

* * *

ALTER N°5
LA CONCIENCIA MORAL

Culpabilidad y culpabilización*

Jacques Goldberg

«...Nada prueba mejor el carácter *formal* de la falta que su asimilación a una enfermedad ... Todo el empeño de Fedra consiste en reparar su falta...»

Ronald Barthes (Sobre *Racine*)

Cuando se ataca al psicoanálisis desde un punto de vista ético o político, es a partir del lugar que asigna a la culpabilidad. El psicoanálisis sería cómplice de todas las corrientes de pensamiento que afirman o refuerzan la idea de una culpabilidad originaria cuyo *sentido* debe descifrarse. Más específicamente, sería cómplice de una basta empresa de culpabilización que comenzaría en Occidente con la religión judeo-cristiana. Por lo demás, puesto que la religión no es una ciencia sino una «concepción del mundo» de orden místico e intuitivo, el psicoanálisis se ve colocado en el rango de las ideologías, incluso se le acusa de complicidad con el orden político que la ideología intenta mantener. Ya Freud tenía que defenderse. Declara que el psicoanálisis es «absolutamente incapaz de formar una *Weltanschaung* propia, debe adoptar aquélla de la ciencia» (1).

Es verdad que el psicoanálisis, como la religión y otras aproximaciones de orden especulativo, insiste en el «malestar», en el conflicto interno que divide al ser y que llamamos culpabilidad. También es cierto que estas aproximaciones reconocen ahí un dato fundamental, independiente de las conductas históricas y sociales; una cierta «trascendencia» de la culpabilidad que las variantes históricas pueden reforzar o aligerar, pero no suprimir. Es por ello que se hace necesario resituar la teoría psicoanalítica de la culpabilidad en las relaciones que mantiene con la ideología, en particular la ideología cristiana. Un reciente artículo de Y. Brès (2) ayudará a ubicar los términos del debate.

Psicoanálisis e ideología religiosa

Más que una afirmación, se trata de la interrogación de un autor que reconoce que el psicoanálisis contiene «elementos de científicidad», aunque su epistemología no sea «unitaria». Brès propone, ni más ni menos, que la noción de culpabilidad empleada en psicoanálisis no sería sino una recuperación y una «nueva puesta a punto» de un contenido que viene de otra parte, de la ideología religiosa judeo-cristiana. Y que Freud no hubiera descubierto en su paciente, «el hombre de las ratas», una culpabilidad inconsciente si no la hubiera encontrado ya en otro lugar, fuera del campo propio al descubrimiento psicoanalítico.

El discurso de Freud sobre la culpabilidad ya no es, entonces, un verdadero descubrimiento sino una variante histórica de un discurso más originario (¿y tal vez más verdadero?), a saber, aquél de la religión. Es en este sentido que el psicoanálisis aparecería en la escena ideológica como una «hermenéutica reductiva» (3), y en la escena epistemológica como un saber que debería ubicarse mucho más cerca de los saberes iniciáticos que del verdadero saber científico.

Pero nuestro propósito no es directamente epistemológico y, por lo tanto, nos limitaremos a hacer valer la concepción de la culpabilidad que ha dominado nuestro estudio (4). Desde este punto de vista, es verdad que los acercamientos entre la religión y el psicoanálisis son sorprendentes. El reciente libro del historiador J. Delumeau (5) permite insistir, con el apoyo de numerosos textos, en los temas comunes:

1. El tema del *pecado*, por supuesto. «La naturaleza humana es una mujer poseída por el diablo», dice San Agustín; y es porque hemos cometido una falta, y solo por eso, que estamos condenados a sufrir todas las miserias que nos manda la vida. «Si desde el comienzo –dice San Buenaverntura- Dios hubiese creado al hombre en medio de tantas miserias, no habría piedad ni justicia;...si Dios nos hubiese llenado de tantas miserias o hubiese permitido que suframos sin que hayamos cometido ninguna falta, la divina providencia no goberaría ni con piedad ni según la justicia. De modo que nuestro estado actual, bajo el gobierno de un Dios justo y bueno, solo puede deberse a un castigo» (6).

Así, la culpabilidad es resultado de una falta que hemos heredado; se trata del factor filogenético: la culpabilidad como resultado histórico de un crimen inicial. Un punto de vista que Freud mantiene durante toda su vida pero que, tal como lo hemos mostrado (7), no es el único, y no es el más original ni el más profundo.

2. El tema de una *persecución*, que en el cristianismo toma la forma del Dios perseguidor; así, el autor de un catecismo cristiano se pregunta y responde: «¿Entonces los hombres, los ángeles y el propio Dios deberían perseguirnos sin cesar? Sí, así es como debería ser» (8). Hemos insistido bastante ampliamente en la persecución interna del superyó como para volver sobre ello; en la aproximación psicoanalítica el Dios perseguidor aparece como una de las figuras de la proyección del superyó.

3. El tema de la *reparación* o de la redención de los pecados. Reparación ligada a la deuda impagable para con Dios. La mancha inicial no puede ser borrada. Sin duda resulta muy significativo este Lamento de Santa Margarita-María Alacoque: «Parece que todo me condena a un eterno suplicio. Todo el bien que podría hacer no alcanzaría para reparar la menor de mis faltas... Soy insalvable: así lo quiere mi Divino Amo» (9). Sabemos que la actividad reparadora, en su relación con la culpabilidad, ha sido analizada por Melanie Klein, pero en ella no conduce al «eterno suplicio» porque las actividades creadoras pueden restaurar los objetos buenos dañados. Freud es de un pesimismo más marcado.

4. Finalmente, el tema de la *confesión* y la recuperación por el cristianismo de las técnicas del «examen de conciencia». La confesión aligera la falta. Desde una perspectiva psicoanalítica, Th. Reik escribe *La necesidad de confesar*. ¿La técnica psicoanalítica no es la actualización de una situación que hace posible las condiciones mismas de la confesión, con la excepción, sin embargo, de que el paciente va a ser él mismo, primero y esencialmente, objeto de la confesión por intermedio de aquél que está en posición de escuchar?

No deja de ser cierto que estos acercamientos son inquietantes. Falta, culpabilidad, castigo, reparación, confesión, todo el cortejo de nociones y de afectos que acompañan la experiencia de la culpabilidad se encuentran en la religión cristiana y se reencuentran en el psicoanálisis. En cuanto a la reflexión sobre el origen y sobre la naturaleza de la culpabilidad, también ahí encontramos una duda entre lo interno y lo externo, puesto que en la religión la culpabilidad es pensada ya sea a partir del pecado original, ya sea a partir de una distorsión inherente a la «naturaleza humana». Es así que San Agustín escribe: «No tengo el recuerdo de haber hecho ningún bien sino, por el contrario, el de haber estado inclinado al vicio y haber sido lento en corregirme...» (10).

Plegar al psicoanálisis sobre la religión judeo-cristiana conduce necesariamente a negar lo esencial del aporte psicoanalítico, a rechazar la originalidad y la validez de los conceptos psicoanalíticos. El psicoanálisis no inventa el afecto de culpabilidad ni las experiencias que permitirían atenuar sus efectos: compulsión a la reparación, necesidad y beneficios de la confesión, por ejemplo. Pero explica esos fenómenos a partir del inconsciente y del orden pulsional y su aproximación siempre pretende situarse al interior de una *Weltanschaung* más cercana, en su método y su conceptualización, de la ciencia que de la mística. El psicoanálisis tampoco ha recusado nunca eso que la religión describe a la perfección: la angustia y el malestar, y nunca ha negado la necesidad de inventar prácticas susceptibles de reducirlas.

Si se recuerda que las pulsiones son «mitologías», responderemos que lo son al mismo título que todos los conceptos de la ciencia –que son construcciones y no hechos brutos-, cuyo valor es operatorio al interior de un sistema coherente y de su puesta a prueba en el campo experimental. Y si lo que decide en gran parte el grado de científicidad de un discurso es su grado de validez dentro del dominio que trata, para el psicoanálisis es la prueba de la clínica y, para cada uno, es la mirada a uno mismo lo que decide la validez de los conceptos que éste expone.

Nuestro propósito no puede ser el de refutar la religión para demostrar el psicoanálisis. Ello sería a la vez ingenuo y absurdo. Permaneceremos al interior de la concepción de la culpabilidad que hemos desarrollado y de los conceptos que pone en juego, no para refutar el discurso de la religión, que es irrefutable –o no «falseable», según Popper–, sino para marcar la distancia y el aporte específico de la teoría y de la clínica psicoanalíticas.

Desde nuestro punto de vista, la ideología religiosa aparece como uno de los modos de ligazón, de figuración y de simbolización de una «persecución interna» que hemos intentado analizar y que se confunde con la culpabilidad misma. Corresponde a otros decir por qué el ataque interno de la pulsión de muerte ha tomado la forma de una culpabilización que alcanza su apogeo en Occidente durante los siglos XIII al XVIII. J. Delumeau, historiador que por lo demás se burla de la doctrina del pecado, reconoce en esta culpabilización masiva «una angustia global que se fragmenta en miedos susceptibles de ser nombrados» (11), lo que va en el mismo sentido de aquello que venimos desarrollando a lo largo de este ensayo: una angustia que se divide en intentos de pasaje a lo real (por ejemplo, la necesidad de castigo) y en intentos de figuración (fantasmas, símbolos, ideologías) (12).

Por supuesto que se puede clasificar al psicoanálisis entre las disciplinas que han contribuido a «la victoria de los iconoclastas» y a la secularización de todo pensamiento, en la medida en que, a propósito de ritos y símbolos, la cuestión que uno se plantea es aquélla de su *fundamento* y ya no aquélla de su *sentido*. Los símbolos, los ritos y los mitos tienen un valor de contrapeso psicosocial, son intentos de ligazón siempre parciales que deben interpretarse al mismo título que las producciones del inconsciente; no son enigmas a descifrar como mensajes inmanentes de una «trascendencia».

El psicoanálisis (*¿vale la pena recordarlo?*) tampoco es una hermenéutica. La culpabilidad como afecto y las representaciones que la acompañan no son los signos de una «ausencia» enigmática en nosotros, sino de una «presencia» cuya positividad se reduce al trabajo de la pulsión de muerte y de la incompatibilidad del deseo. La culpabilidad no es la «epifanía de un misterio» (13), incluso si puede ser considerada como la *Ding an Sich* (la cosa en sí) del psicoanálisis (14), en el sentido en que hemos intentado precisarla y sobre el que volveremos en nuestra conclusión (15).

La religión posee un grado de eficacia que Freud nunca negó; aunque por otro lado la tacha de «ilusión», reconoce que es una ilusión favorable. Incluso llega a decir que con el debilitamiento de las creencias religiosas hay un aumento de las neurosis (16).

La afirmación común a la religión y al psicoanálisis es que la culpabilidad posee un carácter *inevitable*, cualesquiera que sean sus variantes históricas y sus justificaciones ideológicas. Cualesquiera que sean los mitos que le aportan una explicación oriunda y los ritos que codifican las prácticas para conjurarla y apaciguarla. Sin embargo, hay una diferencia capital: el psicoanálisis no puede aportar ninguna figura de esperanza. Sin duda es así como hay que entender el «pesimismo radical» de Freud o de Melanie Klein, incluso de Lacan o de Laplanche. El psicoanálisis no tiene vocación de esperanza ni vocación de dominio epistemológico o ético. Es, en primer lugar, un instrumento de análisis y no directamente un conocimiento de la realidad

social o política. Y, en ese sentido, nunca ha pretendido ser un metalenguaje totalizador y prescriptivo.

El Edipo y el deseo

El psicoanálisis no solo viene a cuestionar la «ilusión» religiosa y el mito del pecado original sino también una cierta ideología *optimista* que promete derribar los obstáculos: según ella la culpabilidad sería el efecto de una empresa ideológico-religiosa y no una realidad psíquica fundamental. La *culpabilización* sería el resultado de un trabajo permanente de la ideología dominante para garantizar la sumisión al poder, cualquiera que sea la estructura del mismo.

Desde esta perspectiva el psicoanálisis, que reconoce el carácter inevitable de la culpabilidad (bajo las formas más variadas) y que ratifica su carácter de destino, se ve acusado de prolongar la servidumbre del sujeto ético y político por otras vías que las religiosas. Pero el discurso y la práctica del psicoanálisis son considerados como igualmente engañosos y nefastos; los psicoanalistas aparecen como los «últimos sacerdotes» de un tipo de civilización que convierte al hombre en un «enfermo de sí mismo» para poder reducirlo más fácilmente a una condición de esclavitud. Si la interpretación psicoanalítica, con su cortejo de conceptos científicos, recusa toda creencia así como toda esperanza, y redefine lo prohibido y la trasgresión, «¿qué agua –preguntan Deleuze y Guattari– lavará a esos conceptos de su «plan último», la religiosidad?» (17). Y añaden que «la conciencia científica como incredulidad es en realidad el último refugio de la creencia y, como dice Nietzsche, nunca ha habido más que una psicología, aquélla del sacerdote» (18).

Según estos autores el psicoanálisis, lejos de haberse distanciado de la religión y de la antropología ideológica que conduce a una tipología reactiva y a prescripciones de servidumbre, no hace más que tomar el lugar, aunque en un lenguaje distinto, de todas las psicologías de «sacerdotes», que tienen en mente la culpabilidad, la mala conciencia y hasta la castración, la falta en el ser, la deuda impagable y la búsqueda de significación.

El psicoanálisis se engaña en lo que respecta al deseo y, por eso mismo, refuerza una concepción del hombre culpable que nunca termina de expiar su culpa: el hombre asustado, cobarde, que tiene miedo de la vida y del deseo, el europeo de la civilización actual que ya Nietzsche denunciaba con el vigor que conocemos. «La extrema espiritualización del Estado despótico, la extrema interiorización del capitalismo, definen la mala conciencia... Todos los procedimientos cínicos de la mala conciencia, tal como Nietzsche y luego Laurence y Miller los analizaban para definir al hombre europeo... el reino de imágenes y la hipnosis, el entorpecimiento que propagan (el odio contra la vida, contra todo lo que es libre, que transcurre y que fluye; la efusión universal del instinto de muerte, la depresión, la culpabilidad utilizada como medio de castigo, el beso del vampiro... toda esta psicología del sacerdote)... No hay ahí ni una sola práctica que no encuentre en el Edipo su tierra nutritiva y su alimento. Todas ellas se desarrollan al interior del psicoanálisis y le sirven: el psicoanálisis como un nuevo avatar del ideal ascético»(19). Dicho de otro modo, todos los ataques que Nietzsche

dirige contra el cristianismo al imputarle una concepción «reactiva» de la vida, que lleva a una psicología del «resentimiento» contra la vida y contra uno mismo, Deleuze y Guattari los aplican al psicoanálisis: versión moderna de la mentalidad judeo-cristiana, particularmente desde que pone el acento en la castración, lo prohibido y la pulsión de muerte. ¿Cómo no encontrar ahí la *depresión* fundamental ligada a la castración como falta, la *culpabilidad* ligada al Edipo como prohibición del incesto, y el *pesimismo radical* ligado a la pulsión de muerte que lleva a «desesperar de la vida»?

Todos los cargos polémicos de Deleuze y Guattari se ordenan alrededor del Edipo y de la concepción del deseo que adjudican al psicoanálisis. El Edipo no solo constituye un error en el sentido de hacer que todo el deseo recaiga sobre el territorio estrictamente limitado del deseo por la madre, que el padre viene a prohibir. El Edipo «familiariza» todo el campo del deseo y lo prohibido, a la vez que instaura una problemática de la falta que reduce todo a la madre. Así, a partir del Edipo se constituye la manera misma en que el psicoanálisis está en condiciones de abordar –sin éxito– las cuestiones del deseo, de la ley y del significante. Porque el Edipo *funda* la concepción del deseo y de la ley que trae consigo el efecto de la culpabilización y la eterna mala conciencia. De modo que «...los tres errores sobre el deseo se llaman falta, ley y significante. Se trata de un único y mismo error, idealismo que da forma a una concepción piadosa del inconsciente. Y por más que interpretemos esas nociones en términos de una combinatoria que hace de la falta un espacio vacío y no una privación, de la ley una regla de juego y no un mandato, del significante un distribuidor y no un sentido, no podemos evitar que arrastren con ellos su cortejo teológico: insuficiencia del ser, culpabilidad, significación» (20).

Para Deleuze y Guattari, el error fundamental consiste en pensar el deseo en el marco de un territorio limitado, y en creer que se define por relación a la falta y a la castración. El deseo de Hans (21) es también deseo de ser un caballo –deseo de su devenir-caballo–; se extiende a la calle, a las cosas. Y el deseo del pequeño Richard (22), analizado por M. Klein, es un deseo que se extiende a la Historia y a sus personajes (Hitler, Churchill, aviones, submarinos, países enteros, etc.). Hay un devenir del sujeto en su deseo que no puede ser reducido al territorio familiar de la triangulación edípica. El deseo no es deseo de la madre y prohibición a partir de la castración que pronuncia el padre, y menos aún algo que pueda entenderse a partir de la falta. El deseo es enteramente positivo y no le hace falta nada. La «edipización» viene a reducir el deseo al territorio familiar – y lo mutila– para asegurar mejor su dominio. Es en este sentido que el psicoanálisis se hace cómplice del orden establecido.

Aunque el psicoanálisis es una conceptualización y una práctica de la clausura, el esquizo-análisis anunciado por los autores es una conceptualización y una práctica de la *apertura* (la libre circulación de «flujos deseantes»). El psicoanálisis quiere domeñar las fuerzas intensas que atraviesan el cuerpo y que llama pulsiones. Las reduce a las figuras del Edipo alrededor de las cuales se organizan y se fijan, de manera repetitiva, las figuras de la culpabilización. Según Deleuze y Guattari, hay que oponer a esta «territorialización» estructurante, que participa de una problemática de la *representación*, el dejar-ser de los flujos deseantes que atraviesan un «cuerpo sin órgano» (23). La única manera de liberarse de una antropología del hombre culpable es dejar de pensar el deseo en términos de falta y prohibición y comenzar a pensarlo en términos de fuerzas e intensidades.

Atacando desde otro ángulo y en la misma línea polémica, J. Baudrillard critica al psicoanálisis a partir de la *seducción*. Opone dos tipos de seducción: la buena y la mala; la seducción «vertiginosa y superficial de las apariencias» y la seducción arcaica, la seducción «fusional con la madre», fuerza diabólica «de absorción abismal» de la mujer (24). Según Baudrillard, el psicoanálisis protege al sujeto «de la supremacía de la seducción». Actualiza y refuerza los mecanismos de defensa contra la seducción (seducción por la madre, seducción por las pulsiones, seducción por el ello). A la supremacía de la seducción, el psicoanálisis opone las profundidades del mundo interno del inconsciente y el deseo (una vez más encontramos aquí un elogio de la *superficie* contra la *profundidad* de los mundos internos, que domina toda la polémica nietzscheana).

Según J. Baudrillard, «para Freud todo el problema consistía en vencer este evento incontrolable de la seducción... quitando toda supremacía a la irrupción de las cosas... a la magia de las apariencias y al desafío que implican» (25). Dicho de otro modo, el psicoanálisis nos arranca del mundo para encerrarnos en el interior de nuestro deseo; nos lleva a replegarnos en los mundos internos del inconsciente y de la mala conciencia en lugar de dejarnos estar en «la inocencia del mundo». En una palabra, «el psicoanálisis (la ley, el Padre, etc.) es lo que nos separa del deseo fusional de la Madre para devolvernos a la supremacía de nuestro propio deseo, mientras que la seducción es lo que nos aleja de nuestro propio deseo para devolvernos a la supremacía del mundo» (26).

Las críticas que venimos de exponer tienen algo en común. No atacan directamente los conceptos del psicoanálisis: no son críticas de orden epistemológico. Toman al psicoanálisis como lo que pone en evidencia una *tipología* que no se diferencia en nada del modelo religioso, al que prolonga mediante otras nociones y otras prácticas. Pero ahí donde una crítica de inspiración religiosa (o espiritualista) reprochará al psicoanálisis reducir la culpabilidad únicamente al terreno de la sexualidad, las pulsiones y el deseo- sin adjudicación de *sentido*, incluso simplemente copiando afirmaciones de la religión (para negar toda pretensión de originalidad a la que podría aspirar el descubrimiento psicoanalítico) (27),- las críticas de inspiración nietzscheana denunciarán esta tipología en sí misma, en la medida en que su elaboración participa de una ideología represiva que, en su esencia, sería de inspiración religiosa. La culpabilidad es pensada como el conjunto de *efectos de culpabilización* a partir de una cierta concepción del deseo en su relación con lo prohibido, la ley y la falta. Para Deleuze, como para Y. Brès, la comprensión de la culpabilidad al interior del psicoanálisis resulta del Edipo, sea para ver ahí una interpretación anacrónica (28), sea para hacer del Edipo el mito simbólico de toda limitación del deseo.

- De modo que nuestra interpretación debe partir de ahí, recordando que todo nuestro estudio secundariza el Edipo. Claro que nuestra comprensión de la culpabilidad no pasa por alto el Edipo, pero tampoco lo considera un elemento primordial en la constitución de la culpabilidad y la culpabilización. Si el Edipo es «el primer crimen por sentimiento de culpabilidad», es un mito destinado a permitirnos simbolizar la culpabilidad, pero no lo que la constituye. Por supuesto, hay una «conformación» a un territorio, una limitación, una estructuración (siempre imperfecta), pero no es el Edipo, o el Padre, lo que constituye la ley o lo prohibido. Tanto para Klein como para Lacan o Laplanche (sin duda ya desde Freud, aunque menos claramente), la ley es, primero y

esencialmente, la ley interna de la pulsión de muerte entendida como pulsión parcial fragmentada, sin objeto, no ligada. La angustia moral, antes de ser una confrontación a lo prohibido que surge de una jurisdicción externa, nace de esta confrontación con la ley de la pulsión.

Cuando se ataca al psicoanálisis por su concepción de la culpabilidad, el argumento no debería ser que la culpabilización se inicia con el Edipo (en relación a la ley y a lo prohibido que provienen del Padre). Para situar el debate en el buen terreno hay que colocar a la pulsión de muerte en el centro de la discusión, puesto que la culpabilidad, en su relación con la ley, con lo prohibido y con la falta, se comprende partiendo de una cierta concepción de la pulsión de muerte, y no del Edipo como mito religioso.

-Otros, como Deleuze y Guattari, no reconocen la existencia de una *pulsión de muerte*. Su opción es inclinarse por la positividad, por lo afirmativo, lo que los lleva a rechazar toda negatividad inherente al orden vital o pulsional. Al interior de una concepción en la cual la vida y el deseo son totalmente afirmativos, no puede haber lugar para una dialéctica interna que se exprese en términos de conflicto, de lo inconciliable o de la falta. La problemática del conflicto, de la división interna, de la escisión del sujeto, no puede tener lugar en una elaboración que relativice todo conflicto relacionándolo con elementos externos del contexto social y político o con representaciones ideológicas.

Sin embargo, ellos no cesan de oponer lo parcial y lo total: dos modalidades de funcionamiento de la pulsión. ¿Acaso la pulsión de muerte no es lo mismo que la pulsión parcial: pulsión sin objeto que podría compararse al «cuerpo sin órgano», la intensidad del cuerpo que no está ligado por los límites y los contornos de un «organismo»? De modo que existe lo parcial y lo total: libre despliegue de intensidades y limitaciones estructurantes, afirmación esquizofrénica y limitación paranoica. Reconocimiento de un dualismo donde puede reencontrarse, en una terminología distinta, el dualismo freudiano de la pulsión de vida y la pulsión de muerte, salvo por el hecho de que Deleuze y Guattari toman partido por la pulsión parcial: es la pulsión de muerte lo que se afirma como positividad de la vida y de un estilo de vida; toda síntesis es considerada como mutilante, y todo discurso totalizador como un discurso de la represión social [répression] (29).

Pero decir que al deseo no le hace falta nada, que toda limitación es externa y arbitraria, ¿no es sostener el discurso de la perversión? No tomemos este término en su acepción normativa y peyorativa. ¿Acaso la perversión no es el dato fundamental del deseo humano? Es Freud quien lo afirma por primera vez: el niño es un perverso-polimorfo y el deseo del niño no deja de asediar al adulto. La pulsión y el deseo se asocian a objetos por el efecto de un adiestramiento y de la interiorización de un sistema de convenciones; pero de ahí nada permite deducir que la represión social es la única vía. En su sentido más profundo, el descubrimiento psicoanalítico afirma que lo primero es la represión [en el sentido psicoanalítico= refoulement] (30)

La única limitación fundamental a las intensidades es *la intensidad en sí misma*. Es el propio sujeto quien no puede soportar sus efectos ansiógenos. Ninguna moral tiene posibilidad de implantarse si no es a partir de este dato inicial. Y si las morales ascéticas

han podido sobrevivir a través de los siglos recomendando «retirar su aguijón al juego del deseo» (según una fórmula de Lacan), no es porque el deseo se someta a la prohibición de la ley –bajo el efecto del temor a un castigo externo- sino porque el deseo se retira por sí mismo bajo el efecto de la angustia. Lo prohibido es un pretexto que viene a disfrazar lo imposible de soportar. No es que primero la ley prohíbe, porque no soportaría (jurídicamente hablando) las pulsiones y el deseo, sino que es primero el sujeto quien no soporta ser «desbordado» por las pulsiones y el deseo. El sujeto que, antes de ser sujeto de la ley moral y jurídica, es sujeto de la ley impuesta por la castración. Una de las formas de la castración es la confrontación con la pulsión de muerte y con lo imposible de un deseo sin limitaciones, un deseo que nunca puede encontrar su objeto pues ahí no se trata de objetos de deseo reales sino de objetos que causan el deseo (31). Al deseo no le hace falta nada si lo reducimos al dinamismo interno de la pulsión parcial. Pero el deseo es el polo motivante de la pulsión, una pulsión a la búsqueda de representaciones susceptibles de fijarla en una temporalidad estructurada para aportarle consistencia.

Tanto Deleuze como Baudrillard, o bien reducen el deseo al placer, o bien niegan el aspecto mortífero de la pulsión parcial. La seducción no es soportable si no es mitigada por el trabajo de la sublimación: entonces es la sonrisa de la Gioconda, y no el superyó sádico de la madre arcaica (32). Todo consiste en saber si la culpabilidad y los procedimientos de culpabilización pueden evitarse, si las figuras de la culpabilización son creaciones arbitrarias al servicio de una ideología de la sumisión.

Desde el punto de vista psicoanalítico, creer en la posibilidad de un dejar-ser de los flujos deseantes es un fantasma, a igual título que la afirmación que pretende que el acceso al bienestar se reduce a un buen uso de la razón y de la voluntad (33). Si el hombre es un «animal enfermo» es porque está enfermo de la pulsión de muerte. Ésta es la afirmación capital del psicoanálisis (34). Un animal enfermo *de sí mismo*, al interior de sí mismo y no por los artificios ideológicos, aunque va de suyo que el contexto social y político, así como los discursos que pautan sus justificaciones, pueden reforzar o aligerar la culpabilización. Pero se nos dirá que la pulsión de muerte es una noción ideológica y que la clínica solo vale por interpretaciones que deben ser, ellas mismas, cuestionadas.

Aún faltaría explicar por qué todos los discursos y los dispositivos de servidumbre se implantan tan bien y perduran cualesquiera que sean los tipos de estructura que los codifican (35). Creemos que tan solo el psicoanálisis actualiza las condiciones de posibilidad de una implantación de la culpabilización y de la servidumbre (36). Esta cuestión de las condiciones de posibilidad de la culpabilización nunca ha sido planteada por autores como Deleuze y Guattari. Su tipología, como la de Nietzsche, es una tipología jurídica: denuncia al tiempo que enuncia. Denuncia un estilo de vida, una forma de ser, de sentir y de pensar, en nombre de un ideal de realización personal que solo una «cobardía» condonable nos impediría alcanzar. Es en este sentido que el discurso nietzscheano -como el discurso religioso- es un discurso de la *esperanza*, pues anuncia la posibilidad de una *liberación*. Pero esta liberación no es más que una promesa enteramente fundada en la negación de la pulsión de muerte, o en la afirmación perentoria de que siempre es posible soportar sus cargas ansiógenas. Si la *cobardía* consiste en no poder soportar la pulsión en su modalidad de desligazón y en no poder soportar el deseo en la confrontación a la «Cosa», entonces los únicos que no son cobardes –en el sentido que desarrolla Lacan en su seminario sobre la ética del

psicoanálisis- son los héroes. Y sabemos que para los héroes, al final del camino está la muerte.

No hay que pensar la culpabilidad en términos de pecado ni, menos aún, la culpabilización en términos de cobardía. Culpabilidad y culpabilización son posibles a partir de la angustia consubstancial al ser humano. Pero si el psicoanálisis no es un discurso de la esperanza (37), al menos está permitido esperar de él algo más que una constatación inapelable. Ofrece posibilidades de apertura o de «reapertura» (38) y nuevas posibilidades para hacer frente a la angustia, pero dentro de los límites de la idiosincrasia del sujeto. Si el hombre es un «animal enfermo de sí mismo», ciertamente no se trata de una enfermedad imaginaria, que lo vuelve cobarde y miedoso por inducción ideológica.

Es cierto que los poderes, y las ideologías que los sostienen, alimentan la culpabilidad. Toda representación, cualquiera que sea su naturaleza, aporta límites capaces de ligar la pulsión y de cercar el campo del deseo. Evidentemente, eso no quiere decir que todas las estructuras sociales y todas las ideologías vienen a ser lo mismo. Pero lo que hay que reconocer es que una sociedad, en la medida en que está consagrada al grupo y debe preservar el orden adaptativo y productivo, no puede tomar en cuenta el orden del deseo, así como no puede implantar una tipología que libere de la culpabilidad (39). Es por ello que resulta interesante prolongar este debate sobre el terreno mismo de la sociología antropológica, para preguntarnos si pueden existir sociedades sin culpabilidad y si, por ejemplo, en nuestro tiempo la culpabilidad habría desaparecido para ser reemplazada por la vergüenza, en un tipo de sociedad para la que solo contarían las relaciones de prestancia y de poder (40).

Notas

* **«Culpabilité et culpabilisation»**, Este texto corresponde al capítulo VIII del libro de Jacques Goldberg, *La culpabilité, axiome de la psychanalyse*, Puf, 1985, p.161-177. Traducción: Deborah Golergant [Revisada en agosto de 2013].

- 1 S. Freud (1933), *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.
2. Yvon Brès, «La psychanalyse comme ideologie religieuse?», in *Psychanalyse à l'Université*, t.8, n.29, dic. 1982, p. 71-91.
3. Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, puf, 1964, chap. II.
4. [Véase el libro de J. Goldberg, *La culpabilité, axiome de la psychanalyse*, op. cit., de donde fue extraído este texto. N. de T.].
5. Jean Delumeau, *Le préché et la peur*, Fayard, 1984
6. Brevilogium, citado por Delumeau.
7. [Véase el capítulo VI del libro de J. Goldberg. N. de T.]
8. J-J. Olien, *Cathéchisme Chrétien pour la vie intérieure*, 1856 (citado por Delumeau).
9. Citado por Delumeau.
10. *Imitation de Jésus-Christ*, citado por Delumeau.
11. Op. cit., p. 7.
12. Esquemáticamente, diríamos que: el fantasma es una producción subjetiva de valor individual (salvo en lo que concierne a los fantasmas originarios); los símbolos, que pueden formarse a partir de fantasmas, tienen un valor colectivo; las ideologías, que pueden incluir en su construcción

- fantasmas y símbolos, tienen un carácter sistemático de coherencia lógica y pretensión universal, además de una función práctico-social. Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 238.
13. Expresión tomada de Gilbert Durand para designar al símbolo (*L'imagination symbolique*, op. cit., p. 13).
 14. Jacques Gagey, *Psycanalyse à l'Université*, Réponse à Y. Brès, T. 9, n.34, 1984, p. 321.
 15. [Cf. *La culpabilité, axiome de la psychanalyse*, p. 195-200. N. de T.]
 16. S. Freud, *El porvenir de una ilusión* (1927).
 17. G. Deleuze y F Guattari, *L'anti-Oedipe*, Minuit, 1972, p. 132.
 18. Ibid., p. 132.
 19. Op. cit., p. 320-321.
 20. *L'anti-Oedipe*, op. cit., p. 132.
 21. S. Freud (1909) *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*.
 22. M. Klein, *Relato del psicoanálisis de un niño*, Paidos, 1961.
 23. «El cuerpo sin órgano se opone menos a los órganos que a esta organización de órganos que llamamos organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo. De modo que el cuerpo no tiene órganos sino umbrales y niveles. La sensación, que no es cualitativa y cualificada, solo posee una realidad intensiva que ya no determina sus datos representativos sino sus variaciones alotrópicas. La sensación es vibración». (G Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Ed. de la Différence, 1981, p. 33).
 24. Jean Baudrillard, *De la seduction*, Paris, Galilée, 1979; *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983, p. 201 – 203.
 25. Ibid, p. 201.
 26. Ibid, p. 204.
 27. Es así como entendemos la interrogación planteada por Y. Brès en el artículo citado.
 28. Y. Brès habla de un «fracaso del Edipo» en el sentido de que la interpretación de Freud sería completamente errónea. Cf. J-P Vernant, *Oedipe sans complexe*, en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, op. cit., Ed. Maspero, 1972, p. 77-78. «El héroe de Edipo no tiene el menor complejo de Edipo» (p. 95), «La obra (está) centrada en el tema del poder absoluto de Edipo y en el *hubris* que necesariamente se desprende de ello» (p. 96).
 29. [«Represión» en el sentido social, no en el sentido psicoanalítico (*refoulement*). N. de T.]
 30. Cf. El artículo de J. Laplanche, «La défense et l'interdit» en *La Nef*, n.31, 1967 [«La defensa y lo prohibido en la cura», en *Interpretar [con] Freud y otros ensayos*, Nueva Visión, 1968]. No hay que confundir represión [en el sentido psicoanalítico: *refoulement*] con represión [en el sentido social-político: *répression*].
 31. Los objetos «pequeña a» en la elaboración lacaniana.
 32. S. Freud (1919), *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*.
 33. Cf. Por ejemplo, Alain, *Propos sur le bonheur*, Gallimard; *Minerve ou de la sagese*, Mercure de France.
 34. Aún más que Lacan, J. Laplanche vuelve a ella sin cesar. Y por «pulsión de muerte» no hay que entender una relación mórbida con la muerte, la finitud o la falta, sino, esencialmente, una contradicción interna a la pulsión, la incompatibilidad de sus dos modalidades de funcionamiento.
 35. Así se comprendería cómo una ideología de la servidumbre puede implantarse y reproducirse por otras vías que las permanentes demostraciones de violencia policial y militar. Esas mismas que, sufriendo los efectos de la subordinación y la explotación, deben servirles de intermediarias. ¿Por qué medios? El vencimiento de los *servicios* que prestan los dominantes a los dominados crea en éstos una *deuda* para con ellos, volviéndolos cómplices del orden que los opprime (Cf. Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Fayard, 1984, p. 25).
 36. Tal vez permite responder a la pregunta formulada por La Boétie: ¿por qué la mayoría de dominados no se rebela?
 37. La esperanza es siempre esperanza de «reencuentros». Así, J. Lacroix dice que no hay que entender el pecado como una falta sino como el *quiebre de una unidad*, y que la dialéctica del pecado solo tiene sentido como «parte virtualmente destruida de una *totalidad*». J. Lacroix, *Philosophie de la culpabilité*, PUF, 1977, p. 41. (Las cursivas son añadidas).
 38. J. Laplanche (1981), *Problemáticas IV*. [*El inconsciente y el ello*, Amorrortu, 1988.]
 39. Al menos no es el objetivo inmediato de los propósitos siempre prescriptivos del orden social, que debe *faire lien*.
 40. [Véase el capítulo IX del libro de J. Goldberg: *Civilisations de la honte et civilisations de la culpabilité* (Civilizaciones de la vergüenza y civilizaciones de la culpabilidad). N. de T.]