

3 **Acerca de la metafísica de la culpa y la psiquiatría**

Dr. D. AQUILINO POLAINO-LORENTE

METAFÍSICA DE LA CULPA

Introducción

Una de las más importantes paradojas del pensamiento moderno consiste en haber multiplicado los conceptos que emplea para referirse a la culpa (sentimiento de culpabilidad, culpa patológica, conciencia de la culpa, sentido de la culpa, etc.), simultáneamente que silencia por completo la raíz que precisamente da origen y hace aparecer a la culpa propiamente dicha.

Esta concepción se ha impuesto a través del encadenamiento de los tres procesos siguientes: desacralización, psicologización (psicopatologización y psiquiatrización, según los casos) y socialización de lo que, precisamente, constituyen las raíces, la fuente causal donde emana y se genera la culpa.

Mediante la *desacralización* se ha vaciado de significado el concepto de pecado, hasta el extremo de considerársele hoy como apenas una huella vestigial, un resto atávico de una cultura ya periclitada (HABERMAS, 1971; BLOCH, 1968). Este proceso de desacralización de la culpa, olvida por completo la profunda y perenne aportación de SAN PABLO a la teología de la ley, del pecado y de la culpa (*Epístola a los Romanos*), sin la que la misma culpabilidad humana quedaría perdida y vaciada de sentido: alienada. Pero la negación del concepto de pecado no hace más fácil la comprensión de lo que sea la culpa, pues, como escribió KIERKEGAARD, «si la definición socrática de pecado es justa, ahora no existe ningún pecado». A lo que hoy podríamos añadir: pero si no hay pecado, no tiene ningún sentido que estemos hablando del sentimiento de culpa, puesto que como tal sentimiento no es culpable, y si no lo es, si es indiferente, si no está vinculado a ninguna transgresión de ninguna ley, habrá que concluir, entonces, que ese sentimiento de culpa es patológico. Pe-

ro si se verifica empíricamente su presencia en todos los hombres, de nuevo habrá que concluir o que todos los hombres son patológicos —conclusión muy difícil de probar—, o que tal vez el giro involutivo que desde nuestra actual cultura se ha hecho al pensamiento socrático y a la reposición de su concepto de pecado, constituye un gigantesco error.

La desacralización del concepto de pecado y su sustitución por el concepto de culpabilidad no sólo hace un flaco servicio al hombre sino que traiciona la grandeza de su naturaleza y el puesto privilegiado que el hombre ocupa en el mundo.

¿Hay algo más tremendo que el hecho de que una criatura pueda rebelarse contra su Creador? ¿Puede cualquier otra criatura, que no sea el hombre, rebelarse contra Dios? ¿Podría rebelarse el hombre, si no fuese libre? ¿Sería culpable un hombre que no fuera libre?

La desacralización del concepto de pecado no hace al nombre, paradójicamente, más poderoso sino menos humano. si no existe la culpa o si ésta se reduce a mera patología, entonces ha dejado de ser verdad la afirmación de SÓFOCLES de que «Hay muchas cosas poderosas, pero la más poderosa de todas es el hombre» (*Antígona*, verso 332 s.). Y es que la condición humana reside más en la inteligencia, la voluntad y la libertad que en los meros sentimientos, sean éstos patológicos o no. Por eso si por suprimir la culpa se suprimen aquellas características de la persona, el hombre habrá dejado de ser el hombre y, en ese caso, efectivamente, habrá cosas que son más poderosas que el hombre.

Por efecto de la *psicologización* —aunque algunos incurren en la psiquiatrización de la culpa al considerarla, de acuerdo con la ausencia de pecado, como total y completamente patológica—, la culpa se ha convertido en un sentimiento, en un extraño afecto o emoción que padece el hombre, sin que todavía se conozca cuál es su etiología precisa. De ahí que, precisamente para aliviar tal sentimiento se haya apelado al psicoanálisis, teoría que, por otra parte, ofrecerá al hombre una imagen de sí mismo —de *homo necessitudinis*— mucho más infraestimada que la imagen que le ofrecía la antropología cristiana, ahora rechazada por algunos, toda vez que el pecado ha sido desacralizado.

La psicopatologización de la culpabilidad

La psicopatologización de la culpabilidad como sustitución del concepto de pecado es una de las más radicales paradojas contemporáneas, por cuanto sobre ella se apoyan y fundamentan todas las demás. Una vez que no hay ley ni precepto al que el hombre tenga que atenerse, tampoco puede haber pecado, que es la trasgresión de una norma o ley. Pero como los hechos al parecer son tozudos —especialmente éste del sentimiento de culpabilidad— y no se dejan simular, fingir, ni extinguir, enton-

ces habrá y justifica mos hecho

Así su concretam cualquier Si una per quiatra. S «signo», «guiente, tr terapia.

¿Hasta mejoran t mientos? posibles a explorar c ese diagn

En la en los que de insegu serían de ciencia re desaparec

Si una precepto moral en zar prim siolíticos si el senti de pecad cias relig

No n hasta ha tos que cado. en impoten que aqu nistrand funcion

ces habrá que «inventar» otro tipo de hipótesis desde las cuales tratar de explicar y justificar —aunque sea desde otra diferente perspectiva— la tozudez de esos mismos hechos.

Así surge la apelación a las explicaciones mentalistas de la culpabilidad y, más concretamente, a los modelos psicopatológicos. Así, ante la necesidad de explicar cualquier sentimiento de culpa se apelará de inmediato a los trastornos mentales. Si una persona se siente culpable, lo que tendrá que hacer es consultar con un psiquiatra. Se infiere erróneamente en este modelo que culpabilidad es sinónimo de «signo», «síntoma», «señal», «sentimiento» o «conducta desajustada» y, por consiguiente, tributaria en todos los casos y circunstancias de psicoterapia o de farmacoterapia.

¿Hasta cuándo ha de continuar este modelo interpretativo? ¿Se «curan» o acaso mejoran todas las personas que sintiéndose culpables son tratadas con estos procedimientos? ¿No sería más natural y prudente proceder de otra forma, ofreciendo otras posibles atribuciones alternativas al sentimiento de culpabilidad? ¿No convendría explorar desde la perspectiva religiosa la conciencia de aquel cliente, antes de emitir ese diagnóstico «patologizador»?

En la mayoría de los casos a los que me estoy refiriendo —es decir, a pacientes en los que no se puede verificar la presencia de pensamientos obsesivos, sentimientos de inseguridad patológica, escrúpulos de conciencia, etc., en todos los cuáles sí que serían de elección los procedimientos antes aludidos— bastaría con apelar a la conciencia religiosa del cliente y a la práctica del remedio religioso oportuno, para que desaparecieran muchos de esos sentimientos.

Si una persona es consciente, por ejemplo, de haber transgredido un concreto precepto moral y tal transgresión de la ley de Dios tiene su oportuno tratamiento moral en la religión en que ese cliente cree, ¿adelantaremos algo con psicopatologizar primero la culpa, para tratar después de aliviarla, con la administración de ansiolíticos o con la práctica de la psicoterapia? ¿No sería más adecuado y honesto, si el sentimiento de culpa que percibe el cliente estuviese enraizado en la conciencia de pecado, aconsejarle entonces que proceda de acuerdo a lo que marcan sus creencias religiosas?

No nos engañemos. Si el paciente ha violado las leyes de su conciencia personal hasta haberla arruinado, difícilmente podrá ser curado con los mismos procedimientos que quienes padecen un trastorno mental, que ha sido rigurosamente diagnosticado. en aquel caso, el rico arsenal terapéutico de que hoy disponemos se mostrará impotente para modificar aquella conciencia o, al menos, para procurarle el alivio que aquella persona necesita. Es decir, fracasaremos en la terapia que estamos administrando y dirigiendo. el mal de ese cliente reside en el orden moral y no en el orden funcional u orgánico de su persona. Nada adelantará con tratar de escapar del con-

cepto de pecado, ni siquiera aunque su psicoanalista y su psiquiatra traten de justificar lo que le sucede, desde el ámbito de las «explicaciones» psicoterapéuticas antes referidas.

En muchos casos basta con que admitan que esa culpabilidad es normal y no patológica, que está unida al pecado y que esa unión es legítima, para que la culpa ya comience a pesar menos. Si además de identificar su origen se le encamina hacia el remedio oportuno, es muy posible que en un corto período de tiempo aquel sentimiento esté superado. Y, lo que es más importante, tal práctica no sólo no habrá contribuido a hacer ningún daño —ni psíquico, ni orgánico— al cliente, sino que colaborará a afirmar su personalidad, enriqueciéndola con la experiencia del arrepentimiento.

Supongo que a nadie se le ocurrirá pensar que tal modo de proceder no es legítimo. En mi opinión, lo que en absoluto es legítimo es calificar una experiencia moral —la del último juicio que hace la conciencia de una acción que ya se ha realizado y de la que reconoce ser su autor— como psicopatológica, con tal de que tenga cabida —aunque sea forzándola y tergiversándola— en el ámbito profesional del que nos ocupamos.

Tampoco considero que al proceder así —situando al cliente ante su responsabilidad moral, cuando éste es el conflicto que le acontece— estemos «traumatizando» al cliente o creándole un nuevo «complejo». Tampoco a un enfermo del aparato digestivo se le crea un «complejo» de enfermedad digestiva por informarle con realismo del sufrimiento que padece. La realidad y el conocimiento de lo real no crean monstruos ni «complejos»; la ignorancia de lo real o su encubrimiento, sí.

La psicologización de la conciencia moral

La psicologización de la ciencia moral acontece cuando los conflictos a los que me acabo de referir se resuelven mal. En ese caso, tras la psicopatologización de la culpa moral, es muy posible que el terapeuta se vea obligado —si quiere dar al cliente una imagen de sí mismo que sea coherente— a psicologizar todos los contenidos de la conciencia moral, cualquiera que sea su significación. *Después de haber errado la interpretación del anterior conflicto, lo que no cabe es apelar a la conciencia moral para explicar otras vivencias similares a las de la culpabilidad, antes referida. En este caso, la necesidad de presentarse ante el cliente como un terapeuta coherente, puede forzar al terapeuta a seguir «interpretando» los restantes contenidos morales que el cliente le presente en las siguientes sesiones de psicoterapia, pero apelando ahora a su psicologización, ya que para apelar a su psicopatologización acaso hubiera que forzar demasiado los contenidos que se le han comunicado. pero la conciencia moral no es reductible a sólo conciencia psicológica, del mismo modo que los*

hechos de la conciencia moral tampoco son reductibles a meras vivencias, conflictos o sentimientos. De aquí que la psicologización de la conciencia moral poco o nada sirva para resolver el problema de la culpa.

Sociologización de la culpa

Por último, algunos han tratado de explicarnos la culpa *socializándola*, es decir, a través de un proceso de socialización, por cuya extraña virtud se hace de ella o una interpretación marxista —vinculando causalmente culpa y estructuras sociales injustas—, en la que nadie ya cree, o bien se le vincula a las interpretaciones que de ella han hecho ciertos psicoanalistas, al hacerla depender de la sociedad, concebida ésta como *sündenbock*, *bouc émissaire*, o chivo expiatorio.

A la socialización de la culpa ha colaborado intensamente el *permisivismo social ingenuo*, el cual viene a sostener que todos los hombres son buenos y, por consiguiente, nada debe oponerse a que cualquier deseo, apetito, anhelo o instinto sea satisfecho, apenas descubren al hombre su solicitud. Dicho con otras palabras: que al hombre todo le está permitido.

La educación ha ampliado esta invasión de permisivismo al alentar tan sólo el adiestramiento de la inteligencia —que se limita a absorber un cierto modo de «funcionamiento»—, mientras se olvida por completo de la formación de la voluntad —esta facultad apenas si existe hoy, a juzgar por lo silenciada que está—, que es donde asienta el carácter.

Si todo le estuviera permitido al hombre, de seguro que la culpabilidad consistiría —siempre y en todos los casos— en un horroroso y grave sentimiento patológico, pues ante el total y general permisivismo, ¿contra qué norma o valor podría atentar el hombre con su conducta? ¿qué precepto puede dejar incumplido si, por estarle todo permitido, no hay para él ninguno?

Consecuencias del permisivismo antropológico

Si todo estuviera permitido al hombre, entonces nos encontraríamos con dos lamentables consecuencias antropológicas:

1. Si todo está permitido es que nada hay bueno ni nada malo; es decir, todo lo que hay se nos manifiesta como indiferente. Pero si nada es bueno ni nada malo y todo es indiferente, el mismo hombre, cada hombre se percibirá a sí mismo como un ser indiferente, que habita un mundo indiferente, poblado de cosas y personas indiferentes. Si hay permisivismo forzosamente tendrá que haber indiferentismo, es decir, desmotivación, tedio, aburrimiento, hastío y náusea.

2. «Si todo está permitido al hombre —escribió Dostoievski—, entonces es que Dios ha muerto». De donde podríamos inferir: pero si Dios ha muerto, entonces, ¿de qué y ante quién se siente culpable el hombre?

No, ciertamente, desde la permisividad no podríamos justificar la aparición de la culpabilidad humana. Y es que, aunque se dé por supuesto esa bondad ingenua compatible y posibilitadora del actual permisivismo social, no cabe duda de que hay también en nosotros malas tendencias, de manera que si cedemos a ellas, si no las controlamos o nos controlamos frente a ellas, acabaremos por transformarnos en sus esclavos.

Esto no significa que nuestra naturaleza esté completamente corrompida. Significa tan sólo que si nos salimos de nuestros propios límites —de los naturales límites que sirven de guía al desarrollo armónico e integral de nuestra personalidad—, no sólo no tendremos en el nuevo ámbito una mayor libertad, sino que arruinaremos la que hasta entonces teníamos. El permisivismo negador de todo límite hace creer al hombre que es más libre. Pero el hombre no debe olvidar que los límites no sirven tanto para aprisionarle como para mostrarle la posibilidad de nuevos horizontes y de otras posibles aperturas, además de para poder reconocerse más fácilmente a sí mismo.

Después de estos tres procedimientos encadenados y peor o mejor sincronizados la culpa, no obstante, se nos aparece como un hecho tozudo que reclama una explicación, al haber quedado ingrátida y sin fundamentación por haberse amputado toda relación etiológica con su raíz, que es el pecado. Es lógico que la culpa vaya en aumento a pesar de esta amputación/tergiversación, que trata de desnaturalizarla. Porque más allá y más acá de estos intentos continúa, ahora potenciada, la causa que la origina: el pecado.

Su relevancia y presencia social probablemente sean hoy mayores que ayer, ya que es ahora más patente que nunca el pecado de no llamar pecado a lo que es pecado. Pero la existencia del pecado lleva forzosamente pareja la aparición de la culpa, a pesar de que a aquél no se le denomine con el término de pecado. Por eso la culpa, desacralizada o no, psicologizada o socializada, sigue teniendo vigencia. Y es que como afirmó DAIM (1954), «el mal del hombre no reside en su naturaleza o en la libido, sino en su autosuficiencia». ¿Pero hay acaso autosuficiencia mayor que la de sostener que ya no hay pecado, que no se es pecador, que el hombre no es culpable de nada porque todo le está permitido?

La culpabilidad: entre el timocentrismo y el cognitivismo

En cualquier caso, lo que trataremos de ver en las líneas que siguen es cómo se plantea la relación en el ámbito de la psicología entre la culpabilidad, las cogniciones

y los sentimientos, para desde aquí plantear la cuestión nuclear de esta ponencia: el nudo donde reside el sentimiento de culpa no patológico, tal y como se nos ofrece desde una reflexión metafísica y psiquiátrica.

La psicología ha afrontado el estudio de la culpa humana subrayando únicamente el polo afectivo, la caracterización timocéntrica de este hecho de conciencia. Esto constituye una cierta caída en el reduccionismo, puesto que todo el énfasis se ha puesto en tratar de entender la culpa como un sentimiento.

No es ésta la única ocasión en que la psicología ha caído en el timocentrismo. Por poner otro ejemplo, esto es lo que sucedió respecto de las depresiones, cuyo estudio se ha afrontado, hasta hace poco, únicamente desde la perspectiva timocéntrica. Sólo en esta última década se ha tratado de afrontar, explicar y tratar la enfermedad depresiva desde una perspectiva cognitiva, perspectiva que ya había sido puesta de manifiesto por muchos filósofos, desde antes de la Edad Media.

Ante esta situación, es forzoso invitar a la psicología a contestar a las siguientes preguntas: ¿puede explicarse suficientemente la culpa, entendiéndola como un sentimiento?; ¿no podemos apelar acaso a otras instancias y funciones psíquicas, como el pensamiento, el juicio, o la conciencia, para tratar de explicar mejor el origen y manifestación de la culpabilidad en el hombre?; ¿puede modificarse la experiencia de la culpabilidad, a pesar de que se entienda como un sentimiento, apelando únicamente a una mayor información o a una refutación comprensiva de tipo lógico?

Reducir la culpabilidad humana a sólo un sentimiento constituye el mejor de los procedimientos para desnaturalizar lo que la culpa es y significa. Si la culpabilidad fuera sólo un sentimiento, al hombre sólo le quedaría la función de soportar, de sufrir pasivamente ese sentimiento. Pero ésto significa que la culpa sería entonces algo irracional que le sobreviene al hombre y sobre la que no dispone de ningún medio para controlarla, como frente a la cuál tampoco puede considerarse responsable de ella.

De otro lado, resulta muy difícil de explicar la génesis y evolución de la culpabilidad-sentimiento. Es algo así como si la vista del hombre se prolongara en su imaginación, de la cuál surge el deseo, que mueve el apetito y hace que el hombre se sienta necesitado de algo. Pero, a su vez, no se sabe en virtud de qué principio, esa «necesidad» puede sentirse y experimentarse como prohibida. Claro está que la prohibición en este modelo timocéntrico, es también otro sentimiento, sin ningún fundamento racional; algo así como una ley-sentimiento que se opone de forma contradictoria al deseo-sentimiento. En el fondo, lo que alumbró este modelo timocentrista es un conflicto que sí tiene antecedentes en la teoría de la motivación, donde fue postulado con el término de *conflicto de aproximación-evitación*. Pero es muy dudoso, como a continuación observaremos, que tal modelo pueda contribuir a explicar de forma satisfactoria lo que es la culpabilidad humana.

Más certeros y profundos se nos muestran los *modelos cognitivos* que tratan de explicarnos la culpabilidad. La consideración de la culpabilidad humana se nos revela, siguiendo a RICOEUR (1970), como un hecho de conciencia, harto complejo y proteico, pero al que podemos aproximarnos por vía de la racionalidad. La culpabilidad y la conciencia que de ella tenemos nos revelan mucho más de la naturaleza humana que la reflexión sobre cualquier sentimiento. La culpabilidad pone de manifiesto que el hombre puede situarse por encima de todos sus actos y elecciones, en la medida en que los asume; que en la medida en que es capaz de confesar su culpa, el hombre descubre y reconoce también la libertad de que se sirvió para actuar de esa manera; que a través de la culpa desaparece la discontinuidad de las vivencias temporales, que ahora quedan encadenadas —a pesar de su diferenciación— en forma de remordimiento (por el que el pasado se hace otra vez presente), de arrepentimiento (por el que la conciencia de culpa anticipa el futuro, desde su experiencia presente) y de necesidad de reparación (en que la conciencia se regenera neutralizando los efectos negativos del pasado y generando nuevas expectativas frente al futuro).

A partir de la conciencia de culpabilidad, el hombre «descubre la causalidad total y simple del yo por encima de sus actos particulares». A través de la culpabilidad, el hombre alcanza un descubrimiento continuo y discontinuo de sí mismo, siguiendo como hilo conductor la vinculación causal de cada uno de esos actos al propio yo. Por medio de esta experiencia asistimos al autorrecobrase del yo en el tiempo, haciendo continuista la natural discontinuidad —sucesiva y/o simultánea— en que temporalmente estaban situados los actos anteriormente realizados.

A través de la experiencia de la culpabilidad, el hombre descubre la conciencia de su libertad, ya que la asunción de la culpabilidad exige asumir previamente que aquella acción se ejerció libremente. La culpa sirve para desvelar y alumbrar la libertad en la conciencia, a la vez que para explicar la articulación que hay entre el hombre y sus actos, entre las consecuencias generadas por éstos y el hombre que los realiza, y entre la interacción entre cada uno de esos actos y la formación de hábitos en la persona que es su autor.

Todo lo cuál está muy lejos de poder entenderse como un mero sentimiento. De hecho, lo que acabo de señalar pone de manifiesto que no todo en la culpabilidad es sentimiento, como tampoco toda ella puede reducirse a mera racionalidad. La experiencia de la culpabilidad en el hombre se nos manifiesta como un hecho bifronte que, en parte se siente (y por eso se ha tratado de reducir a conciencia). Dado el modo en que está constituido el hombre, es lógico que la culpabilidad se nos manifieste como razonamiento y como sentimiento, como reflexión a la vez que como hecho de conciencia, como consecuencia del encadenamiento al deseo simultáneamente que como manifestación de la libertad que nos libera. Es decir, como una síntesis de afectos y cogniciones, en la que es muy difícil establecer cuál de estos elementos es primero en el orden temporal y causal.

En el fondo, la psicología de la culpabilidad no puede entenderse ni explicarse sin la apelación a la función que está en su base, determinándola como tal: la función judicial. Ningún hombre que sea incapaz de juzgarse a sí mismo puede calificarse de culpable. Esto revela, siguiendo a RICOEUR, que más allá de la finitud, el hombre puede aprehenderse a sí mismo como un ser finito, lo que pone de manifiesto su no hermética y completa finitud, en tanto que esa finitud se declara a sí misma y en esa finitud el hombre se autoconoce.

Cualquier ser que tenga capacidad autojudicativa está problemando a gritos la trascendencia de su finitud, es decir, la desproporción originaria en que él mismo consiste. Por todo lo afirmado líneas atrás, es menester concluir que la culpabilidad no puede reducirse a un mero sentimiento. En efecto, la culpa se manifiesta en el hombre como la ofensa que se hace a Dios y que afecta tanto a los demás como a quien realizó aquella ofensa. En tanto que ofensa a Dios se nos desvela como la transgresión de una determinada ley, norma o precepto. En tanto que ofensa a los demás, lo que traduce la culpa es el modo en que se ha lesionado la justicia que a los otros se debe. Por último, en tanto que atentado contra sí mismo, la culpa explica el flaco servicio que se ha hecho contra la dignidad personal, que como consecuencia de ella queda ahora manchada e indigna.

De estas tres grandes dimensiones en que se refracta la culpabilidad humana me ocuparé más adelante. Pero antes de acabar esta introducción permitidme que trate de esclarecer otras de las fecundas relaciones que pueden establecerse entre *la culpa y el sufrimiento*, por afectar al mismo núcleo psicológico de la culpabilidad.

Tal vez el intento de reducir la culpabilidad a sentimiento por parte de la psicología sea un hecho «a posteriori» y derivativo de las manifestaciones de la culpabilidad, es decir, apenas una conjetura consecuencial.

No cabe duda que la culpabilidad comporta un cierto sufrimiento y que, en tanto que sufrimiento, es siempre un sentimiento, más vitalizado o espiritualizado, según las personas y sus circunstancias. La culpabilidad puede entenderse como sentimiento sólo después de que se haya identificado la culpa y el sufrimiento hasta hacerse coincidentes. Pero obsérvese que ni siquiera entonces, la culpabilidad puede explicarse en su totalidad como un mero sentimiento. Entre otras cosas, porque el sentido del sufrimiento de culpa puede transformarse en algo que transforma la propia culpa. el sufrimiento de la culpabilidad puede servir como expiación de la culpabilidad. Pero, incluso entonces, tal sentimiento está penetrado de conocimiento, puesto que es la misma persona culpable la que asumiendo esa culpabilidad —y la asume en tanto que la conoce, la racionalidad y la penetra de significación—, acaba por neutralizarla.

De la culpa al sentimiento de culpabilidad: causas de un reduccionismo

En mi opinión, si de la culpa se ha hecho un mero sentimiento ha sido por las razones siguientes:

- (a) Por identificar culpa y sufrimiento, entendiéndose a este último como un síntoma o manifestación de aquélla.
- (b) Por entenderse la culpabilidad como una expresión práctica que manifestaría la oscura conciencia de mancha.
- (c) Por entenderse que la causa etiológica de la culpabilidad humana es una cierta condena al sufrimiento que le precede.
- (d) Porque la culpa como sufrimiento sirve tanto para la extinción de sí misma como para la expiación del mal causado.
- (e) Porque como tal sufrimiento puede ser útil para el tratamiento, cura y disolución de la propia culpa.

Las anteriores razones —en apariencia muy complejas, pero válidas y útiles puesto que contribuyen a explicar desde la etiología al tratamiento— tratan de justificar/explicar la culpabilidad, clausurándola en un marco de referencias exclusivamente afectivo. Pero los que así piensan no advierten que la culpabilidad es siempre algo derivado (y en tanto que derivado no inmediato y sí relexivo y, por tanto, cognitivo) y siempre genitivo (la culpa es siempre «de alguien» y «de algo», y este carácter genitivo forzosamente implica un conjunto de atribuciones e inferencias en cuyas mallas, de naturaleza cognitiva, se genera la culpabilidad).

A esto habría que añadir el personal estilo atribucional desde el que cada persona emprende su propia actividad judicial, es decir, el sistema legal, probatorio, acusador y defensivo, desde el que cada sujeto a sí mismo se inculpa. Y esto último sí que cabe estudiarlo desde la psicología cognitiva y, más concretamente, desde la psicología de la atribución.

De donde se deduce que los aspectos cognitivos de la culpabilidad se nos aparecen como más elocuentes que los aspectos afectivos, a través de los cuales la psicología contemporánea ha tratado de presentarla.

En realidad, no es que toda la psicología contemporánea en bloque haya optado por adoptar este punto de vista timocentrista respecto de la culpabilidad humana. Más bien puede afirmarse que la opción timocéntrica corrió a expensas del psicoanálisis, habiéndose perpetuado en nuestra sociedad a través de muchos psicoanalistas, como ya se probó en otra publicación. El mismo RICOEUR es coincidente con el

punto de
flexivo se
cos de ex
para diso

Una
cognitiva
da como
tablecer
estudio d
dad. La a
para el c
¿Que sab
nación y
desde una
berse ado
bución er
que usa p
o las cog
que comp

Nada
de la culpa
después d
la culpabi
lidad huma
ble, dadas
psicoanal

Sólo m
tudío de l
y complet
afectiva q
to más pr

Diferenc
no pat

En el apa
erróneo d
de la culpa
no de culp

punto de vista aquí sostenido al señalar que «es inevitable que cualquier estudio reflexivo sobre la culpabilidad —que, por lo demás, hace justicia a los modos simbólicos de expresión— se enfrente con el psicoanálisis, tanto para aprender de él como para discutir con él su propia inteligibilidad y los límites de su validez».

Una última matización sobre la aproximación psicológica timocéntrica *versus* cognitiva al estudio de la culpabilidad. Una vez que la culpabilidad ha sido presentada como un sentimiento, para cualquier psicoanalista resultaba mucho más fácil establecer después la patología de ese sentimiento. De aquí que se emprendiera el estudio de la culpabilidad humana desde el ámbito de psicopatología de la afectividad. La adopción de este punto de vista, en mi opinión, ha resultado empobrecedor para el conocimiento de la culpabilidad humana, tanto normal como patológica. ¿Que sabríamos hoy de los escrúpulos, las obsesiones, los delirios de ruina y condenación y de tantos otros hechos psicopatológicos, si su estudio se hubiera afrontado desde una perspectiva más cognitivista y menos timocéntrica? De seguro, que de haberse adoptado esa perspectiva, hoy conoceríamos bastante mejor los modos de atribución errónea que el paciente emplea para autoinculparse, las inferencias lógicas que usa para lamentablemente continuar sin interrupción con su «trabajo obsesivo» o las cogniciones ilógicas de que se sirve para la articulación de las premisas con las que compone su delirio de ruina.

Nada de esto conocemos hoy, gracias a la aproximación timocéntrica al estudio de la culpabilidad. Desde la perspectiva afectiva, ¿qué es lo que ha podido obtenerse después de casi un siglo de haber aplicado el psicoanálisis su modelo al estudio de la culpabilidad humana? Pues, la verdad es que conocemos muy poco de la culpabilidad humana y conocemos mucho menos algo de ella que sea psicológicamente fiable, dadas las interpretaciones plurales y diversas a que las diferentes hermeneútics psicoanalíticas han sometido a la culpabilidad humana.

Sólo me resta afirmar que en la actualidad resulta imprescindible afrontar el estudio de la culpabilidad desde un modelo psicológico y heurístico mucho más eficaz y completo. Me estoy refiriendo, sin duda alguna, a la aproximación cognitivo-afectiva que es, en mi opinión, la única vía que puede contribuir a un esclarecimiento más profundo, y también más completo, de la culpabilidad humana.

Diferencias entre la culpa y el sentimiento de culpabilidad no patológico

En el apartado anterior se han presentado algunas de las razones que explican lo erróneo de las aproximaciones timocéntricas, sean o no psicoanalíticas, al estudio de la culpa, que de esta forma quedó catalogada equivocadamente como sentimiento de culpabilidad. En este epígrafe trataré de distinguir la culpa del sentimiento

de culpabilidad, el hecho de experiencia de su reducción a mero sentimiento, la génesis de ese complejo hecho que es la culpa a su manifestación en forma de sentimiento de culpabilidad. Sólo procediendo así —disecando y distinguiendo lo que es la culpa del sentimiento de culpabilidad—, entiendo que se puede avanzar para una vez establecidas las diferencias que hay entre ellos, poder luego abarcar y describir mejor la estructura misma del acto culpable. En las líneas que siguen trataré de resumir muy brevemente las diferencias que hoy pueden establecerse entre culpa y sentimiento de culpabilidad:

1. El *sentimiento de culpabilidad* designa sólo el extremo subjetivo y subjetivado de la experiencia de la culpa, el «para sí» de la culpa, el encurvamiento de la culpabilidad sobre el culpable o, dicho con palabras de S. AGUSTÍN, la *incurvatio hominis in se ipsum*. el sentimiento de culpabilidad, desconecta al culpable de la causa por la que es culpable (el pecado) y, lo que es más importante desconecta al culpable de la persona ante quién es culpable (Dios).

La *culpa*, en cambio, como un hecho de experiencia que es, se esfuerza por considerar inevitablemente el «algo» que se hizo/hace y el «alguien» ante quien se hizo/hace. La culpa exige estar en presencia tanto del pecado como de la persona contra quien se ha pecado y ésto, independientemente de cuáles sean los sentimientos que tenga el culpable.

2. El *sentimiento de culpabilidad* hace que el hombre se sienta lúcidamente consciente de la carga que lleva, del peso que le abrumba, del castigo que de forma anticipatoria e interiorizada restringe y limita su ámbito existencial. Por contra, en la *culpa* el sujeto anticipa también el posible castigo, pero lo asume, lo interioriza y paradójicamente, lo desea, como una exigencia de su conciencia para satisfacer la responsabilidad exigida por las consecuencias del acto que realizó.

Mientras el *sentimiento de culpabilidad* conduce al culpable a experimentarse como un actor de sí y ante sí mismo, la *culpa* hace que el culpable asuma la conciencia de ser el autor de lo que se hizo.

3. El *sentimiento de culpabilidad* no reconduce a su autor hacia la experiencia de pecado, sino a la infraestimación que, a causa de este sentimiento, se produce en el valor del propio yo. El sentimiento de culpabilidad es contemporáneo y está correlacionado con el sentimiento de inferioridad. El sentimiento de culpabilidad no dice referencia al mal causado, sino al yo que padece más que causa el mal.

La *culpa*, en cambio, hace referencia no al yo sino a la transgresión de una norma, a la objetiva violación de una prohibición. La culpa inicialmente es más objetiva y menos subjetivada, menos egotista. La culpa exige tanto el castigo como la reparación de la afrenta, así como también la expiación, la enmienda y la sanación del mal que se hizo.

4. El *sentimiento de culpabilidad* es un afecto meramente reactivo y centrado en el yo, por el que su autor se duele más del daño causado a sí mismo que de la falta ética objetivamente cometida.

La *culpa*, en cambio; es la interiorización de la propia falta cometida, por la que la persona se conoce de forma renovada como el autor responsable de esos actos.

5. El *sentimiento de culpabilidad* se agota en percibir las consecuencias negligibles y defectuosas que la falta cometida genera en el propio yo. En el sentimiento de culpabilidad asistimos a una cierta percepción de la ruina del yo, simultáneamente que se vuelve la espalda a la frustración que se ha hecho de lo que era potencialmente perfectible en el propio yo, que como consecuencia de la transgresión cometida, quedará sin llevarse a efecto.

La *culpa*, por contra, nos advierte no sólo del daño actual que se ha infringido por su causa al propio yo, sino también del daño potencial que al yo le sobreviene, como negación de la perfección a la que estaba llamado a ser. En la culpa el hombre percibe la profunda transformación que se ha operado en su ser: de la perfección perfectible en que consistía a la mera perfección defectible, defectuosa, negligible y, por ello, punible, culpable y castigable. La culpa advierte al culpable no sólo de la negligencia defectuosa en que ha incurrido, sino de la profunda alteración que a sí mismo se ha infringido al haber frustrado su potencial perfección, es decir, lo perfectible de su existencia posible.

Mientras el *sentimiento de culpa* remite sólo a lo actual, presente y defectuoso —en tanto que padecido y sentido por el propio yo—, la *culpa* se muestra anticipatoria, por cuanto advierte no sólo del mal actual causado por la propia falta, sino también de todas las expectativas perfectibles que como consecuencia de ello se han visto frustradas.

6. En el *sentimiento de culpabilidad* lo único que importa son las vivencias del yo que, replegadas como están en su hermetismo egótico, no acaban de alcanzar jamás al tú, ni de tejer solidariamente con él un nosotros.

En la *culpa*, en cambio, el yo que se acusa a sí mismo lo hace por referencia a un tú contra quién se ha cometido la falta, interiorizándose más el pecado cuanto que hay algo unitivo entre ambos —el sufrimiento que se causa al tú y el sufrimiento que por la culpa reobra sobre el yo—, que es capaz de fundar y de hacer que emerja un nosotros. Por eso tiene mucha razón lo afirmado por RICOEUR al sostener que «en cuanto se acentúa más el 'yo' que el 'ante Tí', en cuanto llega incluso a *olvidarse* el 'ante Tí', la conciencia de la falta deja de ser pecado para convertirse en culpabilidad; desde ese momento la 'conciencia' se erige en *medida* del mal dentro de una vivencia de soledad total (...); la culpabilidad representa la expresión por excelencia de la promoción de la conciencia a tribunal supremo».

7. En el *sentimiento de culpabilidad*, la conciencia es la instancia juzgadora de la culpa que dicta sentencia a partir de una medida subjetiva de lo que aparentemente es la culpabilidad; en la *culpa*, en cambio, la instancia juzgadora es la mirada de Dios que dicta sentencia según una medida absoluta que juzga la culpa según la naturaleza de los pecados cometidos.

En la *culpa*, lo que se confiesa es la sustancia de que está hecho el realismo del pecado; en el *sentimiento de culpabilidad* lo que se expresa es la caricatura del pecado, su sustitución a través del fenomenismo de las ilusiones, de las fantasías, de los sentimientos y simulaciones que acaban por sentar un veredicto de culpabilidad, sólo en la misma medida en que el sentimiento de culpabilidad está presente en aquella persona. En la *culpa*, el hombre se siente culpable si sus pecados son juzgados —en conciencia por su conciencia— como culpables en la presencia de Dios; en el *sentimiento de culpabilidad*, el hombre es culpable sólo en la medida en que se siente culpable.

8. En el *sentimiento de culpabilidad*, el juicio último de imputación del mal depende del sentimiento subjetivo que de la culpabilidad tenga la persona: cuanto más intenso sea este sentimiento más grave será el mal imputado a su persona. De aquí que en el sentimiento de culpabilidad lo fundamental no sea el aspecto cualitativo de la culpa, sino su dimensión cuantitativa, su cuantificación. Por eso importa tanto el análisis e interpretación del sentimiento de culpabilidad. A través del análisis y de la hermenéutica se individúa, pesa y mide meticulosamente la culpabilidad subjetiva, que se hace presente en el vacío de un escenario solitario y sin Dios, por cuanto que allí no hay pecado.

En la *culpa*, por contra, el juicio más importante de imputación del mal se establece alrededor de la propia culpa, pues aunque también se distingan grados en ella, no obstante, lo que en definitiva importa es la distancia siempre infinita entre el ofendido y el ofensor, entre la víctima y el sujeto culpable.

9. En consecuencia con lo anterior, el *sentimiento de culpabilidad* se hunde en el anonimato del colectivismo igualitario. Como aquí no hay ningún «ante quién» responder y cada persona apela sólo al juicio de sus sentimientos subjetivos, la solidaridad no es posible y mucho menos la comunicación entre las personas, ya que no se ha dado lugar a la génesis de un nosotros. El sentimiento de culpabilidad se erige así en un principio abstracto, amorfo, igualitario y colectivista, gracias al cual cada persona se convierte en culpable o justo, en función de cuáles sean sus sentimientos personales.

En la *culpa*, al contrario de lo que sucede en el sentimiento de culpabilidad, la persona se sabe formando parte, solidariamente, con otras personas, puesto que tiene de común con ellas el haber constituido un «nosotros» que también parcialmente contribuyó e hizo posible la aparición de la culpa. A pesar de que cada conversión sea en última instancia una decisión personal insustituible e irrepetible, la persona

conoce que las consecuencias de sus decisiones atañen a los demás y que, por consiguiente, por la comunión que existe con los otros, nadie se salva ni se condena sólo.

10. En el *sentimiento de culpabilidad*, la temporalidad aparece como una experiencia discontinua, fragmentaria, hecha de «momentos» incapaces de vertebrarse en un eje temporal que tenga sentido. Como tal sentimiento, la culpabilidad sólo depende de lo que en cada instante juzgue la propia subjetividad. Pero al consistir en un mero sentimiento no hay objetividad de la culpa y, por consiguiente, el «tiempo culpable» (el tiempo en que aconteció el acto culpable) es irrecuperable, sobre todo si nos atenemos a que aquí resulta inviable el arrepentimiento y la reparación.

En la *culpa*, en cambio, como se parte del realismo del pecado y del juicio objetivo en que se fundamenta la culpa, el «tiempo de la culpa» sí que es recuperable. Basta, para ello, con la confesión de la culpa puesto que, a su través el arrepentimiento y la reparación emergen, simultáneamente que el perdón y la misericordia. Y si la culpa se perdona, es tanto como si ante cada persona se abriera de nuevo su destino suprahistórico, como si pudiera volver a empezar, en cierto sentido como si nada hubiera sucedido.

11. Dado que en el *sentimiento de culpabilidad* el juicio es subjetivo, la culpabilidad aparente (un mero sentimiento), el juez relativo (el propio estado de ánimo), el pecado inexistente, la posibilidad de la enmienda inviable, la reparación imposible, el tiempo de la culpa irrecuperable y la soledad del culpable radical y totalitaria, a este sentimiento sólo le queda la posibilidad de la mera inflexión sobre sí mismo, es decir, del volver y revolverse, una y otra vez, contra sí mismo en el hermetismo insolidario de un yo tristemente culpable, que no acierta a cancelar su deuda, reparar su culpa y apelar a la misericordia para renacer y comenzar de nuevo.

Por conra, dado que en la *culpa* el pecado es real, el juez objetivo, la medida absoluta, el tiempo de la culpa recuperable, la vinculación en el nosotros exigente, la imploración de la misericordia recomendable y la soledad imposible, forzosamente ha de convenirle la reflexión, es decir, el análisis racional de sus propias acciones, a fin de juzgarlas rectamente a la luz de criterios extrínsecos, de manera que confesando la culpa, ésta se extinga y desaparezca.

El *sentimiento de culpabilidad* conduce a la inflexión neurótica y al ensimismamiento del yo; la *culpa*, en cambio, a la salida de sí y a reconocerse en el otro, como única vía posible para autotrascenderse a la vez que para encontrarse a sí mismo.

12. En el *sentimiento de culpabilidad*, por el relieve que adquiere la cuantificación de la responsabilidad ante sí mismo, proliferan los principios, normas y artículos que prescriben el modo de conducirse, todo lo cuál no hace sino que se multipliquen las leyes y que se acrezcan las disputas e interpretaciones solitarias. Dicho de otra forma: en el sentimiento de culpabilidad importa más el «sistema jurídico» que la ley, el afán judicativo que la conciencia moral, al juridizarse de las re-

laciones interpersonales que la solidaridad. En el sentimiento de culpabilidad, al no estar presente el sentido del pecado, la posible ofensa o negligencia se dirige especialmente al propio yo y a nadie más. De aquí que sea una culpabilidad sin fe, lo que permite la paradoja, siguiendo a RICOEUR, de «una acusación sin acusador, de un tribunal sin juez y de un veredicto sin autor. Verse maldecido sin que haya quien le maldiga a uno: he ahí el grado supremo de la maldición. En efecto, basta con leer las últimas páginas de la *Carta al padre*, para comprender el núcleo del sentimiento de culpabilidad que obsesionaba a KAFKA. Oíganos las palabras que KAFKA (1953) pone en boca de su padre y que dirige contra sí: «Incapaz de vivir, eso es lo que eres. Y para poder instalarte cómodamente en tu incapacidad y permanecer en ella sin inquietarte ni reprocharte nada, tratas de demostrar que yo te he robado tu aptitud para vivir y me la he metido en el bolsillo».

El sentimiento de culpabilidad acaba por ser un sentimiento kafkiano, en el sentido convencional que el uso del lenguaje coloquial da en la actualidad a este tópico. KAFKA no sólo lleva sobre sí la culpabilidad que significa su propia vida —una vida entendida como culpable—, sino que además transporta la acusación de culpabilidad vertida por su padre contra su persona o tal vez, tal y como las fantasías de KAFKA modelaron en él, la hipotética reprobación de su padre.

Sea como fuere, el hecho es que cuando uno se convierte en el tribunal de sí mismo, es muy probable que uno acabe interpretando la propia alienación ética en que uno se ha convertido. Al no haber confesión que remate la culpa y al estar «alienado» el propio tribunal juzgador, la maldición de la conciencia acusada salpica y maldice también a la misma acusación.

Nada de ésto acontece en la *culpa*, porque allí se reconoce un pecado que causa la culpa y se reconoce una moral extrínseca al propio yo, que la juzga. Se diría que en la culpa, tal y como la entiende la moral católica, no se da este proceso de la alienación de la propia conciencia culpabilizadora, de quien se halla a merced del sentimiento de culpabilidad. Por contra, quienes reducen el pecado a sentimiento de culpabilidad, sí que aseguran ese proceso de alienación, por cuanto que existiendo un sentimiento de culpabilidad no hay ni un pecado en el sujeto que dé origen a ese sentimiento, ni una moral extrínseca al sujeto que culpe ese pecado.

Por consiguiente, asistimos a la paradoja de que en aquellas personas con sentimientos de culpabilidad, lo ordinario es que no haya ni pecado ni moral, aunque excepcionalmente pueda darse en ellas el pecado sin moral o la moral sin pecado. En este caso concreto se incurre en la alienación de la culpa y del sentimiento de culpabilidad, precisamente porque falta una fundamentación ontológica de la moral.

13. En realidad, el *sentimiento de culpabilidad* no es anterior a la culpa, sino más bien al contrario. De ordinario, lo que sucede es que la *culpa* se transforma

en sentimiento de culpabilidad. El anhelo por dejar de ser culpable —se entiende por dejarlo de ser absolutamente— lleva a la persona a cumplir de tal forma con la ley que real y utópicamente llegue a ser inocente de forma absoluta (lo que de suyo es ya un anhelo culpable).

La frustración y el fracaso ante la realización de ese empeño suscita el sentimiento de culpabilidad, ante el cuál la persona trata, de forma reiterada, de satisfacer mejor todas y cada una de las prescripciones para de ese modo disculparse. Pero ese proceso de disculpas vuelve a inculpar, todavía más, a la persona. Ante una situación así, el hombre tratará de fragmentar todas las prescripciones y normas en unidades más elementales y sencillas para, teniendo en cuenta todas las circunstancias, no fallar el cumplimiento de ninguna de ellas. El esfuerzo por satisfacer las nuevas exigencias legalistas, perfeccionistas o escrupulosas ha conseguido alejar de la conciencia culpable lo que más importante era para ella: el concepto y el sentido del pecado.

Si ya no hay pecado, toda la *culpa* se muda y subsume entonces en *sentimiento de culpabilidad*. La asunción de la disculpa como justificación última lleva a la satisfacción ritual, gradual, medible y tangible de todas y cada una de las prescripciones, hasta el extremo de que la conducta toda se ritualiza, al amparo del encadenamiento progresivo de unos códigos con otros, tras cuyo cumplimiento se promete —siempre se promete para después, pero el después jamás llega— la extinción o desaparición del sentimiento de culpabilidad. Este es el resultado del largo proceso de alienación a que conduce el sentimiento de culpabilidad: la ritualización de la conducta, la multiplicación y codificación de las prescripciones, la moralización de los escrúpulos y la ritualización de la ética, mientras el sentimiento de culpabilidad continúa imbatible.

Nada de particular tiene que todo este largo proceso de alienación —vacío de pecado, ayuno de moral y sin confesión ni posibilidad de perdón— dé como resultado lo que KIERKEGAARD llamada el pecado del pecado, el pecado de desesperación: la voluntad desesperante y desesperada de encerrarse en el círculo del entredicho y el deseo: el anhelo de muerte.

El *sentimiento de culpabilidad* no sólo no resuelve la *culpa*, sino que implanta en la vida de las personas el infierno de la culpabilidad, en el que por no ser posible el arrepentimiento ante Dios, el propio yo se transforma en verdugo de sí mismo, entregándose a las autoacusaciones de las que no es posible escapar, por persistir el decidido empeño narcisista de autojustificarse. En último término, el sentimiento de culpabilidad se hunde y hace coincidente con el pecado supremo: el vano empeño en autojustificarse. Un empeño tanto más vano cuanto que coincide con la autoexaltación y el anhelo de gloriarse en sí mismo y por sí mismo, simultáneamente que proporciona todavía más el sentimiento de culpabilidad. Pero este anhelo arroja al hombre en el círculo de la condenación.

El *sentimiento de culpabilidad*, como sustitución de la *culpa* y del pecado no logra otro resultado que exactamente el contrario que se proponía alcanzar. Con fortuna ha escrito PAUL RICOEUR, refiriéndose a SAN PABLO, lo que sigue: «la justificación por la fe es la que pone de manifiesto el fracaso de la justificación por la ley, y ese fracaso de la justicia de las obras es el que nos revela la unidad de todo el ámbito del pecado (...) Se ve, pues, que es imposible analizar filosóficamente el concepto de culpa sin mencionar este hecho tan irritante como embarazoso para el hombre reflexivo, a saber: que sólo pudo manifestarse el sentido último de la culpa a la luz de los grandes contrastes que puso de relieve el primer pensador apasionado de la cristiandad: justificación por la práctica de la ley y justificación por la fe; gloriarse y creer; obras y gracia. Cualquier intento por atenuar estos contrastes equivale a desvirtuar el sentido de culpa».

La estructura del acto culpable

Una vez que hemos llegado aquí podemos analizar *la estructura del acto culpable*. Siguiendo a PLATÓN y ARISTÓTELES, los conceptos implicados en la estructura del acto culpable son los siguientes:

- (a) El concepto de lo *intencionado* o *voluntario*, puro y simple y de, su contrario, lo involuntario, causado bien por coacción o fuerza o bien por ignorancia.
- (b) El concepto de *elección* o *preferencia* referido a la elección de los medios y a la *deliberación*, que constituye la elección en deseo deliberativo.
- (c) El *deseo* que se refiere a los fines.

Con los elementos estructurales que acabamos de señalar puede juzgarse la culpabilidad de cualquier acto, lo que permitirá reconvertir el sentimiento de culpabilidad en culpa estrictamente dicha.

Pero hay una última posibilidad de análisis para el sentimiento de culpabilidad que no debemos omitir. Me refiero, claro está, al afán por autojustificarse, al orgullo de la autoexaltación y a la glorificación en la legitimación. SAN PABLO reducirá esta dimensión del pecado no ya a la transgresión de un determinado mandamiento, sino a la mera voluntad de salvarse cumpliendo la ley. Es lo que PABLO llama «la justicia de la Ley» o «la justicia que procede de la Ley». En definitiva, no es otra cosa que la pretensión de vivir con arreglo a una legislación.

¿Cómo es posible que la Ley que es buena en sí misma y que el cumplimiento de la Ley, es decir, la voluntad de salvarse cumpliendo la ley, haya degenerado, según SAN PABLO, en «ministerio de la condenación» y en «ministerio de la muerte»?

Esta aparente paradoja la explica SAN PABLO de la siguiente manera: «la Ley hizo su aparición para multiplicar las culpas (...) el pecado se sirvió de la Ley para seducirme y matarme (...); para que se hiciese patente su carácter pecaminoso, el pecado se sirvió de una cosa buena —como es la Ley— para infligirme la muerte; es decir, que el pecado desarrolló toda su potencia pecaminosa utilizando la palanca del precepto» (*Romanos*, 7, 1, 13).

Y es que el hombre debe reconocer que no le es suficiente, que no le basta con reconocer la verdad y bondad de la Ley para, con sólo ello, cumplir con ella. Para cumplir con la Ley, para legitimarse cada persona a sí misma en el cumplimiento de la Ley, es necesario además la ayuda de la gracia. Esto es lo que se expresa magistralmente desde el punto de vista psicológico en el siguiente texto paulino: «el querer el bien está a mi alcance, pero no el cumplirlo; pues, por una parte, no hago el bien que quiero y, por otra, cometo el mal que no quiero (...) ahora bien, al hacer lo que no quiero es que no soy yo quien realiza la acción, sino el pecado instalado en mí (...), la potencia del pecado que anida en mis miembros (...); no cabe duda, yo mismo soy quien por mi razón sirvo a la ley de Dios y por mi carne a la ley del pecado».

En este último texto sí que aparecen los *elementos constitutivos y nucleares de la estructura del acto culpable*. Se subrayan además los aspectos cognitivos frente a los afectivos, la ley y la fe, las obras y la gracia.

Nada de particular tiene que resulte inaceptable por desnaturalizador cualquier intento, por parte del psicoanálisis, de reducir la culpa del hombre a mero sentimiento de culpabilidad. Pues, por muy humillante que pueda parecernos el reconocimiento de la multiplicación de las culpas en que pueda incurrir cada hombre a lo largo de su vida —de aceptar la culpa según la explica la antropología cristiana—, es también muy conveniente no olvidarnos de la majestad del poder del hombre —una criatura que puede pecar, pero que también puede alabar a Dios— y de la magnanimidad en él del efecto sobrehumano de la gracia. Y es que es cierto que «la ley se introdujo para que se multiplicasen las culpas»; pero no es menos cierto que «allí donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (*Romanos*, 5, 20).

La observación de tantas diferencias como hemos encontrado entre el sentimiento de culpabilidad y la culpa me autoriza a hacer la siguiente propuesta: Puesto que la culpa es anterior al sentimiento de culpabilidad y designa un normal hecho de experiencia —por otra parte muy común—, considero que debiera limitarse su uso para referirnos exclusivamente a esa realidad. En el sentimiento de culpabilidad, en cambio, nos encontramos con una realidad mucho más subjetiva y deformada, más vulnerable a la acción de otros muchos factores psicológicos y, por consiguiente, más frecuentemente vinculada a alteraciones psicopatológicas. Precisamente por eso se propone restringir su uso únicamente para designar aquellos trastornos patológicos que, más o menos psicologizados, deforman, alteran o tergiversan el real sen-

tido y significado de la culpa del hombre. De esta forma, el mismo uso del lenguaje podría contribuir a diferenciar en el futuro la culpa del sentimiento de culpabilidad, el hecho de conciencia de la patología de la culpa, la moral de la psicopatología.

El escrúpulo como paradigma de culpabilidad patológica

Aunque no es mi propósito detenerme en esta ponencia en el análisis de los sentimientos patológicos de culpabilidad, no obstante, aunque sea a modo de ejemplo de lo afirmado en el epígrafe anterior, permitidme unas breves matizaciones en torno a los escrúpulos y a las manifestaciones de la conciencia escrupulosa, por entender que constituyen un modelo paradigmático de la culpabilidad patológica.

Hemos visto líneas atrás las nefastas consecuencias generadas por el deseo de autojustificarse en el cumplimiento de la ley. Pues bien, el escrúpulo constituye la quintaesencia donde se manifiesta, a través de mil detalles psicológicos, ese deseo de autoglorificación en el cumplimiento de la ley. Las personas escrupulosas propiamente hablando no buscan tanto la perfección como el perfeccionismo. La lucha por conquistar la perfección, en cualquier ámbito del hombre donde se observe, es compatible, pese a su buena fe, con la transgresión de la ley, y no una sino mil veces. Por eso quien busca la perfección —incluso en el cumplimiento de la ley—, no se escandaliza si a veces se reconoce culpable por haber trasgredido la propia ley. El escrupuloso lo que busca ante todo no es tanto su perfección personal (lo cual exige también el cumplimiento de la ley), como su perfeccionismo (es decir, el absoluto cumplimiento de todo precepto), para de este modo sentirse completamente seguro.

La estructura del acto escrupuloso pone de manifiesto la estructura patológica de su propia libertad, al coincidir ésta con su personal inseguridad. El perfeccionismo del escrupuloso no encierra ninguna perfección, sino que es más bien una perfección defectuosa, es decir, una imperfección. Concluimos así que el perfeccionismo es una imperfección. Y es una imperfección porque el perfeccionismo está al servicio de la autoafirmación del propio yo, tan necesitado como está de esa cualidad, precisamente por su propia inseguridad. En consecuencia, el perfeccionismo es una imperfección por egolatría. Por eso, aunque las consecuencias aparentes del perfeccionismo no sean sino la inculpabilidad o inocencia de su autor (dado que cumple absolutamente con la ley), no obstante, resulta ser una inculpabilidad culpable o una inocencia culpable.

En efecto, el escrupuloso no es que ame la ley o se identifique con ella, sino que más bien la deforma y degrada por la esclavitud moral con que la sirve. El escrupuloso transforma la ley en legalismo (en el particularismo de una casuística, que exige siempre un tratamiento excepcional de la aplicación de la ley y, a través de ello, la

disculpa por su incumplimiento) y la ética en teratología moral (una ética del detalle, pormenorizada y domesticada, contrahecha según las adaptaciones forzadas que de ella se hacen, para que se adapte a la inseguridad del escrupuloso).

El escrupuloso tampoco es libre frente a la ley, ni siquiera a pesar de su cumplimiento. Porque en su caso, el cumplimiento de la ley no va guiado por el amor a la obediencia a su legislador sino, contrariamente, por el amor desordenado a sí mismo. Precisamente por eso no entiende —y, en consecuencia, no puede vivirla en su persona— aquella propuesta agustiniana de «ama y haz lo que quieras».

El escrupuloso no hace lo que quiere porque no ama; y como no ama, tampoco hace lo que quiere el legislador. Aún cumpliendo la ley (en su letra), la incumple en su espíritu (en el espíritu del legislador). De esta forma el hombre escrupuloso desarrolla una complejísima hermeneútica jurídica, con cuyo concurso modela, flexibiliza, plastifica y dinamiza el espíritu de la ley en su provecho, cuyo texto en cambio trata de cumplir aparentemente, aplicándole las normas más rígidas de la exégesis (de su particular exégesis) y de la casuística.

Por eso, en el caso de los escrúpulos y de las obsesiones, la conciencia personal está también deformada, pues aquí el modo de proceder es muy distinto a lo que sucede en el hombre normal. En el caso de la conciencia escrupulosa, la conducta erróneamente se doblega al pensamiento patológico, únicamente atento al deseo *egótico y desordenado de encontrarse a sí mismo perfecto*. La excesiva autoestimación a través de sus mil sutilezas, hará que el escrupuloso trate de comprobar, una y otra vez, la rectitud de los juicios de su conciencia personal, su rectitud objetiva, su rígida veracidad. Y no conforme con haberlos encontrado del todo rectos, apelará al juicio de los otros, a los que atosigará *ad nauseam* con múltiples y reiterativas consultas.

Pero repárese en el doble sentido patológico de esta deformidad y en los rasgos que le diferencian respecto del modo de proceder de la conciencia recta y bien formada: en primer lugar, en el escrupuloso la conducta se somete al pensamiento, a pesar de que el error esté en el pensamiento y no en la conducta, contrariamente a lo que acontece en la conciencia bien formada; y, en segundo lugar, en contraposición a ésta, la conciencia escrupulosa ni se autolegitima ni se autojustifica con la propia y errónea conducta obrada, sino que, paradójicamente, continúa penalizándose y culpabilizándose hasta la exaltación, de un modo erróneo y patológico.

El escrúpulo ha sido definido «como un régimen general heteronómico consecuente y consentido» (RICOEUR). La conciencia escrupulosa es heterónoma, por lo mismo que es dependiente, es decir, porque está dispuesta a llegar hasta el fin, hasta el extremo, cumpliendo *en todo, sobretodo y a pesar de todo* lo que diga la ley.

Pero tal heteronomía inicial se transformará, como observaremos más adelante, en alienación, puesto que en realidad jamás se cumple la ley, tal cual ella es. En la

conciencia escrupulosa, ciertamente está presente la ley (en la tierra, que no en el espíritu del legislador), pero a la vez está presente el intérprete que acomoda aquella ley a la conducta, según un determinado sesgo, y el juez que la aplica. Si a eso añadimos la naturaleza de una conciencia errónea que simula, falsifica o «alucina» la voz que oye, es lógico que comencemos a dudar del pretendido carácter heteronómico de la conciencia escrupulosa.

De otro lado, es forzoso que el escrupuloso caiga en el voluntarismo. No se pueden limitar las relaciones entre el legislador y la persona, en el marco de la conciencia moral, a simplemente el juego de una voluntad que manda y de una voluntad que obedece. Si la ley se entiende desde esta perspectiva voluntarista, las relaciones entre el legislador y el administrado se falsean porque ambas voluntades se reducirían solamente a obedecer y mandar, respectivamente, sin fundamentar sus acciones en el querer, que es el acto más propio de la voluntad, sin el que no es posible la auténtica obediencia.

Falto del querer del legislador e insatisfecho el escrupuloso con sólo el cumplimiento *ad pedem literae* de la ley, forzosamente tiene que ir más allá del escrúpulo.

Esto supone el salto del escrúpulo a la obsesión y la eclosión de una nueva manifestación: el rito. El rito lo que pone de manifiesto es la total inseguridad del escrupuloso, a pesar de su perfecto cumplimiento con la letra de la ley. Pues aunque en su conducta acate y obedezca la ley, en su pensamiento bullen incómodas e inquietantes mil razones para seguir desconfiando y dudando de que se cumplió con el espíritu de la ley. De forma análoga a como sucedía anteriormente, una vez más la conducta se someterá al erróneo pensamiento. Dado que las obsesiones continúan, la conducta tratará de hacerles frente ritualizándose, es decir, repitiendo automática y mecánicamente una determinada acción que para cualquier observador —incluido para el mismo hombre escrupuloso—, manifiestan y proclaman la patología del cumplimiento con la ley.

El rito sirve así para adquirir seguridad respecto del cumplimiento moral de la ley. De este modo, la vida moral se ritualiza. Pero como a su vez el rito es juzgado por la conciencia escrupulosa, nada de particular tiene que con el tiempo el mismo rito se moralice. Asistimos así en la conciencia escrupulosa a un movimiento pendular que va del escrúpulo a la obsesión y de la ritualización de la vida moral a la moralización del comportamiento ritual.

La moralización del rito pone de manifiesto el afán juricista de la conciencia escrupulosa. Desde la perfección al pensamiento, todas las funciones psíquicas de la persona escrupulosa quedan afectadas por esta patología. Hemos hablado hasta ahora de la conciencia, del pensamiento, y de la conducta, pero igual podríamos hacer, por ejemplo, respecto de la percepción, la imaginación o la afectividad.

La percepción del escrupuloso se especializa selectiva y únicamente en la observancia de la ley. Su función atencional selecciona aquellas eventos y estímulos que, por sutiles que éstos sean, siempre hacen relación a la observancia y cumplimiento de la ley, mientras desatiende y se desentiende de todo lo que no sean esos contenidos. Dado que la percepción y la atención se especializan en estos contenidos, que son propios del escrupulo, es lógico que se cierre un perfecto y vicioso círculo entre la percepción y el pensamiento escrupuloso. De esta forma, si alguna vez el pensamiento se tomara vacaciones en su afán de generar ideas obsesivas, los escrupulos continuarían suscitándose ahora por vía de la percepción.

Las relaciones entre la percepción y el pensamiento escrupuloso están mediadas aquí por la imaginación, que también participa en la consolidación del peculiar estilo cognitivo del hombre escrupuloso, generando toda clase de imágenes icónicas que con facilidad serán posteriormente transformadas en representaciones simbólicas.

Lo mismo sucede respecto de la afectividad que necesariamente tiene que correlacionar con la percepción y el pensamiento. Por eso, desde la perspectiva clínica, es muy difícil encontrar a una persona escrupulosa que no manifieste simultáneamente una sintomatología afectiva de tipo depresivo.

Después de lo que hemos observado, la conciencia escrupulosa se nos manifiesta como una conciencia acumulativa, adicional, emergentista y rígida. Es *acumulativa* porque después de multiplicar sin cesar las leyes y prescripciones a las que se somete, las acumula y conserva todas. Es *adicional* porque de continuo añade nuevas obligaciones que meticulosamente deben ser satisfechas, sin omitir por ello ninguna de las anteriores. Es *emergentista* porque los anteriores procesos de acumulación y adición deben hacerse presentes y emerger de forma continua, de manera que alumbrando su propia conducta, ésta pueda ser juzgada siempre como intachable. Es *rígida*, por último, porque basta que durante un sólo instante se tape la vista y se entregue a una cierta libertad de espíritu —es decir, debe de juzgarse y opte por un comportamiento cualquiera, sin preguntarse qué es lo que marca la ley—, para que piense que se mancha por completo su inmaculada hoja de servicios, ganada con el concurso de tantos esfuerzos reiterados.

Pero la rigidez es lo opuesto de la flexibilidad. Con la rigidez el hombre no puede adaptarse a las circunstancias, a no ser que éstas sean inmutables, fijas, invariantes. La rigidez tiene la ventaja de facilitar la percepción en ámbitos caracterizados por un constante fijismo estimular. Pero en la vida ordinaria, por estar ésta sujeta al incesante y cambiante flujo estimular. Pero en la vida ordinaria, por estar ésta sujeta al incesante y cambiante flujo estimular, la rigidez sólo sirve para que el escrupuloso se enquisté, se fanatice o se quiebre.

El escrupuloso se enquista, exiliándose de ese flujo estimular que no puede controlar. Su enquistamiento es una mera evasión, huída o escape de las circunstancias,

que ahora se tornan fijas e invariables. Pero estar enquistado es exactamente lo contrario de estar vivo. Por eso, el escrupuloso vive, moral y cognitivamente, en el más completo letargo.

El escrupuloso se fanatiza, pues como consecuencia de la rigidez la otra vía posible que tiene para adaptarse es tratar de vencer y convencer a los demás, para que actúen como él actúa. De este modo, si consigue su propósito hará que los otros contribuyan también a configurar el fijismo que en el escrupuloso está encapsulado.

Por último, el escrupuloso se quiebra, como consecuencia de su rigidez. Una conducta rígida —al igual que una barra rígida— no se dobla ni se pliega ante las exigencias ambientales, sino que choca con ellas. Todo dependerá de la consistencia y de la densidad de esas exigencias ambientales, de esos obstáculos con los que tropieza. Si éstos son muy duros y pesados, por la rigidez de su conciencia, el escrupuloso no se doblará ante ellos pero si se quebrará, tampoco se plegará ni se acomodará, pero a costa de romperse.

Por esta razón, el escrupuloso es siempre un ser solitario. No sólo porque sus escrúpulos y obsesiones hacen que esté siempre ensimismado, sino también porque ha reducido sus relaciones con el legislador a sólo el cumplimiento con este mosaicismo idolatrado en que para él consiste la norma. Si a ello añadimos la imposibilidad de adaptarse a las exigencias y necesidades de los demás, es lógico que el escrupuloso sea un hombre aislado, solitario y separado de los demás hombres, y únicamente abierto a la ley, aunque a través de una angostura angustiosa: la ofrecida por sus propias tergiversaciones.

Un paso más en esta dinámica de la conciencia escrupulosa y nos encontraremos con la aparición del hipócrita. Se ha dicho que «la hipocresía es como la mueca del escrúpulo». No es infrecuente encontrar entre los escrupulosos la autocalificación de hipócritas. Tal vez porque fracasan en el empeño por controlar todos sus comportamientos, de manera que éstos se ajusten a las leyes. La conciencia de ese fracaso incrementa su inseguridad personal, a la vez que les pone de manifiesto la incongruencia de su propia vida que piensa una cosa y hace otra. Sin embargo, la persistencia en el perfeccionismo y la forzosa necesidad de superar la propia angustia hacen que el escrupuloso viva «como si» controlase todos sus comportamientos. Este «como si» en que se instala la conciencia, hace del escrupuloso un hipócrita, a veces consciente y a veces inconsciente.

En todo caso, el término hacia el que más frecuentemente evoluciona la conciencia escrupulosa es el estado de alienación, de enajenación del yo, de crisis de identidad. Paradójicamente, como sucede tantas veces, la fundamentación ética sobre el propio yo acaba por despedazar y alienar al yo. Y es que la búsqueda de la perfección del yo no puede degenerar en perfeccionismo sin cobrarse un costoso precio.

Del mismo modo la fundamentación ética no puede construirse sobre los meros deseos de placer, autoafirmación y autoexaltación del propio yo. La observación de cualquiera de los dos extremos anteriores, independientemente considerados, acaba por remitirnos siempre al otro. En la clínica este hecho constituye una observación muy frecuente. Es prácticamente igual que observemos el egotismo ético o el perfeccionismo egótico; uno y otro se exigen recíprocamente. La interacción entre ambos sirve para la configuración y moldeamiento de cada uno de ellos, a pesar de que el egotismo resultante devenga antes o después en alienación radical o en patología mental.

Para un acercamiento metafísico-teológico a la culpa del hombre

En las líneas que siguen trataré de aproximarme al problema de la culpa desde una perspectiva metafísico-teológica, lo que equivale a sentar los siguientes principios: la justificación de la Ley que hay que obedecer y cuya transgresión genera la culpa; la fundamentación de la conciencia juzgadora que mide la culpa en cualquier actividad a partir de esa Ley; la libertad de la persona que elige lo que hace y que sólo porque es libre puede ser culpable; la trascendencia de la culpa en la perspectiva del amor; y la relevancia social de la culpa del hombre.

Comencemos por el primero: *la ley*. Aunque los preceptos del decalogo pueden ser conocidos por los hombres con las solas luces de la razón, pues son una manifestación de la ley natural (cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I-II, q. 100, a. 1), sin embargo, continúa el autor argumentando, «convenía que la ley divina proveyese al hombre, no sólo en las cosas que superan la razón, sino también en aquellas en que el entendimiento suele hallar dificultad. La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; pero la costumbre de pecar hacía que su juicio quedara oscurecido en los casos particulares. Además, sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. fue, pues, conveniente que la ley divina proveyera a esta necesidad del hombre, a la manera que en materia de fe se propone no sólo lo que supera la razón, como que Dios es Trino, sino cosas que están a su alcance, como que Dios es Uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurrían» (cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I-II, q. 99, a. 2 ad 2).

Esto impone un fuerte compromiso —desde la perspectiva de la culpa aquí adoptada— a las leyes humanas, puesto que mucho más éstas que la ley divina tienen que adecuarse a la ley natural. Pues, como escribe CARDONA (1987), «por eso, toda ley humana tiene razón de ley en tanto en cuanto se deriva de la ley natural. Si en algo se separa de la ley natural, no será ley, sino corrupción de la ley» (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2). La necesaria tolerancia, en determinados casos,

no es legitimación, y menos aún moralización: pero los gobernantes deberían tener muy en cuenta —entre otras cosas— el carácter pedagógico de la ley (y más en momentos de decadencia moral y religiosa) y el hecho comprobado de que la despenalización multiplica la infracción. Por otra parte, conviene insistir en que el «hecho» no constituye derecho, que la sociología no es un 'lugar' (o fuente) de lo jurídico».

No puede ser de otro modo pues, como dice SANTO TOMÁS, «la ley humana tiene razón de ley en cuanto es según la recta razón, y en este sentido es manifiesto que se deriva de la ley eterna. Sin embargo, en cuanto se aparta de la razón se dice ley injusta, y así no tiene razón de ley, sino más bien de cierta violencia» (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 2 ad 2). He aquí la conclusión que se desprende, por mera inferencia lógica, de la «naturalidad» de la ley natural. Hasta aquí la ley. Pero observemos ahora el sujeto que conoce y sobre el que recae el peso de la ley.

El conocimiento que tenemos de Dios —también el que nos proporciona la fe— no es perfecto y adecuado. La Bondad infinita de Dios no se impone a nuestro entendimiento de un modo absoluto; de alguna manera podemos persuadirnos *subjetivamente* de otra cosa —de que hay algo mejor para nosotros, al menos en un momento determinado— y, en consecuencia, pecar. Y lo mismo puede decirse en lo que se refiere a la aceptación de la fe. La historia del pecado original es la historia de la primera rebelión —físicamente posible, moralmente absurda— del hombre ante esa buena *limitación* de su libertad, ante la dependencia de la criatura ante Dios, único camino para alcanzar la felicidad. Aquella prohibición que nos refiere la Sagrada Escritura (*Gen. II, 16-17*), sin una intrínseca explicación que fuese persuasiva, era como el signo sensible de la dependencia radical del hombre respecto de Dios: *aceptarla era someterse; transgredirla era una rebelión*, era proclamar la libertad donde no podía haberla, y condenarse, por eso mismo, a la eterna infelicidad. Una vez introducido el pecado en el mundo, sólo la gracia puede sanar esas consecuencias del pecado original, que inducen al hombre a continuar la rebeldía.

«En el estado de naturaleza íntegra —escribe SANTO TOMÁS— el hombre refería el amor de sí al amor de Dios como a su fin, y lo mismo el amor de todas las otras cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todo. Pero, en el estado de naturaleza caída, el hombre no llega a eso con el deseo de su voluntad racional, que, por la corrupción de su naturaleza, persigue el bien particular, si no es sanado por la gracia de Dios» (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3 c). «Diciendo que el hombre al pecar, perdió el libre albedrío, nos referimos no a la libertad natural, que es libertad de coacción, sino a la libertad frente a la propia culpa y a la propia miseria» (SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 83, a. 2 ad 3 c).

La libertad natural de coacción continúa, como continúa nuestra naturaleza siendo esencialmente lo que era antes del pecado: una naturaleza racional y libre. La verdadera libertad —la que se ejercita donde debe ejercitarse y no está atenazada por la propia miseria— se ha perdido, y ha de ser reconquistada, mediante la gracia

y nuestra cooperación. Con la libertad natural nos podemos perder, porque no es en sí misma nada más que una premisa para el orden moral; con la verdadera libertad nos salvamos. Por la primera el acto se hace humano; con la segunda el acto humano se hace bueno (SANTO TOMÁS, *S. Th.* I-II, q. 71, a. 6 c). Con la primera el acto puede ser bueno o malo, por lo que no tiene en sí misma valoración moral; con la segunda el acto sólo puede ser bueno, por lo que es la verdadera libertad. En esto consiste ser verdaderamente libre.

Si la verdadera libertad no puede referirse a la elección del fin —a Dios—, se comprende que tampoco pueda referirse a los medios necesarios para llegar a ese fin: ahí no puede haber más que *libertad de coacción*, es decir, necesidad de decidirse por sí mismo a querer lo que se debe querer.

De aquí que todo el conjunto de normas, naturales y divinas, sean medios necesarios, y en consecuencia, obligatorios, para que la persona pueda alcanzar su auténtico fin. Precisamente por esto, esas leyes no se imponen al hombre directa y extremadamente, con la obligatoriedad de la coacción irresistible. Y es que el Creador quiere que el hombre le obedezca, no como animal irracional, sino como un ser inteligente que goza de una voluntad libre. Justamente porque ese es el querer de Dios, la obligatoriedad de esas leyes nacen de un fundamento real, natural y objetivo: la propia *conciencia* del hombre.

Conciencia y culpabilidad

De hecho, la conciencia humana descubre la moralidad que palpita y yace escondida en cada situación personal. El hombre es capaz de discernir entre la bondad y la maldad de las cosas, identificando aquellos deberes objetivos por los que debe regirse y a los que debe adecuarse su conducta subjetiva, y teniendo la capacidad de comprometerse y obligarse a poner o quitar, según los casos, una acción determinada.

El hombre tiene experiencia personal de cómo en su conciencia se hace presente esa ley. Pues, como se afirma en un documento del Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, núm. 16), «en lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, a la que debe obedecer, cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Puesto que el hombre tiene una ley escrita en su corazón por Dios, la *dignidad humana* consiste en obedecerla; por ella será juzgado».

Ahora bien, «la conciencia —escribe CARDONA— no crea la norma: la conoce y aplica, es intérprete de una norma interior y superior, pero no es ella quien la crea. De ahí la obligación natural de formarse una conciencia recta y verdadera. Pero, tratándose de un saber práctico, vital, decisivo para la vida entera y su destino, esto

compromete al hombre entero; y por eso, requiere 'buena voluntad' y todas las disposiciones convenientes: la falta de estas disposiciones puede oscurecer y aún deformar positivamente el conocimiento de preceptos básicos de la ley natural: la historia —también la contemporánea— lo demuestra».

Por todo ésto resulta necesaria la *formación de la conciencia*. La ausencia de formación de la conciencia lleva al hombre a una cierta dimisión de su naturaleza antropológica, pues, como decía el navegante BERING, «hay gentes que tienen en el lenguaje costumbres de loro y en la vida costumbres de mono; sólo dicen lo que han oído y sólo hacen lo que han visto hacer».

En este punto —y por eso también en lo que respecta a la culpa— es donde la conciencia humana no puede delegar en otro su responsabilidad personal. Porque entre las notas que caracterizan la conciencia humana se encuentran las de ser una realidad *singular* (que no admite réplicas o multiplicación), *propia* (que no puede predicarse de otra persona distinta de aquella) y, por consiguiente, *intransferible* (que no es susceptible de pasar de una a otra persona). Esto significa que ante la conciencia moral, cada hombre no puede ser sino ese solitario que forzosamente ha de encontrarse a solas consigo mismo. Los demás podrán ayudarle —y acaso de forma importante— con el consejo, con el buen ejemplo o con la compañía solidaria, pero el juicio último sobre el que se fundamenta toda decisión —y la inherente y natural culpa que puede acompañar a aquella—, necesaria e inevitablemente ha de ser personal. Sin la libertad de la conciencia, la culpa del hombre no sería posible.

Esta *libertad de la conciencia* humana es la que impide precisamente cualquier forzamiento o imposición a que el hombre obre en un sentido determinado. Tanto es esta liberalidad que al hombre «no se le puede forzar a obrar contra su conciencia, ni tampoco se le puede impedir que obre según ella» (*Dignitatis humanae*, n. 3). He aquí el dobe reconocimiento de la libertad de nuestra conducta personal: la liberación de todo forzamiento a obrar *contra* nuestra conciencia, y la liberación de todo *impedimento* que obstaculice o dificulte el obrar según ella.

Pero esa suprema liberalidad —que con toda razón reclamamos y hemos de defender siempre para nuestra conciencia y las conciencias de los demás— nos impone una exigencia: la de la formación de la conciencia para que siendo ésta verdadera y recta sepa juzgar justamente cada cosa. La conciencia no debe olvidar que ella misma queda juzgada en el juicio o sentencia que hace de cada cosa; en la cosa juzgada, en la sentencia dictada queda también juzgado el juez que juzga, es decir, la conciencia juzgadora. He aquí como emerge espontánea y rápidamente la culpa, apenas se roza el tema de la conciencia.

Pero no se piense que todos los errores de los juicios dictados por la conciencia se deben exclusivamente a la falta de forma de la conciencia humana. Para juzgar con rectitud cada cosa no basta con que la conciencia esté bien formada: es necesario que ésta aplique correctamente las normas y principios que conoce a las cosas

particul
en la va
con rela

No
misma
afecta,
la ficció
cuencia
de las m
rales, ca
se casti

Y es
con el p
Lástima
na: quie
ciéndose
por ser

Com
y no le
tratar de
VENAL, p
siendo d
inicial y
hecho le
en la co

Por
Hay oca
Lo mism
que diri
mello d

A ve
y de ha
que tod
según su
complet
lo consi
hombre

La c
juzga u

particulares que en cada caso o circunstancia debe juzgar. Es aquí, precisamente, en la valoración moral de cada acción donde se concitan factores muy diversos que con relativa frecuencia hacen que yerre la propia conciencia.

No podemos olvidar que el juez y la cosa juzgada son aquí coincidentes en una misma persona y que, en consecuencia, la sentencia de la conciencia al hacerse firme afecta, recae y obliga al mismo juzgador. Esta condición es la que en ocasiones crea la ficción en el juez de poder burlarse de su propio juicio, eludiendo así las consecuencias de aquella sentencia particular, no por error en los principios o ignorancia de las normas, sino por debilidad o ausencia de las necesarias y fuertes virtudes morales, cuya robustez permitirían asumir y satisfacer las consecuencias y penas a que se castiga al reo, es decir, al juez.

Y es que, como afirma una vieja sentencia ciceroniana, «el que seduce a un juez con el prestigio de su elocuencia, es más culpable que el que corrompe con dinero». Lástima que en ocasiones el corruptor y el corrompido coincidan en la misma persona: quien al tratar de engañar a su propia conciencia se autoengaña a sí mismo, haciéndose así doblemente culpable. El corruptor, de una u otra forma, acaba siempre por ser el mismo corrompido.

Como dijo JUVENAL, «el primer castigo del culpable es que su conciencia le juzga y no le absuelve nunca». Tal vez el culpable pueda resistir el veredicto a fuerza de tratar de olvidarlo. Pero por eso no se mitiga un ápice el juicio sentenciado por JUVENAL, porque si como juez, el culpable lograra acallar su conciencia, continuaría siendo doblemente culpable: culpable del hecho originario que dio origen a la culpa inicial y culpable por haber tratado de resistir a la pena que por la comisión de aquel hecho le impuso su conciencia. Es decir, siempre el juez queda él mismo juzgado en la cosa que juzga.

Por otra parte, no basta con disculparse para que desaparezca la culpabilidad. Hay ocasiones en que cuanto más tratamos de disculparnos más nos inculpamos. Lo mismo acontece cuando son otros los que tratan de disculparnos. A ellos habría que dirigirles el consejo dado por CHESTERTON en cierta ocasión: «No liberes al camello de la carga de su joroba, podrías estar liberándolo de ser camello».

A veces da la impresión de que hay gente que se empeña en hacer lo que ignora, y de hacerlo con los otros. Este es el caso de aquellos psicoanalistas que consideran que toda culpa es patológica o anormal y se disponen a liberar al hombre de lo que, según su opinión, es algo traumático y opresivo. No se dan cuenta de que un hombre completamente liberado de toda culpabilidad es una utopía imposible. Y si alguno lo consiguiera, lo obtendría a fuerza de pagar un costoso precio: el de dejar de ser hombre.

La discordia entre el juicio y la conducta del hombre es constante: la *conciencia* juzga una cosa, pero la *voluntad* del reo quiere otra; la conciencia del juez impone

una pena, pero la voluntad del reo se revela contra ella y la dulcifica o la incumple, aunque sea a costa de sentenciar al juez como injusto; la sentencia dictada por la conciencia conlleva unas consecuencias determinadas, pero la voluntad del reo procura zafarse de ellas apelando —otra vez más, como un nuevo abogado defensor— y recurriendo contra la sentencia que dictó la conciencia. La cosa no sería tan enredada si el juez y el reo fuesen personas diferentes. El enredo se origina porque aquí, el juez, el reo, el fiscal y el defensor coinciden en la misma persona.

Surgen así los intentos de autojustificarse, de autolegitimar la propia conducta —con atenuantes o impedimentos que hacen siempre del reo una persona excepcional y, por tanto, impermeable a la acción juzgadora de los principios y normas por los que se rige o debería regirse el propio comportamiento—, al mismo tiempo que trata de mantenerse la validez jurídica y social de aquellos principios y normas.

Pero esto acontece sólo en la fase inicial. Con el tiempo y el encadenamiento de «salvedades legitimadoras» y «escepciones justificadas», la conciencia comienza a enturbiarse, al mismo tiempo que inicia su camino para adaptarse al comportamiento. «Quien no vive como piensa —dice un viejo refrán castellano— acaba por pensar como vive». Lo curioso de ésto es que lo más poderoso, iluminador y penetrante (el pensamiento) se subordina y somete al dictado de la mera facticidad ciega y roma (el mero vestigio de la conducta ya ejercida).

El reo no quiere reconocer sus faltas y sentirse culpable. Ante la discordia entre su conducta y unas determinadas normas, el reo busca la excusa de sus errores, «justificando» esa forma suya de obrar hasta el extremo de persuadir al juez (a la conciencia) de su inocencia; persuasión que acaba por cegar y ensordecir a la conciencia, que no disponiendo ya de ojos para ver ni de oídos para oír, acaba también por enmudecer, incapacitándose a sí misma para, en lo sucesivo, continuar juzgando.

Ya nos lo advirtió el Antiguo Testamento, al lamentar el estado de quien deforma su conciencia: «¡Ay de los que llaman al mal bien, y al bien mal; que de la luz hacen tinieblas, y de las tinieblas, luz; y dan lo amargo por dulce y lo dulce por amargo! ¡Ay de los que son sabios a sus ojos y son prudentes delante de sí mismos!» (*Isaías*, V, 20 y 21).

La norma y el proceso de deformación de la conciencia

El proceso de deformación de la conciencia es tan viejo como el hombre mismo. Quien no obra como piensa acaba por pensar como obra; quien no hace lo que dice, acaba por decir lo que hace; quien no piensa como habla, acaba por pensar como habla. He aquí la perfecta adecuación exigida por la formación de la conciencia, de la que ella misma sale garante, entre el pensar, el decir y el hacer. Sin la precisa y

rigurosa congruencia de las tres conductas anteriores, la acción humana deviene respectivamente en errónea, falsa o mentirosa.

Para obrar bien, no basta con la intención subjetiva de la voluntad. «Para que la elección sea buena se requieren dos cosas. Pero, que haya debida intención del fin: lo que se consigue por la virtud moral, que inclina el deseo al bien conveniente a la razón, que es el fin debido. Segundo, que el hombre alcance rectamente las cosas que se ordenan al fin: y ésto sólo puede hacerse mediante una razón que rectamente aconseje, juzgue y mande; que es lo que corresponde a la prudencia y a las virtudes anejas... Por lo que no puede haber virtud moral donde no hay prudencia. Y, por consiguiente, tampoco donde no hay entendimiento» (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 4 c).

La norma moral, la obligación objetiva no entra en el hombre nada más que por la conciencia: no es que la conciencia cree la norma —se habla sin propiedad cuando se dice que la conciencia es libre—, pero sólo ella conoce, y sólo ella obliga de modo inmediato. Lo tremendo de esta situación es que se obra subjetivamente mal —culpabilidad subjetiva— si se actúa contra la conciencia; y se obra objetivamente mal —culpabilidad objetiva— si se actúa según el dictámen erróneo de la conciencia. Pero el acto objetivamente malo es imputable en la medida en que lo sea el error, que no se debe a la naturaleza misma de la conciencia, sino a causas accidentales. SANTO TOMÁS nos lo presenta con un ejemplo dramático: «Crear en Cristo es en sí bueno y necesario para salvarse; pero la voluntad se dirige a ello bajo el aspecto en que le es presentado por la razón. Y si la razón propone ese acto como malo, la voluntad, al tender a él, obra el mal, no ciertamente porque sea malo en sí, sino porque la razón accidentalmente lo ha aprendido como malo» (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 5 c).

Pero no se piense que la deformación de la conciencia personal, por consistir ésta en algo personalísimo e intrasferible, no genera *consecuencias para la sociedad*. La mala conciencia personal, empujada por nuestra naturaleza social, contagia, salpica e invade a la conciencia de nuestros conciudadanos. *Contagia*, porque cualquier conducta humana se manifiesta también —al ser imitada por otros— como una causa ejemplar del comportamiento ajeno. *Salpica*, porque sin que medie ninguna libertad o determinación explícita de confundir a los demás, quien así se comporta tratará de legitimar su propia conducta, sembrando la duda entre quienes le observan y se comportan de modo diferente. Y *acaba por invadir las conciencias ajenas*, porque quien así se autoengaña continúa inseguro y dudoso de la validez de su propio comportamiento —necesitado como está, por la inseguridad que sufre, de ser confirmado en lo ya hecho—, por lo que tratará de generar nuevas actitudes en los demás que sean semejantes a las propias.

Dimensión social de la culpabilidad

En el aspecto social, el hombre ha de ser gobernado de acuerdo con su naturaleza, que es libre. Esta realidad supone, en primer lugar, la libertad física, pues no se puede mandar o prohibir, premiar o castigar a quien, por no ser libre, no es tampoco responsable. Y también la capacidad de obedecer o no, en función de cuál sea el premio o el castigo que se reciba por ello. Por eso el gobierno de la sociedad usa de recompensas y de penas —legítimas allí donde las leyes son necesarias—, para garantizar la justicia, la paz y el bien común, ya que no todos obrarían justamente por el solo conocimiento de la ley. Sin embargo, no siempre las prohibiciones y las consiguientes penas son útiles o eficaces para salvaguardar el bien común; y en ocasiones pueden incluso ser contraproducentes para la rectitud moral de los súbditos, por inducirles a la hipocresía y al fingimiento. Y es que, como dice SANTO TOMÁS, «la facultad de obrar procede de un hábito interior o disposición; no son posibles las mismas cosas para quienes no tienen el hábito de la virtud que para los virtuosos; del mismo modo que no es posible exigir lo mismo al niño que al adulto... y por eso a los niños se les permiten cosas que se castigan en los adultos» (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 3 c).

No cabe duda de que el hombre puede ser ayudado por los demás y por la sociedad, pero no sustituido por ellos. De ahí que sea mucho más importante la propia decisión interior que no la simple realización de una obra externa.

Precisamente porque la libertad reside en esa decisión personal de cada hombre, ninguno de ellos debe ser impedido, ninguno de ellos debe ser coaccionado —*nemo impediatur! nemo cogatur!*—, ni siquiera con el pretexto de para que se salven.

La libertad moral exige también un cierto ámbito de libertad física social o civil, sin el cuál aquella no sería posible. En la *inmunidad de coacción* en la sociedad civil no se trata, en ningún modo, de una autorización positiva para realizar todas o cualesquiera de las acciones de las que se dice que no sean impedidas. Cuando la Iglesia pide al Estado que no se defienda coactivamente la religión católica —culto, dogma y costumbres—, no es que reconozca a los hombres un derecho a no creer o a creer cualquier cosa, a no dar culto a Dios o a darlo de cualquier modo, a no atenerse a ninguna norma moral o a atenerse a una cualquiera; sino que se reconoce el derecho que los hombres tienen, en las actuales circunstancias del mundo, a no ser impedidos en sus actos externos de índole positiva o negativamente religiosa —sean éstos cualesquiera—, dentro de los límites que impongan la decencia y el orden público (POLAINO-LORENTE, 1991).

Pues, como escribe CARDONA (1987), «sólo Dios, que ha creado al hombre y lo conserva en el ser, puede ordenarlo *desde dentro*, desde la intimidad profunda de su ser. La autoridad humana dirige *desde fuera*, ilustrando su inteligencia y quizá atrayendo su voluntad, pero sólo hasta cierto punto. Dios ordena, da la capacidad

y mueve con la íntima y «natural» inclinación a hacerlo. Ha hecho la ley porque ha hecho la naturaleza. Por eso su ley es natural y es mía, siendo a la vez y radicalmente de Él. Siendo la ley natural regla y medida de los actos humanos, procede del principio radical de esos actos, que es el fin último, que es Dios (SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2).

Por eso mismo, el incumplimiento de la ley natural comporta inmediata y necesariamente su propia sanción: el hombre, a la vez que inclumple el mandato divino, deforma su naturaleza, pierde libertad y operatividad, y compromete su destino final. Y al obstinado en la *culpa* no le queda al fin otra dignidad que la de cosa, la mera y fáctica existencia, terriblemente consciente de su irreparable fracaso, de su total frustración».

Y ésto es así, porque ninguna autoridad humana puede conceder una autorización positiva para enseñar o hacer algo que sea contrario a la ley natural o al bien moral. Un mandato o una autorización de esta clase no tendría fuerza de obligar y quedaría sin valor. Ninguna autoridad puede dar esa autorización o ese mandato, porque es contra naturaleza obligar al hombre al error y al mal o considerar al uno y al otro como indiferentes. No es la verdad o el error, el bien o el mal, los que tienen derechos, sino las personas; pero hay que añadir que las personas tienen derechos sólo para hacer el bien; y nunca para hacer el mal, aunque en algunos casos no se les pueda prohibir hacerlo, con una ley civil.

El acercamiento metafísico-teológico al estudio de la culpa aconseja que no se reduzca la *dimensión social* de la vida del creyente, —mediante leyes civiles, como el laicismo pretendía— al fuero de la conciencia o de la subjetividad, ya que tanto el laicismo como el indiferentismo o el relativismo podrían constituir un modo de coacción civil en materia religiosa que forzosamente tendrían importantes repercusiones y consecuencias tanto en la conciencia de culpa del creyente, como en el sentimiento de culpabilidad del que no cree.

Culpabilidad y trascendencia amorosa

Hasta aquí hemos considerado la culpa desde el punto de vista de la ley, de la conciencia libre de la persona y de su dimensión social. Pero acaso nos falte algo que, por su importancia, resulta irrenunciable: la consideración de *la culpa desde la perspectiva de la trascendencia amorosa*. Es en este horizonte donde la culpa del hombre se hace más humana y más divina, menos lacerante y alejada y más cercana y comprensiva, a pesar del halo de misterio que naturalmente la envuelve.

La primera referencia disponible en la atalaya desde la que trataremos de observar la culpa del hombre es, lógicamente, la trascendencia amorosa. CARDONA (1987) delimita bien la siguiente coordinada referencial antropológica, para que nos vaya-

mos situando: «Sólo dando y dándose a su amor es como la persona vive como persona, y alcanza la plenitud de su ser libre, en cuanto no condicionado por ninguna «necesidad», en cuanto —porque quiere— ama absolutamente al que es en sí mismo realmente digno de ser amado como persona, en cuanto es amor y no mero deseo. Es en el amor a Dios donde yo me cumplo definitivamente como persona. En cambio, por el desamor libre a Dios yo me reduzco a mí mismo, me resto personalidad y carácter. Es Dios el que salva, pero es uno mismo el que se pierde (*Os*, 13, 9), condenándose eternamente al vacío del desamor querido. Y ahí no hay eximente posible, porque sería como eximirnos de ser persona. Metafísicamente hay que decir que es mejor condenarse que no existir: verlo de otra manera es un simple espejismo imaginativo. El mal absoluto es sólo la nada. Por eso el mismo infierno, el estado definitivo de desamor, es verdadera misericordia —y no sólo justicia— de Dios, que no aniquila a la criatura, y le deja ser lo que ella misma ha querido ser. Jesucristo dice del que le traiciona que mejor le sería «no haber nacido» (*Mt.* 26, 24), es decir, no haber tenido ocasión de poner aquel acto; pero no que le sería mejor no existir».

Ahora estamos en condiciones de contemplar —siempre que no abandonemos la perspectiva amorosa en que estamos situados— qué sentido puede tener la culpa para el hombre. Continuemos con la lectura del autor antes citado: «Así, el buen temor, el temor filial —que no el servil— es temor al desamor, a la *culpa*, y no a la *pena*. El buen temor es simplemente amor. El otro temor es una forma de egoísmo, de «amor natural»: que en algún caso puede cohibir otra forma peor de egoísmo, pero no más. Por eso, en términos generales, no es buena pedagogía tratar de disuadir a alguien de hacer el mal, presentándole únicamente las malas consecuencias que se seguirán para él, haciéndole ver que «no le conviene»: más bien hay que fomentar en él su real capacidad de amar, invitarle a salir de sí mismo, procurando el bien del otro, amando. Análogamente, no deja de ser lamentable —y muy sintomático— que en no pocos casos toda la fuerza de mover de la ley civil resida en su coactividad, en su eficacia penal.»

Pero la culpa constituye el haz de una moneda, cuyo envés es siempre el pecado. Y la realidad del pecado también se ilumina con fulgores nuevos cuando se contempla desde la perspectiva amorosa.

«El pecado —escribe CARDONA— más que negar directamente a Dios o ir contra Él —que sería el pecado más grave: de malicia—, es no quererlo como Dios, absolutamente; y eso *ipso facto* incapacita para amarlo y, como consecuencia, para gozar en su unión. Y una cosa análoga sucede con el pecado contra el prójimo: no es necesario querer su mal, basta no querer su bien, ignorarlo como personal, usarlo como una cosa.»

La culpa no es tan mala como la pintan; ni siquiera el sentimiento de culpabilidad al que antes aludimos. Si la culpa tiene tan mala «prensa psicoanalítica», es porque se la identificó con el dolor. Y en el psicoanálisis todo gira alrededor del polo

contrario, el del placer, que es allí idolatrado. A este respecto conviene reflexionar sobre lo que CARDONA nos sugiere: «Es muy importante —dice— no identificar el bien con el placer y el mal con el dolor. El placer y el dolor son los términos subjetivos (poseídos) del «amor natural». El bien y el mal son los términos objetivos del amor electivo, es decir, donde el amor electivo —como tal— realmente termina. De ahí la diferencia entre «mal de culpa» o pecado, y «mal de pena» o padecimiento: es aquél el que hay que querer evitar, porque su contrario es precisamente el bien.»

Esto significa que la plenitud de ley no reside en su mero cumplimiento. La plenitud de la ley está en el amor. Cuando se ama al legislador, indefectiblemente se cumple la ley; por contra, puede cumplirse la ley y no amarse al legislador, y no amarse nada más que a sí mismo (como sucede en el perfeccionista escrupuloso), lo que sería también una buena razón que explicaría el cumplimiento de la ley.

En consonancia con esta perspectiva amorosa, la culpa no siempre constituye el argumento denostado y vejatorio, cuyo fin parece consistir en la humillación del hombre (SCHEFFCZYK, 1987 y 1988). La culpa puede tener también otro sentido más noble, alto y cualificado: el de acrecer la dignidad del hombre. Si no hubiera culpa, no sería posible la *reconciliación* (CARDONA, 1986). De aquí que los católicos —a pesar del misterio que subyace— no se extrañen de que la liturgia de la Iglesia haga referencia al pecado, en un tono festivo y gozoso, al mencionarlo como ¡*Félix culpa!* por la que entró en el mundo la redención del hombre. A esto se refiere JUAN PABLO II en su encíclica «Redemptor hominis», cuando propone al hombre la profunda tarea de la reconciliación a través de la reevangelización de Europa, al filo del comienzo del tercer milenio.

DE LA CULPA MORBOSA AL MORBO DE LA NO-CULPA

No se trata de revisar añejas doctrinas psicopatológicas que hoy, por cierto, conservan toda su lozanía. Tampoco de desecharlas como disciplinas que carecen de realidad en la clínica cotidiana.

En efecto, nuestros enfermos se pueden sentir culpables de modo morboso en tanto en cuanto la idea generatriz de la culpa sea un «error incorregible de base patológica». Se trataría entonces de un delirio de culpabilidad o bien, de modo más complejo y elaborado, de un sistema delirante de culpabilidad. En las fases depresivas ciclotímicas, sin tanta carga paranoide, son frecuentes e incluso axiales las ideas morbosas de culpa y autopunición.

No voy a cuestionar aquí el poder morbígeno del sentimiento de culpabilidad, cuyo análisis acabamos de escuchar, en los modos anormales de vivenciar. Tampoco

la existencia de culpa, anómalamente cimentada, cual podría ser el caso del escrúpulo en las parapatías anancásticas. Incluso admito la posibilidad de que la culpa no resuelta constituya el factor determinante de estados de ánimo necesitados de ayuda.

La cuestión en debate es otra y la formulo con las siguientes preguntas, en buena parte ya contestadas:

¿Es necesario desculpabilizar al hombre en toda circunstancia?

¿Habría que erradicar la culpa como algo siempre nocivo y alienante para el hombre?

De ser así, ¿ha de ser el psiquiatra el encargado de llevar a cabo esta misión o, «a sensu contrario», la opuesta?

Nuestra respuesta es negativa. En efecto, si se priva al hombre de la facultad de saber que ha cometido error o ha obrado mal, tanto se le está privando de la posibilidad de rectificar cuanto se le está haciendo dimitir de su libertad y responsabilidad personales.

En las últimas décadas hemos asistido a un auge del ambientalismo. El hombre sería un ser puro, cuasiangélico, y la génesis de todos sus males habría que buscarla en las estructurales. Aquí mismo, en uno de nuestros Encuentros, escuché decir que jamás se había citado, sin citarle, más a ROUSSEAU que en nuestros días; no le faltaba razón a quien así dijo. Corrijamos, pues, las estructuras y déjese al hombre actuar a su arbitrio, sin referencia a código moral alguno, y su responsabilidad se trasladará desde el individuo a las estructuras sociales que serían, en definitiva, las culpables: familia, sistemas educativos, autoridad, normativa moral... Así se piensa y así se hace, las tesis gramscianas al fondo.

Supuesto ello, la culpa ya no sería personal sino social. El hombre resignaría su libertad y su responsabilidad. Es una tesis claramente materialista que, en última instancia, apela a la idea de que el espíritu humano es un producto de la materia y, en su consecuencia, la moralidad, producto también de lo material y, más en concreto, resultado de las relaciones económicas.

Este ambientalismo materialista presiona al hombre para que destierre toda referencia a lo absoluto y es el origen de otros absolutos en plural y con ribetes de utopía. Así, el establecimiento de relaciones económicas perfectas liberará por completo al hombre. Lo que se omite, y no se afronta, es cuándo llegará ese día, esa parusía terrena y material.

En esta concepción ambientalista se ha hecho almoneda del fundamento de la moral, sustituyéndolo por el más craso empirismo racionalista de las ciencias naturales. En consecuencia, no habría actos morales, ya que éstos son reducidos a acuerdos sociales, más o menos puntuales.

Tomando de nuevo la cuestión, no trato de significar que sea deseable culpabilizar al hombre pero tampoco lo es desculpabilizarlo siempre —como protección a su salud psíquica— e invitarle a que proyecte su culpa en otras instancias. Ni una ni otra son actitudes razonables y, en esta medida, escapan a la misión del psiquiatra.

El hombre no debe sumirse en un remordimiento incesante y estéril. Muy distinto es reconocer el error y la culpa, allí donde existan, y rectificar lo que requiera ser rectificado, que no es sino reparar aquello que requiera reparación.

En ese reconocer, en ese rectificar, en ese reparar, sí puede ayudar el psiquiatra. Ayudar a reconocer, con humildad y valentía, la imperfección que caracteriza la realidad humana es, en definitiva, una forma y no menuda de encontrar sentido a la existencia. Y ayudar a hallar ese sentido, sin imponer ni propiciar el propio, sí que es misión del psiquiatra y de la Psiquiatría.