

# Caminos de la culpabilidad y vínculo social

PATRICIA LEÓN-LÓPEZ

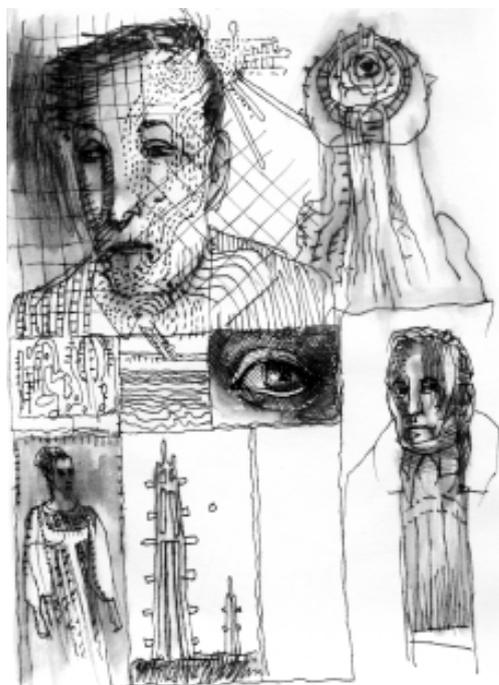
La pasión del absoluto, de lo radical, del origen, es quizás la astucia más sutil de la pulsión de muerte. La experiencia traumática, ineludible para todo hombre, ruptura entre el ser hablante y viviente de cada quien, encadena, gracias a la dimensión estructural de la deuda, lo traumático al vínculo social.

La experiencia de la deuda se crea a partir de un malentendido de base: el sujeto imputa al Otro, en lugar de imputar a lo real (en el sentido de lo innombrable, de lo indecible) el sin sentido que cubre la contingencia de su existencia, “la desnudez de la vida” frente a lo particular e irreducible de su condición humana. Ese malentendido fundamental que da lugar a la deuda, abre para el sujeto la posibilidad de situar el mal fuera de sí, es decir de situarlo en el Otro.

Rechazar aquello que divide y desagrada haciéndolo consistir, encarnándolo en el otro, transformando a ese otro en causa del mal, es una tendencia casi natural del hombre; la culpabilidad es quizás el primer obstáculo, la primera barrera a esta inclinación, permitiendo al sujeto una implicación subjetiva en ese rechazo.

Es por esto que el análisis es la experiencia que permite por la instauración de la deuda la posibilidad de la transferencia y, en el corazón de la misma y en relación con este malentendido de base, la transferencia negativa como *impasse* ineludible de su drama.

No hay deuda sin culpabilidad, es decir sin ese nudo de ambivalencia entre amor y odio, cólera y dolor que hace que un sujeto no pueda realizar lo irreducible de la alteridad del otro, sin hacerse la pregunta por su deseo, por su respuesta frente a eso que el otro encarna para él, tanto en el encuentro como en la separación. La culpabilidad es un límite necesario para el sujeto. Llevar un análisis hasta el final implica desanudar esa imbricación, ese conflicto entre amor y satisfacción pulsional, esa tensión entre



culpa y responsabilidad que sitúa en lo particular del síntoma la inclusión del otro como real y no como soporte fantasmático del propio goce inconsciente.

¿Qué quiere decir esto? Simplemente que para aceptar la existencia del otro en su alteridad radical, hay que renunciar a la interpretación, renunciar a la reducción del otro a ser la causa, el agente de mi mal. Es, sin duda, gracias a esta renuncia que el sujeto podrá soportar lo traumático in formulable de su demanda de amor sin hacer pagar al otro por su goce inconsciente, lo que implica asumir a través de la responsabilidad del acto, de sus consecuencias siempre inciertas y sorpresivas, su lugar en el lazo social.

La culpabilidad encierra para el sujeto el horizonte ético de su acto y es por esto que inocentarse en un perdón que pretenda borrar o diluir la falta en la colectivización, impide ese paso que gracias a la asunción de la deuda, devuelve a toda historia su humanidad. Por horrible que sea para cualquier hombre la confrontación con su pasado, es sólo en relación con ese pasado que eso que el acto encierra de atravesamiento, pero también de transgresión y de repetición, logra inscribirse en el tiempo y proyectarse hacia el porvenir<sup>1</sup>.

El análisis de los diferentes procesos de paz, en cualesquiera de los contextos históricos en que estos se sitúen, nos muestra que diluir la culpa subjetiva en un “perdón público” que transforme, con una interpretación colectiva la falta del sujeto en un evento anónimo, regido por circunstancias apremiantes que justifican el crimen y su impunidad, no sólo arrebatara al sujeto su acto y sus consecuencias sino que desvitaliza la ley, la mortifica, transformándola en señuelo de una falsa libertad en connivencia con un poder tiránico que absuelve o condena<sup>2</sup>.

La culpabilidad ocupa el campo del deseo en su relación más íntima con la Ley, pero no se trata de una ley general sino de esa ley de la castración que marca para el sujeto la falla estructural, la división irrevocable a la cual todo hombre se confronta por el silencio del Otro, por ese resto de imposible a subjetivar en su encuentro con el semejante.

Decir esto no quiere decir, sin embargo, que debamos idealizar la culpabilidad; conocemos los efectos devastadores de su acción. Lo que se propone es que cada hombre desate las cadenas de su propia deuda, de su contabilidad inconsciente para que le sea posible deducir su propia ley, para que su versión en lugar de realizar el fantasma del anonimato, encuentre precisamente lo irreductible de la Ley, ese carácter enigmático que le es inmanente y que impide que ésta se agote, se disuelva en la norma, en el consenso legislativo.

Estudiemos un poco más en detalle las figuras de la culpabilidad.

<sup>1</sup> Francisco Perena dice, en lo que concierne a la dimensión pulsional presente en el acto, lo siguiente: “El acto no se orienta por la certeza, sino por sus consecuencias. [...] Ciertamente es que el acto, al no provenir de una conclusión argumentada, toma su certeza del empuje pulsional. Pero el sujeto del acto no coincide con ese empuje, se rige sólo por las consecuencias del acto. El acto pide perdón por sus consecuencias, porque no se pueden eludir. El acto que no pide perdón, el paso al acto, sólo se atiene a su certeza pulsional, es decir, a la pulsión de muerte”. Francisco Perena, *De la violencia a la crueldad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, págs. 208-209.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, París, Gallimard, 1994.



Tomemos, sin profundizar, el ejemplo que Freud y Lacan evocan tan repetidamente: Hamlet. Parece indiscutible que su inhibición al acto es consecuencia de su culpabilidad. Debido al hecho de que Claudius ha realizado sus propios deseos inconscientes: matar al padre y poseer a la madre, Hamlet no puede cumplir con la tarea de venganza que su padre le ha impuesto. La culpa aparece en ese punto en donde la posibilidad de resolución del conflicto libidinal, por la vía del acto, se encuentra contaminada, atrapada, por la propia satisfacción pulsional.

Pero, conocemos igualmente la figura inversa; Freud nos habla de ciertos casos de neurosis en los cuales la culpabilidad en lugar de inhibir al sujeto en su acción, lo empuja hacia ella. En su artículo “Los criminales por conciencia de culpabilidad” nos habla Freud de esos casos en los que el sentimiento de culpabilidad es anterior a la falta. La transgresión, el delito, son la manera de encontrar un argumento a la culpabilidad inconsciente. El delito es el resultado de la conciencia de culpabilidad; la demanda subyacente de castigo y la necesidad de racionalizar la culpabilidad empujan al acto. Freud hace la comparación entre esta culpabilidad y la necesidad de los niños en ciertos momentos de provocar el castigo de los padres. En todo caso, en cualesquiera de estas figuras es posible discernir la relación entre la culpabilidad y la manera de tratar algo que cojea para el sujeto en cuanto a la interiorización de la ley. Se trata de un *impasse*, algo del orden de la ley de la castración que no ha logrado inscribirse aún para el sujeto de manera dialéctica, el deseo se congela en la culpabilidad. La búsqueda de punición es la expresión radical de este *impasse*, el deseo no logra humanizarse en su relación intrínseca con la ley y, en su lugar, el sujeto instala una dinámica entre castigo y absolución, castigo y reconciliación, como único medio de atrapar algo de su subjetividad. En algunos casos, esto puede incluso hacer aparecer la castración como castigo del deseo.

La culpabilidad, siguiendo este hilo conductor, nos permite entonces dimensionar el vínculo entre la acción y el deseo que la habita. No obstante, las cosas se complican en este punto, en relación con el verdadero estatuto del deseo, pues este tiene también su doble cara. Así, puede manifestarse como voracidad, insistencia pulsional, y en este caso la culpabilidad no es más que la expresión de ese mandato de sometimiento al goce que encuentra su lugar en el fantasma sado-masoquista. El deseo está disfrazado bajo el manto de la tentación. El sujeto busca una manera de ponerse contra la pared, de probarse, de fabricar una falsa división entre ceder o renunciar a un impulso. El acceso al verdadero deseo se cubre con este falso despertar que, en últimas, no busca sino preservar al sujeto de la pérdida. La tentación es un desplazamiento de la pregunta por el deseo, que oscila entre caer o no caer en la tentación, es dejar suspendida la pregunta por el deseo a la ferocidad del Otro, hacer de la satisfacción o de la renuncia pulsional la medida o, para decirlo mejor, la desmedida de la relación con el otro.

La otra cara del deseo, su verdadera cara, es expresión de la división, del conflicto entre la pulsión y la ley. En este caso, la culpabilidad es ese espacio subjetivo que incluye en su cálculo, como lo hemos dicho anteriormente, la alteridad del otro, que da un lugar al otro, más allá del combate entre su destrucción o la propia auto-destrucción.

Aparece, entonces, que la culpabilidad superyóica no es sino odio a Dios, reproche a Dios por haber hecho mal las cosas, rechazo de la injusticia inherente a la vida misma, rechazo de todo lo que en la propia razón no puede acomodarse. Por el contrario, la culpabilidad como parámetro subjetivo de la acción es una necesidad, una orientación ética que acompaña al hombre en la conquista de su propio deseo. Esta culpabilidad permite pensar el sentido del deseo, ya que antes que nada es un medio de resistencia a toda tentativa de “solución final”, de solución absoluta, es decir, de tentación de terminar, de eliminar el conflicto por la vía de la eliminación del otro.

Los libros de Jean Hazfeld, *Dans le nu de la vie* y *Une saison de machettes* en los que el autor interroga por igual a víctimas y autores del genocidio de Ruanda, en donde entre el lunes 11 de abril y el sábado 14 de mayo fueron masacrados con machete 50.000 tutsis, sobre una población de aproximadamente 59.000 habitantes, por militares y vecinos hutus, muestran cómo lo que permitió a esos hombres, maestros, agricultores, hombres corrientes, transformarse en asesinos de la noche a la mañana, fue “una obediencia anónima” que desconocía, en la locura colectiva, la humanidad del hombre o la mujer tutsi. La culpabilidad, el remordimiento no aparecen en los testimonios de los criminales; de lo que ellos dan cuenta es de una maquinaria colectiva en la que aparentemente “la obediencia” y “la avaricia” fueron los motores del mal. Estos hombres no se confrontaron a partir de esta experiencia horrible con la pregunta por su deseo, sino que fueron atrapados en su avidez por un mandato incondicional de obediencia, que puso a prueba los alcances inimaginables de la tiranía del superyó en el vínculo entre verdugo y víctima.

Sin embargo, ¿por qué camino, más allá de las contingencias históricas y políticas terriblemente complejas, ese mal entró en el corazón de cada hombre?

Es del orden del misterio, de lo innombrable, pero los testimonios de algunos tutsis que lograron escapar, muestran que antes del genocidio el tiempo en las colinas era ocupado por una banal historia de prestancia, de belleza, de envidia y de celos, manifiestos en el chisme y la injuria, en fin, se trataba de la interpretación del otro como causa del mal.

Francine, una agricultora, que se salvó de la masacre dice: “Los hutus han tenido desde siempre una mala idea sobre los tutsis. Es nuestra fisonomía lo que está en el

origen del mal. Ésa es la verdad. Nuestros músculos son más largos, nuestros rasgos más finos, nuestro caminar mucho más erguido. No veo sino eso”<sup>3</sup>.

No interpretemos con ligereza este testimonio de una mujer que ha perdido todo en el genocidio, sus padres, sus hijos, su casa, y que ha vivido semanas de dolor, de horror, de pesadilla para salvar su propia vida. El origen del mal, para ella, lo inexplicable de esa masacre, está en eso que en la fisonomía, en los rasgos, es para el otro el signo de su alteridad, de su diferencia, del reconocimiento de lo otro que es ella misma. Se trata de la entrada en ese espacio que hace bascular al hombre entre el reconocimiento y la anulación, entre la amenaza y el respeto de la humanidad del otro y, en consecuencia, de la propia humanidad.



Esta alusión a la belleza, hecha por Francine, puede ser analizada en relación con eso que Lacan evoca en su seminario sobre la ética del psicoanálisis, cuando habla de la barrera de lo bello en el momento de franqueamiento de la zona del deseo, barrera frente a un más allá en donde algo del orden del crimen, del horror, de la crueldad inherente al hombre, se realiza. Ese horror, nos dice Lacan, es precisamente lo que hace retroceder a Freud frente a ese mandamiento inhumano del “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, mandamiento que pone de manifiesto la crueldad humana cuando se trata de ese espacio en donde el hombre cautivado en su imaginario por el otro, puede abandonar su resistencia al goce y entrar, orientado por su yo, en el espejismo atroz de la destrucción de su semejante. Amar al prójimo es la vía más cruel<sup>4</sup>.

Cabe preguntarse, sin embargo, si la destrucción del otro es la única opción humana que se dibuja más allá del franqueamiento de esta barrera. ¿No es posible leer este lugar de la alteridad del otro en su relación con la conquista del deseo, fuera de ese registro de la amenaza? Quizás podríamos leer en la *Antígona* de Sófocles otra alternativa para el vínculo social. Recordemos ese pasaje de la tragedia en el cual Antígona, sola, sobre el camino del suplicio, mientras evoca todo lo que ha perdido, la renuncia a la que su vida se ve reducida, justo antes de entrar en la zona entre-dos-muertes, envuelta en la aureola de lo bello, llama a la imagen de Níobe como soporte indestructible de su deseo. ¿Se trata acaso de un otro de sí mismo, inalterablemente otro, al cual el sujeto puede recurrir en ese momento donde separado del gran Otro, entra en ese espacio en el cual ningún saber, ninguna justificación puede garantizar el acto? ¿Níobe no representa aquí la proximidad del otro que comparte el mismo destino, la humildad de lo humano que se reconoce en una historia particular? Alteridad irreductible que da su dignidad a la vida, que se apoya en el coraje y en la distancia que la vida del otro aporta a la propia existencia.

En conclusión, parece ser que ahí donde el sujeto trata ya sea por la abolición o por la búsqueda de una respuesta ética, acorde con su propia aceptación de la castra-

<sup>3</sup> Jean Hazfeld, *Dans le nu de la vie*, París, Editions du Seuil, 2000, pág. 44. (La traducción es mía, no corregida por el autor.)

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII - L'éthique de la psychanalyse*, París, Editions du Seuil, 1986, capítulo XV, págs. 225-239.

ción, su deuda con el gran Otro, el encuentro con su semejante puede tomar ya sea la vía de la destrucción, de la crueldad, apoyada en la necesidad de excluir, de hacer desaparecer lo dispar: ese rostro, ese andar, ese extraño que no entra en el campo de mi Uno; ya sea la vía del reconocimiento, del respeto, de la necesidad humana de la presencia real del otro. En esa encrucijada, en la elección de eso que el otro puede ser para cada hombre, la culpabilidad es señuelo y brújula para el hombre.

