

II. ELABORACIONES CONCEPTUALES



Culpa y responsabilidad

FRANCISCO PEREÑA

I Culpa y responsabilidad son dos términos que parecen corresponder a campos semánticos distintos, aunque se intersectan entre sí en razón de que ambos incumben a la relación del sujeto con su acto. Su uso más habitual procede de la separación habida en la modernidad entre lo religioso y lo laico. La responsabilidad pertenecería al campo semántico de lo laico, mientras que la culpa pertenecería al de la religión. En esta consideración la culpa es tributaria del pecado y la responsabilidad lo es de la vida colectiva, del pacto social. Preguntamos si un sujeto es responsable o no de sus actos, lo cual no parece que sea lo mismo que preguntar si es culpable o inocente. En el ámbito laboral se dice de alguien que es responsable si se hace cargo de sus tareas sin necesidad de ser vigilado, ya se trate de la vigilancia del saber (hay que decírselo todo o hay que explicárselo todo, son las expresiones más usuales) o de la vigilancia meramente policial o represiva. Se supone que esta instancia vigilante es exterior y está basada en una jerarquía de poder. El menos responsable es así el más necesitado de esa instancia exterior de poder, para hacer lo que tiene que hacer.



Se puede decir entonces que la responsabilidad atañe a la esfera de lo público, de la acción colectiva, de modo similar a las relaciones contractuales que se basan en el límite del otro como referencia constitutiva de lo contractual. En la responsabilidad, la instancia exterior es una referencia de su capacidad de decisión, pero no la suple. La suplencia sería más bien un modo de descargar la responsabilidad del acto. La llamada *obediencia debida* vendrá a ser al final, en el momento del juicio, una eximente de la responsabilidad del acto. Recordemos, por ejemplo, que en el juicio contra el teniente William Calley por el exterminio de mujeres y niños en la aldea vietnamita de My Lai, la sentencia de culpabilidad se basó en que el susodicho teniente había actuado por su cuenta y riesgo y no por obediencia debida, como la defensa había alegado. De

igual forma, Eichmann pretendió con el argumento de la obediencia debida, eludir su responsabilidad en el exterminio de judíos. El argumento de la obediencia debida es usado habitualmente en la vida cotidiana para justificar acciones de cuyas consecuencias el agente del acto no quiere hacerse responsable.

Las eximentes de responsabilidad más habituales son, por un lado, la de obediencia debida y, por otro, la de no estar el agente en posesión de sus facultades mentales, ya se trate de un niño o de un loco. En el caso del niño, la eximente no se funda tanto en que la correspondencia entre acto y consecuencia sea imprevisible, pues la dimensión de lo imprevisible, se admitan los grados que se quiera de ella, está siempre en la naturaleza del acto. La eximente en el niño no reside, por tanto, en que no prevé las consecuencias del acto, sino en que ignora que las tenga, o, en todo caso, se le atribuye dicha ignorancia. Si un campesino quema sus rastrojos, es responsable de que se haya quemado, como consecuencia de su acto, el pinar vecino. Si un niño que juega con una cerilla quema ese mismo pinar no es responsable de esa consecuencia de su acto. En ambos casos no se quiere tal consecuencia, pero la sociedad considera que el primero *debería* haberlo previsto o, en todo caso, como miembro de pleno derecho del pacto social, a él le incumbe cargar con las consecuencias de su acto en el ámbito del pacto social.

En el caso del loco, la eximente fue atribuida por el Código napoleónico al acto carente de motivo o interés determinado, a un acto del todo gratuito y del que el sujeto no obtendría ningún beneficio, ni psíquico (por ejemplo, la venganza), ni físico o social. Bastaría que un acto se considere gratuito para que sea susceptible de la eximente de enajenación mental. Pero la gratuidad del acto no aclara la razón de dicha eximente. Si alguien mata, por ejemplo, a un psiquiatra del hospital porque supo, y sólo él lo sabe, que el tal psiquiatra tenía el propósito de destruir a cada uno de sus pacientes, a ese sujeto se le puede aplicar la eximente de "enajenación mental", no tanto porque se trate de un acto gratuito o sin motivo, sino porque tal motivación está fuera del pacto social, no es sólo que vaya contra el pacto social sino que proviene de alguien exterior al pacto social. La eximente la aplica el pacto social al acto que le incumbe pero cuyo agente, en este caso, no es miembro de pleno derecho de ese pacto social.

Por tanto, la eximente, si se aplica a un acto cuyo agente está dentro del pacto social, es de obediencia debida y consiste en desplazar la responsabilidad sobre otro, pero si se aplica al acto que proviene de fuera del pacto social, atañe entonces a un sujeto que está, él mismo, fuera del pacto social: el niño o el loco. Desde este eje sémico, la responsabilidad entra de lleno en el campo semántico de lo público; en concreto sería el modo en que un sujeto se hace cargo del pacto social.

2 Freud, sin embargo, prefiere hablar de culpa, más que de responsabilidad. De hecho, la responsabilidad no es propiamente un concepto freudiano. Freud liga culpa y moralidad. La tesis conocida de Freud acerca de la “genealogía de la moral” es la de *Tótem y tabú*:

La sociedad descansa, a partir de ahora, en la complicidad (*Mitschuld*: culpa o deuda colectiva) por el crimen perpetrado conjuntamente, la religión lo hace en la conciencia de culpa (*Schuldbewusstsein*: conciencia o sentido de culpa) y en el remordimiento que ésta genera, y la moralidad se basará, por una parte, en las necesidades de esta sociedad y, por otra, en la necesidad de expiación por el sentido de culpa (*auf den vom Schuldbewusstsein geforderten Bussen*) (p. 430).

Sociedad, religión y moralidad forman un triunvirato de complicidad, culpa y expiación, que constituiría el entramado de la vida colectiva. Esta tesis freudiana tiene un origen más sencillo en sus primeros escritos. En el *Proyecto...*, texto escrito en 1895, afirma que la fuente de la moralidad viene de la peculiar condición del humano, el cual, desprovisto de un ordenamiento natural y de un cuerpo en correspondencia con la naturaleza, está expuesto de un modo radical al otro de quien le viene la vida, no como su causa eficiente, sino que la vida psíquica misma radica en esa exposición. Vivir se convierte así en tener un lugar en el otro y la misma satisfacción pulsional requiere esa presencia del otro como investidura libidinal. Tal dependencia es tan radical y odiosa porque convierte nuestra singularidad y nuestra insoslayable peculiaridad en una soledad de orden traumático, ya que si dependemos no coincidimos con nosotros mismos y, por otro lado, como particularidad traumática somos a su vez insustituibles en el otro y por el otro. A esa indefensión Freud la llamó *Hilflosigkeit*, desamparo, correlato de la *Fremde Hilfe* o asistencia ajena. El sujeto no sólo queda así reducido a su escisión, sino que sus respuestas serán siempre ambivalentes: de sumisión y rechazo, de demanda y autismo, de amor y odio en suma. La culpa es también el sentimiento correlativo a esa singularidad subjetiva y a la ambivalencia de los afectos. Faltos de amor, nunca amamos lo suficiente ni somos amados lo suficiente. La culpa es una de sus expresiones.

Las tesis freudianas sobre la fuente de la moralidad coinciden al menos en un punto esencial: la culpa y la necesidad de castigo y expiación son elementos originarios e imprescindibles del lazo social. Aunque pongamos en el comienzo la condición traumática del sujeto, extraviado en su singularidad respecto a la vida, sin saber cómo vivir, necesitado del otro para vivir, el modo de respuesta a ese desamparo conduce a la vida colectiva y en la vida colectiva hay complicidad, culpa y expiación. La culpa, según esta consideración, no sólo formaría parte del campo semántico de lo público, del

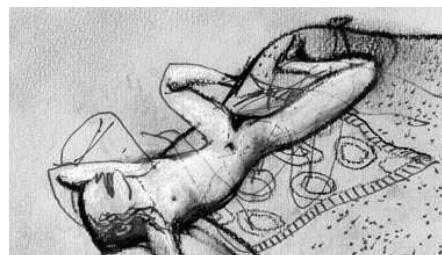
pacto social, sino que sería uno de sus ejes sémicos. Sin la culpa, el poder destructivo de la pulsión de muerte haría inviable la vida social.

¿Qué distinción habría entonces entre culpa y responsabilidad si ambos términos hay que incluirlos en el mismo campo semántico? De hecho nunca ha habido un rigor estricto en su uso. En el ámbito jurídico, que suele ser el más interesado en diferenciar bien los términos de su aplicación, la responsabilidad es condición del juicio de culpabilidad o inocencia. La sentencia jurídica no proclama “es usted responsable”, sino “es usted culpable”. Sólo se limita al uso de la responsabilidad en el llamado Derecho Civil, pero en el Derecho Penal, que trata propiamente de los delitos y de las penas, el veredicto es acerca de la culpabilidad o de la inocencia. En el ámbito filosófico, Kierkegaard, por ejemplo, define al “caballero de la fe” por la “espantosa responsabilidad de la soledad”, pero esa soledad es la culpa originaria del hombre ante Dios, su ser de pecado, y Nietzsche, al querer eliminar del todo la culpa de la responsabilidad, conduce a una especie de áspera inocencia que descarrila la vida colectiva.

Una responsabilidad sin culpa es una responsabilidad inocente, por lo cual no tiene otro límite que el poder, y una culpa sin responsabilidad es una demanda de inocencia que es cómplice con la arbitrariedad del poder, con su paradójica capacidad demoníaca de destrucción.

3 No parece posible resolver el problema de la distinción a costa de una u otra. Habrá que pensar entonces en algún tipo de implicación, de intrincación y de tensión interna entre una y otra, entre culpa y responsabilidad.

Hace unos años un hombre con extraordinario poder en su grupo psicoanalítico me decía, con grande y manifiesta satisfacción de su parte, que él era responsable de lo que había hecho. Se refería al momento de la fundación en España de su Escuela psicoanalítica, a partir de una cierta diversidad de pequeños grupos. El caso es que en esa fundación, los objetivos políticos eran prioritarios y no había entonces que condenarse, como un “alma bella”, a la inacción por mor de los efectos, digamos colaterales, de su acto, en concreto el que tuviera que sacrificar a determinadas personas y determinados principios que habían sido considerados hasta entonces intocables. La acusación de “alma bella”, siempre tan hegeliana, se refiere a la justificación por los fines de la maldad de los medios. El ver a este hombre tan satisfecho de su obra, tan ufano de su responsabilidad y tan ajeno a cualquier sentimiento de culpa, me hizo ver de manera clara y manifiesta hasta qué punto la responsabilidad sin culpa es simplemente el ejercicio del poder que hace aquel al que Max Weber llamó *Machtpolitiker*, es decir,





aquél que no tiene otra guía del acto y de la vida colectiva más que el ejercicio del poder, por considerar que únicamente el ejercicio del poder en sí mismo, y de por sí, mantiene en funcionamiento el engranaje de la vida política.

Otro caso de ese *Machpolitiker* es, por ejemplo, el ínclito ex presidente español, José María Aznar, un caso más terco y desaforado, para quien el error estúpido y prepotente, estúpido por prepotente, de la Guerra de Irak, no sólo no le produjo, por lo que parece, el menor sentimiento o sentido de culpa por los muertos habidos y por haber, sino que el terrible atentado posterior de Madrid, lejos de cuestionar o interpelar a su anterior decisión vino a confirmarle en lo acertado de la misma. Así es el modo como entiende la acción política el *Machpolitiker* de uno u otro “signo”, hipnotizado por la acción y el ejercicio del poder.

Fue Max Weber precisamente el que se vio obligado a distinguir entre la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) y la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) o ética de los principios. Pero, frente a la lectura interesada, digamos cínica, que suelen hacer los políticos del texto de Max Weber y que se orienta por la simple justificación que hace el *Machpolitiker* de su acto, Max Weber habló de “conflicto incurable” y de que “lo posible nunca se podría alcanzar si en el mundo no se reintentara siempre lo imposible”. No habría otra posibilidad de no confundir la responsabilidad con la inocencia nihilista, si no es articulándola de algún modo con la culpa. Es verdad que Max Weber no habla, si mal no recuerdo, de culpa, pero la culpa está incluida en el “conflicto incurable”, porque ese conflicto, esa distancia que tenemos con las cosas, como dice Max Weber con tan lúcida sencillez, que nos caracteriza, es la culpa misma. La culpa separa al modesto héroe de la *Beruf* política, del nihilismo del *Machpolitiker*. *Beruf* es un término que implica vocación, dedicación y vocación, y tiene en cuenta el carácter maligno y destructivo del poder. Por eso la *Beruf* política, a la que se refiere Max Weber, no se engaña ni se engatusa con el poder.

4 Freud prefiere hablar de culpa, más que de responsabilidad. Subraya de esa manera el componente dañino que anida en el lazo social y a la vez su límite interno. Su consideración del lazo social como complicidad, culpa y expiación, es de una sencilla clarividencia. Sería un error convertir a *Tótem y tabú* en un texto etnológico. Ese texto es crucial en la reflexión teórica de Freud y también en su clínica. *Tótem y tabú* es la apertura a la clínica del fantasma, que poco después se plasmaría en un texto tan esclarecedor como es *Ein Kind wird geschlagen* (*Se pega a un niño*), en el que ya se ve cómo el amor y el daño andan a la gresca, pero son íntimos aliados.

El fantasma consiste, de entrada, en una interpretación del otro. Desde la experiencia traumática, desde ese desamparo, el sujeto, dada su vocación por el sentido, va a interpretar a quien lo protege en términos de poder absoluto y la verificación del poder no es sólo la protección sino el temor. El temor se instala como primera respuesta a la angustia traumática, el temor a perder ese lugar en el otro poderoso, el temor a la pérdida del amor, a ser expulsado de la vida, a no existir en el otro, es decir, a no existir. El temor conlleva sumisión, pero también odio. Si el otro no es sólo protector sino amo absoluto y, por tanto, temible, ha de ser odiado desde el singular desamparo del sujeto, lo cual a su vez hace crecer el temor bajo el modo ya manifiesto de la culpa. Se dice que el amor no se puede exigir, lo cual termina equivaliendo a que el propio sujeto des-amado sea culpable del desamor.

En ese andamiaje interpretativo va a necesitar un elemento esencial para resolver la ambivalencia de la relación con el otro, hecha de temor, sumisión, odio y amor, bajo un modo esencial para el lazo social: la construcción del enemigo. La complicidad colectiva, a la que se refiere Freud, es compartir lo que hemos llamado en varias ocasiones una misma significación persecutoria: la matriz del sentido es atribuir cohesión significativa al yo-grupo mediante la exclusión victimista o persecutoria del otro. No hay otro sentido posible en el lazo social. Por tanto, lo que constituye el núcleo del fantasma, el vínculo sadomasoquista con el otro, es a su vez el paradigma del vínculo colectivo, de la vida colectiva misma. Componentes del fantasma y de la vida social son, por tanto, la complicidad, la culpa y la expiación. Por la complicidad expulsamos el odio hacia fuera, por la culpa ponemos un límite al odio interno y por la expiación nos procuramos la inocencia con la que cada uno se considera digno de amor. El maltrato, propio y ajeno, lo vemos aparecer en la más temprana constitución del vínculo con el otro y como articulador de la vida social, necesitada para subsistir de la significación persecutoria, es decir, del chisme, de la calumnia y, en definitiva, de la guerra.

Pero el psicoanálisis no es una simple teoría general de la sociedad, sino fundamentalmente una clínica. En la clínica está, por lo demás, su puesto de observación de la vida social. Desde ahí la contempla. Pues bien, si es una clínica lo es en el sentido más propio del término, porque tiene un propósito terapéutico. Se tenga la versión que fuere de lo patológico, en cualquiera de los casos la terapia es una propuesta de curación y de modificación.

¿Cuál es el objetivo terapéutico de la clínica psicoanalítica en relación con la culpa y la responsabilidad? A veces se ha dicho que la clínica psicoanalítica cura de la culpa, como si pudiera y debiera eliminarla. Si así fuera, el psicoanálisis en efecto sería

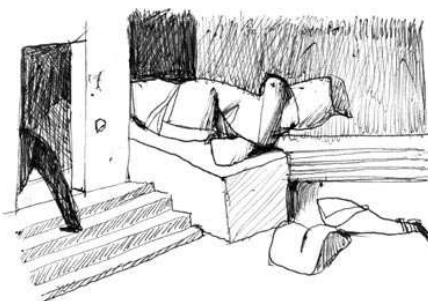
una “nueva perversión”, ya que al tratarse de la satisfacción pulsional, la ausencia de culpa supondría una relación entre el acto y la satisfacción en la cual esta última se vería liberada de las trabas de la culpa y entregada, por tanto, a la destrucción del otro. Podría en esas condiciones decir incluso, como nuestro anterior *Machpolitiker*, que es responsable de sus actos, pero que eso de la culpa sólo corresponde a “bellas almas” neuróticas e impotentes. De hecho, algunos grupos psicoanalíticos parecen comportarse sin el límite de la culpa, pero lo que entonces sucede es que esa impunidad moral sólo se sostiene en el absoluto protagonismo del fantasma sadomasoquista, como si por medio de la hipnótica colectivización de ese fantasma no hubiera otro límite que el terror a perder la pertenencia al grupo. Pero aún así, ese temor y temblor remiten a la culpa, como en el caso del niño que teme perder su lugar en la madre.

Sin entrar en consideraciones más específicas acerca de la posible ausencia de culpa y, por tanto, de límite moral en algún tipo de perversión psicopática, lo que parece claro es que sin la culpa no hay límite moral y que, en ningún caso, el objetivo terapéutico de un análisis puede ser la disolución de la culpa, al modo como se disuelve el complejo de Edipo o la transferencia. Disolución es como traduzco el término freudiano *Untergang*. Tanto la disolución del complejo de Edipo como de la transferencia analítica, tienen efectos en este asunto de la culpa y la responsabilidad. Veamos.

En 1938, poco antes de morir, Freud escribe (cfr. *Die psychoanalytische Technik*) que la experiencia analítica produce una modificación del Yo (*Ichveränderung*). ¿Cómo entender esa modificación del Yo? Freud la entiende desde los posibles cambios en el Superyó: la vida del sujeto, su relación con los demás, dejaría de estar gobernada por la necesidad de castigo o por la enfermedad. La necesidad de castigo, o la enfermedad en los términos en que Freud se refiere a ella, tienen como objetivo conseguir la inocencia, y el sufrimiento sería la vil moneda de cambio del amor: si sufro soy inocente y, por tanto, digno de tu amor. Ahora bien, sin la necesidad de castigo, sin la *Strafbedürfnis*, cae en el señuelo de la inocencia y queda la soledad del acto y de la repetición. Se repita o no, el castigo no es una necesidad, ni tampoco la venganza.

Esto me llevó hace unos años a distinguir entre culpa superyoica y culpa subjetiva (cfr. *La pulsión y la culpa*). La culpa superyoica la entiendo como necesidad de castigo que hunde sus raíces en una intrincación pulsional regida por la pulsión de muerte, a la que hay que llamar pulsión de destrucción por su intrincación con Eros, porque la agresividad y el maltrato son fuentes libidinales. El Superyó es producto de un tipo de intrincación pulsional en el que la agresividad está dirigida contra sí mismo. Por esa razón llamé a la culpa superyoica *culpa sádica*, para encontrar así una formulación acorde con la necesidad de castigo y de inocencia.

Al no ser la culpa superyoica toda la culpa, propuse la expresión *culpa subjetiva* como la culpa más genuina, si así pudiera llamarse. No digo culpa genuina como quien dice “esa es la buena y la auténtica, etc...”, lo digo porque la culpa subjetiva no busca la inocencia, a diferencia de la culpa superyoica o de la pura responsabilidad sin culpa. No es la culpa que disimula la satisfacción pulsional ante el vigilante exterior incorporado a la propia organización yoica, buscando de esa manera la inocencia como garantía del amor. Ni es la responsabilidad del decisionismo que decide la autoría del acto para sojuzgar el cuerpo del otro como complemento y amo inocente de su impotencia. Ni tampoco es la responsabilidad del posibilismo que cree encontrar la inocencia en la exaltación de la evidencia de lo posible (desde la socialdemocracia chauvinista a la “medicina basada en la evidencia”). La culpa subjetiva sabe que nada hay más destructivo, ningún otro más sutil dominio de la pulsión de muerte, que la proclamación de inocencia.



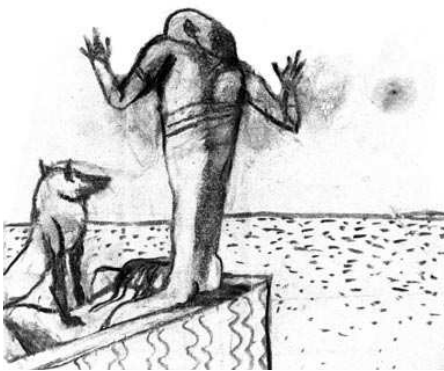
La modificación del Yo, la *Veränderung*, que propone Freud poco antes de morir, es una rectificación pulsional, una modificación de la intrincación pulsional, porque al modificar el sujeto su relación con la culpa y la inocencia, al no estar ya tan necesitado de inocencia pero tampoco de afán de dominio, puede encontrar o experimentar un límite interno a la pulsión que sea el deseo, la soledad del deseo, soledad que mira al otro pero no convierte el amor en una exigencia, ni oculta su origen buscando el perdón de la instancia vigilante (o superyó). El deseo no es inocente, el sujeto no es inocente, su singularidad o su peculiaridad, como decía Kafka, es la experiencia misma de la culpa. Si el sujeto es insustituible, siendo que carece, por otro lado, de independencia, su vinculación con el otro es ambivalente y, por ello, culpable. Al otro se le ama y se le odia, pero no se le puede sustituir y cada sujeto está solo, también ante la satisfacción, lo cual puede angustiarse y quiere entonces descansar en el complot colectivo. La humillación, el maltrato, la necesidad de castigo o expiación, la hostilidad y el daño no son pasajeros sino permanentes acompañantes de la vida colectiva y de la mentira fantasmática de cada sujeto. La ignorancia, el engaño, el no dejar que las cosas acontezcan, son modos de la inocencia. La culpa subjetiva tiene en su soledad un respeto exquisito por los hechos, por decirlo como Nietzsche cuando hablaba del “realismo temerario”, empezando por aquellos de la propia determinación contingente y de la particular vergüenza.

Cada sujeto guarda la memoria de la culpa de una satisfacción ligada a la humillación. Cada sujeto es un Lord Jim que no puede borrar aquel hecho originario de su permanencia entre los hombres. Decidir sobre la vida no es elegir la inocencia. En suma, la *culpa subjetiva* sería como la *responsabilidad* de la *soledad* del deseo, y esa

es la condición de una cierta rectificación pulsional que por no buscar la inocencia no busca, por tanto, la venganza. Y en cuanto al amor, sea para su demanda o su respuesta, la culpa expresa lo limitado de su alcance.

5 Sobre este asunto, los teólogos se han hecho un poco de lío. La teología ha insistido sobre todo en la culpa y el perdón, en esa extraña paradoja que hace al hombre enteramente culpable de su caída a la vez que le quita todo poder de remisión. Ha de encontrar la gracia de Dios y la redención de Cristo para poder ser redimido de su pecado. De la caída será enteramente responsable, no de su poder de redención. El odio que provocó, por ejemplo, el obispo Pelagio en Agustín de Hipona, se debía a que, según Pelagio, el hombre puede hacerse acreedor de la gracia si su acto está regido por el bien, de forma y manera que ni Dios podría negarle la salvación al hombre bueno. Esto irrita de tal modo a san Agustín que tilda a Pelagio no sólo de hereje sino de caer en el peor de los pecados como es el de soberbia, el pecado que supone una rebeldía y un menoscabo de Dios mismo. Pero la razón es bien sencilla: si el hombre está solo en su acto y no responde ante ninguna instancia exterior a él mismo sino sólo de las consecuencias de su acto, eso viene a menoscabar no sólo a Dios sino, sobre todo, a la instancia misma de la Salvación que la representa, es decir, a la Iglesia (*extra ecclesiam nulla salus*).

Suele pasar que cada vez que un sujeto se atiene a su soledad y no entra en el complot colectivo se le tilda de soberbio, narcisista, egoísta, “bella alma” y, finalmente, de irresponsable. Se vuelve así a referir la responsabilidad al ejercicio del poder, con una concepción particular del pacto social. El pacto social proviene del desamparo traumático del sujeto pero también de la incompatibilidad de la pulsión con la vida colectiva, lo cual introduce el odio y la crueldad en su seno, ya que la pulsión, a pesar de estar necesitada del otro para su satisfacción, lo ignora completamente en su empuje destructivo y ciego a la satisfacción. La concreción del pacto social admite al menos dos formas: una forma según la cual el pacto social y el modo coyuntural del ejercicio del poder coinciden (todas las figuras de la teocracia y de la tiranía), y otra que admite que el sujeto ni es coincidente ni equivalente con la organización social y es, por tanto, insustituible tanto en su dolor como en el extravío de su satisfacción. Esa soledad no tiene remedio. Puesto que estamos con la teología, pongamos un ejemplo de teología política: cuando Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas defienden el que los indios no sean esclavizados, se basan en el hecho de que por ser criaturas de Dios deben ser respetados como tales aunque no formen parte del Cuerpo Místico de la Iglesia, que es el depositario de la Redención. Pues bien, sólo



por eso estos teólogos se incluyen en esa segunda forma de concebir el pacto social, sin duda la más humana, entendiendo por humana la que atiende al límite moral del pacto social, a su componente de culpa.

Por el contrario, en las diversas formas de teocracia o tiranía todo desvío del sujeto será visto como pecado o como irresponsabilidad, ya que la propia organización del poder colectivo (Iglesia o Estado) se presenta como lugar de la Inocencia y de la Verdad. Esta es la expresión más cruel de la pulsión de muerte en la organización social, pues a partir de esa proclamación de inocencia el sujeto en su singularidad está proscrito y el disidente condenado a la horca, quiero decir al exterminio.

Dietrich Bonhöffer fue un teólogo que murió ejecutado en el campo de Flossenbürg, en abril de 1945, pocos días antes de que los aliados liberaran el campo. Bonhöffer fue un preclaro miembro de la “resistencia interior” al nazismo. Pues bien, Bonhöffer dejó escrita una amplia reflexión en la que vincula la responsabilidad con la sustitución (cfr. *Ética*). Sustitución (*Stellvertretung*) es un término teológico que remite a la Redención de Cristo: Cristo sustituye al hombre en el sacrificio redentor. Pero el que Cristo cargue con los pecados del hombre no le quita responsabilidad a éste. La responsabilidad que le incumbe es la de participar en la tarea redentora de Cristo. Esta idea de sustitución la podemos encontrar tanto en san Agustín como, por ejemplo, en Karl Barth: la Iglesia es el espacio de esa sustitución, quien representa en la tierra el cuerpo redentor de Cristo. La particularidad de Bonhöffer es su insistencia en la alteridad: sustituir no es suplantar, ni siquiera es identificación, sino ocupar “realmente” el lugar del otro, al modo de la encarnación de Cristo. Bonhöffer utiliza con mucha frecuencia el término “real” o “el real” (*der Wirkliche*), parece que para subrayar así el carácter corpóreo y sacramental de esa sustitución, como Cristo que carga realmente con la culpa hasta el final. Y así como “inocencia y aceptación de la culpa están indisolublemente unidos en Jesús” (p. 185), así también para el hombre “la auténtica inocencia se muestra precisamente en que por amor a los demás hombres entra en la comunidad de su culpa” y esa es “la esencia de la actuación responsable” (p. 217).

Esta manera de proclamar la inocencia exigiendo la culpa del otro, introduce un modo de pertenencia en el cual la inocencia y la “comunidad de culpa” se dan a la vez. Esto obliga a la doblez de solazarse en la culpa colectiva para así conseguir la inocencia que procura la pertenencia a la comunidad redentora. La culpa adquiere así, como el sufrimiento, sentido y quedan situados en el orden de la Redención. Una vez más se comprende que el sentido del sufrimiento y cualquier tipo de mesianismo, requieren un orden colectivo que es el que imparte la inocencia o impunidad moral. El

sufrimiento se puede infligir para el bien del sufriente. Esto es lo que preside la llamada historia de los hombres y que no es más que simple repetición.

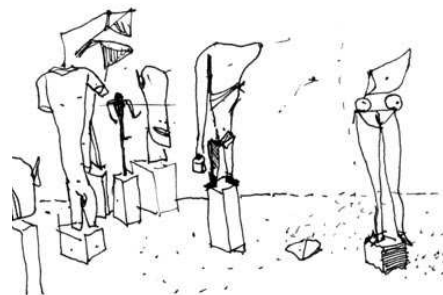
No sorprende que el actual Papa, cuando era teólogo, eligiera para el *Handbuch* de Conceptos Fundamentales de la Teología, editado en Munich en 1963, el término *Stellvertretung*. Y no sorprende porque en el desarrollo que hace Ratzinger del concepto, subraya lo que llama “el carácter absoluto y la estricta necesidad de pertenecer a la Iglesia para la salvación”. Mediante dicha pertenencia a la “comunidad de creyentes” es como el hombre consigue vivir. La propuesta redentorista es, pues, una propuesta de pertenencia y, a la vez, libidinal, consiguiendo de ese modo una salvación en la promesa misma. Así la pertenencia consigue la inocencia, y la culpa es, a lo más, culpa del otro o, en todo caso, culpa colectiva, *Mitschuld*, es decir, complicidad. Por esa razón Ratzinger vuelve a la carga contra Pelagio y los pelagianos a los que se vuelve a acusar de irresponsabilidad por no atender tanto a la pertenencia a la Iglesia como a la obra del sujeto. La Iglesia es la instancia inocente que carga con el sufrimiento y el pecado del otro y de ese modo se hace insustituible como lo fuera Cristo en la obra de la redención. Este principio de responsabilidad, de inspiración agustiniana, remite a una instancia de inocencia que sustituye al sujeto en su soledad y que es en sí misma insustituible, abriendo así el camino, se quiera o no, a las diversas formas de teocracia.

6 Si pudiéramos eliminar o, al menos, reducir esa instancia superyoica de inocencia y condena, si lo insustituible es el sujeto en sí mismo y la culpa no admite ninguna expiación que la condone, apuntamos a la culpa subjetiva y a la responsabilidad de la soledad del deseo de vivir. Por mucho que perduren el castigo y la venganza, habrán perdido toda credibilidad moral para la culpa subjetiva. La moral de la pertenencia, religiosa o política (ambas coinciden en el mismo mesianismo de la inocencia), ha ensuciado nuestro origen traumático con el mito del pecado original y ha conducido a los sujetos a vivir atemorizados, encubriendo su origen, interpretando permanentemente la intencionalidad de los hechos y maltratando el amor y el sexo con la urgencia aterrizada de la pertenencia y el sentido.

El sujeto es insustituible y, por ello, sin sentido; está determinado, pero sin historia, y su culpa carece de orden y programa, no forma parte de ninguna historia de redención. La redención tiene su fundamento en el mesianismo de un Salvador que carga con los pecados de los hombres. Cuánto mejor sería no hacer cargar a los demás con nuestros pecados: el afán de dominio de los cuerpos y de las almas para escapar de la soledad, el narcisismo, la prepotencia, la odiosa y caníbal reivindicación

de la vida, los deseos de muerte, el resentimiento, la necesidad de castigo y de sentido, la servidumbre, el dogmatismo, hipocresías y disimulos, el afán de reconocimiento y de redención para matar el deseo del otro, la rivalidad y el espíritu de venganza..., maniobras todas ellas para rehuir, como diría Sánchez Ferlosio, “el trance de mirar cara a cara el espantoso rostro del dolor”. No habría otro mejor nombre para la responsabilidad que esa tarea de no hacer cargar a los demás con nuestros pecados.

Por último, se pueden admitir toda clase de eximentes de parte del orden social en cualesquiera de sus formas y en cualesquiera de sus terrenos (familia, grupo profesional, instancias del Estado, etc.), pero no hay ninguna instancia que pueda suplir la culpa y la vergüenza íntimas. Un enfermo mental o un niño pueden ser desposeídos de responsabilidad jurídica ante la organización social por las consecuencias de su acto, pero tanto el acto como sus consecuencias pasan a formar parte de la memoria indeleble y constitutiva del sujeto. La dependencia y el nudo de ambivalencias que crea, priva de toda inocencia para vivir. No es posible una responsabilidad sin culpa y viceversa, y la inocencia no es más que la condición de una pertenencia basada en la complicidad, la culpa superyoica y la necesidad de expiación. La inocencia la da el pertenecer a una instancia redentora, la que sea. De ahí que la declaración de inocencia conduzca a la declaración de guerra. Bush habló del “eje del mal” y Blair acaba de referirse a la “ideología del mal”. ¿Desde dónde cabe hacer tamañas afirmaciones?



BIBLIOGRAFÍA

- Bonhöffer, D.: *Ética*, Trotta, Madrid 2000.
- Freud, S.: *Totem und tabú*, Fischer, Studienausgabe, IX, Frankfurt del Main 1975.
- _____: *Die psychanalytische Technik*, Fischer, Studienausgabe, Ergänzungsband, Frankfurt del Main 1975.
- Pereña, F.: *La pulsión y la culpa*, Síntesis, Madrid 2001.
- _____: *De la violencia a la crueldad*, Síntesis, Madrid 2004.
- Ratzinger, J.: “Sustitución / Representación”, en *Conceptos fundamentales de la Teología, II*, Cristiandad, Madrid 1979.
- Sánchez Ferlosio, R.: *Mientras no cambien los dioses, nada habrá cambiado*, Alianza, Madrid 1986.
- Weber, M.: *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1967.