

LA FUNCIÓN DE LA VERGÜENZA EN LA TEORÍA LACANIANA DE LOS CUATRO DISCURSOS

O Papel da Vergonha na Teoria lacaniana dos Quatro Discursos

The Role of Shame in the Lacanian Theory of the Four Discourses

Le Rôle de la Honte dans la Théorie Lacanienne des Quatre Discours

10.5020/23590777.rs.v22i1.e11655

Daniela Danelinck

Professora, Licenciada e Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires. Atualmente é professora da Universidade Nacional de Trés de Febrero. Autora do livro *Debería darte vergüenza. Ensayo de álgebra lacaniana* (Heterónimos, 2018).

Resumen

El objetivo del presente trabajo es comprender por qué Jacques Lacan colocó un afecto como la vergüenza en el corazón de su teoría de los cuatro discursos, que es una teoría puramente formal del lazo social. Considerando que la época actual se empecina en negar o denigrar a la vergüenza como un afecto puramente negativo, e incluso como un afecto obsoleto que tendería a desaparecer en las modernas democracias capitalistas, el presente trabajo propone repetir el gesto de la académica australiana Elspeth Probyn en *Blush: Faces of Shame*, y decir que “algo en la vergüenza es terriblemente importante”. Dividido en tres partes, la primera argumenta que allí donde nuestra sociedad contemporánea invoca abiertamente a la vergüenza, como por ejemplo en los escándalos políticos y sexuales, es siempre una noción imaginaria lo que está en juego: *vergüenza espectacular*. En un segundo momento se avanza hacia un abordaje diferente de la vergüenza, considerada en el marco de la teoría lacaniana de los cuatro discursos como afecto privilegiado del lazo social: *vergüenza de vivir*. La tercera y última parte se concentra en el seminario 17 de Lacan para interrogarlo únicamente en relación a la vergüenza, desde el punto de vista de sus últimas palabras: “Si hay para su presencia aquí, tan numerosa, razones poco menos que innobles (...) es porque no demasiado pero sí justo lo suficiente llego a darles vergüenza”. Se propone una conceptualización ad-hoc de la vergüenza en la clase final del seminario como ese afecto privilegiado que revela, para esos seres vivos que hablan, una existencia demediada al interior de un discurso.

Palabras clave: vergüenza, espectáculo, lazo social, teoría de los cuatro discursos, Lacan.

Resumo

O objetivo deste trabalho é compreender por que Jacques Lacan colocou o sentimento como o de vergonha no cerne de sua Teoria dos Quatro Discursos, que é uma teoria puramente formal do laço social. Dado que nosso tempo insiste em negar ou desonrar a vergonha como um sentimento puramente negativo, além de pensar como um sentimento obsoleto que tenderia a desaparecer nas democracias capitalistas modernas, o presente trabalho pretende repetir o gesto da estudiosa australiana Elspeth Probyn em seu livro *Blush: Faces of Shame*, e sustentar que “algo sobre a vergonha é muito importante”. Dividida em três partes, a primeira argumenta que sempre que nossa sociedade contemporânea invoca abertamente a vergonha, como, por exemplo, nos escândalos políticos e sexuais, é sempre uma noção imaginária que está em jogo: a vergonha espetacular. Na segunda parte, avançamos para uma abordagem diferenciada da vergonha, considerada no marco da teoria lacaniana dos Quatro Discursos como um sentimento privilegiado do vínculo social: a vergonha de viver. A terceira e última parte concentra-se no Seminário 17 de Lacan para interrogá-lo em relação à vergonha, do ponto de vista de suas últimas palavras: “Se há algumas razões um pouco menos do que ignóbil para sua presença aqui em tais números [...] é porque não muito, mas apenas o suficiente eu faço você se envergonhar”. Assim, uma conceituação ad hoc de vergonha é proposta para a última aula do seminário: a vergonha de viver como aquele sentimento privilegiado que revela aos falantes sua existência dividida em um discurso.

Palavras-chave: vergonha; espetáculo; laço social; teoria dos quatro discursos; Lacan.

Abstract

*The aim of this paper is to understand why Jacques Lacan placed the affect of shame at the heart of his Theory of the four discourses, which is a purely formal theory of social bonding. Given that our time insists on denying or denigrating shame as a purely negative affect, and even as an obsolete affect that would tend to disappear in modern capitalist democracies, the present work intent to repeat the gesture of the Australian scholar Elspeth Probyn in her book *Blush: Faces of Shame*, and sustain that “something about shame is terrible important”. Divided into three parts, the first argues that wherever our contemporary society openly invokes shame, as for example in political and sexual scandals, it is always an imaginary notion that is at stake: spectacular shame. In the second part, we move towards a different approach to shame, considered within the framework of the lacanian Theory of the Four Discourses as a privileged affect of the social link: shame of living. The third and last part focuses on Lacan’s Seminar 17 to interrogate it only in relation to shame, from the point of view of his last words: “If there are some slightly less than ignoble reasons for your presence here in such numbers (...) it is because not too much but just enough I happen to make you ashamed”. An ad-hoc conceptualization of shame is proposed for the final class of the seminar: shame as that privileged affect that reveals, to the talking beings, their split existence in a discourse.*

Keywords: shame; spectacle; social link; theory of the four discourses; Lacan.

Résumé

*L’objectif de cet article est de comprendre pourquoi Jacques Lacan a placé l’affect de honte au cœur de sa théorie des quatre discours, qui est une théorie purement formelle du lien social. Étant donné que notre époque insiste pour nier ou dénigrer la honte en tant qu’affect purement négatif, et même en tant qu’affect obsolète qui tendrait à disparaître dans les démocraties capitalistes modernes, le présent travail entend reprendre le geste de la académique australienne Elspeth Probyn dans son livre *Blush: Faces of Shame*, et soutenir que «quelque chose sur la honte est terriblement important». Divisée en trois parties, la première soutient que partout où notre société contemporaine invoque ouvertement la honte, comme par exemple dans les scandales politiques et sexuels, c’est toujours une notion imaginaire qui est en jeu: la honte spectaculaire. Dans la seconde partie, nous nous dirigeons vers une approche différente de la honte, considérée dans le cadre de la théorie lacanienne des quatre discours comme un affect privilégié du lien social: la honte de vivre. La troisième et dernière partie se concentre sur le Séminaire 17 de Lacan pour ne l’interroger que par rapport à la honte, du point de vue de ses derniers mots: «S’il y a à votre présence ici, si nombreux, des raisons un peu moins qu’ignobles (...) c’est que, pas trop, mais juste assez, il m’arrive de vous faire honte». Une conceptualisation ad-hoc de la honte est proposée pour le dernier cours du séminaire: la honte de vivre comme affect privilégié qui révèle, aux êtres parlants, leur existence scindée dans un discours.*

Mots-clés : honte ; spectacle ; lien social ; théorie des quatre discours ; Lacan.

Cuando en los tumultuosos años posteriores a mayo del ‘68 Jacques Lacan se vio obligado por las circunstancias a decir algo sobre su época, lo que dijo fue que ya no hay vergüenza. Ese fue para él el signo más seguro de los tiempos: “No gruñan, están servidos, pueden decir que ya no hay vergüenza”. El tema sólo aparece en la última clase del seminario 17, pero si le creemos a Jacques-Alain Miller, la referencia a la vergüenza es la clave de lectura de todo el seminario, como si Lacan sólo mostrara sus cartas en la última jugada (Miller, 2006). Este seminario, dictado entre 1969-1970, lleva por título *El reverso del psicoanálisis* pero es mayormente conocido como “El seminario de los cuatro discursos”, porque Lacan elabora allí el grueso de su teoría del discurso(s), que es una teoría sobre el lazo o nexo social.¹ De acuerdo a esta teoría, nuestro tiempo es el de la consolidación de un nuevo tipo de discurso como discurso dominante, lo que también puede expresarse en estos términos: vivimos en una época donde morir de vergüenza es lo imposible (Lacan, 1992, p. 192).

El presente texto es por ello una interrogación sobre la vergüenza, la propia y la ajena, o quizás mejor: una indagación sobre la vergüenza como afecto que desarma la oposición entre lo propio y lo ajeno. Es una invitación a volver pensar esa emoción que en la actualidad tiene tan mala prensa. Considerando que la época actual, como lo demuestra desde otra perspectiva el excelente libro de Elspeth Probyn, *Blush: Faces of Shame* (2005), se empecina en negarla o denigrarla como un afecto puramente negativo, e incluso como un afecto obsoleto, un resabio de otros tiempos que tendería a desaparecer

1 Escribimos “discurso(s)” para indicar la inherente pluralidad del concepto y del matema del discurso en Lacan.

en las modernas democracias capitalistas, nos interesa repetir el gesto de esta académica australiana y decir que algo en la vergüenza es “terriblemente importante” (2005, p. 4). Como dijimos, ese fue también el gesto de Lacan en la clase final del seminario 17: “Me dirán ustedes –*La vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto nos sabe a poco. Yo les respondo –Tienen de sobra*” (Lacan, 1992, p. 198).

La primera parte de este trabajo pretende mostrar que allí donde nuestra época invoca abiertamente a la vergüenza, como en el caso de los escándalos políticos y sexuales, por ejemplo, es siempre una noción imaginaria lo que está en juego: la *vergüenza espectacular*. En la segunda parte, el trabajo se propone avanzar hacia un abordaje diferente de la vergüenza, considerada en el marco de la teoría lacaniana del discurso(s) como afecto privilegiado del lazo social: *vergüenza de vivir*. La tercera y última parte se concentra en el *Seminario 17* de Lacan (uno de esos libros infinitos, como *El banquete* de Platón o los *Pensamientos* de Pascal), para interrogarlo únicamente en relación a la vergüenza, desde el punto de vista de sus últimas palabras: “Si hay para su presencia aquí, tan numerosa (...), razones poco menos que innobles, (...), es porque no demasiado pero sí justo lo suficiente llego a darles vergüenza” (Lacan, 1992, p. 208).

Vergüenza Espectacular

Partimos de la siguiente hipótesis: la sociedad burguesa contemporánea comprende a la vergüenza como un fenómeno ligado esencialmente a la imagen, un drama que involucra a las personas en la imagen que les devuelve el espejo, aún si se trata cada vez más del *black mirror* de la pantalla. Tomando como categoría de análisis la tríada lacaniana de lo simbólico, lo imaginario y lo real, podemos decir que la vergüenza se ve reducida a su estatuto puramente imaginario, como experiencia sensible (penosa) de la dualidad especular. Si nuestra hipótesis es correcta, será posible aislar una misma matriz imaginaria detrás de algunas de las expresiones más visibles, las más espectaculares, de la vergüenza contemporánea: el *bullying*, los “escraches”, los escándalos, la denuncia mediática, la “justicia expresiva”, las *shitstorm*, etc. Pero antes de avanzar debemos precisar qué entendemos por matriz imaginaria y por imaginario en la teoría de Lacan.

Lacan elabora tempranamente lo esencial de este registro en una referencia al “estadio del espejo”, momento entre los seis y los dieciocho meses en que el niño por primera vez ‘reconoce’ su propia imagen en el espejo. Desde sus primeros escritos en la década del 30 Lacan utiliza el término “lo imaginario” para referirse al registro en que tiene lugar esta identificación a la imagen especular (que no se confunde con la irrupción de ninguna autoconciencia, ni identidad en sentido psicológico), y casi al final de su enseñanza, en una conferencia del año 1975, continúa presentando el orden imaginario en relación a la fascinación que produce en los seres humanos su propia imagen (Lacan, 1985). En un texto breve y más bien marginal de Fredric Jameson, *Imaginario y simbólico en Lacan* (1995), el filósofo presenta el registro imaginario en estos términos:

Lo imaginario puede ser descripto como una configuración espacial peculiar, cuyos cuerpos abarcan primariamente relaciones de adentro/afuera entre sí, lo que es entonces recorrido y reorganizado por esa rivalidad primordial y sustitución transitiva de las imagos, esa indiferenciación de narcisismo y agresividad primarias, de la que derivan nuestras concepciones de lo bueno y lo malo (1995, p. 23)

Lo imaginario comprende “el espacio de lo visible”, donde los cuerpos y las formas “llevan sus particularidades sobre ellos mismos, como un color que usan o la textura de una superficie” (Jameson, 1995, p. 21). Es un espacio organizado por la oposición continente/contenido, la relación fundamental del adentro y el afuera, sobre la que habrán de montarse luego el resto de las oposiciones binarias: yo/otro, bueno/malo, lindo/feo, amigo/enemigo. Ahora bien, Jameson señala que la identificación a la imagen del otro no solo es para Lacan la precondition del narcisismo primario y la conformación del yo, al mismo tiempo es fuente de una “rivalidad primordial” o “agresividad primaria”. El ser humano queda capturado por la imagen en el espejo, pero esa fascinación es también odio. Es por ello que los vínculos humanos, profundamente imaginarios en su contenido representacional, son siempre ambivalentes: del amor al odio, de la fraternidad a la rivalidad. Propios del registro imaginario son también los fenómenos del transitivismo, tal como se observa en los niños pequeños: el niño que pegó dice haber sido golpeado, el que ve caer a otro llora. Lacan lo llama en sus primeros seminarios “el juego de trasposición imaginaria”, cuya esencia reside en los frecuentes desplazamientos del sujeto de una posición fija a otra.

Como ilustran los tres ejemplos ofrecidos a continuación, esta concepción imaginaria de la alteridad no desaparece con la edad madura, aun si sus manifestaciones son menos transparentes que en la infancia, porque detrás de toda consideración binaria de los vínculos sociales (culpable/inocente; víctima/victimario; opresor/oprimido, etc.) opera el mismo juego de trasposición imaginaria.

Consideremos, ahora sí, algunos de los nuevos rostros de la vergüenza en la sociedad contemporánea:

Justicia Expresiva

Graciela Brodsky escribió en 2017 un interesante artículo sobre la “justicia expresiva”, una nueva rama del poder judicial actualmente en período de experimentación en algunos distritos de EE.UU. Como señala Brodsky, la vergüenza es uno de los pilares de este experimento, junto con el estigma. Se proponen sanciones tales como colocar patentes de colores brillantes para distinguir a quienes estuvieron detenidos por conducir borrachos; publicar en el diario los nombres y las fotos de los detenidos por delitos de prostitución; otorgar libertad condicional a ladrones a condición de que sus víctimas pudieran entrar a sus casas y tomar lo que quisieran ante los ojos de los vecinos; obligar a los culpables a arrodillarse delante de las víctimas, adoptando una postura corporal que muestre el arrepentimiento. En todos los casos el acusado debe exhibir su vergüenza (en el rostro, en el cuerpo, en la patente del auto...). La justicia expresiva es una justicia de la imagen, que Brodsky no duda en catalogar como “justicia del espectáculo”: “mejor que la televisión, mejor que la realidad virtual, es la justicia espectáculo en vivo y en directo” (2017). En los tribunales de la justicia expresiva la vergüenza es convocada a escena como parte de un drama teatral, donde cada participante tiene un papel bien definido con anterioridad: el culpable está allí para exhibir su vergüenza, para dar signos visibles de arrepentimiento (debe convencer al público de que carga la culpa por sus acciones como una pesada piedra); mientras que el público está allí en calidad de testigo, como pura alteridad imaginaria que sanciona (homologa o rechaza) el arrepentimiento del culpable.

Bullying

La filósofa Paula Sibilia analiza en un artículo del 2017 el fenómeno del ciber-*bullying* en relación con la vergüenza, emoción que en su opinión está reemplazando a la culpa como principal mecanismo de control social. Comienza señalando algo que de tan obvio permanece impensado: desde que existen los *smartphones* cada quien tiene en su bolsillo, en todo momento, una cámara de fotos, una filmadora y una computadora con conexión a internet. Estos tres elementos (cámaras, pantallas y conexión a internet) “permiten operar en la visibilidad y la conexión sin pausa” (Sibilia, 2017). Para la autora el bullying es un síntoma de la fragilidad que caracteriza a las nuevas subjetividades contemporáneas, que deben fabricar su identidad “a la vista de todos y siempre disponibles”. En tiempos de redes sociales los sujetos quedan tomados por dos tendencias aparentemente contradictorias: de un lado, deben mostrarse, cultivar y divulgar la propia imagen, exponerse continuamente ante la mirada de los otros; pero del otro lado, está siempre el riesgo de que esa mirada ajena no devuelva admiración sino rechazo o burlas. Las víctimas de ciber-bullying, concluye Sibilia, no sienten culpa porque no son culpables de nada, pero experimentan vergüenza ante la mirada sin distancia de un otro “definido de modo creciente como espectadores o seguidores, quienes tienen la capacidad de decir quién es cada uno y cuánto vale, incluso de un modo muy literal: haciendo clic en el botón ‘me gusta’” (2017).

Shitstorm

La *shitstorm* es, literalmente, una “tormenta de mierda” digital y anónima que cae repentinamente sobre alguien. El filósofo Byung-Chul Han la presenta en *En el enjambre* (2014) como un fenómeno genuino de la comunicación digital que se diferencia de las cartas del lector ligadas al medio analógico de la escritura y enviadas a la prensa con nombre y apellido. La *shitstorm* es una ola de indignación anónima que de un momento a otro se forma en las tranquilas aguas de la comunicación digital. Por ejemplo: en junio de 2016 Diego Maradona publicó en Facebook este mensaje: “Pido perdón al pueblo venezolano por la posición de Argentina en la OEA. Siento vergüenza, por primera vez, de ser argentino. Maduro, seguimos siendo hermanos. Viva Venezuela!”. Esto desató inmediatamente una *shitstorm* en las redes sociales. Al ser una participación mayormente anónima, en internet se dicen las peores cosas: drogadicto, mentiroso, corrupto, golpeador, narco, gordo, negro, villero, infradotado... Diego Maradona, como sugiere una usuaria, “es la vergüenza misma, un asco”. Pero una respuesta típica se impuso sobre todas las otras, un comentario que apareció repetido incontables veces en ese huracán: *somos los argentinos quienes sentimos vergüenza de Maradona. Es él quien debe avergonzarse.*

¿Qué podemos extraer como común denominador de estos tres rostros contemporáneos de la vergüenza? En primer lugar, que la época actual organiza una cierta manera de comprender y de experimentar la vergüenza que refuerza las dicotomías propias del registro imaginario. Es relativamente sencillo descubrir en los tres casos el mismo “juego de trasposiciones” que caracteriza el registro imaginario, la sustitución transitiva de las imago entre avergonzados y testigos; la bipartición entre inocentes y culpables; así como también la agresividad que acompaña siempre los procesos de identificación. Lo que encontramos en todos los casos es un mismo drama, no sólo especular sino espectacular, entre aquellos que cargan con la vergüenza y aquellos que están allí en calidad de testigos o víctimas. La *shitstorm* y el *bullying* son los mecanismos espontáneos de una misma “justicia expresiva” que convierte a la vergüenza en espectáculo, y lo mínimo que podría decirse de esta nueva justicia expresiva es que es una falta de respeto.

Si el respeto es para Byung-Chul Han (2014) lo que nos guarda del mirar curioso, instalando un pathos de la distancia, su retirada, su ocaso, nos deja con el espectáculo: una mirada sin distancia que es propia del medio digital. La comunicación digital, sostiene Han, deshace tanto las distancias espaciales (porque el ancho mundo se mide en pulgadas) como las distancias mentales. Cuando contempla la vergüenza, la mirada sin distancia del espectáculo no ve más que escándalo: el show mediático de la culpa y el arrepentimiento. Importa saber qué pasó, cuáles son los motivos de la vergüenza: declaraciones o comportamientos escandalosos, escándalos sexuales o escándalos políticos. Queremos saber quiénes son, los nombres y el listado de las faltas cometidas. ¡Y mejor cuantos mayores los detalles! En esto no hay vergüenza. A pesar de los mejores esfuerzos llevados a cabo por estudiosos de diversas disciplinas, incluyendo la psicología, orientados a despersonalizar estas figuras imaginarias, vemos que los usos frecuentes de la vergüenza en el mundo contemporáneo tienden a la construcción de un espacio social dicotómico, ocupado por individuos o colectivos concretos: de un lado quienes cargan con la vergüenza, como un color que usan; del otro lado quienes atestiguan la vergüenza, o la denuncian.

Llegados a este punto, quisiera retomar ahora la inquietud de Elspeth Probyn: “¿Qué podría hacer la vergüenza si fuéramos a pensarla de este modo, o de éste, o de éste?” (2005, p. 12). Cuando pensamos la vergüenza como drama imaginario, tendemos a encontrar un tipo de experiencia situacional de la alteridad como rival, en una relación de fascinación y antagonismo. Pero, ¿qué podría hacer la vergüenza si fuéramos a pensarla sin los estrechos límites que impone el registro imaginario?

Vergüenza de Vivir

Elspeth Probyn señala que lo que nos desconcierta de la vergüenza es que “se siente simultáneamente en nuestro cuerpo, en lo más íntimo de nosotros mismos, y al mismo tiempo en las relaciones sociales” (2005, p. 4). La vergüenza ajena, por ejemplo, se siente en la boca del estómago, en los músculos de la cara, pero por hondo que cale en el cuerpo, el hecho de que sea ajena sugiere que es el otro lo que interesa, en cada caso, a la vergüenza. La historiadora cultural Tiffany Watt Smith la cita en español en su libro *The Book of Human Emotions*: “vergüenza ajena”, por faltar la expresión en otras lenguas. Que algo como la vergüenza ajena pueda existir, formulado en esos términos, nos permite sin embargo reconocer un rasgo central, inherente a cualquier emoción humana, y es que la misma no es nunca algo íntimo o privado. En el ya clásico libro de Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (2004), por ejemplo, la autora despliega una serie de “economías afectivas” donde la emoción no reside en los sujetos ni en los objetos, sino que es producida como efecto de la circulación. Ahmed sostiene que “las emociones se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos, que se vuelven “pegajosos”, o saturados de afecto, como sitios de tensión personal y social” (2004, p. 35).

Nuestro lenguaje cotidiano de la emoción se basa en la presunción de interioridad, pero la vergüenza no está en el cuerpo, contenida en una bolsa de piel. La antropóloga Michelle Rosaldo descubrió esto mismo en su estudio sobre los Ilongotes, un pueblo originario de Sierra Madre, en las Filipinas. En su libro *Conocimiento y pasión* (1980) sostiene que cuando los nativos le hablaban acerca de sus sentimientos y emociones, lo hacían sin hacer referencia a la privacidad de una experiencia interior, sino más bien como modo de describir la relación del pasado con el presente, y de ellos con los procesos sociales y el mundo natural. Cuando los Ilongotes hablaban de la vergüenza (*bēteng*), antes del cristianismo, lo hacían en términos de un drama cosmológico: como el campo de una batalla metafísica entre la vida y la muerte, la continuidad y el cambio, el sentido y la contradicción. La vergüenza es la “sombra” de cada uno: “la persona que la gente ve en los ojos vitales cuando uno vive y que se transforma en un espíritu que permanece para acechar a los vivos luego de que el cuerpo muere” (1980, p. 37). Mediante la vergüenza (*bēteng*) los corazones pueden dejar los cuerpos durante el sueño para responder al llamado de otros corazones, de sombras que piensan en ellos o los nombran; pero si en el sueño somos invitados a comer con las sombras de personas muertas, entonces tenemos la posibilidad de acostumbrarnos a su compañía y olvidar nuestros cuerpos para siempre.

Volvamos. El principal argumento del libro de Probyn es que al intentar eliminar la vergüenza en el mundo contemporáneo, como en el caso de la retórica política de los “buenos sentimientos”, tomando la línea argumental de Sara Ahmed (2008), o en los movimientos sociales que quieren eliminar la vergüenza conservando el orgullo: gay, negro, gordo, etc., “nos empobrecemos nosotros y nuestros intentos por entender la vida humana” (Probyn, 2005, p. 3). Y sucede otro tanto al *espectacularizar* la vergüenza, porque el resultado es un mismo empobrecimiento, una dificultad cada vez mayor de las personas para ‘salir de sus cuerpos’ por un rato, como lo hacían en sueños los Ilongotes, para responder al llamado de los otros y tomar parte en el tejido invisible de relaciones que forman el mundo.

Sin embargo, desde el siglo pasado se han hecho en Europa distintos intentos por comprender a la vergüenza como un afecto que compromete al ser humano en algo más que su imagen. El nombre de Primo Levi se destaca entre todos, no sólo por ser el primero sino también por ser el mejor. Primo Levi se ve llevado a pensar la emoción de la vergüenza porque se siente avergonzado. Como tantos otros prisioneros de los campos de exterminio, Levi ha experimentado vergüenza en el encierro; pero sobre todo después, cuando el final de la guerra lo encontró vivo: vergüenza de haber sobrevivido. Y en esta

vergüenza Levi reconocía un absurdo: “en el plano racional, no se podría encontrar nada de qué avergonzarse, pero a pesar de ello se sentía la vergüenza” (2005, p. 79). Para él, la vergüenza fue una constante durante toda su vida, incluso o quizás sobre todo porque la misma no parecía justificada: “¿Está justificada o no, la vergüenza del después? No logré decidirlo entonces, y tampoco hoy lo consigo, pero la vergüenza la sentía y la siento, concreta, pesada, continua” (Levi, 2005, p. 80).

Primo Levi escribió sobre la vergüenza de un modo que vuelve imposible la bipartición imaginaria del espacio social en culpables e inocentes, o avergonzados y testigos. Antes bien, lo que está en juego en la vergüenza del sobreviviente es una “vergüenza de ser hombres”, como la nombra Levi, vergüenza por vivir simplemente, por continuar existiendo en un mundo lleno de dolor y de muerte. Me permito citar en extenso un pasaje de *Los hundidos y los salvados*:

¿Es que te avergüenzas de estar vivo en el lugar de otro? Y sobre todo ¿de un hombre más generoso, más sensible, más sabio, más útil, más digno de vivir que tú? No puedes soslayarlo: te examinas, pasas revista a tus recuerdos, esperando encontrarlos todos, y que ninguno se haya enmascarado ni disfrazado; no, no encuentras transgresiones abiertas, no has suplantado a nadie, nunca has golpeado a nadie (pero ¿habrías tenido fuerzas para hacerlo?), no has aceptado ningún cargo (pero no te los han ofrecido), no has quitado el pan a nadie; y sin embargo no puedes soslayarlo. Se trata sólo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez digo «nosotros» en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida. Es una suposición, pero remuerde; está profundamente anidada, como la carcoma; por fuera no se ve, pero roe y taladra. (Levi, 2005, p. 80)

Hay un claro contraste entre la vergüenza espectacular, que refuerza las dicotomías imaginarias, y esta concepción de la vergüenza como una sospecha que *carcome, remuerde, roe, taladra*, la distancia que me separa del prójimo: ¿acaso soy en el lugar del otro? ¿Soy otro? En la escritura de Levi, la vergüenza se acerca a la deconstrucción, como una suerte de emoción deconstructiva que ‘hace temblar’ la dualidad yo/otro. Como experiencia sensible, la vergüenza nos descubre otro espacio que el puramente imaginario, compuesto por relaciones de adentro/fuera entre sí; e incluso podríamos decir que es para Levi la experiencia sensible de una alteridad no especular. En una entrevista a Gilles Deleuze, en 1990, Toni Negri confiesa el profundo y duradero impacto que tuvo sobre él las páginas de Primo Levi sobre la “vergüenza de ser hombres”:

Yo fui muy afectado por las páginas de Primo Levi donde explica que los campos de concentración nazis insertaron en nosotros “la vergüenza de ser hombres”. No que seamos todos responsables del nazismo, aclara él, como se quisiera hacernos creer, sino porque hemos sido manchados, mancillados por él: incluso los sobrevivientes de los campos de concentración tuvieron que pactar compromisos con el fin de sobrevivir. (Deleuze & Negri, 1990, p. 103)

Toni Negri sugiere entonces que esa vergüenza por vivir, que ya Primo Levi había extendido al mundo fuera del Lager, es la misma que experimentamos todos en la cotidianidad de nuestras vidas acomodadas: la vergüenza ante “la vulgaridad del pensar, ante una emisión de variedades, el discurso de un ministro o las declaraciones de las buenas gentes” (Deleuze & Negri, 1990, p. 103). No hay Estado democrático, le responde Deleuze, que no esté comprometido hasta el alma en esta fabricación de la miseria humana, de manera que lo que nos avergüenza es que “no tengamos ningún medio seguro para preservar, ni tampoco fuertes razones para liberar devenires, incluso en nosotros mismos” (1990, p. 104). Así, nuestra vergüenza como ciudadanos honestos de un Estado democrático se confunde con la vergüenza de los sobrevivientes: “vergüenza de no haber podido ni sabido impedirlo, vergüenza de haber pactado compromisos, que es todo aquello que Primo Levi llama la “zona gris”” (Deleuze & Negri, 1990, p. 103); la vergüenza “de no haber hecho nada, o lo suficiente, contra el sistema por el que estábamos absorbidos” (Levi, 2005, p. 529).

Veinte años antes de esta entrevista, en la ya mentada clase final del *Seminario 17*, Lacan hablaba de esto mismo en términos de una “vergüenza por vivir tan finamente”:

Si no lo saben todavía, analícense un poco, como suele decirse. Verán cómo ese aspecto tan gastado que tienen chocan a cada paso con la *vergüenza por vivir tan finamente*. Esto es lo que descubre el psicoanálisis. Con un poco de seriedad, advertirán que esta vergüenza se justifica por no *morir de vergüenza*, es decir, por mantener con todas sus fuerzas un discurso del amo perverso”. (Lacan, 1992, p. 198)

En 1970 Lacan se dirigía a una verdadera multitud en la Facultad de Derecho, y lo que les dijo es que deberían “avergonzarse de no morir de vergüenza”, de preferir en todo momento la vida, por muy innoble que resulte; la vergüenza por continuar todos los días, trabajando, comprando, riendo, sin importar qué tan mal estén las cosas en el mundo. La clase comienza con una referencia a la desaparición de la vergüenza en el mundo contemporáneo, lo que cambia el sentido de la vida porque cambia el sentido de la muerte (Miller, 2006):

No vale la pena morir por ello, se dice a propósito de cualquier cosa, para reducirlo todo a la futilidad. Dicho de la forma en que se dice, con este fin, se elide el hecho de que la muerte es algo que puede merecerse (Lacan, 1992, p. 196)

“Morir de vergüenza” es para Lacan *lo imposible* (o sea, lo real) para el ciudadano honesto de la sociedad burguesa, para el consumidor, vecino, contribuyente, usuario, emprendedor, etc. Es algo que “raramente se consigue” porque pertenece como tal a otro discurso, a otro tiempo donde al parecer resultaba más fácil decirse a uno mismo: *más triste que perder la vida es perder la razón de vivir*. Pero la filosa advertencia de Lacan es que en tiempos donde morir de vergüenza es lo imposible, “nos queda la vida como vergüenza que hay que tragarse, por el hecho de que no merezca que se muera por ella” (Lacan, 1992, p. 196). Lo que permitiría un poco de seriedad en el análisis, concluye, no es un arte de vivir, ni siquiera un saber vivir, que en última instancia es siempre un mito, sino más bien una “vergüenza de vivir”, una vergüenza que se justifica por no *morir de vergüenza*, es decir, por continuar a pesar de todo y “mantener con todas sus fuerzas un discurso del amo pervertido”.

Antes de avanzar en el próximo aparato sobre la teoría lacaniana del discurso(s), debemos precisar la manera en que Lacan concibe esa *vergüenza de vivir*. Si la coloca en el corazón de su teoría de los cuatro discursos, que es una teoría sobre el lazo social, es porque se monta en los hombros de gigantes para concebir a la vergüenza como el estigma de la vida social. Pensemos que la vergüenza está en el mito de origen de la sociedad desde los tiempos de la mitología griega, porque junto a la justicia es una de las dos virtudes que Zeus le dio a Hermes para que de ellas pueda nacer la sociedad. En el *Génesis*, la vergüenza es la indicación de que se ha abandonado el Paraíso por el infierno de los otros. En el corazón del siglo XX, Jean-Paul Sartre la había definido en *El ser y la nada* (1998) como “el sentimiento original de tener mi ser afuera, comprometido en otro ser” (Sartre, 1998, p. 365). Este fue sin dudas el punto de partida de Lacan en su elaboración de la vergüenza, también en Francia, precisamente en los años tumultuosos que siguieron a mayo del 68. Comprenderá a la *vergüenza de vivir* como el “sentimiento de caída original” que nos descubre objeto, como decía Sartre, el “sentimiento de ser, en general, un objeto; es decir de reconocerse en ese ser degradado, dependiente y fijado, que soy para otro” (Sartre, 1998, p. 365); pero en la teoría de Lacan la vergüenza es al mismo tiempo lo que nos descubre sujeto de un discurso, como algo que ex-siste en el lugar del Otro identificado a un significante. Como los electrones de la física cuántica, dice Lacan, que a un tiempo son ondas o partículas dependiendo el tipo de observación, los seres hablantes de un discurso existimos al mismo tiempo como sujeto de la enunciación (\$), representados por un significante (S1) para otro significante (S2), y como objeto (a) producido por ese mismo orden significante. Y es esto precisamente lo que desnuda la vergüenza de vivir: nuestra existencia demediada en la estructura de un discurso, el hecho de que “*si donde no es, piensa, y donde no piensa, es*, es precisamente porque [el ser hablante de un discurso] está en los dos lugares” (Lacan, 1992, p. 109).

Ya en un escrito de 1963, “Kant con Sade”, Lacan había presentado al pudor como un afecto “amboceptivo de las coyunturas del ser” (2002, p. 733), y ahora completa la fórmula indicando que la vergüenza es “ese afecto por el cual el ser hablante de un discurso se encuentra determinado como objeto” (Lacan, 1992, p. 162). Por eso en Lacan la vergüenza es la pasión discursiva por excelencia, porque se trata de un afecto que revela, para esos seres vivos que hablan, una existencia demediada (como el famoso Vizconde de Italo Calvino) al interior de la estructura de discurso: como sujeto del inconsciente y como objeto a.

La Teoría de los Cuatro Discursos

La importancia de la teoría de los cuatro discursos para el *porvenir del lacanismo* –recuperando el sintagma utilizado por Agustín Palmieri (2019) - difícilmente pueda ser exagerada. Elaborada entre 1968 y 1972², la teoría lacaniana del discurso(s) ha sido considerada por un autor como Paul Verhaeghe, “el compendio y la cumbre de la teoría lacaniana”, y el mismo Lacan la introdujo desde la primera página del seminario 16 como “la esencia de la teoría psicoanalítica”:

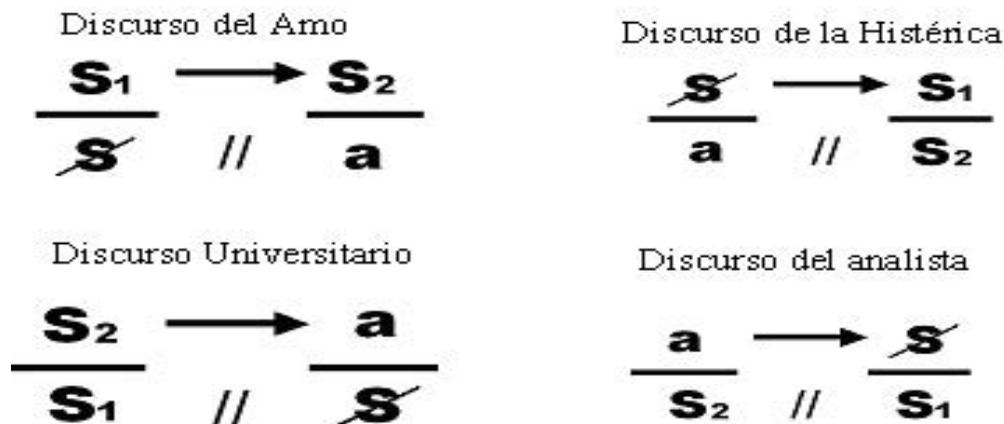
La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras. Se trata de la esencia de la teoría. La esencia de la teoría psicoanalítica es la función del discurso y precisamente por el hecho, que podrá parecerles nuevo o por lo menos paradójico, de que lo llame sin palabras. (Lacan, 2008, p. 11)

Una serie de trabajos recientemente publicados atestiguan además la relevancia de la misma para el debate filosófico contemporáneo: el filósofo esloveno Samo Tomšič (2015) presenta la teoría como un “segundo retorno a Freud”, que ya no

2 La principal fuente de la teoría se encuentra en Le séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse (1969-1970). Otras fuentes son Le séminaire XVI: D'un Autre à l'autre (1968-1969); Le séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971); Le séminaire XIX: Ou pire (1971-1972); Le séminaire bis: Le savoir du psychanalyste (1971-1972); Le séminaire XX: Encore (1972-1973); los escritos “Radiophonie” (1970), “Allocution sur l'enseignement” (1970), “Lituraterre” (1971), “L'Étourdit” (1972); y la conferencia “Du discours psychanalytique” (1972).

estaría animado por Saussure y Jakobson, sino por Marx y su crítica a la economía política (p. 3); Jean-Michel Rabaté (2016) la define como “una teoría original que combina la revisión althusseriana del marxismo y el análisis genealógico de Foucault” (p. 24); Peter Keplec (2016) sostiene que “la noción lacaniana de discurso es una de las herramientas teóricas más interesantes de las que disponemos en la actualidad para un análisis de la ideología, de las relaciones de poder y de la política” (p. 115).

Tanto como puede reducirse a una fórmula la teoría de la gravitación universal, la teoría de los discursos se reduce a lo siguiente:



La fórmula aparece por primera vez en el pizarrón del aula de la Facultad de Derecho el 26 de noviembre de 1969, en la clase inaugural del seminario 17. Inspirándose en parte en la noción de grupo cuaternario del matemático Felix Klein, Lacan inventó ese día un extraño objeto matemático al que llamó, cariñosamente, sus *petits quadrípodes tournant*, “pequeños cuadrípodos giratorios”. Sólo dos años más tarde, cuando en el seminario 19 acuñe el neologismo “matema”, el mismo pasará a ser conocido como “el matema de los cuatro discursos”. Como ha señalado con acierto Jean-Claude Milner (1996), es importante notar que estas cuatro fórmulas son internas a un matema único, el matema del discurso(s), “el que constituyen, tomados en su conjunto, las cuatro fórmulas y las reglas que hacen pasar de una a otra” (p. 137).

Durante las primeras clases del seminario Lacan se esfuerza por convencer a su desconcertada audiencia de que esa escritura formal podría funcionar como “máquina” (Lacan, 1992, p. 52), que “podría servir como palanca, como pinza, que puede atornillarse, construirse de tal o cual manera” (Lacan, 1992, p. 196). En diferentes oportunidades les recuerda que se trata de un artefacto, mecanismo o aparato (Lacan, 1992, pp. 13, 19, 196), es decir, algo frente a lo cual la pregunta correcta no es ¿qué significa?, sino ¿cómo funciona? Lacan señala que las letras que utiliza en el matema son insignificancias, algo que no está hecho para significar: “Si aquí he puesto sólo estas letras, no es por casualidad. Es porque no quiero poner cosas que aparenten significar. No quiero significarlas en absoluto, sino que quiero autorizarlas” (Lacan, 1992, p. 197). El matema del discurso(s) es entonces una pequeña y portátil “máquina de pensar”, como aquella de Raimundo Lulio, el personaje del cuento de Borges, donde cuatro letras (S1, S2, \$, a) permitirían escribir un gran número de relaciones o “funciones radicales, en el sentido matemático del término” (Lacan, 1992, p. 203).

El problema es que cincuenta años después de su primera formulación, no es seguro que este aparato funcione; ni tampoco es evidente cuáles deberían ser sus usos. El matema del discurso continúa siendo un objeto teórico anómalo: una fórmula ajena al campo de la matemática, extraña a la conceptualización filosófica, ignorada por los historiadores y teóricos críticos, e incluso rechazada por muchos psicoanalistas, que suelen considerarla un exceso de formalismo. Constatamos que inclusive en la mayoría de los trabajos especializados sobre la teoría de los cuatro discursos, la atención concedida al matema del discurso como tal, como artefacto desprovisto de sentido, se limita en el mejor de los casos a unas pocas páginas. Asimismo, si bien el mismo ha sido ampliamente utilizado desde la década del noventa en los más diversos campos del saber: la educación (Matthew Clarke), la semiótica (Julia Kristeva), la psicología (Ian Parker), la crítica cultural (Mark Bracher), la criminología (Dragan Milovanovic), el derecho (Lorraine Schroeder), la historiografía (Teresa Brennan), entre otros, por regla general estos autores no problematizaron el funcionamiento mismo del aparato, al que recogieron como una perla cultivada en la cavidad de manto del seminario 17.

En otro sitio he argumentado que a pesar de haberse escrito numerosos libros, publicado revistas, organizado jornadas, etc., el matema del discurso(s) continúa siendo la oportunidad de ver nadar la encarnación viviente del desconocimiento. En la práctica, el aparato funciona al interior de los estudios lacanianos como una suerte de “caleidoscopio teórico”: un objeto

teórico capaz de generar una gran variedad de formas y figuras, y un número casi ilimitado de significaciones posibles. En los últimos años el matema ha sido interpretado como la formalización de una teoría del poder (Wright, 2016), una teoría de la modernidad capitalista (Žižek, 2006); como una reformulación del esquema de la comunicación o de la estructura de los actos de habla (Boucher, 2006), una relectura estructuralista de Marx (Tomšič, 2018), una escritura profética del capitalismo en su giro cultural (Danelinck, 2018), etc.; pero entre las importantes y cuantiosas contribuciones que se han hecho en las últimas tres décadas al estudio de la teoría lacaniana del discurso(s), el examen del matema ha permanecido minorizado, como si la máquina encargada de producir tan asombrosos efectos de sentido no pudiera ser pensada, ella misma, junto a sus efectos.³

Desafortunadamente, esta tarea impostergable para el porvenir del lacanismo deberá no obstante esperar. Tampoco nosotros vamos a desarmar aquí el artefacto para estudiar sus mecanismos, porque el interrogante que nos trajo hasta aquí es la referencia que hace Lacan a la vergüenza, la *vergüenza por vivir tan finamente*, que aparece recién en la última clase del seminario 17. ¿Por qué Lacan introduce un afecto como la vergüenza en una teoría puramente formal del discurso, una teoría que opera únicamente a nivel del matema? No deja de llamar entonces la atención. ¿Por qué introducir la vergüenza cuando se trata de una teoría formal del lazo social, una escritura algebraica hecha de funciones y de letras? Para intentar responder a esta pregunta será preciso situar la teoría de Lacan en su correcto lugar de enunciación, es decir, en un aula de la Facultad de Derecho en las postrimerías del mayo francés.

Del hecho de que Lacan apenas haya hecho mención del término “discurso” antes de 1968, convirtiéndolo un año después en la “esencia de la teoría”, muchos autores extrajeron como corolario que la teoría lacaniana del discurso(s) fue una respuesta directa a los acontecimientos de Mayo, forjada con la misma violencia, la misma espontaneidad que las barricadas. Sin que esto sea necesariamente falso, con demasiada frecuencia la insistencia unilateral en el carácter acontecimiental de la teoría acabó por contribuir al “mito de la generación espontánea”, y en muchos de los trabajos publicados sobre la teoría del discurso(s) el matema parece caído del cielo por la gracia de una simple operación lógica. La historicidad del invento es dejada de lado, o en el mejor de los casos encapsulada en la historia corta del bienio 1968-1969, perdiéndose de vista el modo en que la misma se inscribe en una serie de historias más largas, que se remontan a la década del 20 y la primera implantación del freudismo en Francia.

De todos modos, resulta innegable que Lacan elabora su teoría del discurso(s), sino *a partir de*, por lo menos *con ocasión de* los acontecimientos de Mayo. El concepto de discurso irrumpe con violencia en la clase inaugural del seminario 16, meses después de que el seminario 15 se viera interrumpido por la protesta estudiantil y la huelga del Instituto de Enseñanza Superior, y todo el desarrollo ulterior de la teoría sigue de cerca los avatares de esta historia, no tanto de la protesta obrera y estudiantil, de las barricadas, las asambleas y las huelgas generales, sino sobre todo la historia de la ‘vuelta a la normalidad’, de los acuerdos de Grenelle y la reforma universitaria. Lacan se interesa especialmente por el modo en que se resolvieron los acontecimientos, porque las consecuencias de Mayo hacían patente para él una transformación en el nexo social, “un paso del discurso del amo antiguo hasta el del amo moderno, que llamamos capitalista” (Lacan, 1992, p. 32); mutación que el matema del discurso(s) formula como un movimiento de “cuarto de giro” del aparato, un desplazamiento del “discurso del amo” al “discurso universitario”.

Como el loco nietzscheano que va al mercado buscando a Dios, alumbrando con su farol en pleno mediodía, también Lacan dice traer noticias con su teoría del discurso(s) de una profunda mutación en el discurso amo que, habiendo sucedido hace más de tres siglos, no ha llegado aún a oídos de los hombres. Haciéndose pasar por loco, Lacan proclama a su auditorio que la novedad absoluta de los acontecimientos de Mayo tuvo lugar hace más de tres siglos, alrededor del siglo XVII, porque “fue entonces cuando nació la visión del mundo que nos corresponde” (Lacan, 1992, p. 198).⁴ En esta historia de larga duración, su teoría contempla a los acontecimientos de mayo como un rayo o como un trueno: la manifestación violenta de esa onda de choque sucedida en los primeros siglos de la modernidad. Como un relámpago fugaz que por unos instantes es capaz de iluminarlo todo, el mayo francés traía por fin noticias de esa asombrosa modificación del lazo social (resultado del desarrollo combinado de la ciencia moderna y el modo capitalista de producción) que en los últimos tres siglos había acabado por instaurar una nueva tiranía no dictatorial que Lacan nombra “tiranía del saber”. En los meses que siguieron a mayo, este nuevo amo se encontró para Lacan dispuesto bajo una iluminación de escenario: la mostración de un nuevo tipo

3 Entre las excepciones a la regla se destacan recientemente los trabajos de Vitor TriskaI y Marta D’Agord (2017), Samo Tomšič (2015), William J. Urban (2014, 2016) y Oliver Feltham (2006).

4 Si bien su teoría ubica alrededor del siglo XVII la consolidación del discurso universitario como nuevo discurso amo, debemos cuidarnos de entender ese “alrededor” como el espacio alrededor de la tierra o el tiempo alrededor de la caída de Constantinopla. ¿Cuándo comienzan ese tiempo y ese espacio? La mutación del discurso amo puede rastrearse hacia atrás en la historia, hasta la fundación de las Universidades en el siglo XIII, y se encuentra al mismo tiempo irrealizada. Si “no vale la pena devanarnos los sesos” para saber cuándo es que se produce exactamente esa mutación del lazo o nexo social, es porque de algún modo continúa produciéndose.

de dominación que se ejerce de manera impersonal y anónima mediante una serie de dispositivos o tecnologías de control, evaluación, cuantificación, estandarización, clasificación, mercantilización, espectacularización (Danelinck, 2018).

Es más o menos conocida la profética sentencia que dirige Lacan a los estudiantes de Mayo: “A lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un amo. Lo tendrán” (Lacan, 1992, p. 223). La pronuncia como cierre de una conferencia el 3 de diciembre de 1969 en el Centro Universitario Experimental de Vincennes, que había sido creado en noviembre de 1968 como parte de las concesiones y negociaciones posteriores a Mayo. Su carácter experimental consistía en un programa de estudios interdisciplinarios en Ciencias Humanas y la creación del primer departamento de Psicoanálisis en la Universidad; pero por sobre todo la novedad de Vincennes era la adopción del “sistema de unidades de valor”, que emulaba el modelo anglo-americano de valorización del conocimiento. Es propósito del acalorado debate suscitado por el *credit-point system* que Lacan va a introducir en la clase final del seminario 17 la dimensión de la vergüenza:

Todos, unidades de valor –para tener en su cartuchera el báculo de cultura, mariscal del diablo, además de medallas, como en los concursos de ganado, que les colgarán con eso que osan llamar master. Formidable, tendrán de esto en cantidad. Avergonzarse por no morir de vergüenza daría tal vez un tono distinto, el tono de que lo real está preocupado. (Lacan, 1992, p. 198)

La reforma de la universidad dejaba transparentar para Lacan el nuevo rostro de la dominación contemporánea: *¡Ningún maestro, todos unidades de valor!* El principio empresarial del salario al mérito, que para Deleuze era el medio más seguro de dejar la educación librada a la empresa, y en la lectura de Lacan convertía *ipso facto* a la universidad en un mercado del saber, hacía un ingreso triunfal en Vincennes... ¡por demanda de los propios estudiantes! Desde ese día Lacan convierte a Vincennes en un signo histórico, como la representación de un mundo donde *ya no hay vergüenza*. Estas son las palabras con las que cierra el primer “impromptu de Vincennes”:

Ustedes se rebelan, lo que no impide que esto continúe jodidamente bien. Y los primeros en colaborar, y aquí mismo, en Vincennes, son ustedes, porque juegan la función de ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué quiere decir esto? El régimen los exhibe. Dice: *Mírenlos cómo gozan* (Lacan, 1992, p. 223)

Si los estudiantes hubieran experimentado vergüenza ante la desnudez del nuevo amo, sostiene Lacan, quizás hubiesen notado que ellos mismos colaboraban, sin saberlo, con un nuevo régimen de explotación que es el discurso universitario. Cuando en Vincennes un estudiante se sacó la camisa y le propuso a Lacan hacer entre todos un *love-in-salvaje*, la respuesta de Lacan adoptó la estructura de un Witz: “Ustedes gritan ‘¡Gozar sin trabas!’ , pero el nuevo amo responde: ‘¡Míralos gozar!’ . Es justamente esta posición de ilotas del régimen lo que les permitiría descubrir la vergüenza como afecto amboceptivo, sentimiento de ser al mismo tiempo opresor y oprimido, contestatario y conservador, revolucionario y burgués.

Palabras de Cierre

En el primer apartado dijimos que nuestra sociedad actual solo se interesa por la vergüenza como parte de un drama no sólo especular sino espectacular. Pero la vergüenza es como la escurridiza serpiente de cascabel que se mueve a través del desierto, contrayéndose y extendiéndose, moviéndose en forma de “s”. Adonde sea que esta serpiente de cascabel apunta, hacia allí no se dirige. La vergüenza, que apunta al escándalo, se dirige secretamente a nuestra existencia cotidiana en el discurso universitario, como emoción que nos descubre comprometidos hasta el alma en la producción de miseria humana. Enfrentado a un mundo donde ya no hay vergüenza, Lacan recuperó explícitamente las palabras de Marx en una de sus cartas a Ruge: “Hay que hacer que la opresión real resulte más opresiva, agregándole la consciencia de la opresión, hay que hacer que la vergüenza sea más vergonzosa, pregonándola”. Si tan solo pudiéramos avergonzarnos un poco ante la desnudez del nuevo amo, pareciera ser la conclusión del *Seminario 17*, advertiríamos tal vez el conjunto de relaciones estables que gobiernan nuestra existencia demediada en el discurso universitario, y los modos infinitamente sutiles y diversos en que trabajamos para satisfacer su demanda: *Continúa sabiendo. Continúa gozando. Más. ¡Un esfuerzo más!*

Referencias

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres: Routledge.
- Ahmed, S. (2008). The Politics of Good Feelin. *ACRAWSA e-journal*, 4(1),1-18.
- Boucher, G. (2006). Bureaucratic Speech Acts and the University Discourse: Lacan’s Theory of Modernity. In J. Clemens

- & R. Grigg (Ed.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, pp. 274-290. Londres: Duke University Press
- Brodsky, G. (2017). El retorno de la vergüenza. *Virtualia*, 16(33). Link
- Danelinck, D. (2018). *Debería darte vergüenza. Ensayo sobre algebra lacaniana*. Buenos Aires: Grupo Heterónimos.
- Deleuze, G., & Negri, T. (1990). Le devenir révolutionnaire et les créations politiques (entretien avec Toni Negri). *Futur antérieur*, 1, 100-108.
- Feltham, O. (2006). Enjoy your Stay: Structural Change in Seminar XVII. In J. Clemens, R. Grigg, J. A. Miller, P. Verhaeghe, & E. Ragland (ed.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*. Londres: Duke University Press.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder.
- Jameson, F. (1995). *Imaginario y simbólico en Lacan* (A. Santos, Trad.). Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Keplec, P. (2016). On the mastery in the four discourses. En S. Tomšič & A. Zevnik (Ed.), *Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics*, pp. 115-119. Nueva York: Routledge.
- Lacan, J. (1985). Conférence à Genève sur le symptôme (1975). *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, 5, 5-23.
- Lacan, J. (1992). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El reverso del Psicoanálisis (1969-1970)* (E. Berenguer y M. Bassols, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2002). Kant con Sade. En *Escritos 2 (1963)* (T. Segovia, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 16: De un Otro al otro (1968-1969)* (N. A. González, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Levi, P. (2005). Los hundidos y los salvados. En *Trilogía de Auschwitz (1989)* (P. Gómez Belate, Trad.), pp. 475-650. Barcelona: El Aleph.
- Miller, J. A. (2006). On Shame. En J. Clemens & R. Grigg (Ed.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*. Londres: Duke University Press.
- Milner, J. C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía* (D. Rabinovich, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Palmieri, A. (2019). *El porvenir del lacanismo*. Buenos Aires: La docta ignorancia.
- Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rabaté, J. M. (2016). Lacan's 'année érotique' (1968/1969). In S. Tomšič & A. Zevnik (Ed.), *Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics*. Nueva York: Routledge.
- Rosaldo, M. (1980). *Knowledge and passion. Ilongot notions on self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada* (J. Valmar, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sibilia, P. (agosto, 2017). La vergüenza. *Anfibia. Revista digital*. Link
- Tomšič, S. (2015). *The Capitalist Unconscious*. Londres: Verso.
- Tomšič, S. (2018). La homología entre Marx y Lacan. *Teoría y Crítica de la Psicología* 10, 105-125. Link

- Triska, V. H. C., & D'Agord, M. R. L. (2017). A interpretação psicanalítica: um esboço de formalização. *Tempo Psicanalítico*, 49(2), 84-101.
- Urban, W. J. (2014). *Amalgamating Lacan's Formulae of Sexuation, Discourse Theory and Topology*. Conferencia dictada en la Universidad Psicoanalítica de Toronto los días 13 y 14 de Julio de 2004, inédita. Link
- Urban, W. J. (2016). *Lacan and Meaning: Sexuation, Discourse Theory, and Topology in the Age of Hermeneutics*. Nueva York: Create space.
- Wright, C. (2016). Discourse and the Master's lining: A Lacanian critique of the globalizing (bio)politics of the Diagnostic and Statistical Manual. In S. Tomšič & A. Zevnik (Ed.), *Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics*. Nueva York: Routledge.
- Žižek, S. (2006). *Objet a in social link*. In J. Clemens & R. Grigg (Ed.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*. Londres: Duke University Press.

Como citar:

Danelinck, D. (2022). La Función de la Vergüenza en la Teoría Lacaniana de los Cuatro Discursos. *Revista Subjetividades*, 22(1), e11655. <http://doi.org/10.5020/23590777.rs.v22i1.e11655>

Endereço para correspondência

Daniela Danelinck
E-mail: danieladanelinck@gmail.com

Recebido em: 22/09/2020

Revisado em: 10/06/2021

Aceito em: 29/06/2021

Publicado online: 29/04/2022