

El estado de la cuestión

Sentirse culpable ante alguien

Juan Masiá Clavel

Resumen

Un enfoque sano sobre el tema de la culpabilidad debería evitar dos patologías: la autocondenación y la autojustificación. Mediante la reflexión sobre la fenomenología de la culpa, este artículo trata de proporcionar un marco general de referencia en el que encuadrar las diversas perspectivas de ciencias (neurobiología, psicología, sociología, etc.) que tratan los problemas de la culpa y la responsabilidad. Dos cuestiones básicas quedan planteadas al final: cómo diagnosticar si una experiencia de culpa es sana o patológica y cómo tratar las dos patologías mencionadas: la autocondenación y la autojustificación.

Abstract

A healthy approach to the experience of guilt should avoid two pathological extremes, namely, self-condemnation and self-justification. Through a reflection about the phenomenology of guilt, this article tries to give a general framework for the several viewpoints expressed by different sciences (neurobiology, psychology, sociology, etc) dealing with the problem of guilt and responsibility. Two basic questions are: how to find out whether an experience of guilt is pathological or healthy? What kind of treatment should help us to avoid the above-mentioned two pathologies: self-condemnation and self-justification?

Si aplicamos al estudio del tema de la culpa el criterio aristotélico del término medio, hallaremos dos patologías: la autopunición, por exceso de sentimiento de culpabilidad, y la autojustificación, por defecto. A medida que se reducen los excesos de culpabilidad morbosa y se compensan las carencias de culpabilidad sana, crece y se consolida la responsabilidad proporcionada, que es síntoma de madurez en los individuos y en las sociedades. La fenomenología de las experiencias de culpa, así como la del lenguaje con que nos referimos a ellas, nos proporcionarían el termómetro con que medir, por una parte, los estados de fiebre alta y, por otra, las situaciones de anemia moral en el extremo opuesto. Como sugerencia para leer ese

«termómetro de los niveles de culpabilidad y responsabilidad» sirvan de ayuda las reflexiones siguientes.

1. Sentirse mal y lamentar el mal

La experiencia tuvo lugar en una clase de psicología. El alumnado practicaba un ejercicio de «role play». Representaron una escena de malos tratos por parte de un grupo de chicos y chicas universitarias contra una compañera de curso a la que habían hecho beber más de la cuenta. En la sesión de estudio y debate que siguió a la representación la profesora insistió en que cada participante analizase la propia experiencia de «sentirse mal al día siguiente por lo hecho la noche anterior». Se había evitado cuidadosamente usar expresiones como «infracción», «normas», «pecado», «falta», etc. Incluso se había evitado mencionar palabras como «culpa», «culpabilidad», «remordimiento», «conciencia» y otras semejantes. La expresión «sentirse mal» era aparentemente etérea y ambigua, pero tenía la ventaja de conectar como modos de hablar propios del entorno juvenil actual. La profesora subrayó sus preguntas: «¿Por qué, ante qué o ante quién os sentisteis mal?» No vamos a reproducir aquí todo el elenco de respuestas. Basten los siguientes botones de muestra.

«A» dice que se siente mal porque es la primera vez que toma parte en una acción semejante y, cuando se sepa, repercutirá en la imagen que tienen de ella quienes la conocen. «B» teme que les caiga un castigo. «C» siente vergüenza y le asusta pensar lo que dirá la familia de la víctima, que es amiga de su propia familia. «E», que tenía fama de buen comportamiento, teme que sepan los profesores que él participó en la afrenta. «F» se siente culpable de haber hecho algo que está mal... Sigue una lista que es oportuno abreviar aquí. Pero llama la atención el comentario de «H». «Me siento mal, dice, porque la víctima era mi amiga íntima. Aunque no se entere de que yo estaba en el grupo atacante, aunque nadie me castigue ni me denuncie por ello, el hecho es que yo he traicionado su confianza y amistad. Me siento mal porque hice lo que estoy convencida de que no debía haber hecho».

Entre las diversas motivaciones aducidas como razón para «sentirse mal» –castigo, vergüenza, fama perdida, etc.– esta última dada por «H» remite a una culpabilidad sana, arraigada en una responsabilidad hacia la otra persona y hacia uno mismo como persona. La ausencia de este tipo de responsabilidad en quienes dieron otras razones es

síntoma de superficialidad moral. No estaba ausente el sentido de responsabilidad en quienes adujeron esas otras razones. Pero, al indagar de qué y ante qué se sentían responsables, la respuesta conduce por derroteros que no facilitan el crecimiento moral y pueden acabar en patologías de la culpabilidad: vergüenza, temor a castigo, pérdida de autoestima, autopunición, etc.

A partir de este sencillo ejemplo, caemos en la cuenta de que el enfoque del tema de la culpabilidad ganaría mucho si reflexionásemos previamente sobre algunas de sus premisas antropológicas. Por ejemplo, sobre el ser humano como animal vulnerable, reconciliable y responsable.

2. Reconocer la vulnerabilidad

Pertenece a los humanos a una especie animal particularmente ambigua y complicada, con una capacidad asombrosa para la violencia. Pero también se caracteriza la especie humana por la capacidad de perdonar y reconciliar, de prometer y empezar de nuevo, de mediar y dialogar para pacificar. Entre lo mejor de la creatividad humana sobresale la creatividad de pedir y otorgar perdón, tras el reconocimiento de la culpa. Si el ser humano es un animal especialmente vulnerable, aunque otras especies también lo sean, se debe a la fragilidad que los humanos llevamos en el reverso de nuestra excelencia cerebral; somos capaces de justificar lo injustificable, generar autodestrucción y destrucción mutua. La leyenda del talón de Aquiles ha sido desde antiguo el ejemplo arquetípico de esta vulnerabilidad. Con la intención de conferir a su hijo la inmortalidad, Tetis le da masajes con ambrosía durante el día y cauterizaciones de noche. Luego lo sumerge en las aguas de Estigia, sujetándolo por el tobillo. Aquiles se torna invulnerable, excepto por el talón, donde recibirá en la guerra de Troya la herida fatal.

¿Dónde estriba la vulnerabilidad del ser humano? Desde luego, no en el talón, como en el caso de Aquiles, ni en la mayor o menor capacidad muscular, sino en las posibilidades de esa estructura tan compleja que es nuestro cerebro. Un cerebro complicadísimo, capaz de dar unos saltos de creatividad enormes. Algo que parece simple, pero no lo es; algo tan difícil como contar un chiste con gracia, componer una metáfora original o decir con habilidad una mentira, supone una capacidad cerebral increíble para dar saltos de creatividad. Pero esto es un arma de dos filos, con la que podemos curar o ma-

tar, sanar o herir. Tenemos dentro de nosotros mismos una capacidad peligrosísima para producir armas de violencia, de destrucción masiva.

Estamos capacitados para dar saltos de creatividad hacia delante o caer en retrocesos de autoengaño. Los filósofos escolásticos ponían la causa del error en «afirmar más allá de lo que da de sí la aprehensión perceptiva». Esta capacidad humana de ir más lejos y dar un salto injustificado, afirmando sin fundamento suficiente, es un arma de dos filos. Puede abrir horizontes poéticos de creatividad o perspectivas metafísicas de trascendencia; pero también puede convertirse en fábrica de espejismos e ilusiones o en recurso de autojustificación y autoengaño.

Lo característico humano no es situarse por encima de otras especies animales, sino bailar en la cuerda floja de una doble posibilidad: colocarse por encima o por debajo, humanizarse o deshumanizarse. El león no es más cruel que la oveja, ni el tigre peor que la gacela. Son fieros, pero no crueles. La crueldad vengativa es característica de la capacidad humana de odiar sin sentido. Lo típico humano, por ejemplo, en el amor, no es hacerlo mejor que otras especies, sino poder hacerlo mejor o peor, con dosis de ternura o de sadismo, haciéndonos felices o destrozándonos mutuamente. Siempre las dos posibilidades, siempre el arma de dos filos. Por eso este animal humano, complicado y ambiguo, es un animal muy vulnerable que tiene que elegir y aprender a elegir.

Capaces de provocar violencia y pacificar, de herir y perdonar, de prometer y reconciliar, ¿cómo vamos a usar nuestra libertad? No sólo somos vulnerables, sino vulneradores: capaces de destruirnos a nosotros mismos, a nuestra especie y al entorno. Pero somos también capaces, como animales reconciliables y reconciliadores, de perdonar y de prometer. Al reconciliarnos con el pasado, a pesar de lo que ocurrió, y al apostar creativamente por el futuro, a pesar de la incertidumbre, nos humanizamos. El ensañamiento vindicativo y la renuncia a volver a empezar nos deshumanizan. La justicia rehabilitadora de la memoria histórica recuerda el mal para que no se repita. La imaginación creativa capacita para prometer no repetirlo.

Son impresionantes, a este propósito, las palabras del climax de la ópera *Adriana Mater*:

«No nos hemos vengado, Yonas.

Pero nos hemos salvado»

Así habla Adriana, la madre violada, al hijo que no fue capaz de vengarla cometiendo el parricidio. Esta obra fue estrenada en la

Ópera de la Bastilla de París en abril del 2006. El escritor libanés Amin Maalouf, autor del libreto, nos confronta con el enigmas del perdón y el odio. ¿Es valiente o cobarde el perdonar? Adriana, violada, no quiso abortar. Ocultó al hijo su origen, pero lleva clavada en el corazón la cuestión insoluble: ¿Qué sangre corre por las venas del hijo, de víctima o de verdugo? ¿Será Caín o Abel? ¿Qué va a elegir cuando sea mayor?

Las circunstancias provocan un giro imprevisible. Los rumores del vecindario enseñan a Yonas el secreto de su nacimiento y conoce la presencia del progenitor en los alrededores, tras regresar del frente. En la escena del encuentro, el padre está de cara a la pared, fatigado y deprimido. «¡Date la vuelta! ¡No puedo matarte por la espalda!», dice el hijo. El padre se da la vuelta. Al descubrir su ceguera, huye el hijo horrorizado. Cuando se excusa por no haber sido capaz de asesinar a quien le engendró con brutalidad, pronuncia su madre la catarsis lapidaria: «No nos hemos vengado, pero nos hemos salvado».

Leí el texto del libreto de *Adriana Mater* mientras releía a P. Ricoeur.¹ Ambos me dieron qué pensar sobre culpa y perdón, sobre víctimas y agresores. Insiste Ricoeur en que, al mismo tiempo que se recuerda el pasado para evitar que se repita, se fomenta con imaginación creativa la búsqueda de soluciones, sin vencedores ni vencidos, con capacidad para negociar y ceder de cara al futuro. Nadie puede perdonar en lugar de la víctima, ni podemos obligar desde fuera a las víctimas a que perdonen. Pero tampoco puede nadie sustituir al agresor para pedir perdón en su lugar, así como de poco servirá imponerle forzosamente un arrepentimiento que no le brote de dentro. Pero se puede confiar en que «otro yo es posible»; que hay, dentro de quien fue capaz de lo peor, la capacidad de lo mejor. Que despierte en el criminal la capacidad latente de prometer no repetir la agresión. Que despierte en la víctima la capacidad de renunciar a la venganza. Que despierte en la sociedad entera la capacidad de hacer justicia para rehabilitar, de recuperar la memoria histórica del mal para no repetirlo y de imaginar creativamente caminos para volver a empezar siempre de nuevo.

Como, por ejemplo, el padre de una de las víctimas del atentado de Oklahoma, que se convirtió en presidente de la Asociación de víctimas en contra de la pena de muerte para los agresores. Decía así: «Me ha costado tiempo cambiar. Al principio quería tomar la

¹ *La memoria, la historia, el olvido*, de Paul RICOEUR (2000; traducción Castellana en Fondo de Cultura Económica, 2004).

venganza por mi mano. Luego, unos meses después, reconocí que había que dejar el juicio en manos de los tribunales. Más adelante, pasé a pedir para los asesinos solamente cadena perpetua. De pronto caí en la cuenta de que los padres del agresor habían ido de pequeños a la misma iglesia que yo. Yo perdí en el atentado a mi hija. Ellos van a perder, con la ejecución de la pena de muerte, a su hijo. Los muertos ya no regresan. Mientras aspiremos a la satisfacción de la venganza no se curará en nuestra vida ni en nuestra sociedad la espiral de violencia. Al fin cambié de postura.. Pero ha sido un proceso muy largo».

Al hablar así, esta persona había descubierto la capacidad humana de perdonar y de prometer. Así, el animal vulnerable y vulnerador se realiza como animal reconciliable y reconciliador.

En una obra notable por el esfuerzo dialogal de un científico y un filósofo, Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, han contrastado las respectivas posturas neurobiológica y fenomenológica para acometer el enigma del cerebro-espíritu humano a la vez desde fuera y desde dentro². Después de recorrer diversos aspectos de la relación entre lo neuronal y lo mental (discurso científico y filosófico sobre cuerpo y espíritu, conciencia de sí y de los demás, lo analizado y lo vivido, etc.), desembocan en el último capítulo en el tema de la violencia y la reconciliación. También la obra de madurez del filósofo francés sobre el recordar humano³ alcanza su clímax en el epílogo sobre «El perdón difícil». Resulta gratificante comprobar que neurobiología y filosofía convergen apuntando a una raíz común de violencia y tolerancia, vulnerabilidad y reconciliabilidad ancladas en la creatividad ambigua del cerebro humano.

Ricoeur señala cómo se desvirtúa lo religioso en los fanatismos fundamentalistas generadores de guerras. Pero reconoce que hay un peligro inherente en la misma religiosidad, ya que la fuerza de la convicción puede acabar por desencadenar exclusivismos intolerantes y dogmatismos impositivos. Es importante, subraya, recuperar la confianza originaria en una palabra recibida, en lo gratuito del don. Cree Ricoeur que hay que desprenderse del énfasis en la categoría de «omnipotencia», más teológico-política que religiosa. Esta categoría ha sido utilizada para justificar poderes políticos o para atemorizar moralizando. Propone Ricoeur el neologismo «omni- debilidad»

² Cf. RICOEUR, Paul - CHANGEAUX, Jean Pierre: *Ce qui nous fait penser: la nature et la règle*. Odile Jacob, París, 1998.

³ RICOEUR, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, París, 2000 (traducción castellana en Fondo de Cultura Económica, 2004).

(*toute-faiblesse*) para designar el amor que se entrega a la muerte pidiendo el perdón para los ejecutores.

Capacidad de gratitud y de perdón van íntimamente unidas, como había reflexionado el mismo Ricoeur al comentar la Regla de oro en su obra *Amor y justicia*. La recomendación de tratar a los demás como quisiéramos que nos traten es susceptible de una doble interpretación, interesada y calculadora o desinteresada y agradecida. La primera sigue la «lógica de la equivalencia», que se formula en términos de reciprocidad: «doy para que me den». La segunda obedece a la «economía del don»: «agradecido porque me han dado, doy yo también». Aplicado al perdón sería: «no perdono para que me perdonen, sino por haber sido perdonado yo primero». Se da gratis lo que gratis se recibió.

3. Personalizar la responsabilidad

Con estas premisas antropológicas, pasemos a considerar la libertad y la responsabilidad. El ser humano es, dice Zubiri, animal de realidades, que se hace cargo de la realidad. Añade Ellacuría: que ha de cargar con la realidad; es animal de responsabilidades. Si me siento culpable, eso quiere decir que me considero responsable. Pero, ¿cómo entendemos la responsabilidad y qué queremos decir con esta palabra que implica nada menos que el presupuesto de la libertad humana? Convendría reflexionar sobre el lenguaje de la responsabilidad. Ante todo, responsabilidad es respuesta («responsibility» = «response-ability», en inglés; «Verantwortung», en alemán) capacidad de responder. ¿Responder de qué, ante qué o ante quién? Ante todo, responder a mí mismo, a lo que en el fondo más quiero, a la llamada de mi yo más auténtico, a la voz de la conciencia. Es también responder a la llamada de los valores en sí. Y es responder a la llamada del valor de la persona y a la exigencia de tratar y ser tratado como persona. ¿Sería posible esto sin libertad, aunque sea condicionada? La pregunta radical no es si puedo o no puedo elegir, sino si puedo, al menos en parte y en algunos momentos, tomar las riendas de mi vida. A veces quisiera ser libre y me veo coartado. A veces el actuar libremente me resulta una carga y me veo «condenado a la libertad», como habría dicho Sartre. Cuando soy responsable, respondo ante mí y ante la llamada de unos valores que humanizan. Es una respuesta desde lo íntimo de mi querer, situado ante el horizonte del bien; ésta es una libertad más profunda que la mera libertad de elección.

Al medir con el «termómetro de la responsabilidad» distintos niveles en la manera de sentirnos culpables por no haber respondido como debíamos, vemos que, según cómo respondemos y ante qué o ante quién respondemos, oscila nuestra temperatura ética entre lo patológico y lo sano. Si responsabilidad es capacidad de responder, hay que preguntarse, ante todo, ¿a qué y cómo damos respuesta cuando respondemos a la realidad?

¿Respondemos impersonalmente, tal y como la corriente de lo que se dice o se hace por todos nos arrastra a responder? ¿Respondemos individualmente desde dentro de nosotros mismos? ¿Respondemos a la realidad personal de la otra persona y de las otras personas desde lo mejor de nosotros mismos, en conjunción madura de autonomía y heteronomía, desde un «yo» que es un «nosotros»? ¿Respondemos a todo y al Todo, a la totalidad de valores que merecen la pena? ¿Respondemos, últimamente, a la voz de lo absoluto o de un más allá?

4. Reorientar el remordimiento

Ni las clases de ética enseñan a ser buena persona, ni los libros de ética garantizan eliminar el mal del mundo. Podremos tener una ética demasiado negativa, centrada en normas, o podremos preferir una ética más positiva, orientada a ideales, centrada en valores y abierta a la flexibilidad que exigen las situaciones concretas. Pero, en cualquier caso, habrá que confrontar la realidad del mal que hacemos: llámesele fallo, falta, fracaso, etc. A veces, nos percataremos en el momento en que ocurre el fallo. A veces, solo nos daremos cuenta más tarde; como cuando, al regresar al garaje, nos percatamos de que el auto había recibido un golpe en el parachoques. ¿Qué hacer cuando reconocemos el fallo moral, tanto si es consciente como si ha sido inconsciente? Estoy usando la expresión «fallo», inspirándome en la atinada expresión del teólogo Richard Mc Cormick: «how to cope with moral failure?»⁴, ¿cómo habérselas con el fallo moral? Una reacción corriente podría ser la de no reconocer el fallo; otra, también frecuente, sería la de reconocerlo y, como consecuencia, desanimarse o desesperarse por ello. Dos extremos

⁴ Cf. McCORMICK, R. A.: *Notes on Moral Theology. 1981 through 1984*. Londres, 1984, pp. 1-17.

serían la ausencia de sana culpabilidad y la obsesión causada por una culpabilidad patológica. Solamente allí donde se de una oportunidad como la de pedir y recibir perdón, habrá una salida de este atolladero. Solamente así se encontrará una reconciliación liberadora, en vez de una ansiedad patológica.

Pero aquí se ha evitado la palabra pecado y se ha hablado de fallo moral. Se abarca de este modo una problemática mucho más amplia. Un fallo o fracaso no tiene por qué ser necesariamente culpable en sentido estricto. Puede ser un fallo en la captación de los valores o en nuestras actitudes hacia ellos, o un fallo en ignorar el papel de las normas, o un fallo –que suele ser el más frecuente– en el modo de juzgar y decidir responsablemente y en conciencia. Además del fallo a nivel individual, hay el problema de la red de «a-moralidad» o «anti-moralidad» en que estamos más o menos conscientemente enredados más de lo que sospechamos. Se plantea, además, el problema de cómo aprender de los fallos o de los logros pasados, tanto a nivel individual como comunitario.

Pero el tratamiento del tema del perdón desde enfoques excesivamente culpabilizadores lo ha desfigurado a menudo. Ante el problema de qué hacer después de haber cometido el mal moral, caben tres actitudes: a) resistirse a reconocerlo y encerrarse en la autojustificación; b) admitirlo, pero encerrarse en lo patológico de la autocondenación; c) reconocerlo y dejarse perdonar. Esta última actitud tropieza con dos dificultades, ya que hay que superar, como veremos después, la dificultad en perdonarse a sí mismo, para poder dejarse perdonar.

5. Verbalizar el arrepentimiento

Cuando nos sentimos mal por haber hecho lo que estamos convencidos de que no deberíamos haber hecho, es natural que nos asuste la posibilidad de que la víctima o la sociedad no sean capaces de perdonarnos. Pero también cabe la posibilidad de que, al proyectar sobre el espejo la imagen propia como la de alguien que ha hecho el mal, nos disguste vernos así y seamos incapaces de perdonarnos a nosotros mismos. Si la autojustificación, que no reconoce la propia culpa, pecaba por defecto, la autocondenación es la patología de la culpa por exceso. Sobre este tema me resulta muy ilustrativa la reflexión del filósofo japonés Tadao Hisahige, que se doctoró bajo la dirección de P. Ricoeur con una tesis sobre la fenomenología

de la culpabilidad.⁵ Este autor tomó como hilo conductor de su estudio la frase «yo pienso que he hecho mal a alguien». A partir de ella fue reconstruyendo la constelación semántica de la culpa y el perdón.

El primer paso es preguntarse quién es el sujeto que dice «yo me siento mal» y «yo pienso que he hecho mal». El sujeto de ese «yo pienso» no es un mero «cogito» cartesiano abstracto, sino alguien que siente haber herido a alguien: «Yo, vulnerador, he infligido un mal a otra persona. Desde ese momento, yo ya no soy quien era antes de cometer la vulneración. He cometido algo que otras personas no han cometido. Soy diferente». Verse a sí mismo así puede ser, dicho positivamente, muy sincero y honesto. Pero también conlleva el peligro de quedar encerrado en el atolladero de una culpabilidad sin salida. Vivía ese sujeto en una red de relaciones personales. Se percata de que ha roto uno de los nudos de esa red y sufre al ver rotos por su propia culpa algunos de los lazos que le unían a otras personas. Recuerda que antes no era así. Su propio yo está ahora en crisis, porque ya no es el que era antes de hacer lo que no debía hacer: vulnerar a otra persona. Kierkegaard hablaría de un «replegarse sobre sí mismo», presa del pesar por su acción pasada, que repercute ahora en su presente y le hace sufrir de un modo ambiguo. Le deja abierto a la doble posibilidad de reconocer y lamentar sanamente lo ocurrido pidiendo perdón o de atormentarse indefinidamente con la patología de la culpa.

La frase «yo pienso que he hecho mal a alguien» merece analizarse despacio. Comparémosla con las siguientes frases. Si digo «yo pienso que tú has hecho mal a alguien», estoy reprochando algo a mi interlocutor y le estoy acusando. Si digo «yo pienso que otra persona te ha hecho mal a ti», estoy acusando a una tercera persona y apoyando al intrerlocutor. Si digo «tú piensas que yo he hecho mal a alguien», me estoy haciendo eco de la acusación contra mí. Por contraste con estas frases, cuando digo «yo pienso que he hecho mal a alguien» me estoy acusando a mí mismo, reconociendo el mal hecho por mí. Esto puede ser el inicio de una sana culpabilidad y petición de perdón o de un encerramiento obsesivo y patológico en el sentimiento de culpabilidad.

Siguiendo el análisis hecho por el citado Hisashige, podemos desmenuzar la frase en sus componentes y parafrasearla así:

⁵ HISASHIGE, Tadao: *Phénoménologie de la culpabilité*. Universidad Senshu, Tokio, 1983.

Yo pienso: soy yo, con conciencia de mí, quien piensa que ha hecho mal. He sido yo quien lo ha hecho. Aunque algo me haya arrasrado a hacerlo y aunque ya hubiera mal en el mundo antes de que yo hiciera algo mal, el hecho es que he sido yo ahora quien ha puesto ahí un mal. Lo pienso y me lo digo a mí mismo a solas. Se ha hecho un mal y he sido yo quien lo ha hecho. Ese yo que habla es un yo contradictorio que no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere (cf. Rom 7,15). Soy un yo que hace lo que, en el fondo, no querría hacer. Pero lo hace y merece que le pidan cuentas por ello. Al decirme esto a mí mismo comienzo a tomar distancia de mí mismo, soy a la vez acusado y juez. Me hablo a mí mismo en segunda persona, diciéndome: has sido tú. Todavía no lo he dicho ante otras personas, pero me lo digo a mí mismo. Paso así de ser un yo que huje de su responsabilidad a ser un yo que despierta a la culpabilidad.

He hecho: Es una afirmación en tiempo pretérito perfecto. Lo hecho, hecho está, es irreversible. Nos atamos, como se dice en el budismo, con las cadenas de la propia acción. Reconocer lo imborrable de las consecuencias de la propia acción vulneradora es parte de la sana culpabilidad; pero quedarse ahí encerrado llevaría, de nuevo, a un callejón sin salida patológico. La imaginación reproductora, que hace presente el pasado y la imaginación conjeturadora, que anticipa el futuro y las consecuencias, aumentan el peso de lo irreparable sobre el presente de la culpabilidad. Cuando me acuso a mí mismo y no acabo de encontrar el modo de reparar lo que me parece irreparable, se intensifica la vivencia de culpa, con el peligro de hacerse patológica y dificultarme la salida del atolladero mediante la aceptación de dejarme perdonar.

He hecho el mal: al reconocer como mal la acción cometida, me estoy percatando del valor y contravalor éticos que estaban en juego. Ahora ya no me autojustifico. Pero al interiorizar la falta e insistir en la autoacusación, se acentúa el desacuerdo conmigo mismo que puede desembocar en las patologías autocondenatorias denunciadas por Nietzsche o Freud. Si no sólo he hecho un mal, sino que me he hecho malo, ¿qué salida hay de este atolladero? Me encuentro escindido dentro de mí mismo, al reconocer que me he traicionado a mí mismo.

He hecho mal a alguien: al expresarme así, empieza a abrirse un horizonte de salida porque empiezo a personalizar la culpabilidad. No he infringido meramente una norma o traicionado un idea, sino vulnerado a una persona con la que compartía un espacio ético de convivencia. Si me siento mal tras haber hecho el mal, es porque ese mal ha vulnerado a alguien. Aunque esa persona no se haya dado

cuenta de que he sido yo el vulnerador, ya ha cambiado mi relación con ella. La he hecho pasar de ser un «tú» a ser un «él», «ella», o aún peor, un «ello». Pero no me siento mal ante esa persona solamente, sino ante mí mismo, que la ha traicionado. Hay dos víctimas en cada agresión: la persona agredida y la agresora, que es víctima de su propia acción. En todo asesinato hay dos muertes, la de la víctima y la del asesino que mata lo mejor de sí mismo al hacerse malo matando. Destruído el espacio ético de la confianza en la convivencia, víctima de mi propia acción, anticipo la mirada acusadora de la víctima y no se dónde escapar de ella y de mí mismo. De nuevo aquí el peligro del atolladero sin salida de la culpabilidad patológica.

Yo digo, yo os lo digo: ahora ya no me lo digo solamente a mí mismo ante el espejo. Lo digo a otras personas. Quizás todavía no me atrevo a decirlo ante la víctima o ante sus allegados, pero lo empiezo a decir ante otras personas. Al pasar al lenguaje, mi autoacusación comienza a liberarse del encerramiento patológico en el círculo cerrado de la autoimputación. De todos modos, aún queda camino por recorrer. El pedir y recibir perdón no es un proceso fácil. Al reconocer el mal, me arriesgo. No sé si me perdonarán. Pongo mi libertad en manos de la libertad de la víctima a quien pido perdón. Reconocer la culpa ya empieza a liberarme. Pero presupone dos aceptaciones difíciles: perdonarse a sí mismo y dejarse perdonar. He de ser capaz de aceptarme a mí mismo y de fiarme de la posibilidad del perdón. Y he de aceptar ser acogido por quien me perdone.

Ahora bien, ¿qué ocurre si la víctima rechaza perdonarme? Aquí queda un cabo suelto para ser tratado por quienes estudien este tema desde perspectivas de espiritualidad.

6. Dejarse perdonar

Por ejemplo, en el budismo o en el cristianismo habrá una salida allí donde una instancia absoluta acoja incondicionalmente esa petición de perdón, aun cuando la víctima no perdone... Pero eso ya es tema para un estudio particular y aquí se trataba solamente de dejar planteado el estado de la cuestión.

Cuando nos dejamos acoger y aceptar de ese modo, nos capacitamos para mirar cara a cara el mal moral cometido, sin que nos obsesione de un modo patológico su memoria. No es éste el lugar de extenderse en el tratamiento del tema, pero hay que señalar la importancia de tener en cuenta aquí las aportaciones de las psicologías

y las espiritualidades. En efecto, para que el recuerdo del mal pasado, cometido por uno mismo, no sea patológico, se requerirá una buena dosis de aceptación de sí mismo y de la propia limitación. Sobre este punto ha sido fecunda la conjunción de las mejores aportaciones psicoanalíticas con las perspectivas religiosas, que nos hacen ver este aspecto importante del ser humano, que en el fenómeno de la culpa vive las contradicciones interiores más desgarradoras; en efecto, ahí se toca fondo en las raíces de la autotraición que amenaza a la libertad humana. No es fácil perdonarse a sí mismo ni dejarse perdonar. No es fácil mirar cara a cara el propio mal pasado, sin desfigurarlo con justificaciones, pero sin que su vista nos provoque rechazo, depresión o desesperación. Ahí es donde interviene la perspectiva religiosa de acogida por parte de una instancia absoluta por la que ser amorosamente acogidos, con lo que se hace llevadero el propio límite y se adquiere la capacidad de asumir sin disimular, de comprender sin justificar y de aceptar sin condescender. Desde la aceptación incondicional, por parte de quien nos acepta gratuitamente como somos, se hacen posibles estas actitudes, que conjugan la sana culpabilidad con la creatividad del perdón y la reconciliación de cara al futuro. A partir de ahí, se abre la posibilidad de comenzar a entender y practicar el perdón de los demás y la construcción de una sociedad reonciliada y reconciliadora. Pero esto nos llevaría muy lejos y nos sacaría del tema presente...

7. *Desmitificar la acusación*

Son ya clásicos los estudios de Ricoeur sobre la simbólica del mal, la necesidad de desmitificar el fenómeno de la acusación y la diferencia entre la culpabilidad ética y la religiosa.⁶ Es particularmente valiosa la sugerencia de Ricoeur en su estudio sobre la desmitificación de la acusación, en el que distingue entre desmitificar y desmitologizar. Desmitificar es renunciar al mito, reconociéndolo precisamente como mito. Desmitologizar es reconocer la riqueza simbólica del mito y liberarse de la racionalización que lo estropea. Es decir, renunciar al mito como explicación, para quedarse con el mito como sugerencia antropológica y recuperar su valor simbólico. A la hora de desmitificar la acusación, piensa Ricoeur que el psicoanálisis nos ayuda más que el mero análisis de la obligación. Por eso

⁶ RICOEUR, Paul: *Introducción a la simbólica del mal*. Magápolis, Buenos Aires, 1976.

se pone a «acusar a la acusación», sospechando de ella. La conciencia pasa de ser juzgada a juzgar a la acusación que la juzgaba a ella. Al interpretar de este modo la obligación como «acusación acusada», se remonta Ricoeur desde la obligación hasta el deseo de ser, razón de la ética. La ética se comprende entonces como la «apropiación de nuestro esfuerzo por ser; no la mera obligación, sino el proceso de nuestra propia liberación. En la base de ella hay un “yo soy” que es un “yo quiero ser”. El fundamento de la ética radica en tener que ser lo que originariamente se es: hazte el que eres»⁷.

Enmarcada en este enfoque, se comprende su manera de considerar la ética religiosa: no se da el paso de lo ético a lo religioso mediante un simple relacionar un mandamiento moral con una manifestación divina. También esto requiere ser desmitologizado. Hay que evitar, dice, que la característica de una ética religiosa consista simplemente en vincular la norma con la voluntad divina. No debería limitarse la religión a ser una mera sacralización de las prohibiciones. La moral bíblica nos enseña que todo está salvado, a pesar de que todo estaba perdido. Es importante relacionar el mensaje cristiano con el deseo, raíz de la obligación, más que con las solas obligaciones. La teología hace por comprender este mensaje de cara al testimonio. La filosofía reflexiona sobre ello relacionándolo con el deseo radical. La pregunta «¿qué puedo esperar?» es mucho más radical que la cuestión «¿qué debo hacer?». Desmitologizadas así la acusación y la transgresión, resulta que lo opuesto al pecado no es la moralidad sino la fe. En este enfoque, Cristo no es un simple héroe del deber, sino el esquema viviente de la esperanza, símbolo vivo de su cumplimiento y fundamento de su realización. Entendida así la religión, no reduciremos el mal a una mera transgresión de un mandato. Para la religión, el mal se sitúa ante Dios. El pecado es ruptura de la relación de confianza con Él. Para el puritano, el mal es algo condenable, pero cuyo origen y esencia no se captan. Se queda en condenarlo y no se abre a la esperanza. Para la religiosidad, el problema no es el origen del mal sino su fin. Lo opuesto al pecado no es ya la moralidad, sino la fe. El pecado radical sería, por tanto, la desconfianza.

La religión pretende enmarcar toda experiencia, comprendida la experiencia moral, en la perspectiva de la «economía del don». El contexto de la Regla de Oro (el mandamiento de amar a los enemigos) parece desaprobársela. En realidad, el mandamiento de amar es

⁷ Cf. RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones*. Megápolis, Buenos Aires, 1976, pp. 75-93.

un correctivo supra-moral de la obligación, más que un sustituto de la Regla de Oro. Operaría la conversión de la Regla de Oro desde su sentido interesado («doy para que me den» o «no molesto para que no me molesten») hacia una actitud de acogida al otro. En vez «dar para que me den», «doy porque antes me han dado a mí». Pero el mandamiento, a su vez, debe recibir ayuda de la Regla de Oro y ser reinterpretado por ella. La Regla de Oro está situada en el corazón del conflicto entre el interés y el sacrificio de sí mismo. Religa la ausencia de medida propia del amor y el sentido de medida propio de la justicia. La economía del don desarrolla una «lógica de la sobrea-bundancia» que, en un primer momento, parece oponerse a la «lógica de la equivalencia», que gobierna la ética cotidiana. Sin el correctivo del mandato de amar, la Regla de oro sería entendida como máxima utilitaria. También la justicia, dejada a sí misma, tendería a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del solo equilibrio de intereses rivales el simulacro de la cooperación. La tensión no suprime el contraste entre las dos lógicas (del don y de la equivalencia), pero hace de la justicia el medio necesario del amor⁸.

Hasta aquí unas sencillas reflexiones, que solamente pretendían ofrecer un marco en el que encuadrar lo que desde diversas perspectivas –neurobiológicas, psicológicas, sociológicas, jurídicas, filosóficas o religiosas–, habremos de escuchar de boca de los respectivos especialistas. Confiamos en que la convergencia de sus aportaciones nos haga volver al punto de partida planteado en este enfoque. Enriquecidos con dichas perspectivas, estaremos en condiciones de responder a tres preguntas sobre el estado de la cuestión planteado someramente en este ensayo introductorio: ¿Cómo *medir la temperatura*, para saber si una determinada culpabilidad es patológica? ¿Cómo *diagnosticar* sus raíces, para evitar un mero tratamiento de síntomas? ¿Cómo poner remedio a la patología con el *tratamiento* adecuado? Dejemos en manos del público lector la prolongación de estas reflexiones mediante la respuesta a estas preguntas.

Diciembre de 2007

Juan Masiá Clavel
Universidad de Santo Tomás
Osaka (Japón)

⁸ Cf. RICOEUR, Paul: *Amor y justicia*. Caparrós Editores, Madrid, 1993, pp. 57-65. Sobre la gratuidad véase la excelente introducción bíblica a la moral de BENTUE, A.: *La experiencia bíblica: gracia y ética*. PPC, Madrid, 1997.