexual ao sexual por apoio.

O modelo que nos é proposto ressalta o quanto a prematuridade da criança a deixa completamente desarmada diante da subordinação aos cuidados maternos e das conseqüências da inadequação intrínseca que existe entre a mãe e a criança: momento da emergência do sexual pela experiência da *ação específica* (Freud, 1895) que dá forma à pressão pulsional da criança. O momento que Claude Janin considera

⁷ No Gênese, um outro discurso originário, a vergonha ocupa um lugar notável, destacado por Claude Janin. No que me concerne, assinalo que se trata de uma vergonha eminentemente subjetivada. Além disso, se ela se manifesta extremamente cedo, no entanto, é só depois da falta, após a transgressão do interdito (numa condensação perturbadora da experiência, a vergonha brota extemporaneamente após a falta. Mas a vergonha não diz respeito à falta, remete à queda vertiginosa que fez passar da esperança de ser igual a Deus à consciência de ser um simples ser humano).

é aquele em que a passividade da criança deixa de levar a uma experiência de prazer e muda de registro: ruptura da pára-excitação e transbordamento traumático.

Deve-se dar a esse mecanismo o caráter geral e quase ontológico – primeiro afeto organizador – que lhe é atribuído no que seria uma teoria geral da vergonha? É aqui que se situam minhas reservas quanto à hipótese da vergonha primária. Qual é, na verdade, a fonte dessa vergonha primária? Aqui, Claude Janin (2003) propõe alguns postulados que constituem a base de uma metapsicologia. Essas proposições consistem em reunir a passividade originária, a prematuridade da criança, todas as experiências de passivação e, principalmente, os momentos de falha da mãe, a impotência narcísica, experiências que ele analisa como sendo equivalentes, para fazer delas o berço da vergonha primária. Na verdade, a vergonha estaria estruturalmente presente na situação de dependência do *infans*.

É claro que não se desconhece a dificuldade da reconstrução de um tempo tão originário, mas será que a mudança de perspectiva proposta, situando a vergonha na origem, não traz o risco de uma ilusão de ótica?

A vergonha primária, diz Claude Janin, está ligada à impotência infantil: este é um dos dois grandes eixos. Mas o desamparo infantil não é a vergonha, e a transformação de um na outra (a vergonha?) permanece um enigma para mim, se não vier se somar a isso a noção de uma queda, de um declínio. É preciso que essa impotência possa ter sido vivida como im-potência, ou seja, que seja posta em xeque por uma fantasia de onipotência; é preciso haver a experiência de uma diferença entre uma expectativa – que é a pressão pulsional – e um acontecimento.

O segundo grande eixo é o da passividade. Alguns pontos desenvolvidos no relatório levam a pensar que o campo da passividade viria sobrepor-se ao da vergonha. Não há dúvida de que a passividade, naquilo que supõe de abandono da afirmação do ser e de submissão ao outro, pode nutrir o afeto da vergonha, mas esta não representa senão um dos aspectos da passividade. A prática dos cuidados maternos não pode ser considerada fora da hipótese da passividade originária (Chabert, 1999), mas essa passividade não é em si experiência de vergonha: é sem dúvida, em primeiro lugar, a manifestação de uma experiência de prazer, fundamental para a relação que o sujeito constrói com seu próprio corpo e com o outro. Desse ponto de vista, a *passivação* seria o oposto da *passividade*, uma vez que se identifica como sendo de certo modo a *passividade imposta* pelo outro num momento traumático.

Há, contudo, algumas indicações presentes no relatório que dão complexidade a esquemas que certamente simplifiquei demais e que permitem mostrar as coisas de uma maneira um pouco diferente.

É o caso de quando Claude Janin evoca diversas vezes o eu ideal,

diferenciando-o então do ideal do eu⁸. Sem dúvida, a referência ao eu ideal no tema do nosso debate me parece incontornável. Na verdade, será que não deveríamos estabelecer um paralelo entre a distinção vergonha primária/ vergonha secundária e a distinção eu ideal/ideal do eu? O eu ideal, formação narcísica inserida no Imaginário, é perfeitamente suscetível, devido a sua exigência desmedida de envolver o eu indefinido da criança na produção do afeto precursor da vergonha. O ideal do eu inscrito no Simbólico, na ordem da lei, seria específico da vergonha secundária.

É também o caso de uma breve passagem do relatório que torna mais complexo o modelo de certa forma genético da vergonha primária e dá um enfoque completamente diferente a essa concepção. A vergonha primária é a experiência da passividade, mas deve ser compreendida como “o *après coup* sexualizado de um tempo originário de passividade” (Janin, 2003 p.1691). Essa referência a um *après coup* muda a situação, pois reintroduz o sexual onde *a priori* ele estava ausente: na experiência de não satisfação da necessidade. É de fato *après coup* que o originário é recrutado pela vergonha, desde que se distinga aquilo que realmente pertence ao *après coup* daquilo que é simples lembrança do passado. É neste momento também que a referência ao mito da horda tem sua maior pertinência, pois o *après coup* põe a perder a dimensão histórica. Sob esse aspecto, a referência à análise de *Lord Jim* por Jean-Luc Donnet (1993) é muito interessante: é na adolescência que se constitui a vergonha como vergonha de ter nascido *inter urinam et faeces*, de ter sido acariciado, etc...

Essas questões trazem com elas uma questão paralela relativa ao remanejamento considerável que nos é proposto sobre a metapsicologia da culpa. Sem dúvida, a construção que nos é apresentada por Claude Janin demonstra uma coerência muito grande entre os dois níveis em que se desenvolve: o nível individual e o nível coletivo. Além disso, o grande interesse desse mergulho vertiginoso no primário a que ele nos convida, como vimos nas ilustrações clínicas, está em poder entender o que, por trás da culpa, pode remeter a uma vergonha ainda oculta. Podemos encontrar aqui um novo campo de aplicação para a famosa frase de Freud (1908): “O adulto tem vergonha de suas fantasias e as dissimula perante os outros. Ele as cultiva como sua vida íntima mais pessoal. De modo geral, preferiria confessar suas faltas a expressar suas fantasias” (p. 36).

Mas eu voltaria a levantar a questão da generalização de um modelo de passagem da vergonha à culpa que me parece apresentar várias dificuldades. O modelo proposto, um modelo quase *genético*, não levaria a minimizar a vergonha

⁸ Essa referência passa evidentemente por Daniel Lagache (1961), Jacques Lacan (1966) e, quanto à dimensão grupal, por Didier Anzieu (1973).

subjetivada que não aparece mais como consequência de um acontecimento consistente, mas como uma espécie de resíduo que escapou do processo civilizador? Da mesma forma, como dar conta da persistência da vergonha e da culpa como duas experiências perfeitamente identificáveis e distintas a partir do momento em que se estabelece entre elas uma relação tão fortemente vetorizada? Há certamente encobrimentos, momentos de passagem da vergonha à culpa ou da culpa à vergonha, *formas de colapso entre a vergonha e a culpa*, descritas por Catherine Chabert (1993) a respeito da adolescência (nesse momento da existência em que investimentos narcísicos e objetivos sofrem movimentos oscilatórios particularmente intensos), estratégias complexas nas quais a vergonha pode vir mascarar a culpa. Será que todos esses percursos específicos devem ser postos a serviço de uma única estrutura metapsicológica e todos esses movimentos complexos reunidos no fluxo de um único movimento pulsional?

Trabalho de civilização

Abrindo caminho para a culpa, a vergonha está seguramente na origem do trabalho de civilização (Janin, 2003, p. 1678).

Compreende-se bem esta afirmação de Claude Janin, que decorre dos postulados que ele apresentou sobre a vergonha primária. Mas trata-se de uma afirmação com implicações antropológicas consideráveis. Essa vetorização, em sua generalização e seu caráter quase necessário, me parece trazer um verdadeiro problema. De fato, não haveria um caminho muito longo a percorrer para passar de um ponto de vista cronológico ou histórico a um ponto de vista moral ou normativo, uma hierarquia das civilizações. A dificuldade existente para pensar uma passagem necessária da vergonha à culpa me parece particularmente legível nessa dimensão cultural.

No entanto, a questão da vergonha na cultura é fundamental. Claude Janin a aborda com grandeza de espírito, e eu gostaria de desenvolver suas observações sobre a dialética pureza/impureza. Não resta dúvida de que, na louca aspiração à pureza, como ele nos mostrou, há a negação de uma vergonha inconsciente. Para sair desse encadeamento, é preciso domesticar a vergonha. É preciso aceitar *o resto de terra* (Freud, 1891) que lembra que o homem é animal: esta é a citação do prefácio de Freud ao livro de Bourke, destacado por Claude Barazer (2002a) com tanta propriedade. A paixão pela pureza é fuga da impureza. Lembremo-nos da terrível exclamação de Júlia no livro *1984*, o grande texto de Orwell (1949) sobre os universos totalitários: “Odeio a pureza. Odeio a bondade. Eu desejaria

que não existisse nenhuma virtude em lugar nenhum. Eu gostaria que todos fossem corruptos até os ossos”. (p.180). Ela percebeu que aqueles que reclamam ruidosamente um mundo mais puro desejam, na verdade, afastar-se de seu próprio sentimento de podridão. Nesses sujeitos puros há o que poderíamos chamar de uma paixão pela *purriture* (*pureza/podridão*).⁹ A violência da maldição de Júlia corresponde à medida do esforço necessário para livrar-se do fascínio pelo ideal de pureza quando este se torna louco.

A história dos povos, a história das religiões, confrontou-se constantemente com essa questão, às vezes para encontrar nela respostas loucas, outras vezes para abrir caminhos para a civilização. Qual é o trabalho de cultura que o psicanalista pode propor? Conseguir trazer à tona a vergonha inconsciente em ação é o primeiro tempo que a reflexão de Claude Janin propõe. O que vem a seguir levanta a questão do destino da vergonha. Sabemos também que a vergonha resiste, pois há uma violência pulsional da vergonha que faz com que ela nunca se desarme completamente. □

Abstract

Shame: what if some one else would end up knowing

The *other* is fundamental in the experience of shame. When being watched by other people, the individual may experience an interior breakdown, which indicates that his own self is affected. That is why the *secret* could hold such a fantastic protector effect, although an enigmatic one. What is evaluated in the supposed judgment of the other, by no means, holds the subject responsible for his acts, but it makes him/her responsible for his/her self. In the metapsychological field, such an occurrence brings the complex entrance in scene of the Ideal of Ego and Ego Ideal, which could be directly related to secondary and primary shame, respectively, as described by Claude Janin. This issue is explored through the reading of the Book of Job, understood as a major testimony of man's shame before God. The fate of shame, which is crucial both to the individuals and to civilizations due to the theme of purity, keeps its own autonomy in relation to the fate of guilt.

Keywords: Ego ideal. Ideal of ego. Job. Judgment. Other. Purity. Self. Shame. Primary shame. Secret.

⁹ O autor, num jogo de palavras intraduzível para o português, condensa as palavras *pureté* (pureza) e *pourriture* (podridão) fabricando um neologismo *purriture* que significa *pureza/podridão*.

Resumen

Vergüenza: si otro viniera a saberlo

El otro es esencial en la experiencia de la vergüenza. Sometido a la mirada del otro, el sujeto vive la experiencia de un desmoronamiento interior que manifiesta que su propio ser está comprometido. Por eso, el secreto puede tener un efecto protector notable, pero enigmático. Aquello que se pone en jaque en el supuesto juicio del otro, no pone en juego de modo algún la responsabilidad del sujeto por su acto, sino por su ser. En el plan metapsicológico, tal suceso remite a la compleja entrada en juego del ideal del yo o del yo ideal, que podríamos relacionar, respectivamente, con la vergüenza secundaria y la vergüenza primaria descritas por Claude Janin. Se explora esa cuestión, entre otras formas, a partir de una lectura del Libro de Job, reinterpretado como testimonio magistral de la vergüenza del hombre frente a Dios. El destino de la vergüenza, fundamental tanto para el sujeto como para las civilizaciones por el tema de la pureza, mantiene su autonomía respecto al destino de la culpa.

Palabras llave: Yo ideal. Ideal del yo. Job. Juzgado. Otro. Pureza. Ser. Vergüenza. Vergüenza primaria. Secreto.

Referências

- AGAMBEN, G. (2003). *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris: Rivages Poche, 2003.
- ANZIEU, D. (1973). Intervention. *Revue Française de Psychanalyse*. v. 37, p. 1025-1029.
- BARAZER, C. (2002a). Hontes sans issue. *Bulletin Interne de l'Association Psychanalytique de France*. v. 52, p. 8-21.
- . (2002b). Tactique russe. *Champ psychosomatique*. v. 27, p. 113-122.
- BEETSCHEN, A. (2003). L'accomplissement et l'atteinte. *Revue Française de Psychanalyse*. v. 67, p. 1455-1527.
- BRUSSET, B. (1993). Honte à l'adolescence. *Adolescence*. v. 11, p. 5-26.
- CHABERT, C. (1993). Entre honte et culpabilité, l'hystérie à l'adolescence. *Adolescence*. v. 11, p. 59-68.
- . (1999). Les voies intérieures. *Revue française de psychanalyse*. v. 63, p. 1445-1488.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J. (1974). *L'Idéal du moi, essai psychanalytique sur la maladie d'idéalité*. Paris: Tchou.
- CONRAD, J. (1900). *Lord Jim*. Paris: Autrement, 2003.
- DONNET, J. (1993). Lord Jim ou la honte de vivre. *Adolescence*. v. 11, p. 183-224.
- FREUD, S. (1891). Prefácio à edição alemã. In: BOURKE, J. *Les rites scatologiques*. Paris: PUF, 1981.
- . (1895) L'Esquisse d'une psychologie scientifique. In : Naissance de la Psychanalyse, PUF, 1969.

- _____. (1896). Nouvelles remarques sur les psychonévrose de défense. In: *Oeuvres complètes*. v. 3. Paris: PUF, 1988, p. 123-146.
- _____. (1908). Le créateur littéraire et la fantaisie. In : _____. *L'inquiétante étrangeté et autres textes*. Paris: Gallimard, 1985, p. 231-266.
- _____. (1913). Totem et tabou. In: *Oeuvres complètes*. v. 11. Paris: PUF, 1998, p. 189-385.
- _____. (1921). *Psychologie des masses et analyse du moi*. In: *Oeuvres complètes*. v. 16. Paris: PUF, 1991, p. 5-83.
- _____. (1925). La négation. In: *Oeuvres complètes*. v. 17. Paris: PUF, 1992, p. 167-171.
- _____. (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste: trois essais*. Paris: Gallimard, 1986.
- GREEN, A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris: Minuit.
- GUILLAUMIN, J. (1973). Culpabilité, honte et dépression. *Revue Française de Psychanalyse*. v. 37, p. 983-1006.
- JANIN, C. (1996). *Figures et destins du traumatisme*. Paris: PUF.
- _____. (2003). Pour une théorie psychanalytique de la honte: honte originaire, honte des origines, origines de la honte. *Revue Française de Psychanalyse*. v. 67, p. 1657-1742.
- KERTÉSZ, I. (1975). *Etre sans destin*. Paris: Actes Sud, 2003.
- LACAN, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- LAGACHE, D. (1961). La psychanalyse et la structure de la personnalité. *La psychanalyse*. v. 6.
- LAVIE, J. (2002). La honte m'habite. In: _____. *L'amour est un crime parfait*. Paris: Gallimard.
- LEIRIS, M. (1932). *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. (1939). *L'âge d'homme*. Paris: Gallimard, 1973.
- LÉVI, P. (1947). *Si c'est un homme*. Paris: Julliard, 1987.
- _____. (1989). *Les naufragés et les rescapés: quarante ans après Auschwitz*. Paris: Gallimard.
- LEVINAS (1935). *De l'évasion*. Paris: Fata Morgan, 1982.
- MANNONI, O. (1982). *Ça n'empêche pas d'exister*. Paris: Seuil.
- ORWELL, G. (1949). *1984*. Paris: Gallimard, 1950.
- VIAN, B. (1947). *Les morts ont tous la même peau*. Paris: Christian Bourgois, 1973.

Recebido em 13/10/2006

Aceito em 18/10/2006

Tradução de **Vanise Dresch**

Revisão técnica de **Luciane Falcão**

Patrick Merot

13 Avenue Charles V,

94130 – Nogent Sur Marne – France

e-mail: pmerot@yahoo.fr

© Patrick Merot

Versão em português Revista de Psicanálise – SPPA