

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

CURSO DE PSICOLOGIA

Vitória Lana de Oliveira

A inscrição Neoliberal no sujeito: uma análise psicanalítica

SÃO PAULO

2025

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

CURSO DE PSICOLOGIA

A inscrição Neoliberal no sujeito: uma análise psicanalítica

Trabalho de conclusão de curso como exigência
parcial para graduação no curso de Psicologia,
sob orientação do Prof. Dr. Sergio Wajman

SÃO PAULO

2025

Resumo

OLIVEIRA, Vitória Lana. A inscrição Neoliberal no sujeito: uma análise psicanalítica, 2025. Orientado por Sergio Wajman.

Este trabalho investiga de que maneira a racionalidade neoliberal, ao se estabelecer como a instância simbólica hegemônica, inscreve-se na economia psíquica do sujeito, reconfigurando seu sofrimento. A pesquisa, de base teórico-conceitual, articula os fundamentos da psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan com a análise crítica da cultura de Pierre Dardot, Christian Laval, Christopher Lasch e Guy Debord. A interlocução com pensadores contemporâneos como Slavoj Žižek, Joel Birman e os autores da coletânea "Sofrimentos Narcísicos" possibilita, por fim, a análise das manifestações clínicas atuais. A partir dessa articulação, argumenta-se que os impasses contemporâneos estão diretamente ligados à lógica da Cultura do Narcisismo, na qual se cria a crença em um estado de completude e gozo, instaurando uma "inflação do imaginário" que enriquece o sujeito de uma ilusória grandeza egoica. Conclui-se que o mal-estar contemporâneo emerge do fracasso dessa promessa, operando um deslocamento de seu afeto central, da culpa para a vergonha, o que revela que sua origem não reside mais, primordialmente, na repressão do desejo em nome de uma lei simbólica, mas sim na negação sistemática da falta e da condição de desamparo constituinte.

Palavras-chave: Psicanálise; Neoliberalismo; Subjetividade; Cultura do Narcisismo; Mal-Estar

Sumário

Prefácio	5
Método	7
Capítulo 1 – A produção da subjetividade na era neoliberal	8
1.1 Neoliberalismo	8
1.2 Cultura do Narcisismo	10
1.2.1 Narcisismo	10
1.2.2 Cultura do Narcisismo	11
1.3 O superego pós-moderno	16
Capítulo 2 – Desejo, consumo e montagens perversas	18
2.1 Falta, desamparo e desejo	18
2.3 - O Imperativo do gozo e as montagens perversas	22
Capítulo 3 - Sofrimento Narcísico	25
3.1 O mal-estar	25
3.2 Da culpa à vergonha.....	27
3.3 O paradoxo do envergonhado e a fobia social	28
Considerações Finais	31
Referências.....	34

Prefácio

Com o objetivo de compreender a subjetividade contemporânea, parte-se da premissa psicanalítica de que esta se constrói na intersecção entre o campo pulsional e o campo simbólico. A instância simbólica, que abrange a linguagem e as estruturas sociais, nos introduz à cultura e, conseqüentemente, aos modos como organizamos nossas experiências. Nesse sentido, a afirmação do psicanalista Otto Kernberg de que "as mudanças na cultura contemporânea têm efeitos sobre os padrões de relação de objeto" (Kernberg, 1975 *apud* Lasch, 1983, p. 60) serve como eixo para esta pesquisa. Torna-se, então, necessário investigar de que forma a organização capitalista neoliberal, enquanto instância simbólica hegemônica, atravessa o sujeito a partir de seus valores e crenças, produzindo modos específicos de relação e de sofrimento.

O percurso que levou à formulação deste problema de pesquisa tem uma dupla origem: por um lado, uma ressonância pessoal com o mal-estar contemporâneo; por outro, um percurso acadêmico no qual a orientação do Professor Hemir Barição se mostrou fundamental. Suas indicações bibliográficas e a proposição de ricas discussões sobre o tema foram decisivas para aprofundar o interesse pela temática e para fornecer as ferramentas conceituais necessárias. Foi esse diálogo que permitiu transformar uma inquietação inicial em um problema de pesquisa formalmente articulado, possibilitando uma análise mais aprofundada da sociedade e do sofrimento dos quais, como sujeito, também faço parte. Este trabalho é, em certo sentido, o resultado desse percurso.

É neste ponto que a presente pesquisa se ancora, buscando responder à seguinte questão central: de que maneira a racionalidade neoliberal, ao se estabelecer como a instância simbólica hegemônica, inscreve-se na economia psíquica do sujeito, reconfigurando seu sofrimento. O objeto de estudo, portanto, não é apenas o neoliberalismo como sistema político, mas seu efeito direto na produção de uma forma específica de subjetividade e de mal-estar. A justificativa para este plano de pesquisa reside na percepção de que os modelos clássicos de compreensão do sofrimento, centrados na neurose e no conflito, mostram-se, por vezes, insuficientes para dar conta dos quadros clínicos que hoje se apresentam, marcados por um sentimento de insuficiência, vazio e performance fracassada.

Para empreender tal análise, este trabalho se estrutura a partir da psicanálise como sua base teórica fundamental. O arcabouço metapsicológico de Sigmund Freud e Jacques Lacan será a ferramenta principal para a compreensão das estruturas que constituem o sujeito. Em

diálogo com esta base, e para estabelecer o pano de fundo sócio-histórico, recorreremos a autores da crítica da cultura e da teoria política, como Pierre Dardot, Christian Laval, Christopher Lasch e Guy Debord. Por fim, a interlocução com pensadores contemporâneos como Slavoj Žižek, Joel Birman e os autores da coletânea "Sofrimentos Narcísicos" possibilitará a análise das manifestações clínicas atuais desse novo mal-estar.

O percurso deste trabalho se dará em três capítulos. O Capítulo 1 se dedicará a analisar a produção da subjetividade na era neoliberal, articulando a emergência do "homem-empresa" com a "Cultura do Narcisismo" e as transformações na função superegoica. O Capítulo 2 aprofundará o mecanismo psíquico que sustenta essa nova lógica, investigando como a sociedade de consumo, através de uma "montagem perversa", captura o desejo e o transforma em um imperativo de gozo. Finalmente, o Capítulo 3 se voltará para a clínica, analisando o sofrimento narcísico como consequência desse processo, focando na transição da culpa para a vergonha e tomando a fobia social como o sintoma paradigmático da contemporaneidade.

Método

O presente trabalho constitui-se como uma pesquisa bibliográfica de caráter teórico-conceitual. O método adotado visa construir um arcabouço teórico que permita compreender a questão central da pesquisa: a maneira como a racionalidade neoliberal se inscreve na economia psíquica do sujeito e reconfigura seu sofrimento. A metodologia, portanto, não se limita a uma revisão da literatura, mas a um esforço de articulação entre diferentes campos do saber, com o objetivo de propor uma chave de leitura psicanalítica para o mal-estar contemporâneo.

A seleção do corpo teórico foi guiada pela necessidade de estabelecer essa articulação, organizando-se em três eixos principais. O primeiro, de fundamentos psicanalíticos, utilizou o aparato conceitual de Sigmund Freud e Jacques Lacan como ferramenta principal para a análise das estruturas do sujeito. O segundo, de crítica da cultura e teoria política, recorreu a autores como Pierre Dardot, Christian Laval, Christopher Lasch e Guy Debord para delinear o pano de fundo sócio-histórico. O terceiro eixo, de psicanálise e clínica contemporânea, estabeleceu um diálogo com Slavoj Žižek, Joel Birman e os autores da coletânea "Sofrimentos Narcísicos" para aterrissar a análise nas manifestações clínicas atuais. A partir deste referencial, o método se desdobrou em uma construção teórica progressiva ao longo de três capítulos, partindo da análise do macro-social para chegar à manifestação clínica singular, utilizando a psicanálise como principal operador de leitura.

Capítulo 1 – A produção da subjetividade na era neoliberal

1.1 Neoliberalismo

Na análise de Pierre Dardot e Christian Laval (2016), o neoliberalismo é compreendido como a nova razão do mundo: uma racionalidade política global que se impõe como um sistema normativo, estendendo a lógica do capital a todas as relações e esferas da vida. Diferente de uma mera política econômica, trata-se de um conjunto de normas profundamente enraizadas em práticas governamentais, políticas institucionais e estilos de gestão. O princípio fundamental que rege essa nova ordem é a competição, elevada à condição de norma universal que modela a vida social e a própria subjetividade dos indivíduos. Essa racionalidade reconfigura a função do Estado e institui uma noção particular de democracia que deriva de um antidemocratismo, no qual o direito privado é isento de deliberação e controle coletivo. Dessa forma, o sistema opera por meio de técnicas de poder inéditas sobre as condutas e as subjetividades, consolidando-se como a lógica predominante da era contemporânea.

Para Dardot e Laval (2016), o impacto mais profundo dessa nova razão do mundo não se limita à esfera governamental ou econômica, mas atinge diretamente a própria forma da existência, produzindo novos tipos de relações sociais e subjetividades

Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada mais nada menos do que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da modernidade. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. Há quase um terço de século, essa norma de vida rege as

políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, transforma a sociedade, remodela a subjetividade. (Dardot; Laval, 2016, p. 16).

Portanto, os autores deixam claro que o neoliberalismo é mais do que uma política econômica: é um projeto social e ético. Sua característica principal é a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo para a formação do sujeito. Esse projeto visa produzir um tipo específico de sujeito: o "homem empresa" (Santos, 2018).

Essa subjetividade neoliberal é moldada pela concepção de si mesmo como capital humano, em um processo que enfatiza o autogoverno e a responsabilização individual por todos os resultados. Com isso, o Estado é progressivamente eximido de seu papel na garantia do bem-estar social. O sucesso passa a ser medido exclusivamente pelo desempenho, o que institui as chamadas "ascetes do desempenho": a exigência de uma superação constante e a busca pela autovalorização, onde o próprio prazer se confunde com o dever de performar (Santos, 2018).

A racionalidade neoliberal, ao instaurar o "homem empresa" como modelo subjetivo, encontra um paralelo na transformação da personalidade ocidental diagnosticada por Christopher Lasch. Em sua análise sobre a evolução da ética do trabalho, Lasch (1983) descreve o declínio do "individualismo competitivo" clássico, fundamentado em valores puritanos de autodisciplina e moderação, e a ascensão de uma nova ética. A antiga ética protestante, que envolvia parcimônia e atividade com vistas a um futuro próspero, foi substituída por uma busca narcisista pela autopreservação e pela gratificação imediata. Em uma era de esperanças em declínio e com um futuro incerto demais para justificar o adiamento do prazer, o foco se desloca para a autopromoção. O sucesso deixa de ser medido pelo trabalho árduo e passa a ser avaliado pela performance, pela sagacidade e pela capacidade de gerar "imagens de vitória", preparando o terreno para uma subjetividade que maximiza seu valor no presente e busca validação constante (Lasch, 1983).

Esse deslocamento para o eu não ocorre no vácuo, mas é uma consequência direta de uma profunda crise de confiança nas instituições e na própria história moderna (Lasch, 1983). O liberalismo, segundo o autor, perdeu a capacidade de explicar os eventos e de oferecer soluções, gerando uma crescente desesperança de modificar a sociedade. Essa perda de fé nas narrativas de progresso histórico foi intensificada pelos traumas do século XX. O esgotamento das ideologias políticas, a ascensão do totalitarismo, os campos de extermínio e a ameaça das armas de destruição em massa contribuíram para um profundo sentimento de impotência e vitimização (Lasch, 1986).

Diante dessa impotência coletiva, a única área em que o indivíduo sente ter algum controle é a do seu próprio eu. Ocorre, então, um recuo para preocupações pessoais, como o autocrescimento psíquico e a busca por bem-estar momentâneo, em uma tentativa de esquecer um passado coletivo traumático (Lasch, 1983). Esse movimento defensivo de sobrevivência dá origem ao que Lasch (1986) denomina "Mínimo Eu": um eu focado estritamente na autopreservação, o que acarreta, inevitavelmente, a perda do senso de coletividade.

1.2 Cultura do Narcisismo

1.2.1 Narcisismo

Freud (2020 [1914]) estabelece o narcisismo primário como um estágio intermediário e normal no desenvolvimento da libido, no qual ocorre um investimento libidinal direcionado ao eu. Situado entre o autoerotismo e a relação de objeto, representa o momento em que a energia libidinal, antes fragmentada e interna (autoerotismo), se unifica e constitui um “eu” para, só depois poder se dirigir ao mundo externo (relação de objeto). Dessa forma, o sujeito adota a si mesmo como seu primeiro objeto de amor, para só depois poder direcionar essa libido ao mundo externo. Nesse estágio, o sujeito é o próprio Eu Ideal, que representa a crença de que um dia fomos perfeitos e completos.

Posteriormente, Jacques Lacan (1998) propõe investigar o que acontece na passagem do autoerotismo para o narcisismo e desenvolve sua teoria do Estádio do Espelho. Ele compreende que o investimento libidinal daqueles que cuidam da criança é o que instaura o narcisismo e constitui o estabelecimento de um eu. É, portanto, a partir do olhar do cuidador que a criança passa a ser capaz de investir libidinalmente em si mesma.

Esse fenômeno ocorre por meio de um espelhamento que se estende para além do eu corporal, não se tratando apenas de uma projeção de uma superfície (Freud, 2020 [1923]). O Estádio do Espelho, dessa forma, oferece à criança uma antecipação, uma miragem, da representação do próprio corpo. Esse processo é uma transformação que se produz no momento em que o bebê assume a imagem com a qual se identifica.

É a partir desse engodo da primeira identificação que a psicanálise reconhece que o eu desconhece a si mesmo, uma vez que se funda na alienação do pequeno e grande outro. Embora,

o eu seja a instância pela qual damos consistência ao que somos, essa tentativa é fracassada desde o início, pois desconsidera a alienação na qual nos fundamos. Ademais, deve-se ter em vista que o eu é a instância correlata à constituição do imaginário. Compreendido como a matriz do narcisismo, o imaginário parte da ideia de unidade, na qual não há contradição e o sentido é unívoco (Lacan, 1998).

O narcisismo também apresenta sua forma secundária, que está associada à emergência do Superego. Esse processo se inicia quando a libido, antes direcionada aos pais, é parcialmente retirada desses objetos durante o Complexo de Édipo e retorna ao próprio eu. Contudo, essa libido não volta ao seu estado original. Ela passa a ser direcionada ao "eu" através do filtro do Superego (Freud, 2020 [1914]).

O Superego representa as normas e valores internalizados da sociedade, exercendo influência sobre o comportamento e o autojulgamento. Sua função envolve a formação de um Ideal do Eu, que é perpassado por construtos sociais, consiste em uma imagem idealizada e um padrão de perfeição a ser alcançado. Dessa forma, a pessoa passa a amar a si mesma na medida em que se aproxima do seu Ideal do Eu. O orgulho que sentimos ao fazer algo "certo" ou ao atingir um objetivo valorizado é uma manifestação desse narcisismo secundário, é o Superego "aprova" o eu, o que gera o esse sentimento de amor-próprio (Freud, 2020 [1923]).

As características secundárias do narcisismo englobam comportamentos e atitudes que incluem a pseudo-autopercepção, em que o indivíduo se vê de maneira distorcida, exagerando suas qualidades e negando seus defeitos, em uma tentativa de corresponder a esse ideal (Lasch, 1983).

1.2.2 Cultura do Narcisismo

A cultura narcisista opera em uma temporalidade presentista, marcada pela indiferença em relação ao passado e pelo medo do futuro. Essa desvalorização cultural do passado não apenas evidencia o colapso das ideologias, mas reflete a própria pobreza da vida psíquica do sujeito contemporâneo. Como afirma Lasch:

Em uma sociedade narcisista, a desvalorização cultural do passado reflete não só a pobreza das ideologias predominantes, as quais perderam o pulso da realidade e cederam à tentativa de dominá-la, mas a pobreza da vida interior do narcisista. (Lash, 1983, p. 26).

Essa ruptura com a continuidade histórica tem uma consequência afetiva direta: o novo narcisista é perseguido não pela culpa, mas pela ansiedade. A culpa, como afeto, pressupõe a transgressão de uma lei estável, internalizada a partir de um passado que serve como referência. A ansiedade, por outro lado, é o estado de um sujeito sem referências, que vive sob a ameaça constante de falhar em sua performance presente. O desinteresse pelo passado se une a uma sociedade com medo de não ter futuro, que, por consequência, dá pouca atenção às necessidades da geração seguinte (Lasch, 1983).

Nesse cenário de competição generalizada, crise institucional e colapso da temporalidade histórica, a única norma de conduta que resta é a ética da autopreservação. Segundo Lasch (1983), essa ética está profundamente radicada nas condições da guerra econômica e na experiência subjetiva do vazio e isolamento. O autor detalha a manifestação clínica desse estado psíquico:

(...) os pacientes que começaram a se apresentar para tratamento nos anos 40 e 50 muito raramente lembravam as neuroses clássicas que Freud descrevera com tanta profundidade. Nos últimos 25 anos, o paciente fronteiro, que vai ao psiquiatra não com sintomas bem definidos, mas com insatisfações difusas, tornou-se cada vez mais comum. Ele não sofre de fixações ou fobias debilitantes, ou de conversão de energia sexual reprimida em moléstias nervosas; ao invés, ele se queixa de ‘insatisfação difusa, vaga, com a vida’, e sente que sua ‘existência amorfa é fútil e sem finalidade’. Ele descreve ‘sentimentos de vazio futilmente experimentados, embora penetrantes, e de depressão’, ‘oscilações violentas da auto-estima’ e ‘uma incapacidade de geral de progredir’. Ele ganha uma ‘sensação de auto-estima aumentada somente quando se liga a figuras admiradas e fortes, cuja aceitação ele deseja muito, e por quem precisa se sentir apoiado’. Embora emprenda suas responsabilidades cotidianas e chegue mesmo à distinção, a felicidade o ilude e a vida freqüentemente não é, para ele, digna de ser vivida. (Lasch, 1983, p. 62).

Essa descrição clínica evidencia que a aparente valorização das relações interpessoais, manifesta no culto das relações pessoais, na verdade esconde o desencanto por elas, uma vez que se tornam instrumentalizadas para a regulação da autoestima. Da mesma forma, a onipresente ideologia do crescimento pessoal irradia desespero e resignação, pois representa a admissão de que, diante da impossibilidade de transformar o mundo, o máximo que se pode fazer é gerenciar a própria sobrevivência psíquica (Lasch, 1983).

É precisamente sobre este contexto social, marcado pela ausência de figuras de autoridade "confiáveis" e pela falência de um referencial coletivo, que a dinâmica intrapsíquica do narcisista se estabelece, forçando uma reconfiguração da autoridade interna.

Partindo da premissa freudiana que não há uma rígida distinção qualitativa entre um estado psíquico normal e um patológico, mas sim uma diferença quantitativa (Wanderley, 1999), Christopher Lasch (1983) estende essa lógica à esfera social. Ele argumenta que, a própria cultura contemporânea atua como um fator que intensifica os traços narcisistas. Dessa forma, Lasch estabelece uma conexão direta entre os padrões de relação característicos da nossa cultura e o funcionamento de um psiquismo narcisista, tratando o narcisismo, em sua essência, como um fenômeno cultural (Lasch, 1983).

Lasch (1983) emprega o termo "narcisismo" em seu sentido psicanalítico, superando a concepção vulgar associada à mera vaidade. Ele descreve o narcisista como alguém que busca incessantemente a aprovação e admiração alheia para confirmar sua própria grandiosidade, enquanto, paradoxalmente, lida com sentimentos de vazio e inautenticidade. Em suas palavras:

Não obstante suas ocasionais ilusões de onipotência, o narcisista depende de outros para validar sua autoestima. Ele não consegue viver sem uma audiência que o admire. Sua aparente liberdade dos laços familiares e dos constrangimentos institucionais não o impede de ficar só consigo mesmo, ou de se exaltar em sua individualidade. Pelo contrário, ela contribui para sua insegurança, que ele somente pode superar quando vê seu 'eu grandioso' refletido nas atenções das outras pessoas, ou ao se ligar àquelas que irradiam celebridade, poder e carisma. Para o narcisista, o mundo é um espelho, ao passo que o individualista áspero o via como um deserto vazio, a ser modelado segundo seus próprios desígnios. (Lasch, 1983, 30-31).

Esses traços narcisistas estão intrinsecamente ligados a padrões característicos da cultura contemporânea, em que as relações são cada vez mais mediadas por imagens e o valor pessoal é atrelado à capacidade de consumo. A figura do influenciador digital exemplifica perfeitamente essa dinâmica: ao exibir o consumo como um estilo de ser, ele é exaltado por seus seguidores, que, por sua vez, aspiram ao mesmo status. Assim, o ciclo se completa na busca por consumir para, então, se tornar também uma imagem admirada e seguida por outros.

(...) a mídia (...) intensifica os sonhos narcisistas de fama e glória, encoraja o homem comum a se identificar com as estrelas e a odiar o 'rebanho', e torna cada vez mais difícil para ele aceitar a realidade cotidiana. (...) A moderna propaganda de mercadorias e da boa vida sancionou a gratificação do impulso. (...) Contudo, essa mesma propaganda tornou insuportáveis o fracasso e a perda. (Lasch, 1983, p.43-44).

A análise de Lasch (1983) expõe, assim, a estrutura que sustenta esse fenômeno. O influenciador personifica um ideal de sucesso e visibilidade que o público é levado a desejar, em oposição a uma vida de anonimato. Nesse sistema, a promoção de um estilo de vida atrelado a produtos e experiências valida a satisfação imediata pelo consumo como principal fonte de valor pessoal. Dessa forma, a incapacidade de atingir tal patamar não é vista como uma simples frustração, mas como um fracasso intolerável, o que impulsiona um ciclo contínuo de busca por validação externa e um progressivo distanciamento da própria experiência cotidiana.

A teoria de Guy Debord (1997) oferece uma compreensão para a mecânica por trás da cultura narcisista que Lasch descreve. Para Debord, o espetáculo não é um mero conjunto de imagens, mas uma condição social onde as relações sociais são mediadas por imagens. No nosso sistema, a própria vida se torna uma representação, e a imagem deixa de ser um reflexo da realidade para se tornar um elemento ativo que molda e influencia. Dessa forma, o espetáculo transforma tudo em mercadoria, e a experiência deixa de ser vivida para ser consumida através da contemplação de imagens dominantes, transformando o indivíduo de um participante ativo em um "mero espectador".

É exatamente essa inversão que nutre o psiquismo narcisista. O "eu grandioso", que Lasch (1983) descreve como dependente de uma audiência, encontra no espetáculo o palco

perfeito para sua performance. O sujeito busca se reconhecer e validar sua existência não em suas ações ou relações concretas, mas na lógica imagética do consumo, aspirando se tornar, ele mesmo, uma imagem desejável. No entanto, essa busca é uma armadilha que gera o exato paradoxo narcisista: a perseguição de uma imagem grandiosa resulta em um profundo esvaziamento do eu. De acordo com Debord (1997):

Quanto mais o indivíduo contempla, menos vive, quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da sociedade, menos ele compreende a sua própria existência e seu próprio desejo. (Debord, 1997, p. 30).

Assim, a cultura do espetáculo, ao transformar o ser em ter, e o ter em parecer, cria o ambiente ideal para o narcisista: um sujeito que, para fugir de seu vazio interior, se lança em uma busca incessante por uma admiração que só pode ser conferida a uma imagem, e não a um ser. Desse modo, o sucesso deixa de ser uma medida de feitos concretos para se tornar dependente da validação pública e da publicidade. A própria sociabilidade se converte em uma performance estratégica, uma extensão do trabalho onde a manipulação de impressões é a chave para a sobrevivência, transformando a vida pública, inclusive a política, em um mero espetáculo (Debord, 1997).

Lasch (1983) identifica os meios de comunicação de massa como o principal agente dessa cultura, descrevendo seu papel na reconfiguração dos anseios individuais e na sustentação do psiquismo narcisista:

Os meios de comunicação de massa, com seu culto da celebridade e sua tentativa de cercá-la de encantamento e excitação, fizeram dos americanos uma nação de fãs, de frequentadores de cinema. A “mídia” dá substância e, por conseguinte, intensifica os sonhos narcisistas de fama e glória, encoraja o homem comum a identificar-se com as estrelas e a odiar o “rebanho”, e torna-se cada vez mais difícil aceitar a banalidade da existência cotidiana. (Lasch, 1983, p. 43).

A partir dessa estrutura, na qual a fama se torna o valor supremo e a vida comum é desvalorizada, outros sintomas sociais se desenvolvem. Conseqüentemente, ocorre uma progressiva banalização do sucesso que, esvaziado de substância e de critérios internos, passa a depender inteiramente do reconhecimento público e da admiração para ser validado. A vida

social, nesse contexto, converte-se na arte de manipular impressões como ferramenta para a sobrevivência social. Para o autor, todo esse complexo sintomático é uma estratégia defensiva contra as tensões da vida moderna, refletindo uma sociedade que, por medo de não ter futuro, negligencia as necessidades da geração seguinte (Lasch, 1983).

Este ambiente social, caracterizado pela ausência de figuras de autoridade "confiáveis", possui consequências diretas para a formação da psique. A falta de modelos externos estáveis para a internalização de normas leva a uma reconfiguração da instância responsável por essa função: o superego. No narcisismo, em vez de atuar como um guia para o eu, o superego assume um caráter predominantemente severo e punitivo, extraindo sua energia diretamente dos impulsos agressivos do id.

1.3 O Superego pós-moderno

Freud (2011 [1923]) descreve que o Superego se constitui a partir do processo de inserção do sujeito à cultura, sendo herdeiro direto do Complexo de Édipo. O Superego surge como uma solução para o conflito insolúvel da criança: como não pode eliminar o rival nem possuir o objeto de desejo, ela recorre à internalização destes. A lógica se resume em: se não posso 'ter' o pai ou a mãe, eu posso 'ser' como eles. Com isso, a proibição que antes era externa - "você não pode desejar sua mãe/pai", agora se torna uma lei interna. A criança absorve para dentro de si a autoridade, as regras, os valores morais e as proibições dos pais e, por extensão, da sociedade. Dessa forma, é ao renunciar aos desejos direcionados aos pais que o sujeito internaliza a autoridade deles, consolidando o Superego.

Essa autoridade, ao ser introjetada, transforma-se em uma instância interna que assume o papel de lei e influencia diretamente as decisões do Ego. Atua tanto no que concerne o que seria o Ideal do Eu, impondo limites e proibições. Dessa forma, exerce vigilância sobre o Ego e desperta culpa sempre que este se afasta de suas exigências ou cede às pulsões do Id.

Para a compreensão do Superego na contemporaneidade, a análise de Slavoj Žižek (1999) se torna relevante, ele argumenta que sua função foi drasticamente alterada pela sociedade pós-moderna. Partindo das teorias da "Sociedade de Risco", o autor descreve um cenário social onde as grandes narrativas da Tradição ou da Natureza, o que Lacan denomina "Grande Outro", perderam sua capacidade de orientação. Isso quer dizer que não há mais um sistema de crenças ou valores compartilhados que automaticamente dite como as pessoas devem se comportar. Como consequência, o texto aponta que até mesmo os impulsos mais

básicos, como a orientação sexual ou a identidade étnica, são cada vez mais vistos como questões de escolha pessoal, sujeitas à reflexão individual. Isso se estende a aspectos cotidianos como a criação de filhos, a sedução, a alimentação e o lazer, que agora são "colonizados" pela reflexividade e percebidos como algo a ser aprendido e decidido individualmente.

Nessa nova configuração, todos os impulsos são vividos como uma questão de escolha pessoal e "reflexiva", esvaziando a autoridade simbólica que antes dava base ao Superego freudiano. Contudo, essa aparente liberdade não resultou em um enfraquecimento da instância superegoica, mas em uma inversão de sua lógica. Segundo Zizek (1999):

O que ele diz, em efeito, não é "cumpra seu dever, quer você goste disso, quer não", mas "você deve cumprir seu dever e deve sentir prazer em fazê-lo". (É assim que funciona a democracia totalitária: não basta que as pessoas sigam seu líder devem também amá-lo.) O dever se torna prazer. Em segundo lugar, há o paradoxo necessariamente inverso pelo qual o prazer, numa sociedade supostamente permissiva, se transforma em dever. Os sujeitos se sentem na obrigação de se divertir, de "curtir a vida", como se isso fosse uma espécie de dever, e, conseqüentemente, se sentem culpados quando não são felizes. O superego controla a zona na qual esses dois opostos se sobrepõem na qual a ordem de sentir prazer em cumprir seu dever coincide com o dever de sentir prazer. (Zizek, 1999, p. 21).

O paradoxo central é que, em uma sociedade que se apresenta como hedonista e permissiva, o prazer se converte em dever. Os sujeitos sentem-se na obrigação de "curtir a vida", e a culpa emerge não da transgressão, mas da falha em ser feliz. Essa dinâmica é impulsionada não mais pela figura de um pai autoritário que proíbe o gozo, mas por um "pai obscuro que o impõe como obrigação" (Zizek, 1999, p. 5). É nesse contexto que o dever se torna prazer e, inversamente, o prazer se torna dever, marcando uma nova e complexa forma de regulação social e psíquica.

Capítulo 2 – Desejo, consumo e montagens perversas

2.1 Falta, desamparo e desejo

Lacan explicita a centralidade da linguagem na formação do sujeito, já posta em Freud, a partir da afirmação “o inconsciente é estruturado como linguagem”, base para o entendimento de seu pensamento. A ideia de que o inconsciente é uma estrutura implica compreendê-lo como um sistema de leis que determinam tipos particulares de relação entre elementos formais. Além disso, essa afirmação permite concluir que tal estrutura do inconsciente é análoga à linguagem, não a uma língua específica, mas àqueles elementos universais que estruturam a linguagem como um todo, de modo que a relação do homem com o mundo e consigo mesmo é sempre intermediada pelo simbólico (Garcia-Roza, 2009).

Essa primazia da linguagem sobre a ordem natural tem uma consequência direta na economia libidinal do sujeito. Tendo a cultura substituído a ordem natural, Lacan postula que há uma passagem do instinto para a pulsão. O instinto possui um objeto de satisfação particular e pode ser plenamente satisfeito. A pulsão, ao contrário, por lhe ser inerente o princípio de pressão constante, jamais alcança uma satisfação plena. Ela é sempre autoerótica, pois sua origem está no corpo e seu circuito só se completa ao retornar a ele. Portanto, a pulsão é a própria expressão da linguagem no corpo, de modo que os objetos externos servem apenas de forma contingente para permitir esse percurso de satisfação parcial (Quinet, 2000).

A consequência de uma existência regida pela linguagem e pela pulsão é que o sujeito se constitui como um ser essencialmente faltante. Como afirma Lacan (2007, [1975]), a palavra carrega consigo uma margem de ininteligibilidade. Ao postular que resta sempre algo de inatingível, que "escapa" à simbolização, a teoria lacaniana demonstra que o drama humano - a falta, a angústia e o desamparo - é fruto da nossa incapacidade de acessar plenamente o que desejamos.

Dentro da teoria psicanalítica, a "falta" não é uma carência ou ausência comum, mas um conceito que estrutura a subjetividade. Ela se instaura no momento do nascimento, com a separação do corpo da mãe, que marca o indivíduo com uma incompletude fundamental. É essa falta que impulsiona o desejo, que se define como uma busca contínua por um objeto perdido original que jamais pode ser plenamente recuperado. A própria linguagem, ao nomear e simbolizar a falta, permite ao sujeito distanciar-se dela, mas também a constitui. Nesse sentido,

o desejo do homem é, fundamentalmente, o desejo do Outro, uma busca por reconhecimento e validação no campo da linguagem e da lei (Garcia-Roza, 2009).

A condição de desamparo infantil é o ponto de partida vivencial para essa dinâmica. Trata-se de uma condição estrutural, na medida em que a prematuridade biológica do ser humano faz com que ele, desde o início, necessite de um outro que dê significado às suas necessidades, que interprete seus gritos e manifestações de desconforto como um apelo (Rocha, 1999). Como descreve Freud:

A existência intra-uterina do homem, comparada à da maioria dos animais, é relativamente curta, e quando ele é lançado ao mundo é menos acabado do que eles. A influência da realidade do mundo exterior e reforçada, a diferença entre o ego e o id e precocemente adquirida, os perigos do mundo exterior conseguem uma importância maior e o valor do objeto, o único que pode protegê-la contra os perigos e substituirá vida intra-uterina perdida, e enormemente engrandecido. (Freud, 1926 *apud* Rocha, 1999, p. 335).

É em função desse estado de total desamparo que o bebê humano se aliena. Essa alienação fundamental se desdobra em dois registros: ele se aliena no grande Outro da linguagem e também no pequeno outro, o seu semelhante, que lhe devolve uma imagem de unidade (Rocha, 1999).

Essa entrada no campo da linguagem, contudo, implica uma perda estrutural. A partir desse momento, a plena satisfação torna-se uma ficção, um mito retrospectivo de uma completude que nunca existiu de fato, mas que passa a ser suposta como perdida. Uma vez que o conhecimento do mundo se dá unicamente através do significante, a própria estrutura do sujeito se organiza a partir desse furo na linguagem. Assim, a plena satisfação para o sujeito está perdida desde a entrada na linguagem, o que marca a passagem da natureza para a cultura e, conseqüentemente, do instinto à pulsão (Quinet, 2000).

É na interação primordial com o outro que a tríade necessidade, demanda e desejo se estabelece. A necessidade é de ordem biológica e inata, como a fome ou a sede. Contudo, o bebê não é capaz de expressá-la. A demanda, então, surge como a "significatização" dessa

necessidade: é uma tradução feita através da linguagem do Outro, onde o cuidador supõe, interpreta e busca sanar o que entende como a necessidade da criança (Lacan, 1999 [1957]).

Por sua própria natureza, esse processo de tradução da necessidade em demanda é estruturalmente imperfeito. Dada a margem de ininteligibilidade inerente à linguagem, algo sempre se perde no processo. Nessa equação, o desejo é exatamente o que "resta", o resíduo dessa defasagem entre a necessidade original e a demanda articulada. Ele é fruto, portanto, da percepção de que algo falta, e se materializa na busca incessante por um objeto que, idealmente, venha a suprir essa falta primordial (Lacan, 1999 [1957]).

Portanto, a análise lacaniana estabelece as duas vias fundamentais que constituem o sujeito. Primeiramente, a alienação primordial se dá no registro simbólico, na submissão do ser ao grande Outro da linguagem, o que instaura a falta estrutural a partir do furo que a própria linguagem impõe (Lacan, 1999 [1957]). É essa falta que põe em marcha a pulsão, uma força incessante que jamais encontra satisfação plena.

Paralelamente, a constituição da instância imaginária e do eu se opera no Estádio do Espelho (Lacan, 1998).

Em parte alguma evidencia-se mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro. (Lacan, 1953/1998, p. 268).

Nesse processo, o eu se funda na alienação à imagem unificada do pequeno outro e, por ser constituído sobre uma imagem exterior, consolida-se como a sede do desconhecimento, sendo estruturalmente incapaz de reconhecer a falta e o desejo que o determinam.

Resulta daí um sujeito fundamentalmente cindido: por um lado, determinado pela falta no simbólico; por outro, constituído por um eu imaginário que desconhece essa mesma falta que o funda. É precisamente na articulação dessas duas condições: um sujeito determinado pela falta e um eu que se desconhece, que o discurso capitalista encontra seu ponto de incidência mais eficaz. A propaganda dirige sua promessa de completude a esse eu alienado, oferecendo objetos de consumo para tamponar temporariamente a falta estrutural. Fica estabelecido, assim, o terreno fértil sobre o qual as estratégias da sociedade de consumo operarão.

2.2 - A sociedade de consumo e a promessa de completude

A psicanálise tem feito um trabalho primordial em apontar que a centralidade da manutenção do comportamento consumista reside, a nível individual, no imbricamento existente entre consumo e desejo. O desejo de consumir é, em termos gerais, a resposta imediata do sujeito frente à percepção de que o produto que se deseja será capaz de estancar por completo o sentimento de falta. Ou seja, seu caráter de “ser faltante” é fruto da ausência de determinado produto, cuja potência transformadora seria permanente na vida do sujeito. Este precisa tê-lo, consumi-lo e até sê-lo, pois só em sua relação com tal produto é que se consagra como vencedor em seu embate com a falta.

É sobre essa dinâmica psíquica que o sistema neoliberal se sustenta. A sociedade de consumo contemporânea depende de uma alta capacidade técnica de produção e, conseqüentemente, da promoção do consumo como seu principal motor econômico (Baima, 2011). A lógica que sustenta esse sistema, paradoxalmente, não é a da satisfação, mas a da insatisfação administrada. O sistema prospera ao perpetuar a insatisfação, garantindo que o ciclo de consumo nunca cesse por meio da rápida depreciação dos produtos e do surgimento contínuo de novos desejos, onde o próprio excesso de mercadorias oferecidas serve para renovar constantemente a promessa de uma felicidade que, por estrutura, deve sempre falhar (Baima, 2011). A dominação se disfarça de liberdade, oferecendo uma ilusão de escolha que é, na verdade, uma "encenação da variedade" que mascara a uniformidade e reforça a aceitação do sistema (Debord, 1997).

Para operar, esse sistema incide precisamente sobre o eu que desconhece seus desejos. Através da indústria cultural e da propaganda, articula-se uma crença ilusória de completude no plano imagético, que se ancora em um "saber sobre o gozo" produzido em massa (Cerruti, 2002). A propaganda atua como a principal fiadora desse saber, implantando no consumidor a convicção de que ele "sabe o que quer" (Ramos, 2007). A mercadoria é, então, elevada à categoria de *latusa*, um suplemento de gozo que promete suturar a falta (Teixeira; Couto, 2010). Nesse contexto, ela apresenta um lugar fálico, um lugar de desejo e completude ilusória. Como coloca Ramos (2017), o fetichismo do objeto de consumo remete aos banquetes totêmicos, descritos por Freud, em que se acreditava ser possível absorver as qualidades do outro pela ingestão. Hoje, é a partir do consumo de certos objetos que se busca "aumentar" o valor social e adquirir características particulares. Essa crença é sustentada pela própria enunciação fundamental da sociedade de consumo, como aponta Ramos (2009):

A sociedade de consumo, se podemos chamá-la assim, sustenta-se na enunciação de que todas as inscrições de gozo são possíveis e, se o gozo particular de um sujeito ainda não está disponível, basta que ele aguarde, pois é certo que a ciência está cuidando de inventá-lo ou de descobri-lo. (Ramos, 2009, p. 53).

A consequência dessa lógica se manifesta na experiência vivida do sujeito. Em uma sociedade narcisicamente organizada, na qual os valores individuais prevalecem, a mídia cria a ilusão de que todos podem ter acesso a esses produtos, promovendo a ideia de que o reconhecimento social se alcança por meio da imagem que o consumo confere (Cerruti, 2002). Essa busca por uma imagem idealizada encontra sua expressão máxima no corpo, que se torna um espetáculo a ser vigiado, em uma necessidade constante de provar que se está vivo, saudável e desfrutando (Kehl, 2008). O sujeito, iludido e alienado de sua verdade como ser dividido, aceita os ditames da cultura e entra em um circuito de consumo excessivo.

Contudo, na atualidade, os sujeitos não mais se relacionam com os produtos a partir de sua necessidade, mas pautando-se por sua desejabilidade. Frente a isso, a prática do consumo torna-se alvo de repetição, uma vez que resta sempre um “saldo de insatisfação”, que acarreta uma busca constante por novos objetos logo após a conquista daquilo que tanto se desejava. Este circuito, afinal, não leva à satisfação, mas a uma incessante prorrogação do gozo: uma repetição em torno de um gozo perdido que é incessantemente ofertado como possível, mas que jamais se alcança (Teixeira; Couto, 2010).

2.3 - O Imperativo do gozo e as montagens perversas

A falha estrutural da promessa de completude feita pelo consumo não leva, necessariamente, a uma crítica do sistema. Pelo contrário, ela opera uma torção na economia psíquica do sujeito: o desejo, que é marcado pela falta, é progressivamente substituído por um imperativo de gozo. É nesse ponto que a estrutura do superego, como instância que denuncia a falta e opera mandatos de gozo pleno, é capturada pelo ideal do Outro contemporâneo. A fantasia de que o gozo pleno é possível pela via do consumo, oferecida pelo mercado, encontra na injunção superegoica o seu motor, transformando uma promessa externa em um comando interno implacável (Baima, 2011).

Essa nova lógica subjetiva encontra um terreno fértil na ordem social contemporânea, que promove a exaltação do eu e a recusa do sofrimento. Tal cenário se articula diretamente

com a estrutura da perversão, pois ambos compartilham um mesmo objetivo: evitar a condição estrutural do desamparo (Cerruti, 2002). Na psicanálise, a perversão não é um desvio da norma sexual, mas uma estrutura psíquica específica. Sua característica central é o mecanismo do desmentido (*Verleugnung*) da castração, que consiste na recusa em reconhecer a falta e a incompletude inerente à condição humana (Garcia-Roza, 2009). A lógica da perversão, portanto, busca ativamente evitar a experiência da castração, operando uma cisão no eu: uma parte da realidade é percebida, mas suas consequências são recusadas, criando-se uma crença substitutiva que permite sustentar que a falta não existe. O fetiche, nesse contexto, pode ser compreendido como o operador clínico dessa lógica, um objeto que simultaneamente vela e aponta para a falta, permitindo ao sujeito sustentar seu desmentido (Cerruti, 2002).

A partir dessa recusa radical da falta, o sujeito perverso estabelece uma relação particular com a lei e com o Outro. Ele não rejeita a lei como o psicótico, nem se submete a ela como o neurótico; o perverso a reconhece e a manipula, pois é a transgressão que lhe garante o gozo (Lacan, 1999). Seu objetivo último é ocupar permanentemente o registro do Eu Ideal e da onipotência narcísica, impondo sua própria lei pautada pelo gozo e desafiando a figura paterna (Cerruti, 2002). O outro, conseqüentemente, é rebaixado à condição de objeto, um instrumento em sua cena fantasmática, convocado a uma posição de cúmplice para validar o gozo transgressor (Lacan, 1999). Em uma sociedade que já promove a exaltação do eu e a busca desesperada por reproduzir o registro do Eu Ideal, o laço social pode ele mesmo adquirir uma forma perversa, em que o outro é reduzido a um corpo a ser depredado para a manutenção do gozo narcísico (Cerruti, 2002).

É precisamente nesse contexto que a propaganda pode ser compreendida como uma montagem perversa. A sociedade de consumo, como aponta Ramos (2009), sustenta-se na promessa de que todas as formas de gozo são possíveis, e que a ciência se encarregará de inventar aquelas que ainda não existem. Proliferam, assim, os "saberes de gozo", como descreve Ramos (2007):

(...) em nossos dias, vemos proliferar a produção de saberes de gozo, dos livros de auto-ajuda às dicas de conquista dadas pelas revistas femininas, dos comerciais de cerveja à divulgação de substâncias para ter o corpo perfeito, da música gospel ao estimulante e ao antidepressivo, tudo sustenta a promessa de felicidade pelo prazer para quem "sabe o que quer". (Ramos, 2007, p. 103).

A propaganda explora a "esperança perversa" do neurótico de se apropriar do saber do gozo do Outro, oferecendo um "saber instrumental" sobre como usar a mercadoria-fetice para atingir a satisfação e obedecer ao Imperativo de gozo (Ramos, 2007). Ao fazer isso, a propaganda atua como uma rede cultural de distribuição de matrizes fantasmáticas: ela obscurece o próprio imperativo do consumo e cria a ilusão de um funcionamento perfeito, onde o gozo, antes interditado, agora parece acessível no próprio objeto (Ramos, 2007).

Um semblante de gozo do Outro bem sucedido e dominado graças a uma tal montagem [...] tem uma vantagem a mais, um efeito de obscuridade a mais, porque faz apagar, para os que nela estão presos, a face obscena do Outro. E de que maneira a apaga? Fazendo da montagem entre semelhantes uma figura do Outro. Estamos juntos para dominar o gozo de um Outro que não é outro senão nosso próprio funcionamento conjunto. É por isso, aliás, que uma tal montagem requer sempre mais, não podendo ir senão em direção a um funcionamento cada vez mais perfeito. (Calligaris, 1986 *apud* Ramos, 2007, n.p.).

Dessa forma, os meios de comunicação de massa exercem o papel de anunciar desejos materializados em produtos, intensificando sonhos de grandeza egóica em resposta a esse Imperativo de gozo (Lasch, 1983). O mal-estar resultante, contudo, apresenta uma faceta melancólica: o sujeito se sente esvaziado de sentido ao se comparar com a plenitude imagética que exclui a dimensão da falta. Esse mal-estar, que transparece na repetição incessante do consumo (Ramos, 2007).

Capítulo 3 – Sofrimento Narcísico

3.1 O mal-estar

Para compreender o sofrimento psíquico na cultura contemporânea, é indispensável retornar à obra que fundou essa investigação: “O Mal-Estar na Civilização”, de Sigmund Freud (1996 [1930]). Nela, Freud estabelece que o mal-estar não é um acidente, mas o preço estrutural que pagamos por viver em sociedade. A própria mente, em sua visão, é um campo de batalha regido por conflitos fundamentais. De um lado, o princípio do prazer nos impulsiona à busca incessante pela felicidade e pela ausência de sofrimento; de outro, o princípio da realidade nos impõe os limites do mundo e as renúncias da vida coletiva. É a partir da gestão desses antagonismos que o sujeito se desenvolve psiquicamente. Por isso, Freud já alertava que a promessa de felicidade plena é uma ilusão, pois a vida psíquica se organiza justamente a partir dos movimentos entre prazer e desprazer.

Para Freud (1996 [1930]), a civilização surge da necessidade de os humanos saírem da barbárie, que opera sob a lei do mais forte, para uma forma de convivência coletiva que garanta a sobrevivência. Contudo, essa transição tem um preço: a renúncia de instintos. A civilização impõe restrições à vida pulsional, em última análise, à vida desejante do sujeito, que é o que nos move. Essa renúncia leva à frustração e ao sofrimento. Freud identifica três fontes principais de sofrimento humano: (1) o próprio corpo, fadado ao declínio e à dissolução; (2) o mundo externo, com suas forças poderosas e destrutivas; (3) as relações com os outros seres humanos, que se mostram como a fonte mais dolorosa de sofrimento. Para lidar com esse mal-estar estrutural, os indivíduos lançam mão de mecanismos de evitação, como substâncias tóxicas, sublimação, o isolamento, e as ilusões, dentre as quais a religião se destaca por oferecer consolo e proteção.

No cerne da tese freudiana, está a ideia de que a civilização é hostil à sexualidade e à agressividade. A repressão da vida sexual, que é a principal expressão da pulsão de vida (libido), gera frustração e, conseqüentemente, agressividade. Essa agressividade, vista como derivativo da pulsão de morte, representa uma ameaça constante à civilização. Para controlar essa força destrutiva e conservar os laços de união entre os homens, a civilização emprega um mecanismo crucial: a internalização da agressão sob a forma do Superego. É o Superego que, através do sentimento de culpa, vigia e pune o eu, corroendo as chances de felicidade individual. A origem da culpa, então, reside no medo de perder o amor dos pais e,

posteriormente, no medo diante do Superego. O preço do progresso cultural, portanto, é a perda de felicidade pelo acréscimo do sentimento de culpa (Freud, 1996). O mal-estar na civilização freudiano pode ser, assim, compreendido como uma crítica da modernidade, uma tragédia do sujeito no mundo moderno, onde a repressão da vida desejante e sexual acentuava os conflitos psíquicos.

Contudo, ao transpormos essa análise para a contemporaneidade, percebe-se uma mudança fundamental na forma e no conteúdo desse mal-estar. A questão que se impõe é: por que o mal-estar se estabelece hoje de maneira diferente? A abordagem de Joel Birman (2023), em “Mal-Estar na Atualidade”, se torna crucial neste ponto. O autor parte da premissa de que o mal-estar se inscreve sempre no campo da subjetividade, sendo este um importante objeto de estudo para compreender a produção de sofrimento nas individualidades. Dada a grande rapidez de transformação no mundo, os conhecimentos interpretativos sobre as novas modalidades de inscrição da subjetividade e seus efeitos se dão de forma tardia. Para se pensar a subjetividade contemporânea, portanto, é necessário rastrear seus desejos, pois é dessa forma que podemos nos aproximar do que há de sofrimento nas novas formas de subjetivação.

A análise de Birman (2023) parte da constatação de que a subjetividade moderna, centrada na interioridade, cede lugar à fragmentação do sujeito na pós-modernidade. Dessa fragmentação, emerge um eu paradoxal: embora autocentrado, ele é inteiramente voltado para a exterioridade. A subjetividade assume, assim, uma "configuração estetizante", onde o olhar do outro no campo social midiático passa a ocupar uma posição estratégica. É nesse palco, descrito pela "Cultura do Narcisismo" de Christopher Lasch e pela "Sociedade do Espetáculo" de Guy Debord, que Birman (2023) localiza a transformação fundamental do mal-estar: ele não se origina mais, primordialmente, da repressão do desejo em nome de uma lei simbólica, mas sim da negação sistemática da falta e da condição de desamparo constituinte.

O desamparo, que para Freud era o ponto de partida para a busca de proteção na civilização, torna-se, na atualidade, algo a ser ativamente evitado a todo custo. Em uma cultura que promove o imperativo do gozo, a experiência da falta é vivida como um fracasso insuportável. A relação dual narcísica torna-se o eixo estruturante da subjetivação, capturando o sujeito no registro do imaginário em detrimento do simbólico. A consequência lógica dessa negação da alteridade radical é o que Birman (2023) denomina uma "ética da violência": a anulação do outro e sua utilização como mero objeto para o incremento da autoimagem. Essa virada teórica encontra sua ressonância na análise de Christopher Lasch (1985), que identifica a emergência das "desordens do caráter" como a forma mais proeminente de patologia

psiquiátrica atual. Tais desordens, segundo ele, são o sintoma direto de uma nova organização social e cultural, que afeta a própria estrutura da personalidade:

A emergência das desordens do caráter como as mais proeminentes formas de patologia psiquiátrica, junto com a mudança na estrutura da personalidade, deriva de mudanças bem específicas em nossa sociedade e cultura - da burocratização, da proliferação de imagens, de ideologias terapêuticas, da racionalização da vida interior, do consumismo e, em última análise, das mudanças na vida familiar, assim como de padrões variáveis de socialização. (Lasch, 1985, p. 57).

Pode-se concluir, portanto, que se o mal-estar freudiano era o preço pago pela segurança da civilização através da culpa, o mal-estar contemporâneo, como aponta a análise de Birman, é o sofrimento que advém da tentativa de anular o desamparo através de uma performance narcísica incessante.

3.2 Da culpa à vergonha

Se o mal-estar na modernidade, como descrito por Freud, se estruturava em torno do sentimento de culpa e da internalização da lei, a clínica contemporânea nos obriga a reconhecer uma transformação fundamental no afeto que rege o sofrimento psíquico. Diferente dos quadros neuróticos clássicos, observamos cada vez mais um sofrimento que perde a culpa como seu principal complexo emocional de regulação dos laços sociais e passa a ser mediado pela vergonha (Venturi; Verztman, 2012). Torna-se, então, fundamental compreender o que está em jogo quando a vergonha assume o lugar da emoção que media o contato de um sujeito com o mundo.

A distinção conceitual entre culpa e vergonha é o primeiro passo para essa análise. A culpa, pilar das culturas individualistas ocidentais, é uma sanção internalizada. Ela emerge da transgressão de um mandamento abstrato, uma "voz interior", e não necessita do olhar do outro para ser experimentada. É uma emoção privada, ligada a um sentimento de dívida que pode ser reparado pelo arrependimento ou pela confissão (Venturi; Verztman, 2012). A vergonha, por

outro lado, é uma emoção eminentemente pública e ética. Ela não emerge da transgressão de uma lei interna, mas da exposição pública de uma imagem desqualificada. Ela necessita de um olhar que julga e acusa, seja este real ou fantasiado. Como afirmam Venturi e Verztman (2012), a vergonha é uma reação à avaliação crítica de outras pessoas; um homem fica envergonhado por ser, ou por fantasiar que será, objeto de ridículo. O que importa para o envergonhado não é tanto o que os outros pensam efetivamente, mas o que ele fantasia que pensam, o que torna a vergonha sempre pública, mesmo que apenas no plano da fantasia (Venturi; Verztman, 2012).

Essa distinção nos permite compreender a ascensão da vergonha na contemporaneidade. Em uma cultura marcada pelo espetáculo e pela proliferação de imagens, onde a subjetividade assume uma "configuração estetizante", o olhar do outro se torna a instância soberana de validação. Na ausência de um referencial "terceiro", verticalizado e portador de um código coletivo, o sujeito só pode se reconhecer na exterioridade de uma imagem refletida no olhar alheio. É nesse contexto que o sentimento de vergonha contemporâneo se descola de sua articulação tradicional com a honra. Não se trata mais do desrespeito a um valor coletivo, mas de um déficit da performance individual. O sentimento de vergonha surge acompanhado de uma profunda sensação de insuficiência e inadequação diante de um outro que se torna hostil, um avaliador "quase persecutório", portador de um "olhar de raios-X" capaz de diagnosticar imediatamente algo que é falho ou deficitário (Venturi; Verztman, 2012). O que está em jogo, portanto, é a natureza fundamentalmente narcísica da vergonha atual, uma vez que a preocupação principal do sujeito envergonhado refere-se à sua imagem de si.

3.3 O paradoxo do envergonhado e a fobia social

A manifestação clínica por excelência dessa nova lógica do sofrimento, regida pela vergonha, é a chamada fobia social. Este quadro, como descreve Jurandir Freire Costa (2012), se transcreve, na contemporaneidade, muito mais atrelado ao significante vergonha do que ao significante medo. A relação entre os dois é de causalidade: o medo que define a fobia social não é um medo de um objeto externo, mas o medo de ser exposto à experiência da vergonha. O sujeito teme ser mal avaliado pelo outro, o que o levaria a um sentimento de humilhação e ansiedade insuportável (Venturi; Verztman, 2012)). Isso o coloca no paradoxo central do envergonhado: ele deseja ser reconhecido como objeto de investimento do outro, mas, ao mesmo tempo, teme não possuir os predicados para tal. O resultado é que ele "nem quer ser

visto nem deixar de ser visto" (Costa, 2012, p. 10), um impasse que define o núcleo de seu conflito.

Esse sofrimento está compreendido na depressão e no narcisismo, manifestando-se como um sentimento de insuficiência diante do desejo atribuído ao outro. Preso nesse dilema, o sujeito lança mão de uma defesa particular: a "recusa da intenção". Esse conceito, vindo da literatura fenomenológica, refere-se a uma defesa que vai além do recalque. Se a fenomenologia define a "intencionalidade" como a propriedade por excelência da vida mental, isto é, a capacidade da consciência de se dirigir a um objeto, de ter intenções, desejos, crenças, então o "recusar (...) a atividade intencional é sinônimo de calar o psiquismo" (Costa, 2012, p.11). É uma defesa radical na qual o sujeito, para não se deparar com a dor de sua suposta inadequação, abdica da própria capacidade de desejar, pensar e agir intencionalmente. Ele se retira do jogo, encenando uma "pantomima da morte da alma" para evitar o risco do julgamento (Costa, 2012).

É neste ponto que a analogia com a depressão se torna clara. A vergonha, como defesa, assemelha-se à defesa melancólica no sentido de um recolhimento e de um ataque dirigido ao eu. Contudo, há uma diferença crucial, como aponta Costa (2012): na melancolia freudiana, o alvo do ódio pulsional é um objeto de amor perdido que foi incorporado ao ego; na vergonha, o alvo do ódio pulsional é o próprio sujeito. A agressividade se volta contra a imagem de si. Na raiz desse processo estaria o que se pode descrever metaforicamente como uma "moldura vazia do desejo do outro": um olhar materno que, embora reconhecesse a existência do sujeito, não o investiu de qualidades e atributos desejantes. O eu se constitui, então, sem um lastro de narrativas positivas, percebendo-se apenas por subtração: "eu não sou; eu não posso; (...) eu não quero; (...)." (Costa, 2012, p. 12).

No rastro dessa precariedade narcísica, vêm os obstáculos à cura. É aqui que Costa (2012) introduz o conceito de perdão como uma via de elaboração. Perdoar a si mesmo, nesse contexto, seria o ato de se redescrever como "agente" daquilo que, na versão sintomática, era atribuído exclusivamente à intenção do outro. A ideia de "tornar-se responsável inclusive pelo que o outro fez de 'irresponsável'" (Costa, 2012, p. 15) significa abandonar a posição de vítima passiva da "moldura vazia". Implica em reconhecer que a própria fantasia da "moldura vazia" é uma cena congelada, uma defesa criada pelo ego para se proteger da dor. Ao perdoar-se, o sujeito assume a coautoria de seu destino psíquico, reconhecendo que, mesmo diante de uma falha originária do outro, ele próprio se entrincheirou na posição de envergonhado. É um ato que desfaz a fantasia de que o mal veio inteiramente de fora (Costa, 2012).

Essa concepção de perdão como um ato que permite uma nova ação encontra um profundo diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. Para Arendt, o perdão é um ato que se opõe à vingança e que atenua os danos da irreversibilidade da ação humana. Sem a faculdade de perdoar, que nos permite desfazer os atos do passado, não nos arriscaríamos a agir, a iniciar algo novo, pois seríamos para sempre prisioneiros de suas consequências (Verztman, 2012). O perdão, para Arendt, é uma ação que, ao invés de reagir, age de novo, libertando tanto quem perdoa quanto quem é perdoado para um novo começo. Assim, pode-se concluir que a ideia de "redescrever-se como 'agente'", proposta por Costa (2012, p. 14), é um ato arendtiano de perdão a si mesmo. É um ato que rompe com a paralisia da vergonha, desativa a "recusa da intenção" e reabre, para o sujeito, a possibilidade de voltar a agir e a construir um futuro.

Considerações Finais

A pesquisa demonstrou que a racionalidade neoliberal não opera apenas como uma força externa, socioeconômica, mas se inscreve como um operador simbólico hegemônico que ressignifica profundamente a experiência subjetiva. De fato, como apontado por Debord (1997) em sua análise da "Sociedade do Espetáculo" e por Lasch (1983) em sua "Cultura do Narcisismo", emerge um "eu" de forma inédita, uma subjetividade estetizante, voltada para a exteriorização e para a exibição de uma imagem totalizante, vitoriosa e, em última instância, ilusória.

Essa subjetividade se constitui, portanto, no seio do que Debord (1997) denominou "espetáculo integrado". Não se trata de uma mera coleção de imagens, mas de um modo de vida onipresente que molda ativamente os pensamentos, os comportamentos e os próprios desejos. Nesse sentido, o espetáculo opera como uma sofisticada ferramenta de poder, cuja função é manter o status quo ao promover a separação e a falsa consciência. Sua essência, como aponta o autor, é a própria mercadoria: tudo é transformado em um objeto de contemplação. O método para sustentar essa lógica é a busca incessante pelo falso, de modo que a vida é permanentemente invertida, e a experiência autêntica, substituída por sua representação, torna-se estruturalmente inacessível.

Este processo, conforme explorado, encontra na psique narcísica um terreno fértil, em um eu que não aceita a castração e busca a auto valorização acima de tudo (Lasch, 1983). O que é exaltado hoje é um consumo que não visa à satisfação de uma necessidade, mas sim à promoção de um gozo incessante, transformando a vida em um imperativo de "sempre estar consumindo e gozando". Esta "inflação do imaginário", alimentada pela propaganda e pelas redes sociais, cria um cenário no qual a aparência sobrepuja a substância.

A lógica que sustenta esta cultura opera através de um mecanismo análogo ao da estrutura perversa: o desmentido (*Verleugnung*) da falta. Se o sujeito perverso, como descrito por Lacan (1999), desmente a castração, a cultura neoliberal generaliza essa operação ao desmentir a própria falta-a-ser que constitui todo sujeito. Esta negação se materializa no "imperativo de gozo", um mandato superegóico que transforma a promessa de completude do

mercado em uma obrigação psíquica (Zizek, 1999). A propaganda, como analisada por Ramos (2007), funciona como a "montagem perversa" por excelência, oferecendo um saber instrumental sobre como usar a mercadoria-fetice para, supostamente, suturar a falta. O resultado é a produção de um "eu performático", um sujeito cuja identidade se ancora em uma "inflação do imaginário", dependente da validação externa e da constante encenação de "imagens vitoriosas" para sustentar sua ilusória grandeza egóica. Essa estrutura psíquica é tão dissociada da realidade e frágil que qualquer ponto de frustração ou ausência de excitação gera um sofrimento intolerável. Mesmo o corpo é capturado por essa lógica, tornando-se um objeto sob constante vigilância, um espetáculo a ser performado contra suas próprias tendências naturais (Kehl, 2008).

Nesse contexto, os sofrimentos narcísicos se acentuam, o sujeito dependente do externo e da performance de "imagens vitoriosas", vê-se aprisionado em um ciclo de validação alheia. O mal-estar contemporâneo, portanto, emerge do fracasso estrutural dessa promessa narcísica. A busca incessante pelo gozo não resulta em satisfação, mas em um ciclo de consumo repetitivo que apenas reitera a inadequação do desejo e a experiência de um profundo esvaziamento. É aqui que se opera o deslocamento crucial do afeto que rege o sofrimento: não se trata mais da culpa, que pressupõe a transgressão de uma Lei no registro Simbólico, mas da vergonha, ligada à falha da imagem no registro Imaginário, à insuficiência da performance diante do olhar onipresente do Outro. A fobia social, como sintoma paradigmático, manifesta esse paradoxo do envergonhado: o desejo de ser visto, mas o medo paralisante de ser avaliado e humilhado mediante a completude e grandeza das imagens, culminando na "recusa da intenção", um abandono da própria capacidade de desejar e agir (Costa, 2012).

O que se nega, é a própria condição da vida psíquica em sociedade, como posta por Freud (1996) em "O Mal-Estar na Civilização": um campo mediado por conflitos que permite ao sujeito se desenvolver. A "crítica ao espetáculo" que Debord (1997) aponta como necessária encontra na psicanálise uma ferramenta potente. Diante desse panorama, a psicanálise lacaniana emerge como um discurso crítico. Sua aposta reside em fazer valer o inconsciente, confrontando o sujeito com sua divisão e retirando os produtos da cultura do lugar de objeto-tampão da falta estrutural. A clínica psicanalítica, ao invés de prometer a completude, convida à responsabilização do sujeito por suas escolhas e à validação da castração. É no reconhecimento da sua falta constitutiva e estruturante que se abre a possibilidade de libertar-se do aprisionamento capitalista e de seus imperativos de gozo. O discurso do analista, ao se

colocar como causa o desejo, permite que o sujeito lide com suas impossibilidades e saia do "gozo autístico" dos objetos de consumo (Teixeira; Couto, 2010).

Contudo, ao finalizar esta investigação, reconhece-se que os temas aqui abordados não foram esgotados. Uma análise histórica mais pormenorizada do capitalismo, bem como um estudo clínico mais extenso das novas patologias, seriam necessários para uma compreensão mais profunda do fenômeno. A necessidade de novos estudos aponta para a importância de uma clínica psicanalítica que compreenda o social não como um mero contexto, mas como o próprio tecido do qual a subjetividade é feita. A psicanálise se reafirma, assim, como um discurso crítico que, em vez de prometer a completude, oferece a abertura para a elaboração do mal-estar e a invenção de destinos mais autênticos para o desejo.

Referências

BAIMA, Ana Paula da Silva. O supereu como estrutural do sujeito e o consumo como o ideal do Outro na contemporaneidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

BIRMAN, J. Mal-estar na Atualidade: A Psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

CERRUTI, M. Perversão e Laços Sociais: Uma tentativa de articulação. Sedes, nov. 2002. Disponível em: http://www.sedes.org.br/Departamentos/Formacao_Psicanalise/perversao_e_lacos_sociais.htm> Acesso em: 10/04/2025

COSTA, Jurandir Freire. Os sobrenomes da vergonha: melancolia e narcisismo *In*: VERZTMAN, Julio; HERZOG, Regina; PINHEIRO, Teresa; PACHECO-FERREIRA, Fernanda (org.). **Sofrimentos Narcísicos**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2012.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, G. A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FARAH, Bruno Leal. Depressão e vergonha: contrafaces dos ideais de iniciativa e autonomia na contemporaneidade. In: VERZTMAN, Julio et al. (Orgs.). **Sofrimentos Narcísicos**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012. p. 185-206.

FREUD, S. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914- 1916). São Paulo: Editora Schwarcz SA, 2020, v.12

FREUD, Sigmund. O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas de Sigmund Freud, v. 16).

FREUD, S. O Mal-estar na Civilização (1930). Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O Eu e o ID, “Autobiografia” e outros textos (1923 - 1925). São Paulo: Editora Schwarcz SA, 2020, v.16.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o inconsciente. 24. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

JERUSALINSKY, J. Que rede nos sustenta no balanço da web: o sujeito na era das relações virtuais. In: _____. Intoxicações eletrônicas: o sujeito na era das relações virtuais. Salvador: Ágalma, 2017. p. 13-36.

KEHL, Maria Rita. Corpos estreitamente vigiados. In: _____. A frátria órfã. São Paulo: Olho d'Água, 2008. cap. 2, p. 13-18.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 23: o sinthoma (1975-1976). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LASCH, Christopher. A Cultura do Narcisismo: A vida Americana na era da diminuição das expectativas. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LASCH, Christopher. O mínimo eu: Sobrevivência psíquica em tempos difíceis. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PACHECO-FERREIRA, Fernanda. Algumas questões sobre a angústia e sua relação com a vergonha. In: VERZTMAN, Julio et al. (Orgs.). Sofrimentos Narcísicos. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012. p. 165-184.

QUINET, A. Cap. IV “Desejo e demanda.” In: A descoberta do inconsciente. Do desejo ao sintoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000. p. 87-105

RAMOS, C. Imperativo de gozo e propaganda no laço social da sociedade de consumo da sociedade de consumo. Barbacena: Mental, 2007, v. 9, p. 101-116. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272007000200007>.

Acesso em: 21/07/2025

RAMOS, C. Do multiculturalismo como criação de novos targets. A PESTE: Revista de psicanálise e Sociedade, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 49- 64, jan/jun. 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/article/view/2699/1742>>. Acesso em: 05/07/2025

ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia: Para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. Belo Horizonte: Síntese, 1999, v. 26, n. 86. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/761/1194>>. Acesso em: 03/05/2025

SALES, Jôse Lane de; HERZOG, Regina; SALZTRAGER, Ricardo. A fobia social é uma fobia? In: VERZTMAN, Julio; HERZOG, Regina; PINHEIRO, Teresa; PACHECO-FERREIRA, Fernanda (org.). **Sofrimentos Narcísicos**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2012.

SANTOS, Aline Bettiolo dos. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Revista Internacional de Educação Superior (RIESup), Campinas, SP, v. 4, n. 3, p. 761-764, set./dez. 2018.

TEIXEIRA, V. L.; COUTO, L. F. S. A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 15, n. 3, p. 583-591, jul./set. 2010.

VENTURI, Camilo; VERZTMAN, Julio. Interseções da vergonha na cultura, na subjetividade e na clínica atual. In: VERZTMAN, Julio; HERZOG, Regina; PINHEIRO, Teresa; PACHECO-FERREIRA, Fernanda (org.). **Sofrimentos Narcísicos**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2012.

VERZTMAN, Julio. O perdão é um tema que interessa à psicanálise? In: VERZTMAN, Julio; HERZOG, Regina; PINHEIRO, Teresa; PACHECO-FERREIRA, Fernanda (org.). **Sofrimentos Narcísicos**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2012.

WANDERLEY, Alexandre A. Ribeiro. Narcisismo Contemporâneo: Uma Abordagem Laschiana. Physis: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 31-47, 1999.

Disponível em: <scielo.br/j/physis/a/NfnVwgJjTTfzjqxjMGfdYNb/?format=pdf&lang=pt>.

Acesso em: 10/10/2025

ZIZEK, Slavoj. O superego pós-moderno. Folha de S.Paulo, São Paulo, 30 dez. 1999. Caderno Especial 20/21.