



La vergüenza oculta¹

Melvin R. Lansky²

Instituto Psicoanalítico de Los Ángeles

Tras haber caído en el descuido durante décadas, las dinámicas de la vergüenza han reaparecido con creciente preponderancia en el pensamiento psicoanalítico de los últimos treinta años. La vergüenza oculta es un aspecto de la compleja fenomenología clínica que en numerosos casos tiende a pasar desapercibida y a ocultarse aún más en virtud de explicaciones psicoanalíticas parciales que alejan la vergüenza todo lo que pueden de nuestra vista. En el campo teórico, a menudo se oculta la vergüenza con formulaciones que limitan el conflicto a un conflicto entre pulsiones o impulsos y algo que se les opone. En contraposición a esto, el modelo de la idea incompatible que propuso Freud en *Estudios sobre la histeria* pone de relieve la irreconciliabilidad de determinadas ideas con los dictados de la conciencia. Por consiguiente, se trata de un modelo de más alcance y más cercano a la experiencia misma. A pesar de que la vergüenza y la culpa (desde la perspectiva del desarrollo) surgen antes que el propio sentido de la moralidad, estas emociones y sus variantes inconscientes se entrelazan con el sentido individual de moralidad a medida que se desarrolla el individuo. Las dinámicas de la vergüenza y la culpa son considerablemente más complejas que su fenomenología en tanto que emociones manifiestas. La vergüenza enfatiza la debilidad, la vulnerabilidad y la posibilidad del rechazo hasta el punto de que su reconocimiento a menudo genera aún más vergüenza. La culpa, sin embargo, puesto que está orientada hacia la acción y el poder, a menudo oculta la vergüenza y por ello supone una defensa frente a ésta.

Palabras clave: Vergüenza, Culpa, Vergüenza Oculta.

Shame dynamics, after decades of neglect, reappeared in psychoanalytic thinking with increasing prevalence in the last thirty years. Shame that is hidden is an aspect of complex clinical phenomenology that is particularly likely to be missed and hidden further by partial psychoanalytic explanations that drive shame more and more from view. Shame is often hidden theoretically by formulations limiting conflict to conflict between drives or impulses and something opposing them. By contrast, the incompatible idea model propounded by Freud in *Studies on Hysteria* emphasizes awareness incompatible with the dictates of conscience, and hence is broader in scope and closer to actual experience. Although shame and guilt arise developmentally earlier than does a true sense of morality, these emotions and their unconscious variants become entwined with the individual's sense of morality as development proceeds. The dynamics of shame and guilt are considerably more complex than their phenomenology as overt emotions. Shame emphasizes weakness, vulnerability, and the likelihood of rejection— so much so that its acknowledgment often generates more shame. Guilt, however, since it is action- and power-oriented, often obscures shame and so defends against it.

Key Words: Shame, Guilt, Hidden Shame.

English Title: HIDDEN SHAME

Cita bibliográfica / Reference citation:

Lansky, M.R. (2010). La vergüenza oculta. *Clínica e Investigación Relacional*, 4 (1): 61-81.

[Original de 2005]

[[<http://www.psicoterapiarelacional.es/CeIRREVISTAOnline/Volumen41Febrero2010/tabid/648efault.aspx>] [ISSN 1988-2939] [ISSN 1988-2939]

*Si a nuestra conciencia la entrenamos,
nos besa al mismo tiempo que nos muerde.*
Nietzsche

A pesar de que la vergüenza tuvo una posición destacada en los inicios del pensamiento psicoanalítico, lo cierto es que se le prestó muy poca atención sistemática, tanto a la vergüenza como a sus dinámicas, desde finales de la década de 1890 hasta 1971, año de publicación de dos influyentes obras cuya autoría debemos a Kohut (1971) y a Lewis (1971). (Para excepciones a esta desatención general de la vergüenza, véase Piers y Singer, 1953; Rangell, 1954 y Levin, 1967.) Desde 1971, la vergüenza ha gozado de una atención considerable. Sin embargo, la palabra «vergüenza» aún tiende a utilizarse de un modo que no permite el discernimiento claro entre el afecto manifiesto, evidente en la apariencia, y la vergüenza oculta, el resultado de la actividad defensiva y la formación de compromiso. En determinadas situaciones, clínicas o no, puede suceder que el individuo se sienta en un aprieto que, para decirlo de algún modo, es pura vergüenza y, sin embargo, que en la escena no aparezca ninguna manifestación de vergüenza. Si bien es cierto que podemos detectar e identificar la vergüenza oculta mediante un proceso empático o intuitivo, no es menos cierto que a la hora de clarificar, defender o desarrollar el concepto, nos encontramos con más dificultades de las que habíamos imaginado. Por consiguiente, la tarea de incorporar la vergüenza, tanto manifiesta como oculta, en nuestro modo de comprender las escenas clínicas complejas y de conceptualizar o describir las dinámicas de tales escenas, conlleva indefectiblemente enfrentarse a muchas dificultades. El objetivo de este artículo consiste en clarificar las dificultades relacionadas con la vergüenza no manifiesta.

La vergüenza, tanto en el uso psicoanalítico de la palabra como en el coloquial, tiene una dimensión temporal importante. Sentimos vergüenza (la emoción) cuando nos exponemos ante nosotros mismos o ante terceros como deficientes, indignos de ser queridos o decepcionantes, en relación a algo que ya ha ocurrido. Si anticipamos la experiencia de vergüenza, puede que seamos capaces de comportarnos de tal modo que logremos evitar la experiencia misma. A diferencia de otras lenguas, el inglés no cuenta con la distinción entre el estado afectivo (por ejemplo, el término francés «*honte*») y la conducta o comportamiento que evita el peligro del afecto (en francés, «*pudeur*», algo parecido a la modestia o el contrario de la desvergüenza)³. Por ese motivo es importante enfatizar que la palabra «*shame*» (vergüenza) utilizada en el contexto psicoanalítico no hace únicamente referencia al afecto, sino que también designa el peligro de su probable aparición.

La palabra también debería incluir la referencia a nuestras concepciones personales de si la experiencia incipiente de vergüenza es soportable o no. El inglés tampoco cuenta con una clara distinción lingüística entre vergüenza como afecto soportable y vergüenza como precursor de un inminente ostracismo, rechazo o relegación a una condición inferior; lo que yo llamo vergüenza insoportable. De modo que la tolerancia de la vergüenza va más allá de la tolerancia del sufrimiento del afecto en sí y nos lleva a considerar otros significados conferidos al afecto y que lo convierten en vergüenza insoportable y en señal de una incipiente aniquilación social. La experiencia del afecto de vergüenza puede oscilar entre un leve rubor en el rostro, ante el que sin mala intención diríamos «¡oh, vaya!», y una sensación de humillación narcisista que presagia el desastre. Por ello deberíamos tener en cuenta como aspectos de la vergüenza el afecto en sí, la conducta que nos defiende ante la experiencia del afecto y lo que yo llamo las fantasías de vergüenza, que interpretan el afecto

o bien como soportable, o bien como humillante y presagio de aniquilación social.

La noción de vergüenza oculta en particular presenta problemas conceptuales. De entrada, voy a centrarme en dos.

En primer lugar, puesto que el psicoanálisis es propiamente la ciencia de lo que se oculta, lo latente, lo subyacente; deberemos preguntarnos qué hay de especial en la vergüenza oculta. ¿En qué sentido se diferencia de cualquier otra cosa que también esté ocultada, escondida o reprimida? ¿Qué hay de especial en lo que se oculta aquí y que ha hecho que yo escoja la vergüenza oculta como tema de mi investigación en vez de, por ejemplo, la culpa oculta, el enojo oculto, el amor oculto o el odio oculto?

En segundo lugar, teniendo en cuenta que la vergüenza es, al parecer, un estado afectivo que se experimenta directamente en la conciencia, ¿a qué nos estamos refiriendo con vergüenza *oculta*? ¿Cómo y en qué sentido puede un afecto, un estado emocional consciente, estar oculto? ¿No se da una contradicción de términos? ¿Cómo puede algo ser un afecto, algo que nos *afecta*, sin que ese algo esté presente en la conciencia?

Trataré la primera cuestión de forma muy breve antes de abordar el significado y la teoría sobre la vergüenza oculta y el primer modelo con el que contamos, inherente al concepto de «idea incompatible» que Freud sacó a la luz en uno de sus primeros escritos (*Estudios sobre la histeria*, Breuer y Freud 1895, pp. 268-269). Posteriormente analizaré los detalles del modelo psicoanalítico básico y explicaré cómo el concepto de vergüenza se convirtió en algo oscuro (u oculto) dentro de la teoría con el surgimiento de nuevos descubrimientos sobre la conciencia. A continuación hablaré de la vergüenza como uno de los sentimientos morales y trataré de diferenciarlo del otro sentimiento moral, la culpa. Finalmente, brindaré algunas hipótesis provisionales sobre la sorprendente tendencia que tienen las dinámicas de la vergüenza a ocultarse, tanto en el campo teórico como en la clínica.

UNA TEORÍA PSICOANALÍTICA DE LA VERGÜENZA OCULTA Y SU DESAPARICIÓN DE LA TEORÍA

¿Qué significa entonces la expresión «vergüenza oculta»? ¿Cómo puede un estado afectivo estar, en algún sentido, oculto? Esta aparente contradicción se resuelve en cuanto nos damos cuenta de que lo que está oculto no es el afecto en sí, sino lo que la psique anticipa como su probable evocación y las consecuencias del surgimiento del afecto en la conciencia.

Permítanme reparar ahora en la teoría original sobre la vergüenza oculta, que aún es útil para una explicación acerca de los peligros del afecto, su probable aparición y los riesgos sociales que presagia. Freud, al escribir sobre el tratamiento psicoterapéutico de la histeria, describió una «idea incompatible» a la cual se le niega el acceso a la conciencia:

...mediante mi trabajo psíquico yo tenía que superar en el paciente una fuerza que contrariaba el devenir-conciente (recordar) de las representaciones patógenas. Un camino nuevo pareció abírseme cuando se me ocurrió que ésa podría ser la misma fuerza psíquica que cooperó en la génesis del síntoma histérico y en aquel momento impidió el devenir-conciente de la representación patógena. [...] Y averigüé el carácter general de tales representaciones; todas ellas eran de naturaleza penosa, aptas para provocar los afectos de la vergüenza, el reproche, el dolor psíquico, la sensación de un menoscabo: eran todas ellas de tal índole que a uno le gustaría no haberlas vivenciado, preferiría

olvidarlas. De ello derivaba, la noción de *defensa* [...] ante el yo del paciente. Ante una representación mental que resulta ser inconciliable, aparece una fuerza de rechazo por parte del yo cuyo fin es la *defensa* frente a esa representación inconciliable. Esta defensa prevaleció de hecho, la representación correspondiente fue rechazada fuera de la conciencia y del recuerdo... [Breuer y Freud, 1895, pp. 268-269; las cursivas son de Freud].

El concepto de «idea incompatible» actualmente sigue asociado a implicaciones teóricas y prácticas. Empecemos con la palabra «idea». En el período pre-psicoanalítico en que se escribió *Estudios sobre la histeria*, antes del descubrimiento de la transferencia, un conjunto de trastornos caracterizados por el predominio de una u otra forma de idea patológica se disgregó del grueso general de las neurosis. Fueron las denominadas psiconeurosis: la histeria (la idea de que una parte del cuerpo no funciona, o funciona de un modo que no se corresponde con lo que sabemos acerca de la enervación); la fobia (el terror inexplicable que siente el individuo ante la presencia de un objeto temido irracionalmente); la obsesión (la idea de un impulso temido y a menudo también destructivo); la compulsión (la idea de una acción que uno percibe como irresistible) y el delirio (la idea de un perseguidor temido). Según Breuer y Freud, esas ideas sintomáticas sustituyen, desde un punto de vista psiconeurótico, otra idea que está oculta o latente: en el caso de la histeria, se trata de un recuerdo que evoca un afecto doloroso, a menudo la vergüenza. Mediante el método de la asociación de ideas, uno podría llegar a complejos de ideas y recuerdos involuntarios y, en última instancia, a la idea patógena latente, un recuerdo llevado a la conciencia que evocaría el afecto doloroso —lo bastante doloroso como para justificar su destierro de la conciencia (represión) como resultado de la anticipación de ese dolor. Por ello, se consideraba que los síntomas neuróticos eran intentos de esconder de la conciencia contenidos psíquicos; recuerdos, en este caso, que evocarían el afecto doloroso.

No hace falta mencionar que la actual nosología psicopatológica difiere de la propuesta freudiana y que ya no damos por sentado que la ideación dolorosa se limita al recuerdo o que tales situaciones se curan mediante la simple abreacción (recuerdo con afecto). Con todo, el modelo básico, más evolucionado y desarrollado, aún es útil: prohibimos determinados contenidos de conciencia y los sustituimos por otros menos dolorosos con tal de protegernos del dolor del afecto. El concepto de que una ideación evoca un afecto, una «imagen con carga afectiva», es todavía hoy uno de los avances más importantes del proyecto humano para comprender la mente y su funcionamiento.

Consideremos ahora la palabra «incompatible». No se trata simplemente de un adjetivo que complementa al sustantivo «idea», y es por ello que no debemos entenderlo únicamente como una incompatibilidad con la corriente dominante de ideación cuya admisión en la conciencia es aceptable. Sino que la expresión constituye una referencia elíptica a la incompatibilidad con los dictados de la conciencia. Este concepto elíptico reconoce una relación entre aquello que permanece oculto sin que uno se de cuenta y la extensa área, por aquel tiempo apenas explorada, de la conciencia. Se trata de una incipiente teoría del conflicto, una teoría que, fijémonos, difiere significativamente de lo que estaba a punto de surgir en el marco de la teoría pulsional y del instinto, y que iba a constituir la base de lo que posteriormente se denominaría la «teoría estructural» y, más adelante, la «teoría moderna del conflicto». En este modelo original de la idea incompatible, que fue expuesto en los términos que he citado más arriba, el conflicto se da con la conciencia, y la defensa va dirigida a los contenidos conscientes que evocarían el afecto doloroso. Ese concepto de conflicto y defensa se contraponen al modelo posterior basado en la fuerza biológica y su oposición: pulsión, instinto, deseo, impulso, etc. Esta última teoría

supone que en todo conflicto habrá un componente de pulsión. Esa idea basada en la pulsión presenta una particular utilidad, pero en la medida en que apela a fuerzas biológicas no susceptibles a la observación directa, se abstrae de la fenomenología clínica. Más adelante analizaré la diferencia entre las teorías del conflicto y defensa, y las implicaciones que tal diferencia conlleva en nuestra conceptualización de la vergüenza oculta.

Del mismo modo en que «incompatible» significa «ser incompatible con la conciencia», los sentimientos de vergüenza y de culpa constituyen los sentimientos específicamente morales, aquellos que surgen de la conciencia en cuanto sus estándares se encuentran en conflicto con los deseos y acciones del individuo. Comparto muchos aspectos de la sucinta formulación de Brenner (1994), según la cual lo que denominamos «superyo» puede interpretarse como un conjunto de soluciones de compromiso relacionadas con la moral y a las que uno recurre para superar el riesgo de desaprobación parental. Las últimas teorías de la moralidad se han derivado de ese sentido de desaprobación parental interiorizada. Una «idea incompatible» es, pues, una idea que, en anticipación del dolor que producen los sentimientos morales que emanan del conflicto entre cierto aspecto de esa idea y los dictados de la conciencia, se ha visto desterrada de la conciencia (o reprimida) con el objetivo de evitar la experiencia del afecto doloroso. Es por ello, y en ese sentido, que decimos que la vergüenza oculta está oculta.

En este modelo tan temprano y tan sencillo encontramos, por consiguiente, una teoría de la motivación, una teoría del conflicto, una teoría de la defensa y el paradigma del contenido latente. A diferencia de la corriente científica y filosófica predominante durante la década de 1890, esta teoría no atiende únicamente al contenido psíquico consciente que uno puede llegar a conocer mediante la introspección, sino que además contempla el contenido psíquico reprimido, latente u oculto. Lo que es consciente es manifiesto. Sin embargo, como psicoanalistas debemos buscar también lo que está latente. En la primera formulación teórica sobre la histeria, lo que es manifiesto y doloroso son los síntomas, que van acompañados de recuerdos vergonzosos a menudo latentes. En el sueño, lo manifiesto es la escena onírica y lo latente el deseo perturbador.

Debemos reparar en el hecho de que en el marco de esta teoría de la vergüenza oculta, el afecto se separa de la escena, por así decirlo, en que nos encontramos tan *afectados*. Tomar conciencia de la escena (el recuerdo, el deseo, etc.) evoca el afecto. La dimensión temporal es aquí relevante: las operaciones defensivas se ponen en marcha en el instante en que el individuo anticipa una experiencia de vergüenza en cuanto se le permite al contenido que evoca vergüenza la entrada en la conciencia. En esta formulación encontramos, como esbozo y más de tres décadas antes de su debut oficial en 1926, la teoría del afecto señal. Nuestro modelo cobra sentido únicamente si es cierto que el individuo es capaz de anticipar el afecto doloroso antes de tomar plena conciencia de ello y de prohibir que lo anticipado aparezca en la conciencia. Lo que se ha venido llamando erróneamente la segunda teoría de la angustia (la de la angustia señal) es en realidad más antigua que su primera conceptualización, la ansiedad como tensión acumulada (véase Rangell, 1955 y 1968). Es más, aparte del afecto señal que anticipa el dolor del afecto vergonzoso como respuesta a ciertos contenidos de conciencia, existe también el afecto señal de la vergüenza en sí, el afecto manifiesto y lo que éste presagia en el campo de la fantasía. La vergüenza puede ser, en tanto que afecto, simplemente una experiencia emocional desagradable o incluso dolorosa, pero la vergüenza también presenta una función señal que anuncia peligros comprendidos entre el rubor leve y la humillación o la relegación a una condición despreciable o inferior: la forma más desastrosa de enajenación,

de aniquilación social absoluta.

Permítanme recalcar que en este modelo la defensa se interpreta como *defensa contra el hecho de tomar conciencia de algo*, y no defensa como aquello que se opone a la pulsión o el impulso. Este concepto de defensa difiere significativamente de la noción de defensa como contrarresto a las fuerzas biológicas (por ejemplo, las pulsiones y los impulsos), una noción que hasta hoy ha sido muy influyente en cualquier conceptualización psicoanalítica del conflicto. En mi opinión, la refundición que hace Freud de ambos modelos (defensa como prevención a la toma de conciencia y defensa como contrarresto a las pulsiones) ha originado una larga confusión, tanto teórica como clínica. Yo sostengo que el modelo original (el de la idea incompatible) es, fenomenológicamente hablando, el modelo más fuerte. Se adhiere de una forma más directa a lo observable, los datos sensibles son los contenidos de la conciencia que el paciente explica al analista durante la sesión terapéutica. Además, el modelo de la idea incompatible permite considerar las pulsiones y sus derivados no como elementos esenciales en conflicto, sino más bien como derivados que aparecen en las formaciones de compromiso que llegan a la conciencia y que se incluyen en el conjunto de contenidos de conciencia que son incompatibles con la conciencia moral. En aquello de lo que nos damos cuenta, tanto si es aceptable por nuestra conciencia como si se prohíbe, no vemos pulsiones, sino más bien acciones de las cuales se pueden inferir los impulsos biológicos. En el marco del modelo de la idea incompatible, metodológicamente hablando, las fuerzas biológicas no pueden ser consideradas, bajo ningún concepto, como constituyentes esenciales del conflicto. Así, no nos defendemos de la pulsión o el impulso en sí, por mucho que las fuerzas pulsionales planteen conflictos en tanto que desempeñan un papel influyente en los contenidos de conciencia. Canalizamos pulsiones, modulamos pulsiones, nos oponemos a las pulsiones pero, en el sentido primario de la palabra, no las *reprimimos*. Reprimimos la toma de conciencia de sus manifestaciones, pero no las pulsiones en sí. El modelo de la idea incompatible no pone sobre la mesa la pregunta de qué es lo que realmente se opone a las pulsiones. Según este modelo, el psicoanálisis se interesa exclusivamente por la toma de conciencia de algo. En mi opinión, el análisis basado en la defensa cobra una fundamentación teórica mucho más potente si se considera desde la siguiente perspectiva: consiste en prestar atención analítica a lo que se opone a nuestra toma de conciencia. El sentimiento de vergüenza se oculta en el sentido de que se evita mediante la represión o la distorsión de la escena que lo evoca.

Aunque es bien cierto que el modelo de la idea incompatible no toma en consideración el darse cuenta de algo sin tener plena conciencia de ello, problema que el psicoanálisis abordó posteriormente (Freud, 1923), en mi opinión eso no debe conllevar el abandono del modelo. En la medida en que recurre al método de analizar los contenidos de la conciencia (la asociación de ideas), el modelo no propone juicios definitivos sobre los orígenes de la conciencia. Tales juicios se derivan de la extrapolación de los datos de asociación de ideas y no del método en sí.

La idea de mantener aquello de lo que uno se da cuenta fuera de la agencia moral impidiendo que varias formas de darnos cuenta de algo se vuelvan plenamente conscientes es central en el modelo de la idea incompatible y pone de relieve un rasgo de la conciencia cuya designación inglesa no es muy acertada en psicoanálisis: conciencia de sí.⁴ En general, este fenómeno, inherente a las nociones psicoanalíticas de «evaluación de uno mismo» y «juicio de uno mismo», no ha gozado de un buen desarrollo en el campo del psicoanálisis. Teniendo en cuenta que el modelo de la idea incompatible se centra en la forma en que la psique contempla sus propias acciones, la ventaja principal de tal teoría consiste en que fija su atención en el equilibrio entre lo que uno es (o a lo que uno está

expuesto como ser) y lo que uno *hace o no consigue hacer*. Esta perspectiva ofrece un equilibrio espléndido entre los juicios morales que tienen que ver con la vergüenza y los que se asocian a la culpa.

La refundición del modelo de la idea incompatible con el modelo que supone que la represión, y por consiguiente el conflicto, van vinculados a un componente de defensa que se opone a una pulsión, ha contribuido al surgimiento de una teorización que defiende que la acción (ya sea real o producto de la fantasía) y la oposición o contraataque a la acción constituyen los elementos esenciales del conflicto. Esta refundición de modelos ha tendido a arrinconar la vergüenza y sus dinámicas en la periferia teórica y clínica. Estas dinámicas están involucradas en los conflictos sobre lo que uno es (o a lo que uno está expuesto como ser) y el ideal o estándar del que se sirve como referencia para evaluarse. Éste es un aspecto de la conciencia que difiere del que entra en juego en las acciones transgresivas y las omisiones. En este contexto, quisiera destacar que Freud hace un uso equívoco de la palabra «superyo». Cuando se acuñó el término en 1923 se usaba para designar la conciencia como un todo, sin embargo, un año más tarde (Freud 1924 y 1925), su significado quedó restringido a la parte de la conciencia involucrada en la acción transgresiva y la oposición. Como consecuencia de la refundición de los dos modelos y sus distintas conceptualizaciones del conflicto (uno lo relacionaba con el «darse cuenta de» y el otro con las pulsiones y su oposición), se priorizó el conflicto que incumbe a lo que uno hace por delante del conflicto relacionado con aquello a lo que uno está expuesto como ser y, por consiguiente, la vergüenza y el conflicto de la vergüenza quedaron ocultados dentro del ámbito teórico. Esta desafortunada refundición ha ejercido una gran influencia en la mayoría de las teorizaciones estructurales post-freudianas y en la actual escuela del «conflicto moderno» en detrimento de nuestra comprensión de las dinámicas de la vergüenza.

El paradigma de la idea incompatible crea el marco para la reflexión dinámica. Aún hoy configura el modelo básico para la reflexión psicoanalítica acerca de la relación del individuo y sus contenidos de la conciencia. Aunque la teoría es psicológica, es también compatible con el verdadero pensamiento psicoanalítico, con la parte biológica de nuestra naturaleza, sea patológica o normal. En la construcción del modelo, Freud fue más allá de la «disminución de los niveles de la conciencia» de Janet (Ellenberger, 1970) y de los «estados hipnóticos» de Breuer (Breuer y Freud, 1895), que son fenómenos puramente biológicos. Desde estos dos últimos modelos no pueden explicarse las dinámicas psicológicas, sin embargo, el modelo de la idea incompatible sí puede integrar sin problema alguno las fuerzas biológicas y las vulnerabilidades.

Todo esto ocurría en los inicios de la perspectiva psicoanalítica sobre lo «oculto». No es sólo la vergüenza lo que se oculta, sino también otras variantes de la vergüenza, como el reproche a uno mismo o el pudor, y también la culpa y la ansiedad. Sabemos, gracias a más de un siglo de investigaciones psicoanalíticas, que con frecuencia la ansiedad surge en relación a la conciencia del individuo.

El psicoanálisis, con su temprano modelo de la idea incompatible, empezó con un modelo muy apropiado para la comprensión de lo que se oculta en relación a los conflictos de la conciencia. En las siguientes once décadas se elaboraron nuevas teorías sobre la naturaleza de la conciencia relacionada con el concepto de incompatibilidad. Estas teorías acerca de la relación de la conciencia y el contenido psíquico al que no se le permite el acceso en la conciencia han ido acompañadas de dificultades para recuperar el equilibrio original entre las emociones morales, la vergüenza y la culpa; que era una de las ventajas del modelo de la idea incompatible.

En *La interpretación de los sueños*, Freud (1900) se refiere a la agencia de la conciencia mediante las expresiones «el censor» o «la censura». Aquello incompatible con los dictados de la censura es el deseo hostil o competitivo, y con frecuencia sexual. En la elaboración de esta idea, Freud tendió a dar excesiva importancia a las acciones o deseos hostiles y competitivos (como las dinámicas de la culpa) y a ignorar la vergüenza, que quedó relegada a un estatus inferior y a menudo fue ridiculizada con ejemplos que el autor proponía a partir de su propio material clínico. (Para una ampliación, véase Lansky y Morrison, 1997; Lansky 2004a.)

En *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, Freud (1905), desde la perspectiva del organismo biológico en desarrollo que se enfrenta al problema de la socialización y de la dominación de los instintos, vuelve a enfatizar la pulsión y la acción biológica. La vergüenza sirve como «presa mental» contra las pulsiones. Este aspecto de la vergüenza en relación al desarrollo de la conciencia es importante (véase Lansky y Morrison, 1997). Sin embargo, en el modelo freudiano, que analiza y enfatiza la pulsión, la conceptualización de la vergüenza tiende a quedar simplificada y relegada a conflictos relacionados con la analidad, la educación de los esfínteres, y el ver y ser visto en tanto que impulsos específicamente eróticos. Pronto surgió una gran confusión sobre la naturaleza de la represión y la defensa, con una tendencia persistente a entender estos términos como si estuvieran directamente dirigidos al impulso o al instinto y no a la conciencia en sí. Algunos aspectos de aquella confusión aún prevalecen hoy.

En «Introducción al narcisismo», Freud (1914) desarrolla el concepto «ideal del yo». Esta estructura psíquica, la «operación de rescate del narcisismo perdido», se plantea de una forma muy elegante y pone énfasis al aspecto de la conciencia que tiene que ver con los ideales y los estándares y, por consiguiente, también con las dinámicas de la vergüenza. Sin embargo, curiosamente Freud no utiliza la palabra «vergüenza» en su artículo y, en vez de equiparar el «ideal del yo» con lo que posteriormente se ha denominado el «órgano de aspiración», lo identifica con la conciencia en su totalidad, incluyendo el «órgano de prohibición», esa parte de la conciencia relacionada con la culpa. También tiende a explicar el narcisismo de los conflictos en términos de apego libidinal hacia el *self* en sí; en lugar de hacerlo a partir de las dinámicas de vergüenza que resultan del sentimiento de empequeñecimiento del *self*. Este uso ambiguo de la expresión «ideal del yo» (unas veces en relación a los juicios que dan lugar a la vergüenza y otras haciendo referencia a la conciencia en su totalidad) ha persistido, tal y como demuestra el uso del término que hace Strachey en su influyente artículo sobre la acción terapéutica (1934). Las dinámicas de vergüenza quedan, de nuevo, arrinconadas en la periferia, puesto que la ambigüedad que rodea el «ideal del yo» nos impide llegar a una conceptualización equilibrada de la vergüenza y la culpa.

En 1916 Freud escribió una breve obra titulada «Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico», donde hacía referencia a estos aspectos de la conciencia. Hay dos tipos, los «destruidos por el éxito» y los «criminales de la sensación de culpa», que están relacionados con la culpa. Sin embargo, el último tipo, «las excepciones», incluye gente que siente que ha sido estafada y a quienes, por ello, las reglas corrientes que gobiernan la interacción humana no se les aplican. Sin duda, lo que aquí entra en juego son el afecto de vergüenza y los conflictos de vergüenza; así como en lo que ahora llamaríamos la rabia narcisista que se desata en cuanto un individuo se da cuenta de que es menos capaz de conseguir lo que otros pueden conseguir y menos digno de ser querido y respetado que otras personas que no padecen el defecto o el déficit por el cual se considera que tal individuo es una excepción. Freud cita el soliloquio de la primera escena de *Ricardo*

III de Shakespeare para ejemplificar este estado de conciencia y posición caracterológica respecto al mundo. A pesar de ello, en ningún fragmento del ensayo vincula explícitamente esta dinámica de carácter tan generalizada e importante con la vergüenza o las dinámicas de la vergüenza.

En sus trabajos de principios de los años veinte, Freud desarrolló otro modelo de conciencia. Primero exploró las relaciones entre el grupo y el líder, y luego (Freud, 1921) llegó a una conceptualización de la conciencia desde la perspectiva externa de las dinámicas de grupo (el líder) en relación con las actividades del yo (los miembros del grupo). En *El yo y el ello*, Freud (1923) acuñó el término «superyo» como concepto clave del desarrollo de una nueva teoría de la estructura psíquica (la denominada teoría estructural).

El concepto de «superyo», tal y como Freud lo presentó en 1923, proporcionó una perspectiva equilibrada de la conciencia en su totalidad. El superyo, que se sitúa en un nivel superior y evalúa al yo, es una continuación del concepto de conciencia de sí que propuso Freud dentro de la teoría de la idea incompatible de 1895. Desafortunadamente, Freud hizo un uso del término significativamente distinto tan sólo un año después (1924 y 1925). Ahora, ocupado en sus investigaciones acerca del desarrollo (en especial el desarrollo masculino), Freud se centró en el período edípico y el aspecto de la conciencia relacionado con el miedo a las represalias (por ejemplo, a la castración) derivado de los deseos sexuales incestuosos y competitivos. Éste es el superyo como «heredero del complejo edípico», aquella parte de la conciencia relacionada con el miedo a ser castigado por haber cometido transgresiones sexuales edípicas. La confusión de la palabra «superyo», vinculada por un lado a la conciencia en su totalidad y, por otro, al aspecto post-edípico de la conciencia que impone prohibiciones, ha perdurado hasta nuestros días. Esta confusión nos recuerda a la refundición del modelo de la idea incompatible (en este caso, el superyo de la teoría estructural tal y como se planteó por primera vez en 1923) y el modelo basado en las pulsiones y aquello que se les opone (ahora utilizado como el modelo para la exploración del desarrollo edípico masculino, de 1924 y 1925).

Durante sus últimos años, Freud no prestó demasiada atención a la vergüenza en relación con la conciencia. Sus seguidores, especialmente Hartmann, Kris y Loewenstein (véase Hartmann y Loewenstein, 1962), y Rapaport (1957) tendieron a minimizar la diferencia entre el +ideal del yo y el superyo, y entre la vergüenza y la culpa. Lo mismo puede decirse de la escuela de la teoría moderna del conflicto (Brenner, 1994; Rothstein, 1994), que interpreta el superyo como el resultado de las formaciones de compromiso relativas a la moralidad y como derivado del miedo a la desaprobación paternal. No es necesario cuestionar esta formulación para afirmar que la fenomenología clínica, la historia del desarrollo y el tratamiento técnico de las dinámicas de la vergüenza difieren significativamente de los de las dinámicas de la culpa.

Los trabajos de Melanie Klein (1933) y sus seguidores sacan a la luz importantes descubrimientos acerca de la conciencia, sobre todo acerca de la temprana conciencia pre-edípica (denominada «precursora del superyo» por muchos autores pertenecientes a la corriente psicoanalítica predominante). Klein y los pioneros de su escuela muestran, desde mi punto de vista, una asombrosa insensibilidad teórica hacia las dinámicas de la vergüenza oculta, incluso en sus descubrimientos más importantes. Es más, las obras de Klein (1975), Bion (1977), Segal (1964), Rosenfeld (1965) y Joseph (1989) apenas prestan atención a los conflictos relacionados con la vergüenza (ni siquiera en los casos más evidentes de su material clínico) subyacentes a las dinámicas de agresión y culpa que resaltan en sus teorías. En el próximo apartado abordaré el problema de la envidia, que Klein y sus

seguidores explican de forma extensa (si bien incompleta). Igual que sucede con su manera de abordar la envidia, Klein y sus seguidores inmediatos postularon la importancia de la regresión a (o fijación en) una posición esquizo-paranoide pasando por alto en gran medida la importancia de la vergüenza anticipada, que hace que una persona sienta que los demás perciben su vulnerabilidad ante quienes pretenden o bien aprovecharse de ella, o bien explotarla con la intención deliberada de humillarla. Eso significaría que la paranoia de la posición esquizo-paranoide kleiniana no se origina siempre en el temor a la destrucción o el ataque físicos, sino que a menudo incluye también el temor a la humillación deliberada (vergüenza paranoide, es decir, vergüenza causada por el intento explícito de otros de provocar la vergüenza de uno). Estas primeras concepciones kleinianas parecen considerar la organización de la posición esquizo-paranoide en función de la gestión de la agresividad innata y de la tendencia a los actos agresivos, sean reales o imaginarios, e ignoran por completo la organización defensiva de la posición esquizo-paranoide preocupada por la gestión de un afecto insoportablemente doloroso. Asimismo, las defensas narcisistas (es decir, las que van dirigidas a la vergüenza) contra el riesgo de establecer vínculos humillantes, las llamadas defensas maníacas que evitan reconocer la importancia del objeto en el campo de la fantasía, son, por lo menos en parte, defensas contra la vergüenza que acompaña la conciencia de que el bienestar propio depende de otra persona. Los pioneros de la escuela kleiniana parecen haber otorgado una excesiva relevancia a un importante descubrimiento relacionado con la conciencia (una conciencia muy temprana, proyectiva y derivada de la rabia que se percibe como una persecución externa), que tratan como si fuera aplicable a la conciencia en su totalidad. Al formular todas las dinámicas en las que actúa la conciencia basándose exclusivamente en ese aspecto proyectivo, la teoría kleiniana ha bloqueado de forma casi absoluta la atención a la importancia del afecto anticipado y a las dinámicas de la vergüenza (y, en particular, de la vergüenza oculta), algo que ha perjudicado claramente el valor explicativo de dicha teoría.

El único innovador en el campo psicoanalítico que prestó atención a la vergüenza fue Kohut (1971 y 1977). Éste no sólo reconoció la vergüenza, sino que incluso le otorgó un papel preponderante por encima de la culpa, y presentó situaciones clínicas con una experiencia del *self* y unas transferencias narcisistas descohesionadas. Pero Kohut disoció el concepto de vergüenza del resto de conceptos relacionados con los conflictos con la conciencia. Si hubiera formulado sus observaciones sobre lo que denominó «fragmentación», «ansiedad de fragmentación» y vergüenza en términos de conflictos del +ideal del yo que incluían conflictos anticipados con los propios estándares sobre el mantenimiento de la imagen de uno mismo y la consideración hacia uno mismo (aspectos del ideal del yo), sus importantes descubrimientos podrían haberse sintetizado en el conocimiento psicoanalítico ya existente y derivar en un modelo evolucionado del funcionamiento de la mente y la forma en que se manifiestan las psicopatologías. Sin embargo, al formular la vergüenza en términos de la exposición del *self* grandioso y de la emanación de libido narcisista, pero sin conflicto con la conciencia, Kohut agravó el divorcio entre el pensamiento sobre la psicología del *self* y las teorías sobre conflictos intrapsíquicos. En mi opinión, el resultado fue el desafortunado alejamiento de las valiosas observaciones clínicas de Kohut y algunos de sus seguidores de lo que podría haber sido una síntesis evolucionada y que, en cambio, constituyó un sistema separado que afirma trabajar con datos analíticos significativos desde fuera del ámbito del conflicto. En consecuencia, gran parte del pensamiento psicológico del *self* parece incompleto en lo referente a las complejas relaciones que sirven para estabilizar la cohesión de la personalidad (relaciones entre el sí mismo y el objeto sí mismo según la terminología original); la consecuencia es que el concepto de las dinámicas de vergüenza se ha disociado del concepto del conflicto de

vergüenza. Después de 1977, el pensamiento kohutiano nos deja con la «*honte*» (vergüenza) pero sin «*pudeur*» (pudor). También es necesario apuntar que el pensamiento psicoanalítico predominante ha tardado mucho en integrar los valiosos puntos de vista sobre la fenomenología clínica de Kohut y otros en una visión combinada y evolutiva del psicoanálisis, que considere no sólo el afecto de la vergüenza, sino una gama más amplia de conflictos y dinámicas de vergüenza.

He repasado con cierta precipitación este siglo de pensamiento psicoanalítico en lo tocante a la conciencia y la vergüenza. En mi opinión, existen dos elementos que destacan en esta perspectiva general. En primer lugar, los nuevos descubrimientos suelen ir acompañados de una gran emoción por constatar su alcance y su relevancia, pero dichos descubrimientos suelen tender a reemplazar los conocimientos existentes en lugar de complementarlos. En segundo lugar, he constatado algo más específico que la preferencia de lo que se acaba de descubrir por encima de lo que se había descubierto anteriormente: un examen de todos los descubrimientos sobre la conciencia que he catalogado pone repetidamente de manifiesto que las dinámicas de la vergüenza, el resultado de los conflictos con lo que ahora denominamos el +ideal del yo (representado de forma muy perspicaz en el modelo de idea incompatible), están cada vez menos definidas, resultan cada vez más complementarias y (al ser consideradas emociones que surgen de los conflictos con la conciencia) terminan recibiendo menos atención que las dinámicas relacionadas con las pulsiones de naturaleza sexual y erótica, y la consecuente culpa. No estoy argumentando a favor del modelo de la idea incompatible, ni tampoco en contra de un modelo que considere que las pulsiones son esenciales en una teoría de motivaciones. Tampoco pretendo pasar por alto el hecho de que el modelo de la idea incompatible no dice nada sobre la naturaleza de los impulsos cuyos derivados aparecen en la conciencia, ni sobre los orígenes de la conciencia respecto a la cual determinadas ideas se consideran incompatibles. Sólo apunto que el último modelo puede incorporarse fácilmente al primero, y que cualquier refundición de ambos suele producirse a costa de un desequilibrio en la visión de la vergüenza y la culpa.

A continuación examinaré la fenomenología clínica de esas dos emociones morales.

LAS EMOCIONES MORALES: LA VERGÜENZA Y LA CULPA

La vergüenza es la primera emoción moral y la más importante en la psique adulta. Clasificar la vergüenza y la culpa como emociones morales no implica negar el hecho de que el origen de ambas no tiene por qué ser necesariamente moral. Tomkins (1963), por ejemplo, clasifica la vergüenza como una emoción básica que aparece en casos de una alegría interrumpida. Tanto la vergüenza como la culpa tienen un origen claramente pre-edípico. Eso, sin embargo, no invalida la presunción de que la vergüenza (con independencia de sus orígenes) se convierte con el tiempo en una emoción moral y que, en la psique adulta, apunta a un conflicto con el conjunto de estándares, ideales y expectativas de rol a las que nos referimos como el ideal del yo. No entraré aquí a considerar ni las formulaciones de la psicología del desarrollo según las cuales hay que buscar el origen de la vergüenza y la culpa en la primera infancia, ni tampoco sus explicaciones pormenorizadas sobre cómo la sensación de peligro ante posibles represalias o rechazos se desarrolla bajo el influjo de los componentes de conciencia en evolución. La vergüenza, por lo menos tras la formación del ideal del yo, emana tanto de una situación de tensión en relación con los estándares morales, los ideales y las expectativas de rol, como también de la ansiedad que provoca la anticipación del peligro de rechazo y oprobio. La culpa, que surge del superyo en

sí, está relacionada con las transgresiones y prohibiciones, y apunta a un miedo a recibir un castigo en forma de represalia. Aunque la distinción entre el ideal del yo y el superyo en sí en tanto que componentes de la conciencia ocupan un lugar preeminente en el conocimiento psicoanalítico generalmente aceptado (la idea de que la vergüenza surge de la discrepancia con los estándares del ideal del yo, mientras que la culpa se genera en la parte de la conciencia que atañe a las prohibiciones), lo cierto es que el pensamiento psicoanalítico, tanto clínico como teórico, suele pasar por alto el hecho de que la vergüenza es una emoción moral.

Por desgracia, tenemos tendencia a pensar que tanto la vergüenza como la culpa son fenómenos adscritos a las emociones patentes (la vergüenza entendida en el sentido de *honte*, es decir, aquella emoción sumamente dolorosa que suele manifestarse acompañada de rubor, de incapacidad de mirar a otro a los ojos y del deseo de que a uno se lo trague la tierra, y la culpa en tanto que remordimiento). Sin embargo, la situación es bastante más compleja. Para simplificar las cosas, me referiré a los conflictos de vergüenza simplemente como «vergüenza» o como «dinámicas de vergüenza», aunque debe quedar claro que la emoción patente es tan sólo una pequeña parte del todo, y que el resto, lo que permanece oculto, es el resultado de las defensas y de la formación de una solución de compromiso que no incluye la presencia manifiesta del afecto.

Se dice, algo a la ligera, que la vergüenza surge por ver expuestos los defectos, la suciedad, la incapacidad de hacerse querer y otras imperfecciones del yo; la culpa, en cambio, nace de las transgresiones u omisiones que hacen daño a otros. Aunque la vergüenza surge de la propia exposición, algo que no está necesariamente asociado a la culpa, es demasiado simple decir que la vergüenza es una emoción pública mientras que la culpa es privada. Uno puede quedar expuesto ante sí mismo si fracasa en relación con sus propios ideales, aspiraciones y estándares. Tanto la vergüenza como la culpa tienen su origen en un peligro externo. La vergüenza, en la burla, el rechazo o la relegación a un estatus inferior; la culpa, en un castigo a modo de represalia. Ambos se interiorizan, pero también pueden activarse por acontecimientos externos. La vergüenza, a través de los mecanismos de la fantasía inconsciente relacionada con la propia emoción, puede experimentarse como algo soportable o insoportable (Lansky, 1997). En su estado más insoportable, el afecto presagia la pérdida de toda conexión con el orden social, la forma definitiva de enajenación: la aniquilación social. La culpa está relacionada con transgresiones u omisiones que hacen daño a otro, y por eso inicialmente puede reportar represalias; más tarde, la ansiedad remueve la conciencia de una persona y genera la culpa a modo de castigo. En tanto que existe la sensación de que el castigo deriva del miedo a una represalia de carácter físico, la culpa indica la existencia de un miedo a la castración. En tanto que anticipa el riesgo de pérdida del vínculo social (Scheff, 1990), la vergüenza indica la existencia de un miedo a la enajenación.

La vergüenza acarrea también la sensación de que uno queda expuesto como persona débil. Reconocer la propia vergüenza significa reconocer en uno mismo áreas de debilidad, fragilidad, dependencia o fracaso; significa reconocer la existencia de un defecto en lo que uno es o aparenta ser. Decir que en muchos casos el reconocimiento de la vergüenza genera vergüenza es más que un juego de palabras. La culpa, en cambio, está más relacionada con la acción y el poder: no con lo que uno es, sino con lo que uno ha dejado de hacer. La vergüenza tiende a sugerir una cierta indefensión y pasividad, mientras que la culpa sugiere algún tipo de actividad combinada con un mal uso del poder. La culpa, por lo tanto, asociada a la acción y el poder, puede desempeñar la función defensiva de obviar los sentimientos de pasividad, indefensión, vulnerabilidad y debilidad que genera la

experiencia inmediata de la vergüenza. Es menos humillante aceptar ser juzgado por un mal uso del poder que por ser alguien cuyos defectos, ineptitud, falta de madurez o de autocontrol, o debilidad han quedado expuestos. Para muchos, pues, reconocer la culpa en lugar de la vergüenza entraña una ventaja defensiva, pues reconocer la culpa presupone ostentar cierto poder, mientras que reconocer la vergüenza deja la propia debilidad al descubierto.

La experiencia subjetiva de la culpa es para la mayoría de personas una experiencia de conflicto. Alguien que es consciente de sentirse culpable sabe que esa sensación va inextricablemente ligada a las opiniones de conciencia. No puede decirse lo mismo de la experiencia de vergüenza. Ésta suele ser tan inmediata y tan próxima al dolor emocional que no se experimenta necesariamente como el resultado de la propia incapacidad para estar a la altura de los estándares que lo hacen digno de ser amado y aceptado. En otras palabras, el individuo tiene la sensación de que la culpa es algo conflictivo por naturaleza, pero (en general) no así la vergüenza. A menudo, una parte significativa de la labor del analista consiste en hacer que el analizado vea que las experiencias de vergüenza son casos de conflictos de conciencia o, dicho de otra forma, de conflictos de vergüenza.

Sin embargo, cuando observamos estas emociones morales y sus complejas dinámicas en situaciones reales, éstas no siempre presentan una forma pura. A menudo las dinámicas de la vergüenza y de la culpa aparecen mezcladas. Si bien debemos considerar la situación por lo que es (es decir, una situación de mezcla), es importante para la práctica analítica tener presente que la fenomenología y las dinámicas de la vergüenza difieren enormemente de las de la culpa.

Tomemos, por ejemplo, la repulsión que el maltratador infantil siente hacia sí mismo. Es posible que identifiquemos la culpa por haberle hecho daño a alguien a quien amaba, pero también la vergüenza por haberse expuesto ante sí mismo o ante los demás como alguien incapaz de controlarse, egoísta, primitivo, depravado, incapaz de amar y de estar a la altura del ideal de la educación y protección del niño. La vergüenza está relacionada con los ideales y las aspiraciones; la culpa, en cambio, con las prohibiciones y las omisiones. Como en tantos otros casos clínicos, podemos ver que el maltratador infantil sufre tensiones provocadas por sus fracasos relacionados tanto con sus aspiraciones e ideales, como con determinadas prohibiciones (en este sentido, véase Wurmser, 2000). Aunque la situación es una mezcla de vergüenza y culpa, será crucial comprender y abordar la escena clínica de tal modo que queden claras las diferencias fenomenológicas y las dinámicas de ambas emociones morales.

A pesar de este encabalgamiento y de la complejidad del asunto, intentaré detallar la fenomenología de la vergüenza (conflictos y dinámicas de la vergüenza) y de la culpa. En primer lugar, esbozaré una breve consideración acerca de la diversidad de fenomenologías relacionadas con la culpa (generalmente inconsciente).

Las dinámicas de la culpa

Primero, permítanme resaltar que la culpa en el sentido psicológico no es lo mismo que la culpa moral o legal, es decir la culpabilidad o la responsabilidad en los sentidos moral o legal. Además, la culpa tal como la observamos en situaciones clínicas y en el mundo va mucho más allá del concepto de remordimiento consciente o de alguna versión simplificada e inconsciente de remordimiento provocado por las transgresiones, las omisiones o el daño causado a otros.

La visión que Freud tenía de la culpa fue evolucionando durante un período de más de tres décadas. Incluía una interiorización del peligro real o temido de castración como respuesta a una competitividad hostil y sexual (Freud 1923, 1924, 1925). La culpa es una interiorización derivada de una castración externa que amenaza a nuestra autoridad. Para comprender este punto habrá que comprender también el desarrollo, así como la manera en que las influencias pre-edípicas retienen su influencia al tiempo que sufren una mutación durante la fase edípica y cómo se manifiestan luego en la conciencia post-edípica.

La epistemología que se le supone al uso del término «ansiedad de castración» en referencia a adultos no es, ni mucho menos, clara ni obvia. Para alguien que no esté inmerso en el psicoanálisis clínico y que no esté al tanto de la información derivada de los estudios de desarrollo infantil, no resulta sencillo comprender los vínculos y transformaciones que se producen en la fase edípica, y las formas en que lo pre-edípico perdura (aunque transformado) en la conciencia post-edípica. Asimismo, suele resultar difícil comprender el concepto de ansiedad de castración, manifiesto sobre todo en los adultos en forma de derivados de dicha ansiedad (Rangell, 1991). Fuera de contexto, es difícil comprender qué deriva y cuáles son las implicaciones de la epistemología: ¿cómo se sabe que determinado material clínico es un derivativo de otra cosa? Y aún cuando se detecte dicho derivativo, ¿cómo se sabe de dónde deriva? ¿En base a qué y con qué grado de certeza se puede inferir que el miedo a lesiones físicas, ciertos tipos de terror y determinadas clases de culpa derivan de la ansiedad de castración?

Llegados a este punto, debo señalar una vez más que el superyo freudiano (por lo menos en sus inicios) no se conceptualiza como una agencia específicamente moral, aunque sí termina convirtiéndose en eso en cuanto se ha desarrollado. Inicialmente, el superyo (tal como lo concibió Freud) se ocupa de la interiorización de una fuente de ansiedad como medio de autorregulación, para controlarla y así prevenir desastres de origen externo.

Es importante recordar, como Freud (1916) apuntó claramente en sus disquisiciones sobre la culpa y su papel en los tipos de carácter, que la preponderancia de las dinámicas de la culpa incluye también culpa inconsciente. Ese tipo de culpa se manifiesta generalmente no tanto como remordimiento en sí, sino como el mecanismo de la culpa inconsciente, generalmente clarificada en el plano analítico por la aparición de lealtades inconscientes que explican inhibiciones o sabotajes de uno mismo previamente enigmáticos. La culpa inconsciente aparece en el ámbito clínico en personas cuyas vidas han quedado «destruidas por el éxito», en los «criminales +de la sensación de culpa» como necesidad de ser castigados (Freud, 1916), y también en el sabotaje, la derrota y las inhibiciones de uno mismo. Todo ello son posibles respuestas a la culpa inconsciente ante el riesgo de abandonar o hacerle daño a un objeto de amor. También puede observarse en la necesidad de estrechar las relaciones con dicho objeto mediante rasgos eróticos o de carácter sadomasoquista, o mediante perversiones.

Mientras que la culpa, tal como la conceptualiza Freud, en su forma primigenia no es verdaderamente moral, el concepto de culpa de Melanie Klein en la posición depresiva (1933) sí lo es y de forma clara, ya que refleja una preocupación por la persona herida en tanto que figura separada. Klein describió un aspecto de la conciencia que aparecía antes que el superyo post-edípico. Éste último es el heredero del complejo de Edipo en el que tanto hincapié hizo Freud; el anterior es esa conciencia primitiva que se percibe como una sensación de persecución fruto de una rabia proyectada, generalmente oral. Sólo más tarde, en la posición depresiva, se hace patente el sentido verdaderamente moral de la culpa. Las

ideas de Klein sobre la conciencia van más allá de las de Freud, no sólo porque reconocen una forma infantil y muy temprana de conciencia (un «superyo precursor»), sino también porque, con su idea de posición depresiva, establecen una relación genuina con el objeto, que es innata y verdaderamente moral, por contraste con el superyo post-edípico de Freud, que surge del miedo a las represalias y no por una preocupación real por el objeto.

Ésta lista de dinámicas de la culpa tiene, desde luego, voluntad de ser ilustrativa y no exhaustiva.

La vergüenza subyacente en las dinámicas aparentemente relacionadas con la culpa

Existen muchos fenómenos que se suelen clasificar como variantes de la culpa que no son completamente ni esencialmente manifestaciones de una dinámica de culpa. Una dinámica que, aparentemente, refleja una sensación de culpa frente a la comunidad es la sensación de pecado y de blasfemia que se percibe conscientemente en relación no con un objeto interiorizado, sino con una divinidad. Es esa sensación de blasfemia lo que, en la tragedia griega, lleva a los ciudadanos de Tebas a acudir a Edipo en busca de ayuda. Considerado de forma intrapsíquica, se trata de una transformación omnipotente de la indefensión y la insignificancia ante los desastres naturales o humanos a postular la sensación de que las calamidades sufridas son un castigo impuesto de forma deliberada por una divinidad furiosa, que está castigando a la persona o al pueblo por alguna transgresión. Los escritos de los profetas hebreos ejemplifican este rasgo generalizado de la naturaleza humana.

Esta sensación de culpa (y la aceptación de que el desastre viene provocado por algo) puede verse como una respuesta a la indefensión, la desesperanza y la insignificancia que uno siente ante fuerzas humanas o naturales que suponen una amenaza aplastante (se trata básicamente de una dinámica de la vergüenza en que el grupo se siente ineficaz, indefenso e insignificante). La sensación de pecado o blasfemia, que surge de la sensación de vergüenza e impotencia por parte del grupo ante unas fuerzas impersonales, le da al grupo una sensación de poder y de control (el peligro es personal, obra de una divinidad ofendida). Alguien dentro del grupo es culpable de una transgresión. Esa visión sirve de defensa contra la sensación de impotencia e insignificancia (vergüenza) del grupo. Los omnipotentes se alejan de la indefensión y la vergüenza para acercarse a la culpa, y la sensación de haber pecado une a la comunidad (por lo menos en el campo de la fantasía) ante una divinidad poderosa pero ofendida. El paso a una dinámica de la culpa ofrece al grupo una sensación de poder y de sentido que reemplaza la sensación previa de insignificancia, impotencia y vergüenza. Esta misma transformación de la dinámica de la vergüenza de un grupo indefenso a otra que implique el sacrificio de un sujeto considerado culpable se manifiesta en la práctica habitual cuando un equipo deportivo no consigue los resultados esperados: convertir al entrenador en chivo expiatorio y despedirlo.

Otro caso relevante es el llamado superyo crítico, que a un nivel superficial parece imponer castigos a modo de represalia. Eso puede ser parcialmente cierto, pero al estudiar la fenomenología clínica se suele reparar en la existencia de algo así como la interiorización de un crítico envidioso que se avergüenza, derriba y destruye cualquier vestigio de integridad y de aplomo (Frankiel, 2000). Una tercera situación clínica que suele confundirse con una dinámica de la culpa propiamente dicha es la relación entre la conciencia y el yo en situaciones de depresión. Las expresiones y los delirios de falta de valor y de una autoestima menguada por parte de las personas depresivas pueden verse acompañadas de culpa, pero si esa depresión es psicológica o la consecuencia de un componente psicológico

de etiología pulsional, estará más cerca de un remordimiento por no haber logrado cumplir con los estándares e ideales (en otras palabras, más cerca de la vergüenza que de la culpa). Otro concepto que no está relacionado realmente con la culpa es el de «culpa existencial» (Heidegger, 1927), que se refiere a la incapacidad de saldar una deuda con uno mismo, y no a una transgresión que le haga daño a otra persona. Una vez más, y debido a que revela un fracaso en relación con los propios ideales, la reacción estará más cerca de la vergüenza que de la culpa.

Volviendo al carácter oculto de la vergüenza, dedicaré los próximos dos apartados a detallar cómo la vergüenza «se esconde» (Levin, 1967).

LA FENOMENOLOGÍA DE LA VERGÜENZA OCULTA: LOS CONFLICTOS DE LA VERGÜENZA COMO INSTIGADORES

Partiendo del amplio abanico de situaciones clínicas en las cuales la vergüenza oculta desempeña un papel importante, me centraré tan sólo en un conjunto de dinámicas a las que se suele dispensar muy poca atención y en las cuales las dinámicas de la vergüenza ocultas resultan ser el desencadenante de patologías más visibles que incluyen dinámicas de la culpa y que, a su vez, suponen una defensa contra la toma de conciencia de la vergüenza oculta. (Véase Fairbairn, 1933, uno de los trabajos pioneros sobre la culpa en tanto que defensa.) A menos que se logre identificar y tratar esas dinámicas de la vergüenza, es probable que el tratamiento resulte incompleto o infructuoso. Mis estudios sobre tratamientos infructuosos y puntos muertos en las psicoterapias me han permitido constatar cómo los conflictos de vergüenza contribuyen a desencadenar una amplia variedad de fenómenos clínicos. Cuando señalo el papel generalizado y la naturaleza oculta de la vergüenza, no pretendo dar a entender que los problemas instigados por los conflictos de vergüenza sean por ello reductibles a las dinámicas de la vergüenza. Lo que intento es explorar lo que Wurmser (1978) denominó la «dimensión oculta» de un número significativo de fenómenos patológicos. Estas cuestiones fueron elaboradas por Hutson, Morrison, Lansky y Kilborne en una ponencia reciente. (Asociación Americana de Psicoanálisis, 2003.)

La acción impulsiva

Los conflictos de vergüenza provocan una amplia variedad de lo que yo denomino acciones impulsivas: actos suicidas o de autolesión, violencia doméstica, comer, beber o comprar de forma compulsiva, y muchos otros (Lansky, 1992). Tomemos el caso de los maltratos conyugales como ejemplo típico de ese modelo. Un maltratador tendrá una propensión a la vergüenza derivada de una relación inestable, caótica o patológicamente confusa con la familia de origen, exacerbada a menudo por la identificación inconsciente con el progenitor del mismo sexo al que el otro progenitor trataba con desprecio (Greenson, 1954). Esta sensación preexistente de vergüenza ejerce una poderosa influencia sobre la elección de la propia pareja, de tal forma que la pareja del futuro maltratador tendrá un *background* similar, aunque dispondrá de defensas distintas (a menudo complementarias) contra las vulnerabilidades preexistentes. El maltrato conyugal suele desencadenarse o verse instigado por un cambio en la distancia emocional (una exigencia de mayor proximidad o separación) que altera el frágil equilibrio psicológico del maltratador (que suele ser el hombre, aunque en casos excepcionales pueda ser la mujer) y que cuestiona su necesidad de establecer una distancia emocional, un rasgo casi siempre presente en la personalidad del maltratador conyugal. Las exigencias de mayor intimidad o separación suponen una

desorganización que hace que el futuro maltratador quede expuesto a una pérdida de su posición, de la sensación de sí mismo, que amenace con provocar que la vergüenza se desborde. A menudo, en su diálogo con el analista, este tipo de personas se refieren a una sensación de desorganización, a la que llamaré estado prodrómico, que se produce inmediatamente antes del acto violento. El acto abusivo tiende a ir seguido de remordimientos (culpa consciente) o de una ausencia total de reacción, una aparente indiferencia que intimida tanto a la víctima como al resto de miembros de la familia. La intimidación tiene un poderoso efecto en el cónyuge y en la familia, a los que a menudo atenaza durante años e incluso décadas. Si observamos esta secuencia de acontecimientos, típicos de la naturaleza de los abusos conyugales, veremos que las características más remarcables de la situación clínica son las que otorgan al maltratador (desde su punto de vista y desde el de los demás) un aspecto de poder: el acto violento y el control obvio de las personas próximas a través de la intimidación. Aquí se diría que actúan las dinámicas de la culpa y, sin embargo, algunos elementos ocultos revelan debilidad, dependencia y vulnerabilidad: la predisposición, la fuerte reacción ante el acontecimiento precipitador, la desorganización prodrómica y, en cierto modo, la vergüenza que le causa a uno mismo el hecho de desorganizarse y reequilibrarse recurriendo a la manipulación. Así, puede parecer que las dinámicas de la vergüenza oculta desencadenan acciones agresivas que derivan de dinámicas de la culpa que, a su vez, y en una maniobra defensiva, ocultan cualquier conciencia de la vergüenza subyacente.

La envidia

Esos mismos factores pueden observarse en otras situaciones en las que se producen actitudes destructivas y de ataque. La envidia, un concepto al que Klein (1957) y sus seguidores dan mucha importancia, nos ha ayudado mucho a comprender mejor un amplio abanico de fenómenos clínicos. Sin embargo, lo que la primera visión kleiniana no tiene en cuenta es la omnipresencia de la vergüenza, tanto como desencadenante de la envidia como también en tanto que consecuencia de verse a uno mismo como envidioso. La envidia resulta de la comparación acomplejada entre uno mismo y otra persona que se percibe como más completa, digna de amor y perfecta (Hutson, 1996; Lansky, 1997; Morrison y Lansky, 1999). Una vez desencadenado por la vergüenza, el ataque de envidia participa de las dinámicas de la culpa por haberle causado daño a otro a través de la propia agresividad. El mismo mecanismo que la desencadena se puede observar en una amplia variedad de ciclos de vergüenza y rabia (Lewis, 1971; Scheff, 1987, 1990), incluidos los que culminan en actos de terrorismo.

Los trastornos y la reparación sociales

Otra área clínica en la que las dinámicas de la culpa pueden ser desencadenantes ocultos de una patología más visible es el tratamiento de problemas aparecidos en el contexto de trastornos sociales como reacción a daños narcisistas. A menudo resulta difícil ver las manifestaciones de daños narcisistas y de consiguiente abandono como obstáculos estructurados que impiden una reparación social y que prevalecen de forma más o menos patológica a causa de una vergüenza subyacente. Muchos de nuestros conceptos psicoanalíticos relacionados con el daño y la rabia narcisistas ponen de relieve fenómenos asociados con las manifestaciones sociales crónicas de la vergüenza. Wurmser (1981) y Morrison (1987), entre otros, han señalado que la vergüenza es la compañera velada o la

otra cara del narcisismo. Este punto puede aplicarse también a los conflictos de la vergüenza subyacentes a los daños narcisistas crónicos. La incapacidad de perdonar suele llevar apareada una vergüenza oculta asociada a la propia complicidad en traiciones y rechazos. Sólo a través del reconocimiento de la vergüenza subyacente se podrá progresar en un tratamiento de los impulsos de venganza, rencor y resentimiento. (Lansky, 2001, 2003, 2004a, 2005.)

En estos fenómenos clínicos complejos y tan difíciles de tratar, la vergüenza suele aparecer oculta y, sin embargo, suele ser el instigador o desencadenante de algo que en la fantasía inconsciente de la persona que actúa parece resolver un problema que surge de la propia vergüenza ante la sensación de impotencia, indefensión, desprecio e indignidad. La acción resultante (incluso el acto de abandono) proporciona una experiencia de poder (y posiblemente de culpa) que también lleva a ocultar la vergüenza.

EL ENIGMA DE LA VERGÜENZA OCULTA: CUESTIONES Y CONJETURAS

La conclusión a la que llegamos es, en definitiva, que la vergüenza y las dinámicas de la vergüenza tienden a ocultarse, no sólo en las prioridades defensivas de los pacientes, sino también en nuestra atención teórica a esta cuestión. En mi opinión, el psicoanálisis en tanto que disciplina no se ha sorprendido lo suficiente ante esta constante falta de atención hacia la vergüenza y las dinámicas de la vergüenza.

El hecho de que la fenomenología clínica de las dificultades de tratamiento revele que la vergüenza tiende a aparecer oculta bajo determinadas dinámicas como la acción, la destrucción, el poder y la consiguiente culpa, combinado con la constatación de que, hasta hace poco, los progresos en la comprensión teórica de la conciencia han ido a menudo acompañados por una mayor atención hacia las dinámicas de la culpa y una mayor marginación de las dinámicas de la vergüenza, exige una explicación. Incluso Kohut, que se fijó en la vergüenza como afecto, expuso una teoría que dejaba de lado las dinámicas de la culpa y el papel de la vergüenza oculta. Casi todos los descubrimientos psicoanalíticos relacionados con la conciencia, desde que Freud propusiera la teoría de la idea incompatible, se han realizado a expensas de no considerar el papel del conflicto con el ideal del yo. ¿Por qué?

Tal vez este dar la espalda a la vergüenza se deba al hecho de que la vergüenza de los demás nos hace sentir precisamente como no nos gusta sentirnos: vulnerables, débiles, impotentes, dependientes, prescindibles, desconectados e indignos. Por contraste, la culpa de los demás, con toda la severidad y el dolor que conlleva, proporciona (tanto a la persona que la experimenta como a nosotros en tanto que espectadores) una sensación de poder. A pesar del dolor que se deriva de los juicios de conciencia de quien se siente culpable, estos nos permiten, en tanto que psicoanalistas, percibir en nosotros mismos la completud, la autonomía y el poder que tanto deseamos sentir. Se podría especular que la vergüenza emergente del otro puede poner de relieve nuestras dificultades a la hora de gestionar la propia vergüenza, nuestra indefensión, y nuestra ansiedad a fracasar en el ámbito profesional porque, ante la experiencia incipiente de vergüenza por parte del paciente, no tenemos nada efectivo que ofrecerle. Tal vez la perspectiva de experimentar la vergüenza de otra persona (y especialmente de una persona que ha acudido a nosotros buscando ayuda) nos provoca tales sentimientos de indefensión, ineficacia, impotencia e indignidad en tanto que analistas que, ante el peligro de experimentar la vergüenza en nuestro ámbito profesional, somos incapaces de soportarla y preferimos darle la espalda. Así pues, en la

contratransferencia del analista, la idea de la vergüenza real o incipiente del otro se convierte en nuestra propia idea incompatible, que debemos apartar de nuestra conciencia clínica o teórica porque los peligros emocionales que conlleva nos parecen demasiado abrumadores y, en nuestra calidad de profesionales, insoportables.

REFERENCIAS

- Bion, W. (1977). *Seven Servants*. New York: Aronson.
- Brenner, C. (1994). The mind as conflict and compromise formation. *Journal of Clinical Psychoanalysis* 3: 473-485.
- Breuer, J., & Freud, S. (1895). Studies on hysteria. *Standard Edition* 2.
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Fairbairn, W.R.D. (1933). The repression and the return of bad objects. In *Psychoanalytic Studies of the Personality*. London: Tavistock Publications, 1952.
- Frankiel, R. (2000). Envy and the danger of difference. Paper presented to of the *American Psychoanalytic Association panel "To Have and Have Not: Clinical Treatment of Envy,"* New York, December.
- Freud, S. (1900). The interpretation of dreams. *Standard Edition* 4/5.
- Freud, S. (1905). Three essays on sexuality. *Standard Edition* 7: 130-243.
- Freud, S. (1914). On narcissism: An introduction. *Standard Edition* 14: 73-102.
- Freud, S. (1916). Some character-types met with in psycho-analytic work. *Standard Edition* 14: 311-333.
- Freud, S. (1921). Group psychology and the analysis of the ego. *Standard Edition* 18: 69-143.
- Freud, S. (1923). The ego and the id. *Standard Edition* 19: 12-66.
- Freud, S. (1924). The dissolution of the Oedipus complex. *Standard Edition* 19: 173-179.
- Freud, S. (1925). Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes. *Standard Edition* 19: 248-258.
- Freud, S. (1926). Inhibitions, symptoms and anxiety. *Standard Edition* 20: 87-174.
- Greenson, R. (1954). The struggle against identification. *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 2: 200-217.
- Hartmann, H., & Loewenstein, R. (1962). Notes on the superego. *Psychoanal. St. Child* 17: 42-81.
- Heidegger, M. (1927). *Being and Time*, transl. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Hutson, P. (1996). The envy complex: Its recognition and analysis. In *Danger and Defense*, ed. M. Goldberger. Northvale, NJ: Aronson, pp. 221-240.
- Joseph, B. (1989). *Psychic Equilibrium and Psychic Change*. London: Routledge.
- Klein, M. (1933). The early development of conscience in the child. In *Psychoanalysis Today*, ed. S. Lorand. New York: Covici-Friede, pp. 149-162.
- Klein, M. (1957). *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*. London: Tavistock Publications.
- Klein, M. (1975). *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*. New York: Free Press.

- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press.
- Lansky, M. (1992). *Fathers Who Fail*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Lansky, M. (1997). Envy as process. In *The Widening Scope of Shame*, ed. M. Lansky & A. Morrison. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Lansky, M. (2001). Hidden shame, working through, and the problem of forgiveness in *The Tempest*. *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 49: 1005-1033.
- Lansky, M. (2003). Modification of the ego-ideal, forgiveness, and the resolution of hate in Sophocles' Philoctetes. *Psychoanalysis & Contemporary Thought* 26: 463-491.
- Lansky, M. (2004a). Conscience and the project of a psychoanalytic science of human nature: A clarification of the usefulness of the superego concept. *Psychoanal. Inq.* 24: 151-174.
- Lansky, M. (2004b). Trigger and screen: Shame conflicts in the instigation of Freud's dreams. *J. Am. Acad. Psychoanal. Dyn. Psychiatr.* 32: 441-469.
- Lansky, M. (2005). The impossibility of forgiveness: Shame fantasies as instigators of vengefulness in Euripides' Medea. *J. Amer. Acad. Child Psychiat.* 53: 437-464.
- Lansky, M. & Morrison, A. (1997). Shame in Freud's writings. In *The Widening Scope of Shame*, ed. M. Lansky & A. Morrison. Hillsdale, NJ: Analytic Press, pp. 3-40.
- Levin, S. (1967). Some metapsychological considerations on the differentiation between shame and guilt. *Int. J. Psycho-Anal.* 48: 267-276.
- Lewis, H.B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.
- Morrison, A. (1987). *Shame: The Underside of Narcissism*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Morrison, A. & Lansky, M. (1999). Shame and envy. Paper presented at the *International Psychoanalytical Congress*, Santiago, Chile.
- Nietzsche, F. (1886). *Beyond Good and Evil*, transl. R. Hollingdale. London: Penguin Books, 1973.
- Panel (2003). Shame and intrapsychic conflict. Meeting of the *American Psychoanalytic Association*, New York, January.
- Piers, G., & Singer, M. (1953). *Shame and Guilt*. Springfield, IL: Charles C Thomas.
- Rangell, L. (1954). The psychology of poise—with special elaboration on the psychic significance of the snout or perioral region. *Int. J. Psycho-Anal.* 35: 313-333.
- Rangell, L. (1955). On the psychoanalytic theory of anxiety: A statement of a unitary theory. *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 3: 389-414.
- Rangell, L. (1968). A further attempt to resolve the "problem of anxiety." *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 16: 371-404.
- Rangell, L. (1991). Castration. *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 31: 3-23.
- Rangell, L. (1997). At century's end: A unitary theory of psychoanalysis. *Journal of Clinical Psychoanalysis* 6: 465-484.
- Rapaport, D. (1957). A theoretical analysis of the superego concept. In *Collected Papers of David Rapaport*, ed. M. Gill. New York: Basic Books, 1967, pp. 530-568.
- Rosenfeld, H. (1965). *Psychotic States*. New York: International Universities Press.
- Rothstein, A. (1994). Shame and the superego. *Psychoanal. St. Child* 49: 263-277.
- Scheff, T. (1987). The shame-rage spiral: Case study of an interminable quarrel. In *The Role of*

- Shame in Symptom Formation*, ed. H. Lewis. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Scheff, T. (1990). *Microsociology*. Chicago: University of Chicago Press. 890
- Segal, H. (1964). *Introduction to the Work of Melanie Klein*. New York: Basic Books.
- Strachey, J. (1934). The nature of the therapeutic action of psycho-analysis. *Int. J. Psycho-Anal.* 15: 127-159.
- Tomkins, S. (1963). *Affect, Imagery, Consciousness*. Vol. 2. New York: Springer.
- Wurmser, L. (1978). *The Hidden Dimension*. New York: Aronson.
- Wurmser, L. (1981). *The Mask of Shame*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Wurmser, L. (2000). *The Power of the Inner Judge*. Northvale, NJ: Aronson.

NOTAS

¹ Artículo publicado en la revista *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 53, No. 3, pp. 865-890, (2005). Traducción castellana de Carles Andreu Saburit y Maria Riera Velasco. Revisado por Rosa Velasco Fraile. Traducido y publicado con autorización.

² Melvin R. Lansky es analista didacta y supervisor del *Instituto Psicoanalítico de Los Angeles* y profesor clínico de psiquiatría en la UCLA Medical School.

³ La distinción terminológica también se da en español: «*honte*» se traduce por «vergüenza» y «*pudeur*» por «pudor». (N. de los T.)

⁴ (N. de T.). En el original, «*self-consciousness*» significa tanto «conciencia de sí» como timidez, inhibición o afectación.