

Del dolor de existir y la vergüenza de vivir al deseo

El pudor y la vergüenza. La hontologie del sujeto

En el libro del *Génesis* se puede leer: “Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer; pero no se avergonzaban uno del otro”. (Biblia de Jerusalén. Génesis. 2:25). Ahora bien, tras la *Caída*, “se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores” (Biblia de Jerusalén. Génesis. 3:7). Surge así el pudor y, con él, el impulso a cubrirse ante la posibilidad de exponer o insinuar los genitales, no casualmente llamados “zonas pudendas”. Junto con la vergüenza, el pudor se instala como parte de la condición humana. Ni el animal ni el ángel podrían experimentar tales sentimientos.

El mito bíblico parte de la formulación de una inocencia originaria en el sujeto, no manchada aún por el pecado; mítica inocencia que sólo puede pensarse como tal en tanto ya perdida. En este sentido, en *La ciudad de Dios*, San Agustín elabora una interpretación que siglos después tendrá una estrecha relación con los postulados de Freud y Lacan: antes de la caída, los

AUTOR

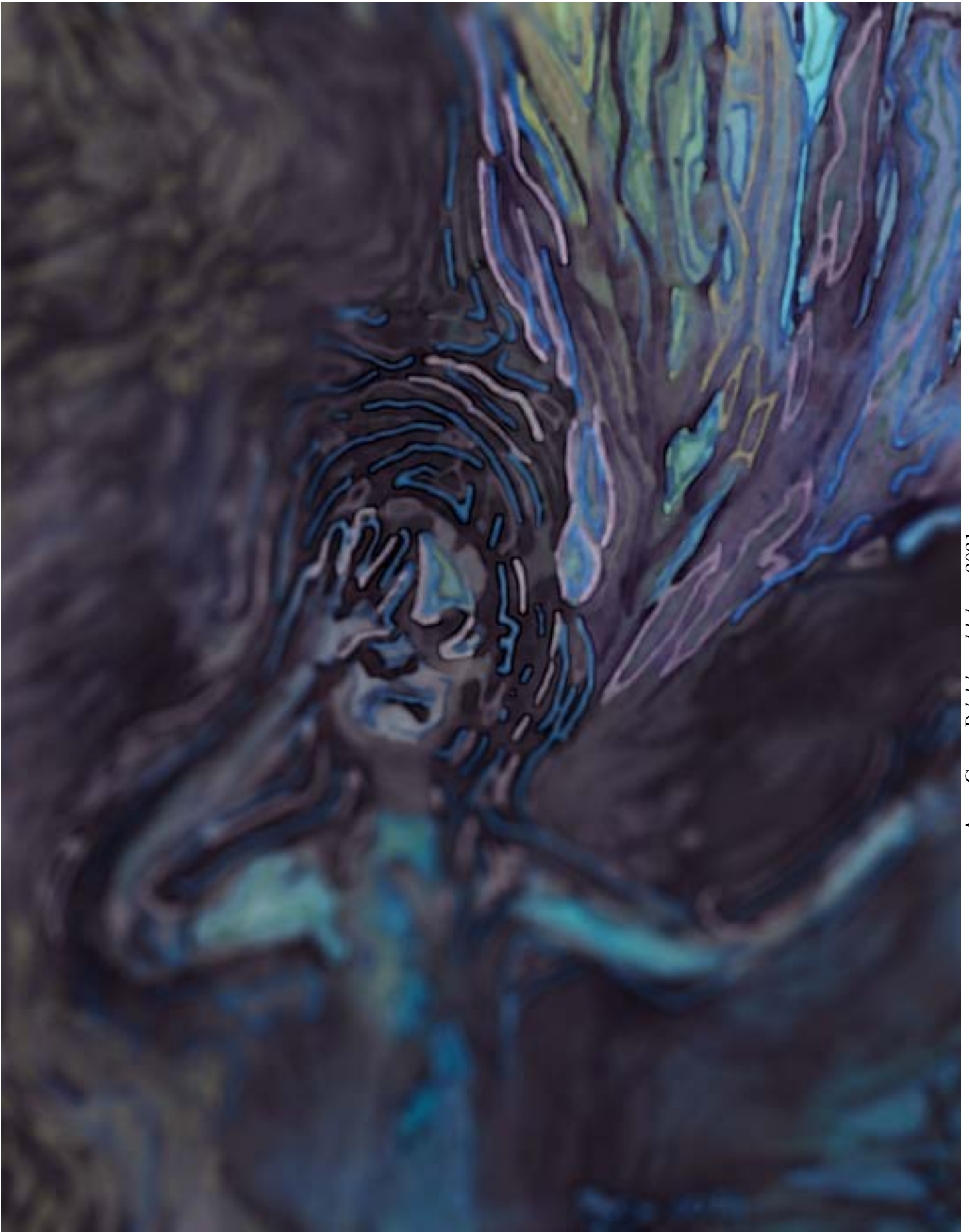
Daniel Gerber
Miembro Asociado CPM-CDMX
Fecha de recepción: 30/11/2020
Contacto: danielgerber@prodigy.net.mx

genitales no eran excitados por la lujuria sino movidos por la voluntad humana y, por este sometimiento a dicha facultad del alma, no eran vergonzosos; cuando, tentados por la serpiente, Adán y Eva comieron el fruto prohibido, Dios castigó su desobediencia rompiendo para siempre la armonía entre la voluntad humana y el cuerpo, lo que alteró radicalmente a este último que, a partir de esto, va a constituirse precisamente como *alter*, otro, para ya no obedecer a la voluntad, del mismo modo que el hombre no había obedecido a Dios.

Los fenómenos del pudor y la vergüenza están íntimamente ligados con esta pérdida del dominio de los órganos, particularmente del control de la erección en el hombre y de las secreciones vaginales en la mujer. Los órganos sexuales se vuelven así un motivo de vergüenza, y este castigo ejemplar va a transmitirse de generación en generación: la insubordinación hacia Dios fue castigada hasta el fin de los tiempos con una correlativa insubordinación de la carne al hombre.

El psicoanálisis viene a confirmar la existencia de este elemento de insubordinación porque considera que el sujeto es un efecto





Aura Cruz, *Del dolor y del deseo*, 2021

del lenguaje, de modo que su condición es la de ser lo representado por un significante para otro. Dividido entre un significante y otro, el pudor se presentará en él como un fenómeno correlativo a esta condición. El orden significante sólo representa al sujeto, lo que quiere decir que algo de éste -su ser mismo- queda excluido allí: su ser en tanto el sujeto solo existe como representado.

Hay, en la constitución del sujeto en el orden simbólico, un resto real, lo que Lacan llama el objeto perdido, causa del deseo: parte del mismo sujeto que se separa de éste. Es lo que denomina objeto *a*, que indica también una cierta “recuperación” del goce: el *plus-de gozar*, especie de compensación o “bonificación” por lo perdido. Este objeto no es algo “exterior” sino parte del mismo sujeto que se desprende quedando de alguna manera adherido a él. De este modo, el sujeto es también objeto: “el sujeto es primero *a*, objeto *a* en relación con el deseo del Otro” (Lacan, 1966/1967). El sujeto es a la vez el \$ y el objeto *a*: está dividido entre su *existencia* simbólica y su ser de goce real.

El pudor puede situarse en este contexto y Lacan lo analiza haciendo jugar en primer lugar la relación entre significantes de distintas lenguas. En *La significación del falo*, cuando lo aborda por primera vez, hace referencia a *Aidos* (divinidad griega del pudor) poniendo entre paréntesis el término alemán *Scham*, que significa tanto vergüenza como pudor. En alemán no hay —como en francés o en español— dos términos diferentes como pudor y vergüenza. Lacan lo escribe en alemán para dar a entender el desplazamiento que va a hacer con respecto a la obra de Freud; lo que va a señalar es que el pudor tiene un lugar central en la constitución del

sujeto, es lo que nos protege de la posibilidad de aparición de la vergüenza.

Aidos tiene un derivado, *aidoria*, genitales en griego, que en latín se dice *pudenda*, pudor. *Pudenda* contiene así una referencia clara a los genitales. Existe entonces una traducción del término griego al latín, pero no ha pasado ni al alemán ni al inglés, como otros vocablos latinos. En inglés lo más cercano a pudor es *modesty* (discreción, recato), equivalente al alemán *Bescheidenheit*; de ahí que la palabra inglesa que se asocia con *aidos* es siempre *shame*, aun cuando no traduce exactamente lo que indica aquél y obliga en algunos casos a mantener el término griego.

Lo que Lacan dice respecto al pudor en el texto citado es:

Por eso el demonio del *Aidos* (*Scham*) surge en el momento mismo en que en el misterio antiguo, el falo es develado. Se convierte entonces en la barra que, por la mano de ese demonio, cae sobre el significado, marcándolo como la progenitura bastarda de su concatenación significante (Lacan, 1994b, p. 672).

Hay que relacionar esta afirmación con lo que señala Freud en *Tres ensayos de teoría sexual* cuando menciona la existencia de tres “diques” defensivos que se establecen contra la pulsión sexual: “el asco, el sentimiento de vergüenza, los reclamos ideales en lo estético y en lo moral” (Freud, 1905, p. 161).

Es con respecto al segundo de ellos —el sentimiento de vergüenza— que Lacan introduce la idea del velo que se asocia con lo que llama el “demonio” (del griego *demon*



o *daimon*) del pudor (*Scham*). No alude con esto a algo “satánico” sino a la acepción griega de este término: *daimon* es el nombre de una presencia ligada a una persona al nacer que determina, para bien o para mal, su destino; y este *daimon* puede dar señales que es necesario descifrar. Al hablar entonces de un *daimon del pudor*, lo que indica Lacan es que el pudor es algo inherente a la división del sujeto como un afecto estrictamente humano.

Lacan vincula el pudor con lo que en ese momento llama el develamiento del falo en los misterios de la antigüedad, para señalar que en el análisis se trata de levantar ese velo que en los misterios antiguos era el falo, al que concibe como “el significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios” (Lacan, 1994b, p. 669). Se puede decir que en el momento en que se levanta algo de la represión puede surgir el pudor, en la medida en que se toca lo “Otro” del sujeto, eso que el velo de la represión cubre. Freud lo planteaba de este modo: cuando el sujeto se acerca a decir algo -que puede incluso ser una banalidad- y experimenta pudor, no es debido al contenido de lo que dice sino al hecho de que eso tiene algún lazo con la represión.

De este modo, cuando el falo, el significante que indica los efectos mismos del significante sobre lo viviente que son los de la sexualidad y el goce, es de-velado, cuando se descorre el velo de la latencia en que debe permanecer, lo que ocurre puede describirse en dos tiempos. En un primer tiempo se produce el de-velamiento del falo porque este se encuentra velado por la operación de la represión; en un segundo tiempo, cuando el falo es de-velado, el velo no desaparece

sino que se transforma en la barra que divide al sujeto. Esa es la experiencia del pudor, el momento en que el velo deviene barra, la barra del Ξ , causante de su turbación.

¿Cómo actúa entonces el *daimon*? Haciendo que el sujeto realice la conversión del mencionado velo fálico –“levantado” ya– en una barra. Así, se transforma en sujeto manifiestamente “barrado”. De este modo, cuando un sujeto siente pudor es porque padece la experiencia de la barra que lo obstaculiza, de esa barra que es la que separa S (significante) de s (significado) en el algoritmo saussuriano. Así, el sujeto “barrado” es el sujeto púdico, quien se siente incómodo en su propia piel y vive intensamente su división en la medida en que “eso” se hace presente y queda dividido por efecto de la barra que toma el relevo del velo fálico.

El sujeto experimenta su división cuando el velo es quitado. Es el momento en que queda dividido por el *daimon* del pudor que lo enfrenta a lo que debe ser reprimido. La barra, marca del significante, es el falo, el significante fálico. Éste, que es el efecto del significante sobre todo lo significable, es quien “barra” al sujeto. Por esto puede decirse que en el fenómeno llamado por Freud inhibición, que es una detención del acto, el papel del pudor es decisivo.

La clínica muestra que la inhibición tiene como uno de sus principales referentes, explicitado o no, al pudor. En cuanto a la vergüenza, la definición general que puede darse de ella es “hacer mancha en el cuadro”. El instante de la vergüenza es un instante de ver, instante de ver ...dad, del trayecto en retorno de la pulsión escópica. El sujeto





Aura Cruz, *Sístole - diástole*, 2021

vergonzoso se imagina hacer mancha en el cuadro del mundo, se experimenta siendo visto y mirado desde todas partes.

La vergüenza, en el instante en que alcanza al sujeto, mancilla y atraviesa su “bella imagen” hasta el punto más íntimo —que es a la vez el más extraño, de ahí el neologismo *éxtimo* que puede aplicarse aquí— de su ser. Por esto, cuando se apropia del sujeto, la vergüenza revela su alcance ontológico, lo que justifica hablar aquí, como lo hace Lacan de *hontologie* (neologismo que resulta de la condensación de *ontologie*, ontología, con *honte*, vergüenza).

En un primer abordaje puede decirse que la vergüenza, en un instante, atraviesa la imagen del sujeto para afectar su cuerpo y reducirlo a su *hontologie*, su mísero ser. En su texto sobre el estadio del espejo, Lacan señala que el niño se identifica con la imagen que lo defiende de la angustia, el desbarajuste orgánico y la indigencia de su condición; por esto es “saludable” y se la inviste con júbilo. Pero esta imagen que proviene de la relación con el semejante, como lo va a mostrar posteriormente, se constituye marcada por la dialéctica del significante, en el contexto de lo simbólico.

En su trasfondo no sólo se sitúa una falta orgánica sino, esencialmente, la falta causada por el significante, la falta en ser. Esto conduce a una reconsideración del estadio del espejo: el que se identifica con una imagen no sólo intenta salvarse de su cuerpo fragmentado sino también de esa nada, ese vacío al que, de no lograrlo, se reduciría. Demanda entonces ser, ser significado y por esto busca una imagen. Detrás de la identificación con la imagen está la demanda de ser significado.

Pudor y vergüenza van a situarse en correlación con esta demanda de ser significado. El pudor como defensa de una imagen “lograda”, la vergüenza como producto de las respuestas fallidas o decepcionantes que esta demanda va a recibir. Lo que distingue el pudor de la vergüenza es que el primero viene a velar el objeto que la segunda pone al desnudo. La imagen yoica enmascara una falta en ser que la vergüenza devela, una falta en ser que redobla una falta de tener.

Como Lacan lo describe, cuando el niño descubre la falta materna, la falta del Otro, querrá identificarse con el falo imaginario para colmarla y velar la castración. Un juego de señuelos va a desarrollarse entonces en la relación simbólica madre-hijo, paradigma de la relación Otro-Sujeto. El niño quiere mirarse en una imagen fálica para así darse a ver al Otro en una identificación con el falo imaginario. Tratará de “ser el falo”, el pequeño fetiche del Otro para que la castración, la de la madre ante todo, no se deleve.

La falta simbólica detrás de la imagen especular del niño puede considerarse como el falo faltante, la ausencia que Lacan llama $-\Phi$ La imagen especular, el yo del sujeto,

se construyen y se dan a ver sobre la base de un engaño, una impostura estructural y ontológica del ser.

El ser hablante se muestra como lo que no es y presumiendo de lo que no tiene. Es su “secreto”, el de su “bella imagen”. Pero esto que para el niño hará su felicidad será a la vez causa de su infortunio. Esta imagen ideal, falicizada, a la que el niño desea satisfacer es, por supuesto, virtual, exterior al sujeto, quien no es el falo pero intenta encarnarlo. Puede que lo logre o no, que logre hacerse objeto engañador o que su impostura se revele, ante el Otro y ante él mismo. Esta revelación de su impostura será el comienzo de una destitución subjetiva, la caída del niño de su identificación imaginaria con el falo. En un doloroso instante de ver, se verá siendo visto, reducido a su mentira de ser, de simple semblante que no puede disimular algo miserable.

La destitución subjetiva es el instante de esta precipitación que lo llevará a experimentarse como *nada* cuando es dejado caer por el Otro, indigno de contar para él. La vergüenza es el afecto que acompaña al instante de esta caída, en ese momento en el que advierte “el carácter fundamentalmente deficiente” de su falo, “la vergüenza que de él puede experimentar” (Lacan, 1993, p. 245) y la vivencia de insuficiencia profunda que le ocasionará.

Con esto puede proponerse una primera caracterización de este afecto: la vergüenza, dice Lacan, es vergüenza “de lo que falta” (Lacan, 1993, p. 272) , vergüenza de su castración imaginaria ($-\phi$). Es el efecto de lo que desde el fondo de la imagen surge como castración del sujeto, lo que le recuerda





que no solamente no es el falo sino que, en el caso de la niña, no lo tiene, o en el del varón, lo tiene, pero es demasiado poco.

La vergüenza hiere la imagen del sujeto cuando se da a ver lo que debía quedar oculto detrás de ella, la castración. Implica una imagen que cae y deja al sujeto desnudo, castrado, ante sus propios ojos y bajo la mirada del Otro; es, en primer lugar, el efecto de esta promesa no sostenida. Como una violación de la imagen especular del sujeto, toca a su ser y revela su impostura estructural y yoica, su mentira del ser; hace volar en pedazos las identificaciones imaginarias con las que hasta ese momento procuraba atrincherarse y gracias a las cuales podría hacer alarde.

En suma, la vergüenza —y este podría ser también el mérito que hay que reconocerle— es siempre la denuncia de la impostura de ese “yo fuerte” y falicizado que, en particular, caracteriza al neurótico.

Súbitamente, la vergüenza fuerza a un sujeto a descubrirse en lo que no es, lo que pretende ser pero falla en ser y deja así maltrechas sus veleidades yoicas. Ya antes de forjar su neologismo *hontologie*, Lacan señala que la vergüenza toca al ser. Ella es, por estructura, ontológica; afecta la existencia del sujeto cuando este, siempre en espera de ser significado, procura satisfacer al Otro y, simultáneamente, complacer su narcisismo.

Por esto, la vergüenza es mucho más que una simple ruptura de los semblantes; toca al sentimiento de existencia del sujeto a la que amenaza con un “nada”, quiebra la identificación imaginaria con el falo y, de este modo, lo que constituye la “razón de ser” de aquél que se enfrenta a la amenaza súbita de ser nada y a la vez, paradójicamente, de ser en demasía, otra cosa, menos que nada.

En efecto, la vergüenza no se limita a quedar exhibido en la falta, en la castración imaginaria. Es también vergüenza de verse siendo visto... como quien está *de más*. No se trata solamente de verse siendo visto reducido a nada sino también a este menos que nada, reducido a un desecho. No es solamente vergüenza por su falta en ser; lo es por esta nada y más, por eso que se agrega a esta nada, el ser en demasía. Por esto se manifiesta justamente en el cuerpo: detrás de la imagen del sujeto no sólo está su castración imaginaria sino eso que es como ser de goce, como cuerpo que, más allá de su captura siempre parcial por el significante, goza en su ser de a, de estos trozos de cuerpo en demasía, este *Dasein* vergonzoso.

No todo lo que se refiere al goce pasa por la castración simbólica y la vergüenza es una de las formas en que el cuerpo delata lo

“incastrable” en cada sujeto, lo que el orden significativo no puede absorber, ese resto fuera del discurso, no metaforizable, presente en toda estructura.

La imagen vela el ser desnudo del sujeto, lo que es real y positivamente. El hábito es un velo que oculta al sujeto lo que en el fondo de su imagen es de irrepresentable. No un sujeto de la conciencia, transparente a él mismo sino este objeto de la pulsión al que en última instancia se reduce. El instante de la vergüenza es el de una tal reducción del sujeto, instante en que se reduce a su verdad ontológica, a esta “nada sino eso” (*rien sinon c’a*). El sujeto vergonzoso se descubre ser eso: “nada más”, o más bien, “nada más que un tal objeto”. Hay en la vergüenza un instante de ver, instante de ver ...dad, súbito descubrimiento por el sujeto de lo que su imagen, su yo, le disimulaba, y que concierne a su falta en ser a la vez que a su ser de goce. Si el sujeto ama y cultiva su imagen es para no verse como eso, reducido a eso, *c(a)*¹.

La vergüenza “da vuelta” al sujeto, al decir de Sartre, “como un guante”, precisamente en el momento en que emerge su “estofa”, el fundamento de su ser como ser de goce, esa otra parte de él mismo no hecha de identificaciones imaginarias y simbólicas, eso que se es sin imagen. En la vergüenza la máscara de la bella imagen sin mancha cae, la impostura yoica es desnudada y la “estofa” del sujeto, la verdad ontológica de su ser, revelada.

Por esto las diversas formas de manifestación de la vergüenza pueden ser definidas como otras tantas modalidades de este “dar vuelta” al sujeto que saca a la

luz esa estofa vergonzosa, afectándolo y mortificándolo, ante todo en su cuerpo. En este sentido y en la medida en que toca a lo más *éxtimo* del sujeto, más que un afecto, la vergüenza es una pasión del ser. En el instante de la vergüenza el sujeto es un sujeto “embarazado” de su ser, de su “estofa”. La vergüenza es un *embarazo ontológico* del sujeto cuando él mismo se revela como el producto de sus faltas o sus culpas. En la vergüenza el sujeto no sabe qué hacer con eso que él es, eso de lo que “está hecho”, cuando eso es exhibido enteramente a la luz que es la del Otro, desvestido ante el Otro, obligado a hacer frente al “tribunal del Otro”. En este momento querría dejar la escena, ocultarse de nuevo.

La gradación de este embarazo ontológico que genera la vergüenza puede variar, oscilar desde la simple molestia de algo del fantasma que emerge hasta lo que Lacan llama “el supremo embarazo”, que es la vivencia de experimentarse a la vez nulo y pendejo; nulo en la medida en que se hace la prueba allí del sujeto como hueco,



Aura Cruz, *ítaca* 2015

falta en ser (\$), y pendejo en el sentido de la definición que Lacan da de este término en su seminario *Lógica del fantasma*: un sujeto identificado con su goce, con *a*. Así, en la vergüenza el sujeto queda reducido a no ser más que eso, *c(a)*, objeto *a*, despojado de su brillo fálico, reducido a la condición de desecho. Por estructura, el sujeto no puede consistir solamente en su “bella imagen”. La impostura que constituye su yo puede salir a la luz en cualquier momento y quedar puesta al desnudo bajo la mirada del Otro: su falta en ser y su ser como resto, residuo de goce, *a*.

En resumen, la vergüenza es el signo y efecto de la constitución del sujeto en el orden significativo. Sus manifestaciones abarcan un espectro que se extiende desde el simple enrojecimiento a la “vergüenza de vivir”. En cada circunstancia el sujeto se verá reducido a su *hontologie*, a un cuerpo afectado por el significativo y, por esto, injustificable. En esto radica lo que, paradójicamente, es su mérito: el cuestionamiento del “yo fuerte”. El instante de la vergüenza es el de un despertar que arranca bruscamente al sujeto de su ensoñación narcisista volviendo súbitamente vanas sus pretensiones de yo fuerte y otras imposturas fálicas del ser. La vergüenza deshace las suficiencias y convoca al sujeto a no olvidar eso de lo que fundamentalmente está hecho.

Dolor de existir, vergüenza de vivir y deseo

En la clase del 17 de junio de 1970 del seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan invita a aquellos alumnos que, por estar demasiado engreídos en su suficiencia no conocen nada de la vergüenza, a (re) hacer un “trozo” de ella. Agrega: “esa actitud soberbia que es la de ustedes, la verán

tropezar a cada paso con una vergüenza de vivir pegada a ella” (Lacan, 1991, p. 211). Más allá de las contingencias de la experiencia, Lacan reconoce en el afecto de vergüenza un alcance estructural en el ser hablante, lo que lo lleva a *hontologie*, “escribir correctamente al fin” (Lacan, 1991, p. 211).

Es preciso señalar que Lacan no habla de vergüenza de existir sino de vergüenza de vivir. Nunca utiliza la expresión “vergüenza de existir” pero sí “dolor de existir” (Lacan, 1994b p. 757) y “afecto de existir” (Lacan, 1974/1975). La existencia, el simple hecho de existir, afecta al ser hablante, ocasionalmente en la vergüenza, lo más a menudo en el dolor. La expresión que nunca se encuentra en Lacan es alegría o dicha de existir.

¿Cuál es la manifestación de este dolor? En *Kant con Sade* cita varios ejemplos de esto. Constata en primer lugar su presencia en la religión budista donde, para millones de hombres, constituye una “evidencia original” (Lacan, 1994b, p. 757) que correspondería a un dolor originario que determinaría su práctica religiosa de “salud” (Lacan, 1994b, p. 757). Es también dolor que afecta de manera mortífera a sujetos melancólicos, que determina su náusea de la existencia y se enuncia de manera constante en su queja. También se hace oír en el sueño de una analizante suya, prometida a un renacimiento infinito, a una existencia eterna, a una vida que ninguna muerte vendría a interrumpir, a un demasiado-de-vida.

Esta paciente había llegado “al fondo del dolor de existir” (Lacan, 1994b, p. 757), equiparable con el dolor infinito de otros sujetos condenados a la existencia eterna, como los melancólicos afectados por el



síndrome de Cotard, un delirio de negación nihilista en el que el sujeto cree estar muerto y sufre por lo que siente como putrefacción de sus órganos.

Si el dolor de existir se presenta como queja en la melancolía, es, de todos modos, transestructural. En su terrible lucidez el melancólico denuncia una verdad del ser hablante en tanto los neuróticos, de una manera más ocasional, más atemperada, experimentan también este dolor —llamado “náusea” por E. Lévinas— y lo que revela del ser hablante. Este dolor de existir es “dolor en estado puro” que no pasa al significante. La pureza de este dolor de existir está determinada por ser el dolor de una vida que *ex-siste* a lo simbólico. Es el dolor de una existencia que se enfrenta con una falta en lo simbólico, un defecto en el Otro, y no se repone de las consecuencias de esta falta.

Estas consecuencias son, por un lado, que nada en lo simbólico asegura al sujeto una justificación de su existencia. Hay “una hiancia de la que el neurótico da testimonio al querer justificar su existencia” (Lacan, 1994b, p. 593). “¿Por qué uno mismo?” (Lacan, 1994a, p. 432), puede preguntarse el ser hablante. No hay manera para él de decir en el fondo lo que lo justifica de su ser ahí, y ser ahí tal como es, de decir la razón de su presencia y la calidad de ésta. Por estructura, el ser hablante podrá así hacer la experiencia de su falta en ser “por la cual todo ente podría no ser o ser otro” (Lacan, 1994b, p. 646).

En el mejor de los casos, pero no en todos, este sujeto podrá decir que fue deseado, que es un efecto, la consecuencia, la caída de un deseo. Queda sin embargo el hecho de que siempre podrá interrogar

y formular una sospecha sobre la causa de ese deseo: ¿fue verdaderamente deseado? Podrá muy pronto también, y los niños no dejan de hacerlo, preguntarse si su ser y su existencia están a la altura de la espera y la esperanza de sus genitores. Ciertamente él es, pero habría podido “ser otro” (Lacan, 1994b, p. 646). Los padres no lo “eligieron” con conocimiento de causa y el niño, que lo sabe bien, no es sino el objeto caído de un deseo, el de ellos. Será necesario para él haber sido adoptado en y por el deseo de esos padres para poder constituirse como sujeto: “De cualquier carne que haya nacido, el sujeto nunca es sino el adoptado por un deseo, al menos si no se reduce al objeto que fue primero” (Soler, 1985).

Un sujeto podrá entonces advertir siempre la distancia que hay entre lo que es y la causa —vacío en este caso— de su llegada al mundo. El dolor de existir participa de este sentimiento, para el sujeto, de su impostura, de su ser en demasía, cuando vacilan para él la ilusión yoica y sus identificaciones imaginarias y se encuentra como lo que *es*, simple efecto de significante así como falsa cubierta de un deseo. Dirá Sartre (1972) “protuberancia injustificada, injustificable” (p. 411).

Ahora bien, el matema S (A) escribe también, y esta es la segunda consecuencia, el no sentido de la vida. Nada en lo simbólico dice por qué estamos ahí, pero nada dice tampoco qué sentido debemos dar a nuestra existencia. Esta significación queda siempre por inventar y necesita para esto que la falta se convierta en deseo. Es necesario para el hombre una causa suficiente para orientar su existencia y para insuflarle el soplo de una vida. Lo simbólico causa el dolor de existir





pero también lo atempera en tanto introduce la falta y a la vez la búsqueda de objetos que puedan colmarla. Contra el dolor de existir está el deseo. Este dolor de existir es el dolor fundamental, el dolor “de la existencia como tal” que surge “cuando todo deseo se borra, cuando todo deseo se desvanece” (Lacan, 1958/1959). El dolor de existir sobreviene cuando el deseo deserta de la existencia, cuando deja de animarla.

El sujeto que sufre el dolor de existir es un sujeto que, a falta de ser animado por un deseo, es afectado en su ser de viviente, un sujeto que no llega a olvidar el peso de la existencia, su no sentido y su imposible justificación. Por esto, quien ahoga el deseo lo mortifica, lo impide, afecta las condiciones de su advenimiento, tomará siempre el riesgo

de rechazar al sujeto al dolor de existir, de recordarle el no sentido de su existencia. Lacan concluye señalando que el hombre está hecho de tal manera que le será necesario interponer entre él y su existencia un deseo. Desear aligera el sentimiento de existir de la náusea existencial — como le llama Lévinas — y permite defenderse de esto. En este sentido un psicoanálisis permitirá, eventualmente, no eliminar el dolor de existir pero sí atemperarlo.

A las dos definiciones del dolor de existir señaladas puede agregarse una tercera, que Lacan formula en el seminario *Las formaciones del inconsciente*: “el dolor de existir es un signo de ser” (Lacan, 1998, p. 256). Este dolor hace signo al sujeto de su división, la recuerda y la demuestra. Testimonia que “en tanto que existencia, el sujeto se encuentra constituido primero como división. ¿Por qué? Porque su ser tiene que hacerse representar afuera, en el signo” (Lacan, 1998, p. 256).

Hay que recordar que el signo se define como “lo que representa algo para alguien” (Lacan, 2001, p.413). El dolor de existir constituye un signo de ser para el sujeto, en tanto va a representar para él la mortificación que recibe de lo simbólico por su condición de ser hablante, el hecho de que es un ser dividido y que le es impuesto desaparecer bajo los significantes que lo representan. Por la existencia del significante:

el ser se divide con su propia existencia [...] La suerte del sujeto humano está esencialmente ligada a su relación con su signo de ser que es el objeto de toda suerte de pasiones y que presentifica en este proceso la muerte” (Lacan, 1998, p. 256).

La vergüenza de vivir podrá situarse entonces entre estas pasiones. Es un signo de ser para el sujeto, el signo de su dolor de existir, de estas vacuidades vividas, sentimiento de no ser nada y del no sentido de la vida, súbitamente develados bajo la mirada del Otro. Es lo que Sartre afirma que Baudelaire comenzó a sentir en noviembre de 1828, a los siete años, cuando su madre se casó de nuevo. Hasta ese momento estaba “consagrado” a ella: por el afecto que ella le daba hacía pareja con ella; pero cuando ella se casa él es internado en una pensión, como lo evoca en sus *Escritos íntimos* y de esta separación nunca va a reponerse. Dice Sartre que desde ese día fue despojado de la justificación de su existencia, condenado a “la existencia separada” y “su mirada encontró la condición humana”.

De ahí, la mirada del poeta se volvió contra él mismo para afligirle con el sentimiento vergonzoso de no ser nada, de “estar de más en el mundo”. Añade Sartre: “Esta vida se retiró como una marca, dejándolo sólo y seco, perdió sus justificaciones, descubre en la vergüenza que es uno, que su existencia le es dada para nada” (Sartre, 1946, p. II). Baudelaire será así el hombre que se siente un abismo. Orgullo, tedio, vértigo: se ve hasta el fondo del corazón incomparable, incomunicable, increado, absurdo, inútil, abandonado en el aislamiento más total, soportando solo su propio fardo, condenado a justificar solo su existencia”. Se le retiró su “excusa de existir” (Sartre, 1974, p. 112).

La vergüenza de vivir, según Lacan, incluye este dolor de existir. Un sujeto afectado por la vergüenza de vivir es *uno* que se siente desvestido de sus identificaciones yoicas y reducido a su desnudez de ser

hablante. Puede afirmar: “en el fondo no soy nada, y lo experimento a través de la mirada del Otro que imagino, señalando el carácter injustificable de mi existencia”. El sujeto vergonzoso es un sujeto que se ve siendo visto en el punto en el que él es “signo de nada” (Lacan, 1961/1962), signo de nada ahí donde se le plantea la “pregunta del ser” ya mencionada., esa pregunta por su existencia, “¿Qué soy ahí?” (Lacan, 1994b, p. 531), que no encontrará respuesta en el orden significante. El dolor de existir, que causa también la vergüenza de vivir, es una de las modalidades por las cuales “la pregunta por su existencia baña al sujeto, lo soporta, lo invade, lo desgarr inclusive por todas partes” (Lacan, 1994b, p. 531).

Para demostrar esto último, en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan afirma al comienzo: “Es necesario decirlo, morir de vergüenza es un efecto raramente obtenido. Es sin embargo el único signo [...] cuya genealogía se puede asegurar, o sea que él descende de un significante” (Lacan, 1991, p. 209). Morir de vergüenza, por ser un signo, representa “algo para alguien”. Es el único signo que revela su esencia, que descende del significante. Morir de vergüenza es entonces el signo mismo, el efecto causal del significante. Se debe precisar: “Morir de vergüenza entonces. Aquí la degeneración del significante es segura —segura por ser producida por un fracaso del significante, o sea el ser para la muerte, en tanto que concierne al sujeto— ¿y quién podría concernir al otro? El ser para la muerte, o sea la tarjeta de presentación por la cual un significante representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1991, p.209). Morir de vergüenza es el signo, no solamente del efecto causal del significante sobre el hombre sino también de



la degradación del significante, de su fracaso para representar al sujeto, por haberlo mortificado. El significante, es cierto, no da una consistencia unitaria al sujeto, no lo hace Uno; al contrario, determina su división.

La mortificación vergonzosa es el signo de la mortificación que el sujeto recibe de lo simbólico, del hecho de que ahí hace la experiencia del “drama del sujeto en el verbo” (Lacan, 1994b, p. 635). El sujeto vergonzoso es uno que cae de su representación en el significante y que, no aspirando más que a borrarse, alcanza entonces la desaparición estructural que le impone el significante unario: “No hay mejor manera de enganchar el significante amo S_1 , que está ahí, en el pizarrón, que identificarlo con la muerte” (Lacan, 1991, p. 198).

El sujeto vergonzoso vivencia como en acto su condición de ser hablante, esta muerte que, encarnando en el cuerpo, le impone el significante, su ser para la muerte. En el mismo pasaje Lacan insiste para indicar lo que sería la tarjeta de presentación del *parlêtre*: “Esta tarjeta de presentación no llega nunca a buen puerto por la razón de que por portar la dirección de la muerte es necesario que esta tarjeta esté desgarrada” (Lacan, 1991, p. 209). ¿Por qué sería necesario que esta tarjeta sea desgarrada sino porque la única manera de representarse verdaderamente como sujeto del significante sería desaparecer, no ser nada sino esa tarjeta desgarrada que ilustra la división que afecta al ser hablante?

En su definición misma, el sujeto se iguala a su desaparición, a una identificación *en falta*. El verdadero *hábitat* del ser hablante es su falta en ser porque el sujeto no puede sino colocarse en el intervalo de los

significantes que lo representan. Si la tarjeta de presentación debe decir quién es el sujeto, deberá entonces llevar la dirección de esta muerte que el significante le impone. Así, la vergüenza constituirá el brusco recuerdo hecho al sujeto de este ser para la muerte.

La vergüenza es siempre, como lo afirma Merleau-Ponty, una “catástrofe ontológica”, signo del efecto primero del significante sobre el sujeto. De este modo, la vergüenza es el estricto oponente del pudor; su trayecto es inverso en tanto devela el ser para la muerte del *parlêtre*, ser para la muerte que el pudor recubre y de este modo propone *hacer con*. El ser hablante se viste de palabras y esto es lo que produce su pudor. La vergüenza, por su parte, es el momento en que esas palabras dejan de poder representarlo en el significante. El sujeto desaparece entonces bajo ella porque ella “no tiene ya nada que decir”.

En esto la vergüenza podrá empujar a la identificación, y a veces hasta el extremo. “Es tal vez eso, el agujero de donde brota el significante amo” (Lacan, 1991, p. 218). Es, en efecto, signo de que el sujeto, en el campo de lo simbólico, es un agujero. Esta falta en ser, que llena al sujeto de vergüenza, llama a su recubrimiento porque en la medida en que el sujeto no sabe quién es, y esto lo afecta, elegirá identificarse. La vergüenza es ese agujero de donde brotan los significantes amos, en el sentido en que estos significantes deberán representar al sujeto para otros significantes. Detrás de la pasión narcisista del sujeto está el temor de que sean denunciadas su mentira del ser y la vacuidad vergonzosa que disimula. La vergüenza será primera y la altivez, el orgullo, el pudor y otras construcciones yoicas son modos de realizar su trata-



miento: “La altivez no excluye la vergüenza original. Es incluso sobre el terreno de la vergüenza fundamental o vergüenza de ser objeto que se edifica” (Sartre, 1972, p. 309).

La altivez es para Sartre “una primera reacción a la vergüenza”, “una reacción de fuga y de mala fe” (Sartre, 1972, p. 309). En su texto sobre Genet dice que el “orgullo es el reverso de la vergüenza”. También Freud lo afirma cuando en el análisis de sus sueños descubrió el origen de su ambición en un episodio de su infancia, cuando su padre, regañándolo por haber orinado la cama de sus progenitores, le dijo: “Este niño no llegará a nada”. Palabras que no dejaron de marcarlo y en las que sitúa la razón de su ambición futura, considerándola como una manera de responder a esas palabras lapidarias. De este modo, en algún momento de su vida, girando hacia la mirada paterna que encarna su ideal, pudo llegar a exclamar: “Ves que llegué a ser alguien”.

El brote de significantes amos —con lo que puede suscitar de altivez, ambición, gloria, pero también peligrosa sumisión, ciego consentimiento, pasiones y furores identitarios— es la reacción contra la vergüenza primera, contra eso que hace de mi existencia algo



Aura Cruz, *Vinculos*, 2009

“inefable y estúpido” (Lacan, 1994b, p. 531).

Ahora bien, no será cualquier significante el que al ser sacudido causará la vergüenza, sino aquellos significantes que tienen valor para el sujeto, a partir de los cuales intenta representarse, lo sepa o no. Con estos significantes amos, investidos de narcisismo, el sujeto construyó su identidad yoica y ellos han dado una significación a su existencia. Si en algún momento ocurre que sean sacudidos sobre un di-

ván, el sujeto advertirá lo que había detrás como vergüenza de vivir.

Hay una primera vertiente de la *honto-logie* lacaniana: lo que puede ser suscitado como vergüenza de vivir. Se trata de la vergüenza determinada por nuestra condición de *parlêtre*, del hecho de que, en lo simbólico, no somos nada sino un efecto de significante. Pero también hay que decir que no hay vergüenza sin goce ni sin cuerpo. Nuestra condición de *parlêtre* no se reduce a la desaparición del sujeto bajo los significantes que lo representan. Hay un segundo efecto del significante que redobla el primero.

Este efecto segundo afecta al cuerpo y determinará, no la relación del sujeto con sus

representaciones sino con su goce. El efecto del significante es doble: por una parte determina el estatuto del sujeto en lo simbólico, por otra parte su estatuto en el campo del goce.

El *parlêtre*, sujeto del significante, es también un “sujeto del goce” (Lacan, 2001, p. 215), determinado no por sus identificaciones imaginarias o simbólicas sino por el objeto llamado por Lacan *a*, objeto plus de gozar. De este modo, oscila entre estos dos polos, está hecho de estos dos polos. Hay “una polaridad del sujeto del goce con relación al sujeto que representa el significante para un significante siempre otro” (Lacan, 2001, p. 215). Para definir una *hontologie* es necesario entonces distinguir aún si “coinciden” el sujeto como falta en ser con el sujeto del goce. Así, la vergüenza de vivir incluirá, más allá del dolor de existir —determinado por la falta—, la vergüenza de ser viviente.

No hay vergüenza sin cuerpo

Para tener vergüenza es necesario un cuerpo. Es una condición necesaria aunque no suficiente. Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, lo advierten cada uno a su manera a partir de una tesis común: el cuerpo del sujeto es su presencia en acto en el mundo, el hecho de su presencia. Nada en lo simbólico le permite justificar su existencia, nombrar su razón de ser. Pero su cuerpo atestigua que está ciertamente ahí. El sujeto verifica así que no es evanescente, que no está hecho sólo de lo simbólico. Algo en su cuerpo excede esta dimensión, le resiste y lo constituye como viviente.

Para Lévinas la vergüenza será el surgimiento brusco de ese cuerpo en demasía,

injustificable, vía sus fracasos en relación con el placer. El placer, satisfacción de la necesidad para este filósofo, nunca es entero, es una tentativa de evasión, de “pérdida de sí mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis”, pero que siempre está destinado al fracaso.

El placer es una “evasión engañosa” (Lévinas, 1982, p. 110). A su término, el sujeto, creyendo aliviarse del peso de su ser, es afligido por descubrirse existente, encerrado en su cuerpo, estando ahí. “En el momento en que el placer se quiebra, después de la ruptura suprema en que el ser creyó en el éxtasis integral, él es integralmente decepcionado y vergonzoso de reencontrarse existente” (Lévinas, 1982, p. 110). El sentido del fracaso del placer es “subrayado por la vergüenza” (Lévinas, 1982, p. 110). Para tener vergüenza es necesario entonces un cuerpo viviente, un cuerpo que en exceso o en defecto pueda gozar.

La vergüenza de vivir es, más allá de la vergüenza de existir, la vergüenza de ser viviente, de tener un cuerpo. Entonces, si esto es así, la vergüenza es un afecto... de la muerte. No solamente la vergüenza, Lacan lo deja suponer, otros afectos, tal vez todos, son afectos de la muerte. Pero la vergüenza está asociada a la vivencia de merecer la muerte. Para esto es necesario definir, con Freud y Lacan, qué son los afectos. Se podrá así determinar lo que, por esencia, deben a la muerte.

Para Freud el afecto está ligado al concepto de pulsión. Es *quantum de afecto*, “quantum de la moción pulsional” (Freud, 1915a, p. 125). ¿Qué afecta a un sujeto? La pulsión como “fuerza constante” (Freud, 1915a, p. 114). ¿Cómo lo afecta? Por medio



de sus representaciones: para que una pulsión afecte a un sujeto le es necesaria el relevo y el soporte de un representante pulsional; hay entonces una dependencia del afecto respecto de su representación. Dependencia no es fijación. Por la represión, el quantum de afecto que no puede pasar al inconsciente será liberado de su representación. El afecto podrá irse, “libre”, para ser derivado hacia el cuerpo en la histeria o a otra representación en la neurosis obsesiva. Liberado el afecto, pero con una libertad relativa, será necesario, para así derivar, fijarse a nuevas representaciones: “Un afecto no hace su aparición hasta que no se ha consumado la irrupción en una nueva subrogación del sistema Cc” (Freud, 1915b, p. 176).

Para que un afecto pueda tocar a un sujeto será necesario el afecto propiamente dicho, la carga libidinal, el quantum de afecto; pero también, condición necesaria para su poder de afecto, una representación. Esto indica el carácter desplazado del afecto. Para Freud, con excepción de la angustia, el afecto es lo que está siempre desplazado, sobre el camino, por el camino, de sus representaciones.

Lacan retoma la definición freudiana del afecto y la mantiene a lo largo de toda su enseñanza. En *Televisión*, afirma: “No he hecho, yo, sino restituir lo que Freud enuncia en un artículo de 1915 sobre la represión, y en otros que retoman esto, que el afecto está desplazado” (Lacan, 2001, p. 524). El afecto siempre se desplaza, no está fuera del campo de lo simbólico. Se despliega en una estructuración simbólica. No prescinde de las palabras. Este representante en el campo de la representación (*Vorstellungrepräsentanz*) que, sólo él, puede pasar al inconsciente,

es equivalente a “la noción y al término significante” (Lacan, 1958/1959). El proceso de la represión revela que el representante de la pulsión, que determina el afecto, es un significante. No hay sino afectos desconocidos, desplazados por vía del significante: “El afecto, ¿cómo se habla de un afecto inconsciente? Esto quiere decir que es percibido, desconocido, desconocido en qué? En sus lazos, pero no que sea inconsciente, pues es siempre percibido, nos dice él (Freud), simplemente fue a ligarse con otra representación, ella no reprimida” (Lacan, 1958/1959). El quantum de afecto “va a pasearse en otro lado [...] ahí donde puede; ahí donde podrán conducirlo los significantes” (Lacan, 1973, p. 198).

Para Lacan el afecto está entonces desplazado, a raíz del significante y por el hecho de su dependencia de éste. Lo que deja suponer esta dependencia del afecto al significante es que este podría ser la causa del afecto, no solamente su medio: “¿No es del lenguaje que estamos esencialmente afectados?” (Lacan, 1974/1975).

Por otra parte: “¿Dónde se descarga el afecto? En el cuerpo, donde se descarga (Freud) una moción pulsional. ¿De dónde se descarga? De un pensamiento, del significante. Que se me responda solamente sobre este punto: un afecto, ¿Eso concierne al cuerpo? Una descarga de adrenalina, ¿es del cuerpo o no? Que eso perturba sus funciones, es cierto. Pero, ¿en qué eso viene del alma? Es del pensamiento que eso descarga” (Lacan, 2001, p. 525). Y en una conferencia en Niza el 30 de noviembre de 1974, titulada *El fenómeno lacaniano*, dice: “Los pretendidos afectos no testimonian de hecho sino la afectación de aquéllos que



hablan de ellos. ¿Qué es lo que causa la emoción? ¿Creen ustedes que es que las tripas se remueven? ¿De qué se remueven? Se remueven por las palabras. No hay nada que afecte, como se dice, más al que he calificado como ser parlante” (Lacan, 1998a).

El afecto toca así al cuerpo, pero su causa está en otra parte, en esas palabras que justamente *afectan* al cuerpo. El sujeto padece de un cuerpo, que a su vez padece del significante. La “pasión del significante” (Lacan, 1986, p. 172) produce y recubre otra, “la pasión del cuerpo” (Lacan, 1974/1975). Lacan lo reafirma en otros textos. En el resumen de *... ou pire* está la culminación de su demostración. Dice: “el saber como tal afecta sin duda” (Lacan, 2001, p. 550). La pregunta que surge es: ¿El saber qué? El saber de todas esas causas del afecto señaladas: representaciones, palabras, pensamiento, significantes, y lo que en el seminario *Encore* será redefinido, con otras consecuencias, como *lalangue* (Lacan, 1975, p. 127) .

La siguiente pregunta es esta: “El saber cómo tal afecta sin duda, ¿pero qué? Es la pregunta donde uno se engaña” (Lacan, 2001, p. 550). Lacan va a responder primero qué no es el afecto, antes de decir lo que es. Y afirma que el saber no afecta ni al sujeto ni al alma de ese sujeto sino a su cuerpo, al cuerpo de quien es un *parlêtre*:

“Yo digo que el saber afecta al cuerpo del ser que no se hace ser sino por palabras, esto por fragmentar su goce, por recortarlo por ahí hasta producir sus caídas de las que hago el *a*, a leer *objeto* a minúscula, o bien *abjet*, lo que se dirá cuando esté muerto, tiempo en que

finalmente se me escuchará, o también l’(a)causa primera de su deseo” (Lacan, 2001, p. 550) .

El retorno a Freud es patente en esa afirmación: la causa del afecto es el significante y el saber es lo que produce el afecto. Lacan lo señalaba desde el seminario *La identificación*: el hombre es afectado por la razón de que está “condenado a habitar el lenguaje” (Lacan, 1961/1962), condenado a habitar el lenguaje con su cuerpo; ahí está la causa del afecto, es la tesis del resumen del seminario *...ou pire* (1971-72) que retoma en *Radiofonía*: “es incorporada como la estructura hace el afecto” (Lacan, 2001, p. 409), y finalmente en el seminario *RSI*: “el efecto del lenguaje es el matema, la pasión del cuerpo” (Lacan, 1974/1975). El significante no afecta directamente al sujeto, lo afecta vía su cuerpo. El afecto, pasión del alma, es lo que decía Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, definiéndolo como “un acto del cuerpo”, antes de tocar el alma “accidentalmente, una “transmutación corporal” que, por repercusión, irá a conmovir el alma. Lacan va a decir:

Reconsiderar el afecto a partir de mis decires reconduce en todo caso a lo que se ha dicho de seguro sobre esto. La simple resección de las pasiones del alma, como Santo Tomás llama más justamente a esos afectos, la resección desde Platón de estas pasiones según el cuerpo: cabeza, corazón, incluso como él dice o sobre corazón, ¿no testimonia ya de lo que es necesario para abordarlo pasando por ese cuerpo, que yo digo no está afectado sino por la estructura. (Lacan, 2001, p. 525).



¿Cómo afecta al cuerpo el significante? Lacan responde en el resumen de *...ou pire* donde afirma que Freud señala la existencia del contenido pulsional del afecto, el *quantum*. El afecto, sostiene, soporta el peso de una carga pulsional que él designa como *a*, objeto de la pulsión, objeto que remite necesariamente al cuerpo pulsional. El afecto, entonces, es un (*a*)fecto y su causa se bifurca entre la pulsión y el significante. Colette Soler afirma que “hay ahí un redoblamiento. El sujeto está afectado por el hecho de que *su* cuerpo es afectado” (Soler, 1988, p. 139). El significante es la causa del afecto en tanto toca al cuerpo para hacer de éste un cuerpo pulsional y el ser hablante está condenado a cargar con un cuerpo afectado por lo simbólico, marcado y *tijereteado* —término utilizado por Lacan— por el lenguaje.

Por esta incorporación de lo simbólico este cuerpo será mortificado en su goce y doblemente afectado: por una pérdida de goce, de un lado, será cuerpo “separado de su goce, “desierto” de goce; pero también ese cuerpo será afectado por restos de goce que permanecen en él: la operación de lo simbólico sobre el cuerpo no produce solamente pérdida de goce sino también un resto de él, *a*:

Tercero “más allá” en sus relaciones con el goce y con el saber, el cuerpo hace el lecho del Otro por la operación del significante. Pero por este efecto, ¿qué queda de esto? Insensible trozo que va a derivar como voz y mirada, carne devoradora o bien su excremento, he ahí lo que de él viene a causar el deseo, que es nuestro ser sin esencia. (Lacan, 2001, p. 357)

Es por las representaciones, los significantes, que se produce el (*a*)fecto; por la razón de que lo simbólico, incorporándose en el cuerpo, producirá la pulsión. El hombre afectado es un hombre afectado por un cuerpo pulsional, un cuerpo mortificado por lo simbólico, ciertamente viviente pero ya muerto en

tanto capturado en lo simbólico. Un cuerpo del que “es secundario que esté muerto o vivo” (Lacan, 2001, p. 409). Los afectos son siempre afectos de la muerte, salidos y producidos por esta muerte que el significante impone al cuerpo, la que de rebote afectará al sujeto. El hombre afectado es un hombre *embarazado* de su cuerpo de *parlêtre*, afectado por un cuerpo, él mismo afectado por el significante.

Un sujeto afectado en su ser por una división, una división que

Aura Cruz, *El cielo estaba lleno de posibilidades*, 2015



el objeto plus-de-gozar, afectando a este sujeto, vendrá a redoblar para producir un sujeto afectado en su ser y un sujeto afectado vía su cuerpo. El *parlêtre* es un hombre *embarazado* por esta muerte que le impone lo simbólico y que, por estructura, lo condenará a la falta en ser, mutilando su goce.

“Afecto no hay sino uno, a saber, el producto de la captura del ser parlante en un discurso, en tanto que este discurso lo determina como objeto [...] ¿Qué objeto está hecho de este efecto de un cierto discurso? Nada sabemos de este objeto sino que es causa del deseo, es decir que, propiamente hablando, es como falta en ser que se manifiesta” (Lacan, 1991, p. 176).

La vergüenza es entonces un (a)fecto de la muerte, afecto de un *parlêtre*. Es un efecto de que el hombre esté condenado a habitar el lenguaje, con su cuerpo. Un cuerpo sin razón de ser, marcado por sus “cicatrices” (Lacan, 2001, p. 327) y manchado por su goce. Goce culpable pero no en sentido del pecado sino en el sentido de que será siempre “en defecto” (Lacan, 1975, p. 52) respecto del goce esperado, será siempre el que “no conviene” (Lacan, 1975, p. 52).

El sujeto está afectado por un cuerpo a *justificar*, un cuerpo a *vestir*, un cuerpo para que lo simbólico sea incorporado a él. La operación del lenguaje sobre el cuerpo podrá, desde siempre y para siempre, marcar una huella sobre el sujeto y mancharlo con su producto, la pulsión. Freud, evocando a Goethe, le llama a esto un *resto de tierra* cuando evoca que a los seis años su madre le enseñaba que el hombre está hecho de tierra y debe retornar a ella. Para esto frotó las pal-

mas de las manos una con otra (como para hacer Knödel/masa) y le mostró los trocitos de epidermis negruzcos que se desprendían. Esta demostración lo dejó estupefacto y la relacionó más tarde con el adagio de Goethe “debes entregar tu vida a la naturaleza”: su madre le mostraba como del mismo cuerpo algo se desprende, un pequeño fragmento que se presenta como lo que de más real hay en él —la tierra de la que está hecho, de dónde proviene el término hombre, *humus*— encarnando la realización misma de la muerte. Este resto que se desprende del cuerpo, más allá de toda imagen, nos propone una figuración del objeto *a*. Mancha de nacimiento entonces, pero también mancha de muerte; mancha de nacimiento del ser hablante, nacido y muerto a la vez con el lenguaje.

El hombre está afectado por su “corporeidad”, por su cuerpo mortificado, por su despojo a veces “penoso de portar”, en tanto que “no puro”. Afectado de que el significante, desde el origen, lo marca en el cuerpo y lo mancha con ese doloroso “resto de tierra”. Un resto de tierra del que las pulsiones será su “núcleo” y su “depósito”, para causar la vergüenza. Un resto de tierra que hará “signo” al sujeto y deberá permanecer oculto.

En síntesis, ¿Qué ser constituye el que habla? ¿Qué queda de él al término de la operación del significante? Un ser en el centro del cual permanece un vacío que constituye una falta en ser, redoblada por una falta de gozar más lo que este vacío produce, un movimiento de vida. El ser hablante oscila entre dos polos, esta doble polaridad del sujeto que indica el fantasma: ($\$ \diamond a$). No hay consistencia del sujeto sino ahí donde está su ser de goce: el “yo soy” es el “yo soy” del goce, este “sujeto del goce”. En lo que se refie-



re al “yo pienso” de la representación del sujeto por un significante para otro significante, no habrá aquí sino una vacuidad subjetiva: el sujeto desaparece bajo los significantes que lo representan. El ser hablante es así nada sino este objeto *a*, plus-de-gozar, residuo corporal que constituye su ser de goce. En este sentido, con “esta referencia al goce se abre lo óptico sólo confesable para nosotros” (Lacan, 2001, p. 327).

Decir “soy” para el ser hablante no es decir que él es sino *lo que es*, “just so”, dice F. Regnault (1998c, p.154), este objeto de goce que lo presentifica, al cual se iguala en su fantasma. La vergüenza de existir es entonces efecto del modo como el *Dasein* afecta al sujeto, este hecho de ser ahí, a condición de que agreguemos a este concepto de *Dasein* la referencia al goce que le falta. La vergüenza, la que subtiende el concepto de *hontologie*, es la que puede afectar al sujeto con la vergüenza de vivir, la que lo reduce a la condición de *a*, verdadero nombre del *D(a)sein*, bajo los ojos del Otro. Si el objeto *a* es, como lo indica Lacan, esta caída que testimonia que “el sujeto no es sino un efecto de lenguaje” (Lacan, 2001, p. 327), la vergüenza será el instante renovado de esta caída.

Para concluir y anudar la vergüenza de vivir con la de existir, se puede aplicar a la vergüenza lo que Lacan afirma de la estructura del fantasma: la vergüenza es una estructura que:

“liga esencialmente, a la condición de un objeto [...] el momento de un *fading* o eclipse del sujeto, estrechamente ligado a la *Spaltung* o hendidura que sufre por su subordinación al significante. Es lo

que simboliza la sigla ($\$ \diamond a$)” (Lacan, 1994b, p. 800).

La vergüenza puede definirse como el instante y el afecto de este eclipse del sujeto ante su causa, razón por la cual el sujeto vergonzoso es un sujeto que experimenta como en acto su condición de ser hablante, su “ser para la muerte”. Es siempre una “pequeña muerte” con relación a esa muerte infligida por el significante, el S_1 , la letra que marca el cuerpo que no será sino producto de esta incorporación significativa.

Es así como la vergüenza, lo mismo que el significante, eterniza y mortifica a la vez al sujeto quien podrá así morir de vergüenza tanto como reivindicar su vergüenza y ver en ella el signo de su protesta de *parlêtre*, la marca de su esfuerzo de réplica a su destitución subjetiva, el recuerdo de que en el instante de su vergüenza todavía era sujeto, porque es necesario ser sujeto para conocerla, aunque sea vivenciando su condición de objeto. La vergüenza podrá ser un dolor infinito, tanto como un bien precioso. Del simple enrojecimiento a la vergüenza de vivir, en cada caso el sujeto se verá reducido a su *hontologie*, a un cuerpo afectado por el significante, y por esto, injustificable.

Fragilidad del *parlêtre*, puede decirse de lo que indica la vergüenza, y esto tiene un mérito, así como implica un riesgo. El mérito —como se afirmó antes— es recordarle al sujeto su *hontologie*. La vergüenza cuestiona el “yo fuerte”, el sujeto vergonzoso es un yo fuerte puesto en entredicho. El instante de la vergüenza es un instante de despertar que saca bruscamente al sujeto de su ensueño narcisista, volviendo súbitamente vanas sus pretensiones de yo fuerte y otras imposturas



fálicas del ser, para reubicarlo en su condición de ser parlante. La vergüenza deshace las suficiencias y exige al sujeto no olvidar de qué está hecho, este es su mérito: con ella puede caer la soberbia de un yo fuerte, inflado.

Por esto, sólo hay una manera de salir de la vergüenza: sirviéndose de ella. Es preciso hacer con ella, más que contra ella. El ser hablante, por el hecho de su *hontologie*, conocerá siempre el riesgo de la vergüenza, incluso el hecho de la vergüenza. Pero la vergüenza tiene una ventaja: este sujeto podrá también servirse de ella y no solamente reducirse a ella. El ser hablante puede prescindir de la vergüenza... a condición de saber servirse de ella. Hay un uso posible de la vergüenza que dibuja un lugar para el psicoanalista. ¿Cómo? Invitando al sujeto a no reducirse a su vergüenza sino a aprender algo de ella, en la medida en que siempre le recuerda lo que él es: a en el punto más íntimo de su ser. La invitación analítica es, como dice Freud, a la “promesa” de no ceder a la “vergüenza de confesar”, la de renunciar a toda “falsa vergüenza” (Freud, 1913, p. 135).

Se trata de esto: no retroceder ante sus vergüenzas sino atreverse a descifrar ahí un saber nuevo. No solamente enrojecer por sus impotencias sino descubrir qué imposible ocultan estas, para extraer de aquí el exacto contrario de la vergüenza: la posibilidad de reírse de ella, de reír de esas impotencias, absurdas; absurdas porque en realidad se trataba o de imposibles que velaban. Así el sujeto podrá acceder a la posibilidad de reír de esas vanas e ilógicas tentativas de dominar lo real en las que se agotaba, vergonzoso de sus fracasos. Se abrirá también la posibilidad, pasado el

desciframiento del síntoma e incluso una vez adquirida la identificación con el resto de este síntoma, de reconocerse precisamente ahí. Es lo que puede ofrecer un psicoanálisis: esa posibilidad de reconocerse ahí, y de reír de esto. Ahí donde estaba la vergüenza de sí, y de lo más extraño de sí, dar lugar al “deber de bien decir, o de reencontrarse ahí en el inconsciente, en la estructura” (Lacan, 2001, p. 526). Y esto contra la “cobardía moral” que es causa de la tristeza y, tal vez, de la vergüenza de vivir.

Prescindir de la vergüenza a condición de servirse de ella es hacer de ella objeto posible de un pase. Se trata entonces de “pasar la vergüenza” (y no de “pasar vergüenza”). No fingir y soñar con escapar de ella, que sería regresar a las suficiencias de un yo “fuerte” y obstinarse en no ver el hecho de la *hontologie*. Atreverse a servirse de la vergüenza, someterla a la prueba de un bien decir para pasar de la vergüenza de sí, de la vergüenza de desear al poder y la dignidad de deseo. Se tratar de hacer buen uso de la vergüenza. De hacer “provisión de bastante vergüenza” (Lacan, 1991, p. 211) y saber usar de ella para “poner un poco de vergüenza en la salsa” (Lacan, 1991, p. 211), “no demasiado sino justamente bastante” (Lacan, 1991, p. 223).

Hay entonces un riesgo, el de un mal uso de la vergüenza: no dar al sujeto la posibilidad de servirse de la vergüenza sino reducirlo completamente a ella, hasta hacer que su vida se deshaga en vergüenza de vivir, incluso en vergüenza de sobrevivir. Porque la *hontologie* del ser hablante, se ha visto, implica que se podrá siempre hacer pesar sobre un sujeto la vergüenza de lo que es, de lo que le falta en ser, del hecho de que es



el *a*. No obstante, nada garantiza al sujeto la justificación de su existencia. Una falta en ser le incumbe ya por el hecho de su condición de *parlêtre*. Una falta producto de la carencia y exceso de su ser será, estará siempre ahí, inscrita como mancha de nacimiento.

Por esto, sobre estas cuestiones de la vergüenza y la culpa el ser hablante es vulnerable por estructura. Salvo en ciertas estructuras, o siendo perfectamente cínico, el sentimiento de impostura del ser lo acecha siempre, al igual que el sentimiento de una falta/culpa de goce. Esto es lo que se refiere a la *hontologie*; pero el sujeto podrá también padecer, por poco que —en relación con los discursos en los que será tomado— se quiera considerarlo culpable de esa falta en ser señalándolo con el dedo. ¿Cuáles son esos discursos? Aquéllos que suponen, de un modo u otro, una “ideología de la supresión del sujeto” (Lacan, 2001, p. 509), ideología que colocará al sujeto entre la espada y la pared para que responda por su derecho a ser y lo considerará culpable de su falta en ser, así como lo reducirá a esta.

Toda ideología de la supresión del sujeto —que incluyen los intentos de medición, de cálculo preciso, de previsión y control, cargados de una mirada que convierte al sujeto en nada— puede llevar a la reducción y fijación de este sujeto a su *hontologie*. Por esta razón, éste se verá y experimentará como en demasía, como un sujeto al que se le retirará su dignidad de *parlêtre*, para ser visto como menos que nada y reducido al rango de objeto vergonzoso.

Hay una tesis fundamental que —se mencionó antes— el psicoanálisis formula: no todo es *castrable*. La vergüenza es una de las

formas como el cuerpo delata lo *incastrable* de cada sujeto, resto fuera del discurso no metaforizable, presente en toda estructura. Resto que puede o no introducirse en análisis. Cuando el rostro se sonroja, cuando el cuerpo manifiesta la vergüenza, revela aquello que el sujeto pretendía mantener oculto: la no-falta. El análisis convoca a no retroceder ante la vergüenza sino a disponerse a descifrar ahí un saber nuevo. El sujeto es llamado aquí no solamente a no enrojecer por sus impotencias imaginarias sino a descubrir qué imposible ocultan esas impotencias, para someterla a la prueba de un bien-decir que permita hacer el pasaje de la vergüenza de sí, de la vergüenza de un goce vergonzante al poder y la dignidad del deseo. Oponer a la vergüenza de vivir el derecho de hacer del objeto *a*, que el sujeto es, la causa y potencia de un deseo, sin vergüenza. ☹

Referencias

Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. *Obras Completas* (Vol. VII, pp. 109-231). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1913). Sobre la iniciación del tratamiento. *Obras Completas* (Vol. XII, pp. 121-144). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1915a). Pulsiones y destinos de pulsión. *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1915b). Lo inconsciente. *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 153-213). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lacan, J. (1958/1959). *Le désir et son interpretation*. (Versión electrónica)



Lacan, J. (1961/1962). *L'identification* (Seminario inédito).

Lacan, J. (1966/1967). *La logique du fantasme*. (Seminario inédito)

Lacan, J. (1973). *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1974/1975). *RSI*. (Seminario inédito)

Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1986). *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1991). *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1993). *Le Séminaire. Livre VII. La relation d'objet*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1994a) *Escritos 1*. México: Siglo XXI

Lacan, J. (1994b) *Escritos 2*. México: Siglo XXI

Lacan, J. (1998a). Le phénomène lacanien. En J. Lacan, *Les cahiers Cliniques de Niece* No. 1.

Lacan, J. (1998b). *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (2001). *Autres Écrits*. Paris: Seuil.

Lévinas, E. (1982). *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, Le livre de poche.

Regnault, F. (1998c). Du comme ca au "just so". *Ornicar?*(49), Agalma.

Sartre, J. P. (1946). Introduction. En C. Baudelaire, *Écrits intimes*. Paris: Editions du point du jour.

Sartre, J. P. (1972.). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard

Sartre, J. P. (1974). Les mouches. En J. P. Sartre, *Théâtre*. Paris: Gallimard.

Soler, C. (1985) Eros encahiné. *L'ane, Le magazine freudien*, (20).

Soler, C. (1988). *Finales de análisis*. Buenos Aires: Manantial.

Notas:

1. En la lengua francesa ca significa "eso". De ahí la conjunción de con el objeto a en c(a).

