

La dimensión transgeneracional de la responsabilidad

Alberto Eiguer

Me propongo estudiar en este trabajo las raíces ancestrales de la ética. En mi desarrollo, interrogaré el lugar del sentimiento de responsabilidad, diferenciándolo del sentimiento inconsciente de culpa, en el que Freud (1929) veía un nexo entre prehistoria y presente y una implicación remarcable en la fundación del Superyó. Para ello, recurriré a Levinas (1997) y me preguntaré sobre las relaciones posibles entre responsabilidad, donativo y solicitud y, más ampliamente, de éstos con el reconocimiento mutuo entre los sujetos del vínculo, que es tal vez la forma palpable de la ética personal.

TRANSMISION ANCESTRAL DE LA ETICA

Confieso que la idea de transmisión nunca me convenció mucho. La manera en que habitualmente se la presenta contribuyó a este sentimiento. Me es difícil admitir que una actividad psíquica pueda existir fuera de una dinámica conflictual, sin oposición interna, ruptura y confrontación. Tengo la impresión que se presenta a la transmisión como una evidencia. A pesar de ello, trabajé sobre distintas dimensiones de la herencia y dediqué algunos estudios a lo transgeneracional dejando implícita la cuestión de la transmisión. Los seres humanos adquieren infinitas capacidades y conocimientos porque hay otros humanos que lo permiten, a veces con la ayuda de herramientas creadas por estos últimos (educación, medios). Me parece también que si nos centramos en el objeto de la transmisión, se puede establecer como supuesto el proceso que la anima, los

protagonistas, su participación y la ejecución de su acción. Por otra parte, la transmisión parece consagrar el orden establecido. Destaca el papel de los mayores, los adultos, los padres, y contribuye a idealizarlos.

A pesar de ello, la idea de transmisión puede enriquecerse si la inscribimos en un debate más amplio donde la dimensión patológica encuentra un lugar significativo. Del mismo modo, nos pareció, a mí como a otros, que el traumatismo transgeneracional transmitido de los padres a los hijos debería reconocerse como un factor principal de desorden (A. Eiguer & al., 1997; A. Eiguer & al., 2006). Son traumatismos que causaron sufrimiento a determinados antepasados o en cuyo desencadenamiento otros serían actores o protagonistas (incesto, estafa, asesinato, violencia social). Referida al antepasado, al padre o al niño, la violencia padecida provoca un desbordamiento de excitación (es decir desligada de representaciones), sideración, desilusión y debilitamiento de la autoestima por un Yo atravesado de “vacuolas”, e imposibilidad de pensar. En cada generación, la desinvestidura marca los vínculos madre/padre/niño. Se nota una reverberación de una “mancha” avergonzante que se amplía con el correr de las generaciones; todo ello afecta las bases mismas de la identidad familiar.

La forma más clásica de transmisión, de la que habla Freud (1912), es también la de una secuencia de actos violentos: los abusos del padre de la horda, tirano incestuoso, se saldaron en su asesinato por sus hijos. De este tiempo inmemorial, heredamos el sentimiento inconsciente de culpabilidad, la Ley de las prohibiciones del incesto, el crimen y el canibalismo, así como el concepto de familia, el respeto por el padre y hacia toda jerarquía. Remarquemos que Freud (1912, 1938) no precisa cómo estos elementos se transmiten. Abraham y Torok (1978) evocan una transmisión de inconsciente a inconsciente entre los miembros de diferentes generaciones, pero no podemos abstraernos de pensar que ello aparece como místico. Creo interesante evocar, en contrapunto, el papel de la narratividad en familia: el niño escucha cuentos tradicionales y anécdotas de donde deduce aspectos de la vida tormentosa de sus ancestros de la que no se le quiso hablar y, en un proceso de *après-coup*, los religa con elementos simbólicos y la Ley universal que nos rige.

Quien dice prohibición dice también autorización e incluso atracción. Hay una sexualidad que está permitida; más aún, al centrarse en el erotismo, el deseo se convierte en el eje de la vida psíquica. Estas

dos condiciones, el deseo y la Ley, se requieren para pertenecer al mundo de los humanos. Una doble perspectiva se define de esta manera (cf. Eiguer, 1987). A la violencia simbólica de los orígenes, la de los comienzos de la civilización, se opone el traumatismo transgeneracional. Este último se refiere a antepasados lejanos o cercanos como los abuelos; sus transgresiones fueron mantenidas secretas, por vergüenza en general; son causa de criptas y fantasmas que atormentan el espíritu de los descendientes. Estos traumas, guardados secretos, no dejan a los vivientes en paz, manifestándose por síntomas, en una suerte de retorno de lo desmentido. En la obra colectiva *Le générationnel*, destacamos una serie de figuras patológicas (Eiguer *et al.*, 1997). El descendiente intenta inconscientemente imitar al antepasado y sus transgresiones, realizar un acto más ignominioso que él, pero trata otras veces de reproducirlo buscando comprender mejor aquello que sucedió, o eventualmente, para dar al antepasado una dimensión más digna.

Propuse nombrar a esta transmisión generacional “la parte maldita de la herencia”. La línea opuesta, la de la transmisión de la ley y la del deseo, dispone “de albergues provisorios” en los antepasados más inmediatos, esenciales para transportar el mensaje simbólico, perspectiva que la reflexión de Freud no prevé pero que la práctica de las familias nos ayuda a precisar. Entre los antepasados, y es el caso más general, se encuentran personajes que fueron ejemplares y realizaron gestos plenos de humanidad y, a veces, verdaderas hazañas. Ante las dificultades familiares, estas representaciones son tranquilizadoras; dan valor. Los adolescentes, en particular, se refieren a los antepasados si están en conflicto con sus padres, como para proponer una alternativa al odio y calmar los conflictos si eso les hace temer una ruptura con su familia. Se reconcilian de este modo con su genealogía, se restaura su pertenencia a la familia y se preserva la dignidad de esta última.

En terapia familiar psicoanalítica (TFP), la familia puede recordarse sus dramas y miserias. Los sufrimientos remontan. Se reconoce e integra a estos personajes siniestros en el linaje. En la medida en que se obstaculizó la integración de la violencia transgeneracional, una dificultad de representación se generaliza. En la terapia, el retorno de lo reprimido o de lo desmentido se acompaña de extrañeza y angustias intensas que pueden reproducir las mortificaciones que experimentaron los antepasados. En estas circunstancias, situar a otros antepasados constructivos resulta reparador. Al reconocerse en las

cadenas genealógicas, los miembros de la familia pueden sentirse mejor contenidos. En la vida de las familias, las semejanzas físicas y psíquicas abastecen el narcisismo grupal; y contribuyen a introyectar las tradiciones comunes, una religión, una lengua. Leyendas y mitos familiares las materializan. Con motivo de las sesiones de TFP, estos distintos aspectos se expresan periódicamente; son revistos, discutidos, teorizados –a la manera de como se habla de teorías sexuales infantiles, y asimismo modificados con el decurso del proceso y en virtud de la emergencia de nuevas fantasías organizadoras. El relato se configura en la relación con los otros, miembros de la familia y co-terapeutas.

LA RESPONSABILIDAD

Las contribuciones de Emmanuel Levinas (1974) son preciosas para delimitar la intersubjetividad entre dos sujetos en el ámbito donde Freud lo colocaba: con relación a la Ley y el Superyó (1929). Al introducir con fuerza la idea de responsabilidad, Levinas (*op. cit.*) recurre a una ética que sería previa a toda cuestión filosófica. La problemática de la transmisión psíquica está ampliamente implicada en esta dimensión. Ello recuerda la idea que la Ley precede el complejo de Edipo e incluso el comienzo de la vida psíquica (J. Lacan, 1966). Está presente cuando los padres esperan al niño y le dan un lugar en sus linajes y un significado en sus inconscientes.

El largo y complejo proceso de maduración del niño conduce a la subjetivación, de tal manera que es garante de su autarquía. Se convierte en sujeto en la medida en que introyecta la Ley tras la renuncia a apoderarse del padre del sexo opuesto. Pero no se convierte en uno mismo sin tomar conciencia que el otro tiene su propia subjetividad. El papel central de la culpa en la ética que se deduce de la enseñanza freudiana incita a reflexionar sobre las correspondencias posibles entre culpabilidad y responsabilidad (Eiguer, 2006).

Una explicación terminológica

Sentirse responsable es diferente de sentirse culpable. Me siento culpable de cometer un error o una falta, de perjudicar a otros. Si me

equivoco, me siento responsable de mis éxitos como de mis fracasos, de haber encontrado una solución y de haber acertado en mis predicciones, o, al contrario, de no encontrar solución o equivocarme. El sujeto se siente responsable por lo que hizo por el otro, pero se siente culpable por lo que le ocasionó. La culpabilidad sigue generalmente un error, una agresión. La responsabilidad incluye tanto las acciones constructivas como las que no lo parecen. En el compromiso hacia con los demás, la responsabilidad tiene perspectivas más extensas que la culpa. Bajo sus efectos, deseamos acercarnos al otro, ayudarlo si tiene necesidad de nosotros. Se dice “me siento responsable por ti” o “soy el responsable de la organización de las actividades de mi club”, y no: “me siento culpable por ti” (de preferencia “hacia ti”) o “soy el culpable de la organización de las actividades...”.

Distinciones entre culpabilidad y responsabilidad se observan también en sus consecuencias. La responsabilidad paraliza raramente, mientras que una fuerte culpabilidad impide actuar e ir hacia terceros. Una culpabilidad que no abrumba conduce no obstante a desear reparar el “mal”, la molestia que se habría causado, cicatrizar una herida. Si me siento responsable de haber hecho mal a otros, me siento responsable de su persona y de las consecuencias en él. Intento también ayudarlo a superarlos. Sobre este punto, la responsabilidad y la culpabilidad pueden encontrarse, aunque en la responsabilidad, el sujeto tiende a dejar más libertad a los otros que en la culpabilidad.

Obviamente existen distintas maneras de vivir una culpabilidad. Algunas veces, se puede reparar una falta para sentirse tan sólo aliviado, pero permaneciendo completamente indiferente al otro. M. Klein (1938) distingue la reparación auténtica de la que busca vigorizar el narcisismo del sujeto, o incluso abastecer su omnipotencia: es la reparación maníaca.

Retornemos a nuestro filósofo de la responsabilidad

E. Levinas favorece “el siendo” y la apertura al otro, que es por quien “deviene el yo”. Esta primer experiencia constituiría la capa más profunda de lo humano. El conocimiento, que es consustancial con el yo pensante, deja el lugar al otro: “¿Qué es lo que veo?” “Veo que me observa”; “no puedo desviarme de su mirada”; “quedo como su cautivo, no me es ya posible seguir siendo indiferente a él”. Es la “sensibilidad de una subjetividad para con otra” (E. Levinas, 1997).

Antes de intentar abordar los misterios del otro, el sujeto tiene que aceptar su existencia, pues reclama que se les reconozca.

El rostro del otro, concepto esencial de la filosofía de Levinas, no debería entenderse como lo que se ve, sino como lo que se escucha, “un significado al que se debe prestar atención” (S. Plourde, 2003, p. 46). Este rostro despierta una preocupación, un temor “por la muerte del otro hombre”, es decir por su destino, su devenir, del cual el sujeto ha de sentirse responsable, en consecuencia. Surge así la preocupación por lo que la existencia del sujeto puede causar a otros (E. Levinas, 1992, 1997).

El otro anuncia a su vez el derecho a existir como otro, el derecho al respeto de su diferencia, a su “extranjería”, al hecho de que guarda una parte de misterio en él.

“La responsabilidad hacia el prójimo está antes de mi libertad”, y Levinas añade algo muy evocador de nuestro tema de lo transgeneracional, “en un pasado inmemorial-no representable [...]” (E. Levinas, *op. cit.*). El sujeto no está solamente constreñido a la responsabilidad, sino también asignado a ello, según el comentarista de la obra citada, Jacques Rolland (en E. Levinas, *op. cit.*). Es legítimo preguntarse: ¿por quién? Por el hecho mismo de ser humano. Sin duda alguna, Levinas hace aquí alusión a un mandato transgeneracional.

Esta dimensión ética precede el nacimiento del sujeto, que se ve compelido a aceptar la Ley, su destino es aceptar el orden del parentesco, con sus vínculos y sus funciones familiares, la fijeza de los lugares en la genealogía, incluida la suya, y las leyes de la lengua. El Superyó individual se inspira en el de los padres, destacaba S. Freud (1923). Estos últimos transmiten sus preceptos, inscribiéndose en una transmisión que se continúa de generación en generación.

La concepción de Levinas sobre la responsabilidad va lejos al invertir la asimetría a la cual la fenomenología nos había acostumbrado, aquella centrada en el sujeto primer amo del juego. El sujeto cede en Levinas el lugar al otro hasta dejarse “substituir” por él, según la tesis principal en *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence* (1974). El sujeto ¿queda aplastado bajo el peso de la responsabilidad hacia el otro? O quizá se trata más bien de disimetría, que podremos pensar en una alternancia de períodos en que el primer sujeto está bajo la influencia del segundo, y viceversa. Pero el dominio no debería considerarse aquí como devoción, sino como dedicación.

Es interesante asociar estos aspectos con los derechos y deberes

hacia los otros, con los vínculos de obligación recíproca entre los sujetos, el donativo y el sentimiento de deuda que todo donativo suscita.

DE LA DEUDA AL DEBER

Esta otra vía, raramente mencionada, confluye a la formación del Superyó. El dar y la dedicación habitual de los padres incitan al niño a ofrecerles donativos equivalentes. La solicitud maternal primaria es una forma de donativo y de reconocimiento que implica identificar en el niño sus necesidades de alimento, amor, juego, distracción, y asimismo sus temores y malestares. Este último reconoce lo que su padre y madre hicieron por él y desea expresarles gratitud. En las condiciones habituales, deseará hacer en el momento oportuno lo mismo por sus propios hijos y equilibrar así su deuda hacia sus padres. Podemos situar aquellas líneas del donativo y el contradonativo estudiadas por Marcel Mauss (1925) como una forma arcaica y muy expandida de intercambio social (regalos, ofertas psíquicas o materiales, etc.): una manera de realizar un acto de reciprocidad y de reconocimiento. La vía de la deuda hacia los padres permite incluir el Superyó no solamente como el lugar de un cultivo puro de la pulsión de muerte, según la fórmula de S. Freud (*op. cit.*) con respecto al melancólico, sino también como el de la pulsión de vida.

No obstante, el niño tiene frecuentemente el sentimiento que no satisface bastante a sus padres ni ser justo en relación con lo que recibió. Puede entonces alimentar el sentimiento de estar en falta y vivirse perpetuamente en deuda hacia ellos. Si esta vivencia es moderada, se integra al sentimiento ético, pero si es intensa la perplejidad se apodera del sujeto y lo paraliza. Entre los miembros de la familia, “el amor” corre así el riesgo de conducir a excesos por “sofocamiento”, lo que cancela las mejores intenciones. Es lo excesivo aquello que trae problemas; demasiada severidad, demasiada solicitud. Para comprender por qué el Superyó de determinadas personas falla en crear una gregaridad funcional que les ayude a vivir respetando y apreciando al otro sin hacerse daño, debería en consecuencia preguntarse acerca de su propensión a sentirse eternamente obligado hacia sus padres (imaginados erróneamente o con razón) “*muy generosos*”. Ello se sobredetermina por la manera en que los

padres explican las razones de su actitud, culpabilizando como cuando se dice: “¡Mira todo lo que hago por ti!”

¿Por qué los excesos de amor y generosidad suelen entonces ser abrumantes? Con la impresión de invasión, el que recibe se siente desbordado de angustia. Otros sentimientos se encadenan. Excitado, el sujeto puede vivir la generosidad como seducción, llegando a impresiones incestuales que le impiden fantasear claramente en términos edípicos al mezclar fantasía e interpretación casi delirante. Si no, al sentirse alabado, se cree un privilegiado, a veces ser útil a su genitor (a), “servirle para algo” y tantas otras ideas omnipotentes. Su narcisismo se amplifica artificialmente. En fin, al sentirse superior, como el padre del padre, el Superyó tendrá dificultades a construirse y el sujeto no sabrá reconocer la realidad del otro, sus emociones, su intimidad.

Continuemos. ¿cómo articularíamos donativo y responsabilidad? Mi idea es la siguiente. A diferencia de la culpabilidad, que sigue una frustración y el temor de una falta, el donativo, en condiciones habituales, incita a la responsabilidad hacia el otro a quien se teme no llegar a dar o hacer suficientemente por él.

El que da no tiene por qué recordarlo ni reclamar cualquier cosa. El sentimiento de deuda es evidente. El contra-donativo es una respuesta natural; recordar de manera repetida que se hizo un primer donativo desorienta. Ello complica el cruce de las identificaciones y el reconocimiento hacia el donante por la calidad de su gesto: este último intentó allá incluir lo que haría placer al beneficiario.

En realidad, el donativo y el contradonativo suscitan un ejercicio de imaginación. El donante anticipa en su espíritu lo que el donativo causará en el otro, en el beneficiario; se imagina su sorpresa y su felicidad al recibirlo. Si el donante quiere controlar la reacción del otro, es porque no puede hacer mayormente uso de la imaginación y teme su libertad. ¿Qué hará de lo que se le da? ¿Eso va a conducirlo a ignorarlo, a servirse? ¿Sentirá gratitud? ¿Quisiera convertirse a su vez en donante? Estas reacciones son imprevisibles.

De todas maneras, la actitud ética conduce a sentirse cerca del otro en la alegría y en el dolor. En psicoanálisis, se hizo demasiado hincapié en la frustración, la falta y la culpa. No niego su lugar, pero lo más importante es admitir que nos sentimos responsables de nuestro prójimo, solidarios de lo que vive, afectados por su mundo inconsciente y que nos gusta cómo es y no por lo que quisiéramos que sea. El donativo y el contra-donativo representan un ejercicio formi-

dable de reciprocidad (Ricoeur, 2004). Esta visión ética se deduce de la concepción de los vínculos intersubjetivos.

GRATITUD, RETOÑO DEL RECONOCIMIENTO

La contribución de M. Klein (1957) a la cuestión de la gratitud en lo que fue su última y para algunos (W. Baranger, 1971) su mejor obra, tuvo el mérito de orientarnos hacia una perspectiva abierta de la relación con el otro. Esta idea es reanudada por el estudio del reconocimiento. La gratitud es un afecto que conduce a actuar; es movilizadora por el sentimiento que el otro nos gratificó por su donativo (cf. Eiguer, 2008). Lo que cuenta no es el valor de lo que ofrece (Ricoeur, *op. cit.*), sino el hecho de que aquel que recibe vive una fuerte emoción al darse cuenta que el otro pensó en él, en lo que le haría placer, de lo que tendría necesidad. Para la teoría clásica de la gratitud, ésta se origina diferentemente, en la culpa. ¿Es tan sólo un matiz? No lo creo. Desde Freud, el psicoanálisis hizo de la culpabilidad el motor que hace madurar el psiquismo. En él, la culpabilidad se encuentra en la continuación del deseo transgresivo incestuoso o de muerte y su castigo: la castración; en Klein, la culpabilidad es consecutiva al reconocimiento del deseo de devoración, es decir del ataque sádico del seno materno. Pero desde Winnicott (1971) la culpabilidad no es ya el agente movilizador. Este papel es en adelante atribuido a la *desilusión*. Una verdadera ruptura epistemológica se produjo de esta manera en la interpretación del psiquismo. Es contemporánea del desarrollo de los vínculos intersubjetivos.

Que Winnicott no haya profundizado en esta última vía, no excluye el hecho incuestionable que la autorizó. La gratitud, sentimiento cuyo destino es devenir acto, moviliza pues el reconocimiento mutuo.

¿UN JUEGO DE BALANCIN?

Puede considerarse que entre responsabilidad y culpabilidad se establece como un juego de balancín, donde el peso de un platillo monta cuando el otro se vuelve más ligero. Esta imagen es seductora. En todos los casos, la culpabilidad no puede considerarse más como el único movilizador del Superyó; la responsabilidad lo es también y

a su manera. Así pues, lo que el sujeto recibió de sus padres le permite desplegar su sentimiento de responsabilidad hacia ellos, hacia sus futuros niños y hacia cualquier otro. Bajo su influencia, éste se reconoce y se ve. El otro demanda que se esté atento a él, que se aprecie lo que nos ofrece; que existe, actúa y ama. Para eso no es necesario hacer intervenir una obligación. Hablar de obligación moral es incoherente.

Corresponde a los padres el dar sin abrumar demasiado y el transmitir de esta manera, es decir, indirectamente, el sentido de la responsabilidad. Pero si ellos mismos se viven bajo la presión de sus irrepresentables transgeneracionales, no llegan a sentirse bastante liberados de su deuda y la imponen a sus descendientes. Al lado de la vergüenza, el sentimiento de deuda me parece abrir una perspectiva interesante.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris, Flammarion, 1978.
- BARANGER, W. *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein*. Buenos Aires, Ed. Kargieman, 1971.
- EIGUER, A. *La parenté fantasmatique*. Paris, Dunod, 1987. Trad. es. *El parestesco fantasmático*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- In Ouvrage collectif, *Le générationnel*, Paris, Dunod, 1997. Trad. es. *Lo generacional*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999.
- In Ouvrage collectif, *La part des ancêtres*, Paris, Dunod, 2006.
- *Jamais moi sans toi*. Paris, Dunod, 2008.
- FREUD, S. (1912) Totem et tabou. Trad. fr. Paris, Gallimard.
- (1923) Le moi et le ça . Trad. fr. O.C., XVI, Paris, PUF, 255-302.
- (1929) Malaise dans la civilisation. Trad. fr. Paris, PUF, 1971.
- (1938) L'homme Moïse et le Monothéisme. Trad. fr. Paris, Gallimard.
- KLEIN, M. (1938) "Psychogenesis of maniac-depressive states". En *Contributions to psychoanalysis*, London, Hogarth Press, 1948.
- (1957) *Envie et gratitude*. Trad. fr. Paris, Payot.
- LACAN, J. *Ecrits*. Paris, Le Seuil, 1966.
- LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*. La Haye, Nijhoff, 1974.
- "De la phénoménologie à l'éthique". Entretien avec Emmanuel Levinas, *Esprit*, 1997.

- *L'éthique comme philosophie première*. Paris, Rivages poche, 1992.
- MAUSS, M. (1925) "Essai sur le don". En *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968.
- PLOURDE, S. *Avoir l'autre dans sa peau*. Saint-Nicolas (Québec, Canada), Presses de l'Université Laval, 2003.
- RICŒUR, P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock, 2004.
- ROLLAND, J. "Préface" in E. Levinas, *Ethique comme philosophie première*, Paris, Payot, 1992, 7-63.
- WINNICOTT, D. (1971) *Jeu et réalité*. Tr. fr. Paris, Gallimard, 1975.

Alberto Eiguer
154, rue d'Alésia
75014 Paris
Francia