

Annie Hayling Fonseca

Carácter punitivo de la culpa: su relación con la simbólica del mal (Parte II)

Summary: *The intention is to develop an interpretation of guilt as a form of aggression or violence on the conscious level, based on the religious symbols and imagery that represent evil and that Ricoeur calls symbolism of evil. The development of an explicit general symbol theory will be the starting point to reveal the punitive character of guilt and its relationship to the hermeneutic-existentialist dimension of evil. The investigation concludes that the task of eliminating guilt in mankind must be approached from the standpoint of a philosophical anthropology that can free people from this feeling, and from the realm of a theology of hope.*

Resumen: *Se pretende realizar una interpretación de la culpa como forma de agresión o de violencia en el plano de la conciencia, a partir de los símbolos e imágenes religiosas que se refieren al mal y que Ricoeur denomina simbólica del mal. La explicitación de una teoría general del símbolo, va a ser el punto de partida para develar el carácter punitivo de la culpa y su relación con la dimensión hermenéutico-existencial del mal. El trabajo concluye que la tarea de desculpabilización del hombre, debe ser retomada desde una antropología filosófica que libere al hombre de este sentimiento y desde el ámbito de una teología de la esperanza.*

I. Dimensión hermenéutico-existencial del mal

De la interpretación del mal desde el punto de vista de la existencia humana deriva el carácter punitivo de la culpa. El significado literal de expresiones como mancha, esclavitud, carga, etc., apuntan hacia otro significado: el ser manchado, pecador, culpable.

Ricoeur ve en estos mitos por un lado la confesión de una existencia pecaminosa, y por otra, la afirmación de una naturaleza inocente anterior.

Por otra parte, el simbolismo del mal es una religión particular del simbolismo religioso, y el reverso del simbolismo de la salvación.

Ricoeur analiza, en primer término, la hermenéutica funcional de la religión hecha por Freud. Para Freud lo más significativo e importante es la "función" del simbolismo religioso en el equilibrio de la existencia individual. De esta manera la "ilusión" es la manera cómo el hombre resuelve su avidez de consuelo, fruto de su narcisismo innato. De este modo la civilización inventa dioses para atenuar la crueldad del fracaso y la enfermedad incurable del instinto de muerte, por un lado, y por otro, para reconciliar al hombre.

De esta forma para Freud, la religión "es un resurgimiento, bajo la forma de un fantasma, de imágenes olvidadas del pasado de la humanidad y del individuo".

En Hegel tenemos el contrapolo de la interpretación psicoanalítica de la religión. La fenomenología de la religión es básicamente una restauración de lo Santo. Pero, el conocimiento del problema del mal fracasa, pues los símbolos de lo Santo resisten a ser reducidos a un conocimiento racional. Al respecto nos dice Ricoeur:

“El fracaso de todas las teodiceas, de todos los sistemas relacionados con el mal, demuestra el fracaso del saber absoluto en el sentido hegeliano. Todos los símbolos incitan a pensar pero los símbolos del mal muestran de manera ejemplar que en los mitos y en los símbolos siempre hay más que en toda nuestra filosofía y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás alcanzará el nivel de un conocimiento absoluto. Los símbolos del mal en los cuales leemos el fracaso de nuestra exigencia declaran, al mismo tiempo, el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que pretenden abarcar todos los símbolos en un saber absoluto. Esa es una de las razones, y quizá la más contundente, por la cual más allá de las figuras del espíritu no hay saber absoluto sino símbolos de lo Santo”².

Hemos llegado, en estas dos interpretaciones, a intuir la dependencia del “yo” respecto del inconsciente (Freud) y respecto de lo Santo, y a comprender que esta doble dependencia sólo queda manifiesta al nivel del símbolo.

II. Carácter punitivo de la culpa

La culpa es un mecanismo de represión de la agresión, a la vez que un mecanismo de defensa contra la agresión.

Hemos visto cómo dentro del judaísmo y del cristianismo el mal es la tendencia originaria del hombre a querer ser él mismo Dios. Recordemos la narración bíblica de la caída, fundamento de la doctrina del pecado original.

Kant distingue entre “culpa” y “delito”. La culpa es la infracción de una norma realizada involuntariamente, mientras que el delito (“dolos”) se refiere a la transgresión proyectada. Esto no quiere decir que la culpa no sea impugnable.

Por otro lado, debemos distinguir entre pecado y pena. El pecado es delito al nivel de la conciencia religiosa: es la transgresión intencional (dolosa) de un mandamiento divino, y no de una norma moral o jurídica. La pena es el restablecimiento del orden que se da como salvación o enmienda del reo, (Platón decía que el que paga una pena

padece un bien, porque se libera, de este modo, el mal); y como defensa social de los ciudadanos. La pena a nivel religioso es la penitencia, sacramento en el cual, mediante la confesión, se perdona al pecador arrepentido. También es la pena que impone el confesor al penitente.

Para el análisis de esta cuestión partiremos de una premisa que en Ricoeur se inicia como una hipótesis:

“El discurso de la ética y el de la religión se diferencian con respecto a la cuestión de la culpabilidad”³.

El castigo, la pena, es el precio del crimen. Frente a lo “irracional” de la transgresión, lo “racional” de la pena. Sin embargo, aquello que como paga del crimen (la pena) se nos muestra como lo más racional, constituye lo más irracional, o sea, que lo borra.

En la concepción de la culpa como autoagresión nos encontramos una voluntad rebelde convertida en voluntad punitiva, para la cual “la pena del pecado es el pecado mismo como pena”⁴.

La idea de culpabilidad es la interiorización más absoluta de lo mencionado con la palabra “mancha”.

La culpabilidad nos habla de un estar agobiados por un peso, de un dolor que nos destruye interiormente, “del dolor de un remordimiento que roe las entrañas, de la acción de rumiar la falta cometida en la más honda interioridad”⁵.

Veamos cómo las dos metáforas con que se nos expresa la condición del hombre culpable, la “carga” y la “herida” nos desvelan la significación existencial de esta experiencia.

Sin embargo, nos dice Ricoeur, el simbolismo más significativo en torno al carácter punitivo de la culpa es el que encontramos en la imagen del tribunal, que como institución política es proyectado al interior de la conciencia con el nombre de “conciencia moral”. Este tribunal invisible mide la ofensa, dicta la condena e inflige la pena o castigo. Nos dice Ricoeur al respecto:

“En el punto extremo de la interiorización, la conciencia moral es una mirada que supervisa, juzga y condena; el sentimiento de culpa es la conciencia de haber sido inculcado e inculcado por este tribunal interior”⁶.

El fundamento del carácter punitivo de la culpa es la posibilidad de desdoblarse de la conciencia, en un afán de auto-observación, auto-acusación y

auto-condenación. En síntesis, es la anticipación del castigo.

En la noción de culpa hay dos connotaciones importantes de resaltar: la conciencia de la culpa marca un grado mayor de interiorización respecto del pecado; es decir, el pecado es una realidad colectiva, mientras que la culpa es individual, y recibe gradaciones. El hombre, podríamos decir, es totalmente pecador (íntegramente y radicalmente nos dice Ricoeur), pero más o menos culpable.

“La conciencia moral se convierte en una conciencia graduada de culpabilidad”⁷.

Del carácter de culpa nace la exigencia de perfección de la conciencia que se ha transformado así en escrupulosa, y que como tal introduce a la conciencia moral en su propia patología, cuya perversión mayor la llama Ricoeur “legalismo”. Aquí se pervierte la ley y la obediencia.

“Con él (con el legalismo), entramos en los infiernos de la culpabilidad, tal como los describió San Pablo: la ley se convierte, ella misma, en fuente y origen del pecado; al ofrecer el conocimiento del mal, excita el deseo de la transgresión suscitando, de este modo, el movimiento sin fin de la condena y el castigo”⁸.

La experiencia de la culpa nos descubre la desgracia y la maldición de una vida bajo la ley, que vemos, por ejemplo, en la obra de Kafka: es la acusación sin acusador, el tribunal sin juez, y el anonimato de un veredicto.

III. Superación de la culpabilidad

Primordialmente Ricoeur ve una superación de la culpa en la reconciliación no narcisista.

“¿Qué debo esperar?” se pregunta Kant. Nos dice Ricoeur que ésta es la pregunta fundamental de la religión, que sobrepasa el ámbito de la moral. Se trata de una pregunta que nos enseña el movimiento de la esperanza. Según Ricoeur se trata de destruir el mito como una falsa trascendencia y liberar el potencial simbólico del kerigma. Se trata de oír la proclamación, la buena nueva de salvación, perdón y reconciliación. Es entrar en el ámbito de la esperanza y de la promesa.

A la luz de la promesa, la culpa pasa a un segundo plano. Lo contrario del pecado es la fe, no la moral. Se trata de superar el mal como transgresión, como desobediencia del mandamiento divino.

Nos dice Ricoeur:

“Quien pudiera comprender el “mucho más” de la justicia de Dios y la “sobreabundancia” de su gracia habría terminado con el mito de la pena y su apariencia lógica”⁹.

Frente a la lógica de la equivalencia se impone una lógica de la sobreabundancia.

Lo propio, por este motivo, del discurso religioso sobre el mal, debe ser la esperanza, debe ser el de la libertad según la esperanza. Debe ser el de la promesa y restauración de un lazo. El arrepentimiento mira hacia el futuro, y debe separarse del remordimiento como reminiscencia de lo que fue. Se debe dar el paso que va de la condena al perdón y a la misericordia.

Paradójicamente, Ricoeur señala que la religión debe ser superada ya que constituye una estructura arcaica fundada sobre el temor del castigo y el deseo narcisista del hombre de ser protegido. La paradoja consiste en el ateísmo como tránsito hacia una nueva fe, hacia una fe “más allá de la acusación y de la protección”¹⁰, más acá del perdón y del consuelo.

Aquí Ricoeur hace una especie de apología de Freud y de Nietzsche como los representantes de la más sobresaliente crítica de la religión en el sentido de castigo, condena, prohibición y acusación. Lo importante en esta crítica de la religión, es que ven en la religión un simbolismo cultural que encubre el deseo y el temor. De manera que la religión, como fuente de las prohibiciones, son síntoma de una conciencia débil y dependiente.

El significado “religioso” de este ateísmo sería el retorno a los orígenes de la fe judía y cristiana, que nos conduciría a una fe tanto original como post-religiosa. Este ateísmo sería la predicación de la liberación; nunca la palabra de condena o prohibición. Aquí el pecado, más que transgresión sería el anti-tipo de la vida bajo la gracia; “el pecado significaría la vida bajo la ley, es decir, el modo de ser de una existencia humana cautiva en el círculo infernal de la ley, la transgresión, la culpabilidad y la rebelión”¹¹.

Aquí estamos con Ricoeur frente a un Dios anterior a toda prohibición y toda acusación. Aquí estamos ante el silencio capaz de la auténtica audición de la palabra de Dios, ante la auténtica audición fundadora de la auténtica obediencia.

Nos decía Heráclito:

“No me escuchéis a mí, sino al logos”.

Ahora, para Freud, la religión no es el origen de la sanción absoluta y la prohibición, sino toma una función protectora. De allí que se le incluya dentro del principio del placer (nos protege y nos consuela) y del deseo como nostalgia del padre.

La fe que podría sobrevivir a esta doble crítica de la religión, sería la palabra de liberación y la fe trágica de Job que veía en Dios no una protección sino un Dios que me enfrentaría a los "peligros de una vida digna de ser llamada humana"¹².

Esta fe sería la del hombre maduro, la del hombre que ha superado la nostalgia de un padre protector.

La posibilidad mayor del consuelo más allá del deseo de protección, se halla en la palabra como habitación del ser.

"Allí está la posibilidad fundamental del consuelo; la unidad del ser y del logos hace posible que el hombre pertenezca a un todo, en cuanto ser que habla. Porque mi palabra pertenece a la palabra, porque el habla de mi lenguaje pertenece al decir del ser, ya no exijo más que mi deseo sea reconciliado con el orden de la naturaleza; en esta especie de pertenencia está el origen, no solamente de la obediencia más allá del temor sino del consentimiento más allá del deseo"¹³.

Y este consentimiento nos lleva en el lenguaje de Heidegger a "habitar" sobre la tierra, a revocar el sentimiento de extrañamiento y apatridad, mediante el acto poético, a no desear huir. Este habitar significa para Ricoeur amor a la creación (distinto del "amor del destino") y tiene algo del movimiento hacia la fe del ateísmo.

"El amor de la creación es una forma de consuelo que no depende de recompensa exterior alguna y que se mantiene del mismo modo distante con respecto a cualquier venganza. El amor encuentra su recompensa en sí mismo, es, por sí mismo, el consuelo"¹⁴.

Hemos ya renunciado a la imagen del padre. La hemos superado como ídolo; pero podemos recuperarla como símbolo, como símbolo del amor, como símbolo del ser.

Y es precisamente en la superación de la imagen del padre, en la superación del complejo de Edipo, mediante la instauración de una verdadera paternidad, donde ve Ricoeur, la esperanza de una existencia mejor, ya que esta nueva paternidad es el símbolo del lazo del amor y de la vida.

Esta es, según Ricoeur, la paternidad que supera a la persona del padre. Es en la oración de Jesús que se lleva a cabo el regreso de la imagen del padre y a la vez su reconocimiento como padre. Pero

esta paternidad de Dios hacia el pueblo de Israel supera la paternidad del engendramiento. Por otro lado, la imagen del padre, su reconocimiento, se reconcilia con la imagen del esposo. La muerte de Cristo es la muerte de Dios, que en el nivel del regreso de lo reprimido sería un asesinato, pero en el nivel del símbolo, la entrega suprema de sí y la suprema misericordia.

Conclusiones

Lo más sobresaliente de Ricoeur es quizás su actitud positiva, reconciliadora. Toda su reflexión es un reto a superar, mediante un re-conocimiento de Dios, la unidad rota del hombre con su mundo.

Y con esta finalidad se adentra, mediante su hermenéutica, en ese misterio de los símbolos del mal en la búsqueda del ser del hombre.

Cree Ricoeur que debajo de los símbolos racionales se encuentran sedimentadas capas de un gran sentido, que es necesario reconstruir, rescatar. Además, cree, que en la medida en que el símbolo es abertura y desvelamiento de una verdad del hombre, el símbolo no es extraño al quehacer filosófico.

Un paralelo importante puede señalarse entre Heidegger y Ricoeur: por un lado, la preocupación compartida por el lenguaje como acceso al ser, y por otra, la más humana quizás, la transformación de una conciencia desarraigada en conciencia que more o habite auténticamente sobre la tierra¹⁵.

La tarea de desculpabilización del hombre, sobre el ámbito de una teología de la esperanza, debe ser retomada en el ámbito de una antropología filosófica que libere al hombre de este sentimiento.

Notas

1. Ricoeur, *Op. Cit.*, p.62. Nos dice Freud: "Basándonos en la fiesta de la comida totémica, podemos dar a estas interrogaciones las respuestas siguientes: los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Hicieron juntos lo que individualmente les habría sido imposible. Puede suponerse que su sentimiento de superioridad surgió a partir de un progreso de la civilización, quizás el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban

de una parte de su fuerza. La comida totémica, quizás la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión. Para hallar verosímiles estas consecuencias, haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo lo amaban y admiraban. Después de haberlo suprimido y de haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que habría poseído en vida, circunstancias todas que incluso comprobamos hoy en día en los destinos humanos. Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella "obediencia retrospectiva" característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar. Desautorizaron su acto prohibiendo la muerte del tótem, sustitutivo del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres de la horda, que ahora les eran accesibles. Es así como la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo. Aquél que infringía estos tabúes se hacía culpable de los dos únicos crímenes que preocupaban a la sociedad primitiva" (Juan Dalma. *Freud*. pp. 108-109).

2. *Ibid.*, p. 72.

3. *Ibid.*, p. 167.

4. *Ibid.*, p. 112.

5. *Ibid.*, p. 171.

6. *Loc. Cit.*

7. *Ibid.*, p. 172.

8. *Loc. Cit.*

9. *Ibid.*, pp. 116-117.

10. *Ibid.*, p. 184.

11. *Ibid.*, p. 191.

12. *Ibid.*, p. 203.

13. *Ibid.*, p. 205.

14. *Ibid.*, p. 210.

15. Nos dice Richard Wisser refiriéndose a Medard Boss: "Boss utiliza en su actividad médica la visión de Heidegger sobre los modos concretos del Dasein. Decidido representante de una psicología de lo profundo como análisis del Dasein, ve Boss en el enfermo, no el objeto de un conocimiento psicológico objetivo o la materia de un inventario de modos prácticos de conducta, sino un ser al que hay que liberar de la angustia de la vida y del sentimiento de culpabilidad" (Richard Wisser: *Martín Heidegger al habla*, pp. 25-26).

Bibliografía

Dalma, Juan. *Freud*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina, 1968.

Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*. 5a. edición. México, D.F.: Ed. Siglo XXI, 1980.

Laplantine, François. *El filósofo y la violencia*. Madrid: E.D.A.F., 1977.

Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Argentina: Ed. La Aurora, 1976.

Wisser, Richard. *Martín Heidegger al habla*. Madrid: Ed. Stvdivm, 1971.

Annie Hayling Fonseca
Apartado 335-2300
San José, Costa Rica