

LA CULPABILIDAD: PSICOTERAPIA Y FE CRISTIANA

Presentación

Como ya es habitual en su calendario de actividades, en Julio pasado el Centro de Espiritualidad Ignaciana organizó un taller orientado a especialistas en el área de la salud mental (psiquiatras, psicólogos, terapeutas, orientadores familiares) y personas involucradas en relaciones de ayuda. El objetivo de este tipo de encuentros es reflexionar, a partir de la propia experiencia profesional, sobre la mutua incidencia entre psicoterapia y fe cristiana.

En este número – que inaugura un nuevo diseño de nuestra revista - publicamos las dos ponencias del encuentro, cuyo tema específico fue el fenómeno de la culpabilidad, analizado desde la óptica de la psicológica y la teología moral.

La primera ponencia – presentada por la psicóloga clínica y psicoanalista Javiera Somavía – presenta una fenomenología de dos formas distintas de culpabilidad: la persecutoria, que se vuelve contra la persona, recriminándola y reprochándola, y la depresiva, que consiste en el anhelo de reparar al ser que sentimos dañado como consecuencia de nuestros impulsos destructivos. Esta última, a través de una focalización de las fuerzas amorosas, contribuye de un modo decisivo al crecimiento y desarrollo mental. En este artículo resultan muy sugerentes los ejemplos tomados de la experiencia de trabajo clínico de la autora con pacientes creyentes y religiosos.

En la segunda ponencia el teólogo Tony Mifsud, s.j. distingue un fenómeno psicológico, la culpabilidad, de otro religioso, el arrepentimiento. Este paso le permite posteriormente profundizar en el significado teológico del arrepentimiento mediante una aproximación adecuada a los conceptos de pecado y de conversión.

A modo de síntesis de las dos ponencias, hemos incluido un texto del conocido teólogo y psicoanalista Carlos Domínguez, s.j. – autor del libro *Creer después de Freud* –, quien analiza el pecado y la culpa en el contexto de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

C.E.I.

CULPA Y CRECIMIENTO MENTAL

Javiera Somavía¹

Antes de comenzar, quisiera agradecer al Padre Eddie Mercieca por la confianza que tuvo en mí al haberme invitado a ser parte de este Seminario. Todos sabemos que en unas horas más se va a su nueva misión a Roma y me siento muy contenta de poder despedirlo hoy de esta manera.

En segundo lugar, deseo recordar que desde el psicoanálisis se ha escrito mucho acerca de la culpa. Sin embargo, en esta oportunidad quisiera evitar hacer referencias a la metapsicología psicoanalítica clásica, por lo que no haré uso de términos tan conocidos como “super yo”, término que tradicionalmente que se vincula con esta temática. Quisiera, más bien, realizar una aproximación un poco distinta – muy psicoanalítica, por cierto – en donde subyacen las ideas asociadas al super yo, pero desde una perspectiva que me resulta más atractiva y creo que también puede serlo para ustedes al pensar el tema que nos convoca.

Hacia una comprensión de la culpa.

Para introducir el tema, quisiera referirme al texto de culpa y depresión de León Grinberg², donde el autor refiere que el sentimiento de culpa tiene tal importancia en el desarrollo psíquico, que vendría a ser uno de los afectos de mayor trascendencia en la evolución psíquica del individuo, al punto que afirma que de la elaboración de este sentimiento dependerá, en última instancia, el estado de salud mental, la felicidad y el equilibrio armónico a los que se aspira como uno de los grandes objetivos de la vida. El estudio del sentimiento de culpa implicaría, entonces, el estudio del crecimiento mental humano.

Comúnmente, cuando escuchamos la palabra culpa surge inmediatamente la idea de responsabilidad por algo que fue mal hecho, algo se ha dañado y se hace necesario buscar su origen, aclarar dónde se encuentra la responsabilidad (o culpa) última del daño ocasionado, con el fin de poder corregir tal situación, compensar de alguna forma el daño cometido y prevenir daños futuros. En nuestra cultura, la palabra culpa - o culpable - nos remite inmediatamente a la idea de infracción a la ley, ley que está al servicio de proteger y garantizar el bienestar de sus individuos y sus instituciones. Surgen luego las palabras juicio, castigo, pago o compensación por el perjuicio cometido.

De esta manera, en el mundo mental la culpa también está asociada a las ideas de daño y responsabilidad. Y la culpa podría pensarse, en una primera aproximación, como aquel sentimiento que surge del reconocimiento de que el daño o dolor vivido por una persona valiosa para nosotros tiene, de alguna forma, relación con nosotros, en particular con nuestras tendencias agresivas. En este sentido, el contenido psicológico del sentimiento de culpa podría ser “no soy bueno porque he dañado o herido; en consecuencia, merezco sufrir”.

El sentido común nos permite pensar la culpa en el sentido de reconocer que algo que hemos hecho ha causado algún daño o dolor, pero en el psicoanálisis esta idea se refiere no sólo al mundo de los actos, sino también a nuestro mundo interno, el de nuestros sentimientos, pensamientos y fantasías. Es difícil de pensar, pero en el mundo de las fantasías nuestras tendencias agresivas nos llevan a cometer asesinatos y hurtos, a decir las cosas más violentas e imaginar los peores escenarios. Cuando un niño está enojado y frustrado, podría literalmente matar a sus padres; se siente tan enojado por ser chico y necesitar del amor y cuidado que ellos le proveen, que no encuentra más descargo que en el

¹ Psicóloga clínica y psicoanalista.

² León Grinberg, *Culpa y Depresión: Estudio Psicoanalítico* (Madrid, Alianza Editorial, 1994).

mundo de sus fantasías. En esos momentos el niño puede soñar con ser adulto, con ser grande para poder gozar de los dones y bienes que le atribuye a los adultos (Belleza, Bondad, Poder, Fuerza, Abundancia). Puede, en esas circunstancias, odiar tan intensamente a sus padres que, si pudiera, les robaría su adultez (hablo de los niños, pero también del aspecto infantil en cada uno de nosotros). En sus fantasías los padres enojados y frustrados abandonarían a sus hijos y en su mente recuperan imaginariamente esa libertad que sienten perdida. Es conocido por todos que toda madre, en algún momento, quiere deshacerse de sus hijos, y arrastra por ello intensos sentimientos de culpa. En la fantasía, los amantes se acuchillan y traicionan de viles formas cuando se sienten heridos o no amados. Un creyente puede tener violentos diálogos con Dios cuando se siente abandonado o traicionado por Él. Sin embargo, cuando vuelve la calma y reconocemos nuestros sentimientos hostiles hacia quienes amamos, surgen dolorosos sentimientos de culpa. El hijo con su padre, el amante con su pareja, y el creyente con Dios y se sienten profundamente malos e injustos por haber odiado tan intensamente. En nuestro interior sentimos que nuestros seres amados han sido atacados por nosotros. En nuestras fantasías éstos quedan dañados, aunque no hayamos actuado la rabia, aunque todas estas escenas hayan quedado en el plano de nuestros sentimientos, de nuestros diálogos interiores, tememos el estado en que nuestros seres queridos han quedado en nuestra mente.

Un elemento que complica este escenario es que muchas veces podemos sentir que dañamos o herimos a alguien, no porque despierte enojo, sino porque lo decepcionamos, o porque no lo hacemos feliz. Si un niño piensa que va a hacer feliz a su papá con una buena nota o siendo generoso con el hermano menor y se saca una mala nota - o, ese día, no quiere compartir sus juguetes -, puede sentir que pone triste a su papá – alguien que lo quiere tanto y le ha dado tanto-, puede sentir que lo hiera al decepcionarlo, es decir, que lo daña en su corazón, aunque el padre nunca le diga nada. Del mismo modo, puede sentir un religioso con respecto a Dios si no quiere ser pobre, o ese día no quiere ir a misa, o quiere vacaciones ... temerá estar decepcionando a Dios Padre. Al igual que el niño quiere hacer feliz a su padre, el religioso siente que de alguna forma ataca a Dios por ser él quien es, por ser distinto a lo que imagina su padre espera de él. Pensamos que decepcionar al ser que amamos es equivalente a atacarlo; que al no cumplir las expectativas que tiene de nosotros, le causamos dolor. También puede surgir el temor a enojar a este padre que necesitamos que nos quiera, pero de eso hablaré más adelante.

La culpa sería, entonces, aquel sentimiento que surge del reconocimiento del daño que hemos causado a un ser valioso para nosotros, tanto en la **realidad externa** (por medio de actos que sentimos teñidos de agresión), así como en la **realidad interna** (por medio de pensamientos o sentimientos agresivos) y que puede llevar a intensos sentimientos de pena y dolor.

La cosa se complica un poco más cuando pensamos que muchas veces estos ataques ocurren no sólo en el mundo de nuestras **fantasías conscientes** sino que, gran parte de las veces, ocurre en nuestras **fantasías inconscientes** y la persona no tiene idea de la dimensión de su enojo. Por ser éstas inconscientes, pensaríamos que no tenemos responsabilidad al respecto. Sin embargo, nuestro inconsciente (que es una parte de nuestra mente) sabe muy bien lo que ha ocurrido y sabe también cómo castigarnos por ello, sin que nos demos cuenta, es decir, también en forma inconsciente. Por ejemplo, un malestar acompañado de sufrimiento continuo, depresión, preocupación permanente por la desventura o catástrofe, personas que se deprimen cuando tienen un logro en vez de sentirse satisfechos y agradecidos, conductas repetidas que despiertan rechazo en los otros, accidentes recurrentes... son todas situaciones que pudieran dar cuenta de culpa inconsciente. Esta culpa no visible a la conciencia impide sentirse merecedor de las cosas buenas de la vida y de la abundancia disponible en este mundo para ellos. En estos casos la idea de ser “malo” puede existir como un sentimiento muy hondo y no consciente. Inconscientemente esta persona tiene el convencimiento de haber odiado demasiado en algunos momentos y, en consecuencia, de ser merecedora del dolor que llevan en el alma, o sus desventuras. Esta persona puede sentir que debe hacer muchísimos méritos para merecer ser amada (por Dios, por los padres, por la pareja, por los hijos), necesita pruebas permanentes de que no es tan mala, y

de que sí es querible. En grados más extremos, Freud pensó en las conductas criminales como una forma inconsciente de buscar castigo y apaciguar las culpas.

Por otro lado es importante señalar que la culpa puede manifestarse no sólo en relación a otro, sino con uno mismo. Por ejemplo, cuando alguien que se ha privado o restringido mucho en la vida y de pronto se da cuenta que no era “necesario” pasarlo tan mal, puede sentir una intensa culpa por haber dañado una parte de sí mismo, por haberse privado de cosas buenas que hubiesen sido fuente de amor y crecimiento. Por ejemplo, creyentes que viven muy restrictivamente y se apegan a la letra de la escritura en forma literal, pueden sentir un inmenso dolor el día que se dan cuenta de que quizás esa no era la idea y que eso no era necesario, que se privaron de fuentes de crecimiento y felicidad que los limitaron y los hicieron sufrir innecesariamente. Alguien que ha tomado drogas – o un adolescente que ingiere laxantes para bajar de peso - durante mucho tiempo puede sentir una inmensa culpa consigo mismo, con su propio cuerpo, cuando se da cuenta del daño que se ha infringido.

El crecimiento tiene que ver con adquirir una identidad, con un sentido de mismidad que se pueda sostener en el tiempo, pero también con la capacidad de ajustarse y crecer a propósito de las nuevas experiencias. Y esto implica hacer duelos de algunas partes de nuestro self, de aspectos que se dejan atrás, para dar paso a nuevos desarrollos. Cuando se pasa de niño a adulto se debe perder aspectos y hacer duelos de una parte de sí para dar paso a otra etapa ...

La vida religiosa puede variar en la medida que se va experimentando en mayor profundidad la espiritualidad; sin embargo, el temor a tener visiones nuevas puede ser sentido como extraordinariamente amenazante, y el sólo hacerse preguntas o mirar ciertos aspectos de sí mismo genera intensa culpa, como si esa mirada atacara la propia identidad. Cuando una persona, pese a los temores que se despiertan, se atreve a revisar aspectos de sí misma y logra pasar por un íntimo proceso de transformación en relación a ideas que tenía de sí misma y su manera de vivir la espiritualidad, entonces puede surgir un intenso dolor por haberse privado de una espiritualidad más plena durante tanto tiempo.

Esta situación es particularmente compleja porque significa una amenaza contra la identidad de la persona, la necesidad de conservar a cualquier costo aspectos de la propia identidad (aunque sean neuróticos), con tal de no ser expuestos a la pérdida. Ello puede llevar a que el temor al cambio sea tan intenso que, aunque este signifique progresos importantes para su yo, no están dispuestos, porque implicaría el riesgo de alteración de un yo conocido hasta ahora. Esto puede llevar a tremendas inhibiciones, tanto para realizar actividades que pudieran sentir como una amenaza para su identidad, como inhibiciones del pensamiento, ya que se debe evitar todo pensamiento que pueda sentirse como amenazante o que pueda eventualmente conducir una idea nueva.

Quisiera dar un paso atrás y retomar la idea de culpa como el reconocimiento de haber dañado o, dicho de otra forma, de haber odiado, o cualquiera de sus derivados. De lo que estamos hablando aquí es de un proceso que podríamos decir se inicia con la experiencia de frustración y dolor en una situación de dependencia (el bebé con su madre, los adolescentes con sus padres, los cónyuges que se aman y se necesitan, el creyente respecto de Dios). Esta frustración despierta intensos sentimientos de rabia, envidia y celos por no poseer lo que necesitamos (amor, protección, cuidado, habilidades, madurez...) y sentimos que el otro sí tiene en abundancia... y de malo, no nos da. Cuando los sentimientos y tendencias agresivas se despiertan, lo hacen con una intensidad equivalente a la necesidad que sentimos frustrada. Sentimos que quien antes nos amaba y amábamos es malo y merecedor de nuestro odio, ya que lo sentimos causante de nuestro dolor, dando entonces rienda suelta a nuestras tendencias destructivas y agresivas. El problema es que luego de la descarga de la rabia y los ataques, reaparecen los sentimientos amorosos que habían quedado oscurecidos por la rabia, surgiendo

entonces la culpa por haber dañado y herido a quien, además de frustrarnos, es fuente de amor para nosotros.

He dicho hasta ahora que la culpa sería aquel sentimiento que surge del reconocimiento que hemos dañado en la realidad o en la fantasía a un ser querido o una parte de uno mismo... Pero, dicho de otro modo, estamos hablando de una lucha interna entre nuestras tendencias agresivas y nuestras tendencias amorosas (conflicto inherente a la existencia humana). Y la culpa sería el sentimiento que surge del reconocimiento de que nuestras tendencias agresivas han predominado por sobre nuestras tendencias amorosas, es decir, que nuestro amor no ha sido capaz de proteger a nuestros seres queridos ni a nosotros mismos de nuestro odio.

Culpa persecutoria y culpa depresiva.

León Grinberg, siguiendo los escritos de Melanie Klein, se refiere a dos tipos de culpa: una persecutoria, que produce un detenimiento en el desarrollo, y una llamada depresiva o reparatoria, que nos lleva al crecimiento y desarrollo mental. Grinberg sugiere que se trata de dos tipos diferentes de culpa y plantea que es necesario elaborar la culpa persecutoria y adquirir la capacidad de sentir culpa depresiva. Los aspectos o dimensiones de la culpa de los que hablé anteriormente pueden ser vividos con cualquiera de estas dos cualidades de culpa.

Lo que caracteriza a la **culpa depresiva** es el anhelo de reparar al ser que sentimos dañado como consecuencia de nuestros propios impulsos destructivos; es una necesidad profunda y genuina de preservar al ser amado.

La elaboración de este estado mental es muy duro, ya que al irse sintetizando el amor y el odio, surge un gran dolor mental, sentimientos depresivos y culpa. El ser capaz de tolerar y sobrellevar el dolor mental y la ansiedad que se experimentan - sin huir hacia estados más primitivos y el uso de defensas primitivas - da cuenta de un logro muy importante en el desarrollo emocional.

En los niños normales todas las alegrías y experiencias amorosas con la madre son prueba de que sus seres amados (la madre) no están dañados; en sus enojos y ataques, entonces, el odio empieza a ser mitigado por el amor. El niño va desarrollando formas más efectivas de manejar sus pulsiones agresivas y la angustia que la acompaña.

Es el aumento de amor y confianza por medio de experiencias reales y fantaseadas, lo que ayuda a ir venciendo la depresión y sentimientos de pérdida. Si el niño siente que no puede confiar en sus sentimientos constructivos de reparación, recurrirá a defensas que pueden llevar a la inhibición de la culpa depresiva y su transformación en una culpa persecutoria. Esto representa un retroceso en el desarrollo mental y emocional.

El sentimiento de dolor contenido en el duelo que acompaña la culpa depresiva puede llevar al uso de defensas que tienen por objeto negar la dependencia de nuestros seres queridos. Al negar la valoración e importancia afectiva que tienen para nosotros, se intenta evitar los sentimientos depresivos de reconocer el dolor que hemos causado a quienes necesitamos. Por ejemplo, nos alejamos diciéndonos a nosotros mismos que en realidad estamos mejor solos. Nos quedamos, así, con un sentimiento íntimo de triunfo, creyendo que es el otro el que necesita y no yo.

Para evitar el reconocimiento del daño que hemos ocasionado, la culpa y sus consecuentes sentimientos depresivos, podemos acudir a un tipo de reparación rápida (maníaca) que es justamente un intento de reparación sin que aparezcan sentimientos de culpa o de pérdida. Por ejemplo, creer que un pequeño gesto será suficiente, evitando así el arduo trabajo de la reparación. Aquí entran los regalos a

los niños para compensar ausencias, las flores de los hombres cuando han herido a su mujer, o el rezo mecánico del creyente que puede creer que basta con rezar suficientemente, evitando así el arduo trabajo de duelo; es decir, una reparación cosmética. En cierta medida, todos usamos este tipo de reparación maniaca mientras intentamos elaborar la culpa, ya que nos ayuda a modular y tolerar el dolor. El problema es utilizar exclusivamente esos recursos que dan tan sólo la ilusión de haber reparado.

“Es yendo al propio sepulcro que es posible la resurrección”, me recordó una paciente mientras intentaba elaborar intensos sentimientos de culpa y dolor por el reconocimiento de sus sentimientos envidiosos o sádicos para con otros. La tentación de huir del dolor es muy grande y requiere entender el sentido que tiene conocer el propio dolor. Es preciso entender y creer que es conociendo y haciéndonos responsables de este dolor que es posible trascenderlo.

Sólo cuando entendemos el dolor que hemos causado a otro - o a nosotros mismos - y podemos experienciarlo sin borrarlo, es que puede emerger con absoluta determinación el deseo íntimo de corregir esa situación y de no querer volver a herir a nuestro ser querido, ni a nosotros mismos. Si huimos del dolor tapándolo con buenas intenciones, gestos magnánimos, regalos, buenos argumentos... podemos seguir hiriendo una y otra vez, aumentando nuestro sentimiento inconsciente de culpa y haciendo cada vez más atemorizante el contactarnos con ellos. Esto nos aleja progresivamente de hacer reparaciones verdaderas que permiten el crecimiento emocional y la consecuente expansión de nuestra mente y nuestra conciencia.

En este sentido, es de trascendental importancia que el amor por el objeto primario (nuestros padres) pueda mantenerse, ya que el odio excesivo hacia ellos hace peligrar la relación con los objetos de amor posteriores y de esa manera se perturba la capacidad para reparar y sublimar. Esto tiene que ver con la necesidad de reparar dentro de nuestras mentes a nuestros padres, de rescatar lo amoroso que recibimos de ellos, pese a las frustraciones de que nos sentimos víctimas. Los padres fueron la primera fuente de amor para nosotros, así como los primeros objetos de nuestro ataque; es con ellos con quienes aprendemos a amar y a odiar.

Reparar significa, entonces, aceptar primero la responsabilidad y luego la ejecución de actos que tienen que ver la restitución. Es este el tipo de trabajo que lleva a un avance en el desarrollo, ya que implica aprendizaje y crecimiento emocional, abriendo así la posibilidad para la construcción de relaciones humanas sólidas y nutritivas.

Aquello que permite un acto reparatorio es movilizado siempre desde el amor. Sólo el amor permite superar las propias tendencias agresivas hacia nuestros seres queridos. La única manera de restringir la pulsión de nuestras tendencias agresivas que contienen la envidia, la avaricia, la voracidad, la desconsideración... es a través del amor. Es por amor que se superan las dificultades del crecimiento y es por amor que se crece. El amor permite pasar de un estado mental a otro. Al colocar amor para perdonar, se pasa a otro nivel de desarrollo.

El perdón con nosotros mismos sólo es posible cuando logramos poner una mirada amorosa, donde ha habido reconocimiento previo del daño que se ha producido y ha habido una reparación interna genuina. Nuestro inconsciente sabe cuándo nos hacemos los lesos y cuándo no.

Sin embargo, el reconocimiento de haber dañado a nuestros seres amados puede tener otro desenlace menos promisorio y movilizar una serie de ansiedades que llevan a un sentimiento inmanejable de culpa y temor. Esta sería la llamada **culpa persecutoria**. Es como si una parte de nuestro aparato mental atacara y persiguiera con culpa a otra parte de nuestra mente, mordiéndole la conciencia (remordimiento). La culpa se vuelve contra la persona recriminándola, disminuyéndola,

reprochándola, haciéndola sentir una mala persona; en otras palabras, persiguiéndola y generándole un malestar tan intenso que la debilita interiormente para hacer el trabajo de reparación.

Cuando la culpa y desesperación son tan intensos que la persona se siente incapaz de reparar el daño ocasionado, aparece una culpa que no tiende a reparar, sino a apaciguar el enojo de quien hemos herido y disminuir las consecuencias de una posible retaliación. La ansiedad persecutoria lleva a que la culpa de haber dañado al ser amado – la culpa reparatoria - dure muy poco, ya que el sentimiento es intolerable. Entonces, se pasa a esta culpa persecutoria y amenazante, que es movilizada desde el temor y no desde el amor. En ese momento, pareciera que el amor ha desaparecido, y el ser que antes veíamos como nuestra fuente de amor, se ha convertido en malo, y como lo malo no puede ser amado, entonces los impulsos destructivos parecen justificados. El ser que antes mirábamos con amor - y sentíamos fuente de amor para nosotros - se transforma en un ser enojado que busca revancha y nos persigue con su enojo y su falta de amor, y la persona se siente profundamente amenazada. Esto ocurre cuando un creyente tiene la experiencia de un Dios enojado, que castiga y persigue.

La culpa persecutoria está caracterizada por sentimientos de dolor, resentimiento, desesperación, temor y autoreproche. El malestar producto de estos sentimientos es tan grande que la persona busca salir de ese estado como sea, y al hacerlo, utilizará distintos mecanismos de defensa. Estos mecanismos dificultan la integración y el desarrollo, mecanismos que no ayudan a regular la cantidad de dolor y hacer posible la tarea de reparación, sino por el contrario alejan de dicha posibilidad. Por ejemplo, se puede poner la responsabilidad en el otro y acusar en lugar de reconocer. Se puede también, para apaciguar el malestar, pensar que el daño no fue tal, o bien que el ataque es justificado, que el otro es verdaderamente malo y merecedor de nuestro odio. Un sentimiento característico es el **resentimiento**. La persona alimenta un profundo resentimiento frente a quien siente responsable de la propia frustración, y alimenta este sentimiento que justifica sus ataques o su falta de amor. Sin embargo, esto le impide a la persona poder crecer, se queda re-sintiendo una y otra vez su frustración y su enojo, sin poder aprender de esa experiencia. Es característico ver cómo hay quienes alimentan esta rabia en sus mentes recordando todo los males de los que se sienten víctimas...

Si la culpa persecutoria es suficientemente neutralizada por nuestras tendencias amorosas – que, a su vez, son alimentadas por experiencias de amor y satisfacción -, se reforzarán los elementos más depresivos o reparatorios de la culpa y la persona podrá autorepararse y curarse. Las experiencias de pérdida y frustración reales o fantaseadas aumentan la angustia y la persecución. Cuando esto es así, la persona se ve obligada a usar defensas cada vez más primitivas y que no sólo impiden el crecimiento y desarrollo emocional y mental, sino que pueden llevar progresivamente a mayores grados de autodestrucción que van minando dramáticamente sus relaciones personales y sus posibilidades de evolución. El equilibrio de nuestros estados mentales es frágil y dinámico y todos estamos expuestos a estados mentales de mayor o menor persecución cuando la vida nos aprieta mucho.

Crecimiento mental

De lo que estamos hablando aquí, fundamentalmente, es del **proceso de desarrollo y crecimiento mental y emocional**. Todas las personas buscamos modificar las situaciones de dolor mental (emocional, psíquico). Pero es el pensamiento y la comprensión de una determinada situación emocional lo que va a permitir modular ese dolor, o sea, vivirlo en cantidades manejables y tolerables para ser trabajadas. No hay posibilidad de crecimiento si no se entra en contacto con el dolor de los propios errores, que será lo que posteriormente nos lleve a hacer los duelos inherentes al desarrollo.

Si entendemos la culpa como la respuesta necesaria al reconocimiento de las propias tendencias destructivas, entonces se trata de ayudar a desarrollar un aparato mental capaz de modular y tolerar la culpa depresiva por los ataques reales o fantaseados, con el fin de que la reparación pueda

acontecer. De este modo, un acompañante espiritual puede jugar un rol de gran relevancia en un sentido u otro.

Cuando no se distingue entre la culpa reparatoria y la culpa persecutoria, se busca sólo apaciguar la culpa que se siente, en seco. Entonces, esto puede llevar a un proceso inverso, porque la persona tiene que poder elaborar la culpa persecutoria, que es como un verdugo que debilita, pero necesita desarrollar la capacidad de culpa y de dolor reparatorio. Esto es como expandir el tórax para poder contener y tolerar el dolor que significa haber dañado o herido y poder, así, dar paso al crecimiento emocional y mental.

Mientras elaboraba estos sentimientos, un paciente trajo a su mente los pasajes de la Biblia que hablan de Pedro y Judas, recordándome que Pedro niega tres veces a Cristo. Pero, al darse cuenta de lo que había hecho, Pedro se recoge en su dolor y llora con genuino arrepentimiento y conciencia por el dolor de Jesús y por haber sido parte en ello. Sin embargo, Pedro saca fuerza de esta experiencia para mantener vivo a su objeto de amor, Cristo, y va a trabajar en ello llegando a ser después piedra fundante de la Iglesia Católica. Se podría decir que la Iglesia se fundó desde la conciencia de la debilidad humana y de los errores como parte de la existencia, pero entiende que el crecimiento está en la posibilidad de reparar y en el perdón.

En Judas, por otra parte, la culpa es tan intensa que le va a impedir vivir. Esta es la culpa persecutoria. Judas no sólo traiciona a Jesús negándolo, sino que hace un uso perverso del amor: besa a Jesús y en ese beso está la denuncia para matarlo; usa el amor para destruir a Cristo. La culpa es aquí intolerable. Judas no se siente capaz de reparar, el autodesprecio lo persigue. Judas se rinde, le da la espalda al amor y se destruye finalmente. La culpa persecutoria puede, sin duda, llevar al suicidio. Sin embargo, existen miles de formas en que le damos la espalda al amor en nosotros mismos y permitimos que nuestras tendencias destructivas vayan corroyéndonos por dentro.

El punto importante a resaltar aquí es que no se trata de no equivocarse, sino en poder reparar, en hacer los duelos necesarios y poder crecer. El vivir para no equivocarse impide el crecimiento. Entonces, cuando la culpa persecutoria es muy intensa, puede llevar a vivir una vida llena de temor y restricción y frenar así toda posibilidad de aprendizaje y desarrollo.

En el proceso de reparación no basta con hacer algo concreto y reparatorio. Se hace necesario reparar dentro nuestro los daños que sentimos hemos ocasionado con nuestros sentimientos negativos. Esto es de suma importancia, ya que sólo una vez que esto ha tenido lugar, y que hemos podido reparar dentro de nuestra mente, es que esta dinámica se traducirá en un cambio en las relaciones externas. Este será un cambio genuino, verdadero. No se trata de quedarse masoquistamente en el dolor, como me han referido algunos pacientes, sino de no escapar de él para resolverlo. Y para ello es condición ser capaz de tolerarlo. Como he insistido hasta ahora, tolerar mejor estos sentimientos tiene relación con la movilización de aspectos amorosos. El sentimiento de culpa contiene en sus inicios aspectos amorosos que requieren ser rescatados, ya que la emergencia de la culpa es también evidencia de sentimientos amorosos por el otro. Si estos sentimientos amorosos son rescatados, se podrán movilizar desde ahí las tendencias reparatorias. Por la movilización del amor, la capacidad de tolerar la culpa aumenta en la medida que van disminuyendo las tendencias agresivas; de lo contrario, la culpa se transforma en persecutoria.

La búsqueda de perfección.

Otro aspecto que quisiera por lo menos mencionar se refiere a la búsqueda de perfección que tenemos los seres humanos. Nuestro anhelo natural por ser mejores es en algún sentido lo que nos impulsa a vivir. Pero nos encontramos con que este anhelo se puede transformar en una búsqueda de

perfección. Esta búsqueda de perfección se encuentra a la base de los logros más sublimes, pero también de los errores más nefastos del espíritu humano. En este camino hombres y mujeres eligen modelos e ideales que sienten representantes o portadores de dicha perfección (éxito, casarse, tener hijos lindos, ser misionero). Queremos colmar la falla entre lo que somos y lo que quisiéramos ser, pero estos ideales temporarios son transitorios y nunca son reales y definitivamente satisfactorios, ya que no son más que representaciones parciales de un proyecto inalcanzable de esta búsqueda que es el deseo fundamental de alcanzar un estado de perfección. Esto tiene el peligro de no aceptar la limitación propia de la existencia humana, los errores naturales que implica vivir y experimentar.

Poner aspiraciones y exigencias que lleven a vivir una vida llena de limitaciones, lleva a no vivir, a no aprender y a no crecer y, en consecuencia, a un sentimiento de fracaso, de culpa. Se tiene un sentimiento íntimo de ser malo o insuficiente, por la distancia que se percibe entre lo que uno es y sus propios ideales. En este sentido, la relación con Dios se puede supeditar a cómo nos va en la vida e interpretar los éxitos de la vida como premios de la divinidad cuando hacemos las cosas bien y somos buenos. Del mismo modo, los dolores, fracasos, frustraciones propios de la vida son interpretados como castigo por nuestros errores e imperfecciones. Cada frustración o dolor daría cuenta del fracaso en esta perfección y de un merecido castigo. Se nos olvida que la perfección es sólo divina - y no humana - y que la vida y la existencia conllevan limitaciones. Tomemos un ejemplo reciente. El alcalde de Valdivia, comentando las inundaciones que sufrió la ciudad, afirmó: "Valdivia no ha pecado tanto como para recibir este castigo".

Experiencia de felicidad y bienestar

He hablado de la elaboración de la culpa como una de las grandes tareas del desarrollo. Pero quisiera volver a lo citado al inicio de este trabajo, donde Grimberg señala que de la elaboración de este sentimiento dependerá, en última instancia, el estado de salud mental, la felicidad y el equilibrio armónico a los que aspiramos los seres humanos.

Desde el psicoanálisis, se podría decir que el estado de felicidad tiene que ver de un modo significativo con el estado de nuestro mundo interior. Si bien debe existir un equilibrio entre lo interno y lo externo, en circunstancias promedio la experiencia de felicidad dependerá de lo que hemos logrado construir en nuestro interior, en nuestro corazón. La mayor o menor estabilidad de nuestra armonía interior tendrá relación con haber logrado, a lo largo del desarrollo, que nuestras tendencias amorosas y constructivas prevalezcan por sobre nuestras tendencias más agresivas, las que actúan en sentido contrario de nuestra posibilidad de expansión y crecimiento. Es nuestra capacidad de amar o cualquiera de sus derivados, aquello que nos permite lograr un estado mental en el que podamos experimentar distintos grados de felicidad y gratitud.

Entonces, podríamos decir que, en un nivel, la felicidad tiene que ver con la capacidad de amar, de valorar, de apreciar; tiene relación con la capacidad de sentirnos agradecidos y afortunados, y de encontrar la belleza en lo que estamos viviendo, pese al doloroso reconocimiento de sus inevitables limitaciones y carencias. Las frustraciones de la vida despiertan sentimientos de rabia, envidia, soledad... y se hace muy difícil reconocer la belleza y la bondad de una situación o de una persona. La capacidad de amar esta también relacionada con nuestra capacidad de sentirnos queribles, valiosos.... Entonces, no se trata sólo de reconocer el valor de toda situación, sino también de proveerse de entornos amorosos para con nosotros. Y esto podría significar, por ejemplo, ser capaz de abandonar situaciones carentes de amor o situaciones de franco maltrato. Si la desgracia afuera es muy intensa, no es posible sostener estados internos de armonía.

Si los sentimientos de culpa no son elaborados, difícilmente se logrará adquirir una experiencia de armonía interior suficiente como para relacionarse y reconocer la belleza de la existencia, aún

cuando esa belleza esté también acompañada de dolores y fuentes permanentes de frustración. Pienso que sólo a través de la posibilidad de tolerar la limitación de la existencia humana se nos permite acceder, aunque parezca paradójico, a lo ilimitado de ella. Sólo cuando somos capaces de tolerar la necesidad que tenemos de otros es cuando, en algún sentido, nos hacemos más libres y podemos sentir gratitud por lo recibido y un genuino e íntimo deseo de felicidad para nuestros seres queridos primero, y para el resto de los seres humanos después. La culpa persecutoria, de la que he hablado, es una culpa que tiene que ver también con un anhelo ilusorio de no necesitar de otros, para no sufrir el dolor de la frustración. Por eso, esta culpa está llena de resentimiento y de dificultad de apreciar y valorar lo que no tenemos, ya que nos recuerda nuestra propia carencia y necesidad. El contacto con nuestras necesidades es fundamental. El mundo católico ha enfatizado la opción por los pobres, pero pienso que quizás Jesús se refería también a las propias pobreza, debilidades, necesidades, errores... que es eso lo que necesitamos atender en otros y en nosotros mismos. Es común volcar la tarea afuera, con grandes misiones y apostolados, pero éstos muchas veces están al servicio de evitar el trabajo con las propias miserias y pobreza.

Esta lucha interna de la que he estado hablando va a impactar definitivamente la experiencia que tenga una persona de Dios y su relación con Él para quienes son creyentes. El trabajo clínico con personas de fe me ha permitido ver cómo la experiencia espiritual está íntimamente relacionada con la elaboración de los sentimientos de culpa. Todos hablan de que Dios los ama incondicionalmente y lo repiten a otros y se lo repiten a sí mismos, pero en mi experiencia, este es un sentimiento muy escaso. Al mirar más detenidamente el mundo interno, nos encontramos con una vivencia mucho más complicada de la experiencia de Dios. Hay quienes tienen una relación con Dios y las Escrituras como algo tremendamente persecutorio y poco amoroso, donde lejos de ser fuente de inspiración e invitarlos a crecer, los va limitando como seres humanos para sí y para su encuentro con los otros. Estas personas, lejos de sentirse alimentados por esta relación con Dios y, en consecuencia, sentirse agradecidos, cargan un sentimiento de injusticia con la vida, de resentimiento y amargura. En cambio, quienes han podido madurar su vivencia espiritual trabajando y elaborando los sentimientos de culpa, sin temor a las propias pobreza, van entrando en contacto con otra dimensión de la espiritualidad que es nutritiva y nutriente, creativa y promotora del desarrollo en sí mismos y en los otros.

Culpabilidad y Arrepentimiento: una perspectiva ética

Tony Mifsud s.j.³

Existe el peligro de confundir, y hasta identificar, dos fenómenos: la culpabilidad y el arrepentimiento. En la presente reflexión se pretende distinguir, sin desconocer su relación, entre un fenómeno psicológico (culpabilidad) y otro religioso (arrepentimiento), para posteriormente profundizar en el significado teológico del arrepentimiento mediante una aproximación correcta a los conceptos de pecado y de conversión, ya que constituyen los referentes indispensables para entender el fenómeno religioso del arrepentimiento.

El fenómeno de la culpa

Por de pronto, conviene distinguir entre el sentido de culpa y el sentimiento de culpabilidad, ya que esto permite reconocer una diferencia entre una reacción psicológica y otra patológica.

El *sentido de culpa* pertenece al ámbito racional y afectivo, diciendo relación a un malestar en confrontación con la propia responsabilidad debido a un comportamiento (interior o exterior) que no es consecuente con los ideales asumidos o las normas vigentes. En el fondo, es el sentido de no-adequación ética con uno mismo.

El *sentimiento de culpabilidad* es un *estado emotivo* en que la persona se halla dominada por la creencia subjetiva o la seguridad objetiva de que ha infringido alguna norma social, alguna prescripción legal o algún principio ético.⁴

Por ser predominantemente un *sentimiento*, la culpabilidad no siempre es sana y puede ser indicio de enfermedad; mientras que el sentido de culpa es signo de la dimensión ética de la persona humana, es decir, la interpelación de la responsabilidad frente al ejercicio de la propia libertad.

En otras palabras, la culpa expresa el sentido de *responsabilidad* y el hacerse cargo de las propias acciones, junto con un sentido de pertenencia a una *comunidad* ya que se es consciente de que las propias acciones inciden directamente en la vida de otros, porque vivir es *convivir*. Ahora bien, este sentido de culpa puede desembocar en una culpabilidad malsana, cuando se rompe la relación significativa, o se pierde la proporcionalidad, entre acción y sujeto.

Es del todo evidente que entre el sentimiento de culpabilidad y el sentido de culpa no existe una línea divisoria clara y nítida, salvo en los casos de enfermedad. Sin embargo, la distinción es relevante en cuanto responde a un proceso evolutivo de la persona y distingue con mayor lucidez la temática moral de la preocupación puramente psicológica o terapéutica.

El sentimiento de culpabilidad

El horizonte antropológico de la culpa pertenece al ámbito de la experiencia de haber cometido una falta. Sin embargo, esta experiencia puede ser simplemente *subjetiva* (no responde a hechos reales) o *objetiva* (corresponde a la realidad de los hechos).

³ Doctor en Teología Moral y Director del Centro de Ética de la Universidad Alberto Hurtado.

⁴ Ver H. WARREN (Ed.), *Diccionario de psicología*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1948), p. 330.

Así, al lado de la culpa real y objetiva frente al no cumplimiento de una norma, "encontramos, en numerosos individuos, un sentimiento más o menos claro de falta subjetiva, que se manifiesta inconscientemente en el comportamiento, o inspira esa angustia del hombre abrumado"⁵.

El pensamiento psicoanalítico descubre la raíz del sentimiento de culpabilidad en el *complejo de Edipo*⁶, como un mecanismo de defensa en términos de auto-agresión (la agresividad vuelta contra uno mismo) frente al deseo inconsciente de la desaparición del padre (o de la madre en el caso de la niña) a causa del apego a la madre (o del padre en el caso de la niña).⁷

La culpabilidad psicológica refleja una vivencia angustiosa y en su estado extremo desemboca en un sentimiento de culpabilidad tan intenso que llega a los delirantes que se acusan de todas las faltas del mundo, viven en un estado permanente de culpabilidad dolorosa y tratan continuamente de castigarse.

Se puede señalar una *evolución de la culpabilidad a la culpa* en los términos globales de cinco etapas, pudiendo las últimas dos (la ética y la religiosa) ser alternativas o secuenciales.⁸

* *La culpabilidad tabú*. El *tabú* constituye un *objeto* hacia el cual uno se siente atraído con fuerza pero que conlleva una estricta prohibición. Esta oposición vital, enraizada en el sujeto, entre *atracción* y *prohibición* hacia el mismo objeto genera un agudo sentimiento de culpabilidad, porque este objeto "misterioso" (ideas, sentimientos, lugares, personas, experiencias) conlleva un sentimiento de *asco* y *vergüenza* frente a la atracción y el placer que suscita. La ambivalencia del placer-vergüenza y de la atracción-asco constituye una fuente de culpabilidad casi irracional en el sujeto. Por tanto, la culpabilidad tabú absorbe toda la atención y el ámbito del tabú se presenta con exclusividad; es decir, la culpabilidad sólo surge en este ámbito mientras que los restantes ámbitos se liberan de cualquier sentimiento de culpabilidad (se sacrifica un ámbito a favor de una indiferencia frente a los otros).

La identificación entre el *placer* (que va descubriendo) y el *castigo* (la reprobación adulta no explicada o/y no entendida que recibe) que experimenta el niño a temprana edad ayuda a explicar por qué el ámbito de lo sexual cae con facilidad en esta culpabilidad tabú mientras queda inmune frente a los problemas sociales. Por lo tanto, "la importancia afectiva que, en algunas épocas de la vida humana, pueden revestir las faltas sexuales que caen en el ámbito del sexto mandamiento, no proviene de una especial fidelidad a la Palabra de Dios que denunciaría con especial fuerza esas 'impurezas', sino de ese mecanismo de vergüenza ligado al placer por la culpabilidad de tipo tabú"⁹.

* *La culpabilidad narcisista*. El sentimiento de culpabilidad es el producto de la *pérdida de auto-estima frente al propio ideal del yo*. La persona interioriza un *yo ideal* que le sirve de referencia evaluativa de sí y de sus actos. Este modelo idealizado del yo se construye a partir de los propios deseos como también de las expectativas de otros (lo que los padres esperan, lo que los maestros desean, lo que la sociedad ofrece como modelos, etc.). La figura del yo ideal le otorga una meta digna y una seguridad en su relación con los demás (el modelo tiene una

⁵ N. SILLAMY, *Diccionario de psicología*, (Barcelona: Plaza & Janes, 1974⁴), p. 82.

⁶ El *complejo de Edipo* es considerado como una etapa normal del crecimiento psicológico del niño, salvo en aquellos casos en los cuales no se resuelve adecuadamente el conflicto o el *complejo*, entendido como un conjunto de tendencias inconscientes.

⁷ Norbert Sillamy - en *Diccionario de psicología*, (Barcelona: Plaza & Janes, 1974⁴), p. 107 - explica que "alrededor de los cuatro o cinco años, el niño siente un vivo amor por su madre (que es, para él, la persona del sexo femenino más próxima y más digna de interés) y, en el mismo momento, experimenta agresividad contra su padre, en el que ve a un rival afortunado, cuyas fuerzas y cualidades admira y envidia. El conflicto interior y la tensión que se deriva de él se resuelven, normalmente, gracias a la represión de las tendencias sexuales, hasta la pubertad, y a la identificación del padre: el muchacho aprenderá la virilidad de aquél (sin rebelarse) y se independizará relativamente de su madre. En la niña, se observa una situación simétrica".

⁸ Ver J.A. GARCIA MONGE, "Culpabilidad psicológica y reconciliación sacramental", en *Sal Terrae* 62 (1974) pp. 170 - 179.

⁹ J.A. GARCIA MONGE, "Culpabilidad psicológica y reconciliación sacramental", en *Sal Terrae* 62 (1974) p. 174.

aceptación social); por consiguiente, cuando el comportamiento no coincide con la altura del ideal se produce un sentimiento de culpabilidad frente a la frustración que genera la realización de lo que realmente soy y el temor a perder la amistad de los demás. En la medida que esta insatisfacción (por comparación entre el yo y el yo ideal) e inseguridad (miedo de perder la amistad y el respeto de los demás) se agudizan y se totalizan, la falta de auto-estima puede llegar a tener connotaciones depresivas.

La constante auto-referencia presente en este tipo de culpabilidad se denomina narcisista por el mito de Narciso quien se enamoró de su propia imagen reflejada en la fuente. En la narración de Ovidio, Narciso muere porque es incapaz de amar a otros y se encierra en sí mismo.

La culpabilidad no surge tan sólo por la frustración que causa la ruptura entre la propia realidad y su idealización, sino también por la sensación de haber perdido la estima de los demás que conduce paulatinamente a la pérdida de la propia estima que se construye unilateralmente sobre la otorgada por los otros.

Evidentemente, toda persona humana necesita sentirse estimada y amada porque le ayuda a reconocerse como digna de amor. Sin embargo, el problema surge cuando este fundamental y sano amor propio se construye *unilateralmente* sobre la consecución del ideal del yo, y *sólo* mediante el cumplimiento de este ideal se gana el aprecio, la estima y la aceptación del resto. Por tanto, en este caso, faltar al yo ideal equivale al *auto y hetero* rechazo, a un estado de aislamiento frente a uno mismo y a los demás.

Llevado al extremo, este sentimiento de culpabilidad comporta una agresión continua contra uno mismo por la falta de auto-aceptación y comporta una alta cuota de sufrimiento que puede llevar a una depresión paralizante.

La etapa narcisista tiene un horizonte más amplio que la del tabú, ya que el contenido temático no se reduce a un sólo objeto; sin embargo, la culpabilidad presente es la simple prolongación del yo. "La culpabilidad narcisística, tan frecuente, no ha surgido ante la Palabra de Dios, sino ante su versión puramente psicológica que sería el ideal del yo, aun disfrazado de un ropaje religioso". Por tanto, la falta es simplemente una "fuente de desestima personal y elemento conflictual al interior de uno mismo" y "Dios es artificialmente introducido al interior de ese circuito cerrado que va del yo al ideal del yo"¹⁰.

* *La culpabilidad legalista.* En la ley está contenido el modelo de comportamiento correcto ya que en ella se expresa de manera impersonal los deberes que deben de cumplirse. Lo no previsto por la ley deja en libertad de actuación. Por tanto, la propia seguridad se fundamenta en el cumplimiento de la ley y toda desobediencia a ella genera una culpabilidad por no haber estado a la altura de sus exigencias. El sentimiento de culpabilidad no dice relación a los demás (el haber causado daño a otro) sino la relación con los demás está dictada por la ley y su incumplimiento genera la culpabilidad. La ley se absolutiza ya que no se considera en términos de una mediación sino como una auto-justificación frente a uno mismo y frente a los demás. En otras palabras, se invierte el orden en cuanto se utiliza a los demás para cumplir la ley. Así, la ley y su cumplimiento es fuente esencial de auto estima.

La culpabilidad legalista es superior a la narcisística en cuanto se abre al horizonte de los demás, ya que la ley expresa el bien común y objetiviza la relación con los demás con los correspondientes deberes; sin embargo, no supera el aislamiento de la persona centrada en sí misma

¹⁰ J.A. GARCIA MONGE, "Culpabilidad psicológica y reconciliación sacramental", en *Sal Terrae* 62 (1974) p. 176.

porque la ley no es una ventana que abre a la alteridad sino un espejo que refleja la propia justificación o condenación.

En su vertiente religiosa, la culpabilidad legalista vive la angustia de una divinidad legisladora siempre dispuesta a castigar (la ley establece límites y prohibiciones a la conducta) e impersonal (la ley es imparcial).

El sentimiento de culpabilidad (tabú, narcisista y legalista) no abre la persona a la alteridad sino la deja encerrada en ella misma: los demás se utilizan en función de la propia estima. Este egocentrismo produce un conflicto *intra*-personal (no inter-personal) cerrado sobre sí mismo y, de esa manera, se agudiza la angustia porque en el conflicto *entre el "yo" actuante y el "yo" atraído por el objeto tabú, idealizado o cumplidor* sólo cabe la derrota ya que el referente es inalcanzable en su totalidad por definición. Si fuera fácilmente alcanzable en su totalidad, no sería fuente de angustia culposa.

El sentido de culpa religiosa

La apertura a la *alteridad*, al tomar conciencia que vivir es **convivir**, permite el paso del sentimiento de culpabilidad al sentido de culpa en su vertiente ética y religiosa. La culpabilidad ya no se centra exclusivamente en el daño a la propia auto estima, sino se abre a la preocupación por el otro y el sentido de culpa es generado por el daño que se le ha causado.

* La *culpa ética*. La persona se rige por un conjunto de principios que le orientan en su relación con los demás. La culpa nace cuando experimenta un sentido de ruptura con sus principios que le ayudan a tomar conciencia del daño causado a otros. Así, el principio básico del respeto por toda persona humana le ayuda a superar prejuicios sociales o raciales en su relación con los demás. El principio es un indicador o un mediador; la falta de coherencia con ello ayuda a tomar conciencia del daño causado a otro.

* La *culpa religiosa*. El reconocimiento de la falta (o el pecado) que causa el sentido de culpa es detectado desde la fe, desde la presencia de Dios. La relación con los otros es iluminada desde el Otro. Esta presencia del Otro, que en la Persona de Jesús ha encarnado un estilo de vida, exige un profundo respeto por los otros y despierta el sentido de culpa cuando no se les respeta según su condición de criaturas amadas por Dios.

En la vida religiosa es preciso no confundir la experiencia de *finitud* como *condición* humana (la experiencia del límite) y el sentido de *culpa* como *responsabilidad* humana frente al ejercicio de la propia libertad en la relación con los demás.¹¹

El sentido de culpa religiosa, cuando conduce al arrepentimiento por el daño causado al otro y la ofensa dirigida a Dios, es sumamente liberador porque permite la re-construcción de la propia vida en el momento que se cree y se confía en el amor incondicional de Dios. El amor divino que se experimenta ilumina la falta cometida, a la vez que permite la confesión de la culpa sin pérdida de auto estima porque la auto estima se construye sobre y en una relación amorosa (no dañina) con los otros en nombre del Otro que dignifica al otro.

Si el sentimiento de culpabilidad tiene un resultado castrante por el aislamiento que produce (Narciso no sabe lo que significa amar a otros y muere en el momento que descubre sólo el amor hacia

¹¹ Ver también las reflexiones de P. RICOEUR en *Finitud y culpabilidad*, (Madrid: Taurus, 1982).

sí mismo), el sentido de culpa abre horizontes de futuro cuando es asumido en su realidad objetiva de referencia de alteridad y en su compromiso subjetivo de responsabilidad frente al otro.

Así, desde un punto de vista teológico, existe un *sano* sentido de culpa, que es connatural a la conciencia del pecado y surge de la comprensión de la ruptura entre la elección realizada y la voluntad divina. Pero también existe una culpabilidad *falsa y morbosa*: (a) *irracional*, cuando persiste también después del arrepentimiento y de la reconciliación, engendrando una vivencia angustiosa; (b) *exagerada*, cuando no corresponde a la gravedad real de la culpa; y (c) *inoportuna*, cuando surge independientemente de la conciencia de culpa y tampoco desemboca en el compromiso de conversión. Este sentimiento de culpabilidad es lo opuesto del auténtico sentido de culpa ya que éste se centra en Dios mientras aquél se centra en el yo.¹²

La experiencia auténtica de la culpa religiosa "se vive siempre en un sistema *abierto*, cuyo centro de gravedad lo constituye Dios, mientras que la experiencia de la culpabilidad morbosa de síndrome religioso y la de la culpabilidad religiosa desvalorizada se viven siempre en un sistema *cerrado*, cuyo centro lo constituye el hombre y en el que Dios no desarrolla otra función que la de un medio al servicio de una experiencia de la culpabilidad centrada en el sujeto"¹³.

En el fondo, una vivencia llena de sentimientos angustiosos de culpabilidad desconoce que Dios es el único salvador y, por lo tanto, no conoce el camino real de la conversión que confía en la misericordia y la gracia de Dios.

Pecado y conversión

En el campo de la psicología se han expresado fuertes objeciones en contra del concepto y la vivencia del pecado en la vida diaria, llegando a sugerir "una moral sin pecado".¹⁴ Pero, habría que preguntarse si esta crítica va dirigida al concepto mismo de pecado o más bien a una vivencia llena de culpabilidad que se identifica sin más con el pecado.¹⁵

Pecado, culpa, y responsabilidad se implican mutuamente porque son realidades interdependientes. El *pecado* supone siempre el sentido de la responsabilidad en cuanto dice relación al ejercicio de la libertad consciente; el *sentido de culpa* que comporta la experiencia del pecado es auténtico en la medida que asume responsablemente un compromiso para la corrección, ya que de otra manera sería simplemente un malestar emotivo e infantil. Por lo tanto, la *responsabilidad* es el elemento unificador y coordinador que construye el puente entre el sentido auténtico de la culpa y el sentido moral del pecado.¹⁶

A la vez, el sentido auténtico del pecado exige el anuncio de "un evangélico sentido del pecado"¹⁷ y el "restablecer el sentido justo del pecado"¹⁸. Por ello, es preciso realizarlo desde la perspectiva del amor de Dios hacia la persona y la humanidad porque es desde este punto de partida que se comprende la realidad trágica del pecado y se abre el camino profundamente liberador a la conversión.

¹² Ver D. LAFRANCONI, "Pecado", en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, (Madrid: Paulinas, 1992), pp. 1365 - 1366.

¹³ J.M. POHIER, "La penitencia virtù della colpevolezza cristiana", en *Psicología e teología*, (Milán: Paoline, 1971), p. 434.

¹⁴ A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, (París, 1949) y *Morale sans péché*, (París, 1954). Ver L. MONDEN, *¿Moral sin pecado?*, (Madrid, 1960); I. CISAR, *La moral sin pecado*, (Madrid, 1963); W. KORFF, "Aporías de una 'moral sin culpa'", en *Concilium* 56 (1970) pp. 390 - 410.

¹⁵ M. VIDAL - en *Moral de Actitudes*, (I), (Madrid: P.S., 1981⁵), p. 496 - comenta que "otros han observado que el concepto de *pecado* que utiliza Hesnard es ambiguo. Por eso le proponen otro título a su obra: *pecado sin moralismo* (Ricoeur), *moral sin obsesión* (Duméry), *moral sin falsa idea del pecado* (Oraison), *moral sin angustia* (Eck)".

¹⁶ Ver D. LAFRANCONI, "Pecado", en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, (Madrid: Paulinas, 1992), pp. 1347 - 1349.

¹⁷ *Documento de Santo Domingo*, N° 156.

¹⁸ *Reconciliatio et Paenitentia*, N° 18.

Comprensión bíblica del pecado

En las primeras páginas de la *Sagrada Escritura* el pecado se presenta como una *auto-afirmación* humana contra Dios, al no aceptar la condición de criatura. Es la declaración de autonomía completa frente a Dios, asumiendo la decisión sobre el criterio del bien y del mal. Por tanto, es una reivindicación contra la divinidad al no aceptar la condición humana (desconocer al Creador de la criatura) y al plantear una plena autonomía moral (la definición del bien y del mal sin ulterior referencia al Creador).

En el tercer capítulo del libro del *Génesis*, Adán y Eva ceden frente a la tentación de la serpiente porque quieren "ser como dioses que conocen el bien y el mal"¹⁹. Esto significa la opción de "ponerse en lugar de Dios para decidir del bien y del mal: tomándose a sí mismo por medida, pretenden ser dueños únicos de su destino y disponer de sí mismos a su talento; se niegan a depender del que los ha creado, trastornando así la relación que unía al hombre con Dios"²⁰.

Esta relación entre Dios y el ser humano no era únicamente la de dependencia sino también la de amistad ya que fueron creados "a su imagen y semejanza"²¹. Así, cuando Dios emprende el paseo en el jardín, Adán y Eva se ocultan. Algo muy profundo ha cambiado. "Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvéh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvéh Dios por entre los árboles del jardín. Yahvéh Dios llamó al hombre y le dijo: *¿Dónde estás?*"²².

El ser humano ha desconfiado de Dios porque ha visto en El a un rival. Ellos dudan de la veracidad de las palabras de Yahvéh porque creen que el precepto divino no es otra cosa que una invención de Dios para salvaguardar sus privilegios. "De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses"²³. Ya no conciben a un Dios generoso sino dudan de sus palabras y de sus intenciones. Por tanto, el pecado ha corrompido su espíritu antes de traducirse en el gesto concreto de la desobediencia.

Por tanto, el *pecado* implica una *triple ruptura* en la dimensión relacional de la persona: (a) de la persona *con Dios*, al desconfiar del "morirán" de Dios y confiar en el "no morirán"²⁴ de la serpiente; (b) de las personas *entre sí*, al surgir la incriminación de Adán contra Eva y de Eva contra la serpiente (de la "ayuda adecuada" se pasa a la acusación²⁵); y (c) de las personas *con la naturaleza*, al ser expulsados del jardín y experimentar la vida como "fatiga" y "sudor"²⁶.

Este primer pecado produce una *concatenación* de pecados sucesivos: el homicidio perpetrado por Caín contra su hermano Abel²⁷, el reinado de la violencia y de la venganza en la práctica de Lamech²⁸, la maldad generalizada que provoca el diluvio²⁹, el intento blasfemo de asaltar el cielo con la construcción de la torre de Babel³⁰.

¹⁹ Gén 3, 5.

²⁰ XAVIER LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, (Barcelona: Herder, 1967⁴), p. 587.

²¹ Gén 1, 26.

²² Gén 3, 8 - 9.

²³ Gén 3, 4 - 5.

²⁴ Ver Gén 3, 3 - 4.

²⁵ Ver Gén 2, 18 y 3, 12.

²⁶ Ver Gén 3, 16 y 19.

²⁷ Ver Gén 4, 8.

²⁸ Ver Gén 4, 23 - 24.

²⁹ Ver Gén 6, 5 - 7.

³⁰ Ver Gén 11, 4.

Sin embargo, simultáneamente, Dios tiene una palabra de *esperanza* para la humanidad mediante la promesa de la redención.³¹ Ya en la narración de la caída, Yahvéh se pone del lado de la humanidad al decirle a la serpiente: "enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar"³².

El relato del primer pecado conlleva una esperanza. "Cierto que la servidumbre a que él [el hombre] se ha condenado creyendo adquirir la independencia, es en sí definitiva; el pecado, una vez entrado en el mundo, no puede menos de proliferar, y a medida que se vaya multiplicando irá realmente disminuyendo la vida hasta cesar completamente con el diluvio³³. La iniciativa de la ruptura ha venido del hombre; es evidente que la iniciativa de la reconciliación sólo puede venir de Dios. Pero precisamente desde este primer relato deja Dios entrever que un día tomará esta iniciativa. La bondad de Dios que el hombre ha despreciado acabará por imponerse; *vencerá al mal con el bien*³⁴³⁵.

Esta bondad de Dios se ve en acción desde un comienzo: preserva a Noé y a su familia de la universal corrupción y de su castigo³⁶, recomenzando un mundo nuevo³⁷, y escoge a Abraham para construir una nación grande³⁸.

En la *Persona de Jesús el Cristo* se cumple definitivamente la promesa de Yahvéh. Jesús es la antinomia de Adán. Si por la desobediencia y el endiosamiento de Adán entró el pecado, por la obediencia y la humildad de Jesús se nos ofrece la salvación: "El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz"³⁹.

En el *Nuevo Testamento*, el pecado dice relación a la negación de la Persona de Jesús el Cristo.⁴⁰ El pecado se opone a Cristo, que es la vida⁴¹; por tanto, el pecado conduce a la muerte⁴².

En la *vida de Jesús*, los Evangelios destacan cuatro características relacionadas con el tema del pecado.⁴³

* *Jesús en medio de los pecadores*: para ellos ha venido y no para los justos (Mc 2, 17)⁴⁴, predicando la conversión como cambio radical para ponerse en disposición de acoger el favor divino⁴⁵; pero, frente a quien rechaza la luz⁴⁶ o cree no tener necesidad de perdón⁴⁷, Jesús se siente impotente.

³¹ "Después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación, con la promesa de la redención" (*Dei Verbum*, N° 3).

³² Gén 3, 15.

³³ Ver Gén 6, 13ss.

³⁴ Rom 12, 21.

³⁵ XAVIER LEON-DUFOUR, *Diccionario de teología bíblica*, (Barcelona: Herder, 1967⁴), p. 588.

³⁶ Ver Gén 6, 5 - 8.

³⁷ Ver Gén 8, 17 y 9, 1.

³⁸ Ver Gén 12, 1 - 3.

³⁹ Flp 2, 6 - 8.

⁴⁰ Ver Heb 10, 26 - 31.

⁴¹ Ver Jn 14, 6; 15, 1 - 6.

⁴² Ver 1 Jn 5, 16.

⁴³ Ver XAVIER LEON-DUFOUR, *Diccionario de teología bíblica*, (Barcelona: Herder, 1967⁴), pp. 592 - 593.

⁴⁴ Ver Mc 2, 17.

⁴⁵ Ver Mc 1, 15.

⁴⁶ Ver Mc 3, 29.

⁴⁷ Ver Lc 18, 9 - 14.

* *Jesús denuncia el pecado* dondequiera se halle, aún en los que se creen justos porque observan las prescripciones de una ley exterior ya que el pecado reside en el corazón humano⁴⁸; el discípulo de Jesús no puede contentarse con la justicia de los escribas y de los fariseos⁴⁹ y le invita a asumir el único precepto del amor⁵⁰.

* *Jesús revela la inconcebible misericordia de Dios para con el pecador*. En la parábola del Hijo Pródigo⁵¹ (más bien, del Padre Misericordioso ya que el Padre es el protagonista y no el hijo menor), Jesús enseña el sentido del pecado como ofensa contra Dios y la imposibilidad de concebir un perdón de Dios sin el retorno del pecador. Lo que realmente entristece al padre es la partida de su hijo, es decir, la voluntad del hijo de renunciar a su filiación; el hijo ofende al padre en cuanto lo priva de su presencia. La parábola recalca el gozo del padre porque fuera del retorno no se puede concebir perdón alguno; el padre ya había perdonado desde el principio, pero el perdón no afecta eficazmente al pecado del hijo sino en el retorno y por el retorno de éste.

* *Jesús, en sus propios actos, revela esta actitud divina frente al pecador que retorna*. Jesús acoge a los pecadores con el mismo cariño del padre en la parábola⁵², exponiéndose a escandalizar a los testigos de tal misericordia que, como el hijo mayor⁵³, son incapaces de comprenderla.

Elaboración teológica del pecado

En la historia de la reflexión teológica, la realidad del pecado ha sido comprendida fundamentalmente en torno a tres ejes.⁵⁴

* *El pecado como violación de la ley de Dios*. Es la definición dada por *san Agustín*: "peccatum est dictum vel factum vel concupitum aliquid contra aeternam legem"⁵⁵. No se trata de una *interpretación* juricista (una exterior transgresión de normas o infracción de preceptos) sino *personal* de la ley. El pecado consiste en la desobediencia, es decir, un rechazo a Dios que entrega la ley. La auténtica ley es participación de la ley de Dios que El ha impreso en la persona humana. Ya que la ley se entiende como una instancia que estructura el ser humano en sí mismo, orientando y estimulando su desarrollo, la violación de la ley es oponerse a la orientación fundamental de la persona al bien.⁵⁶

* *El pecado como ofensa a Dios*. Es un tema de origen bíblico. Santo Tomás de Aquino recoge esta definición en su *Suma Teológica*: "peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum"⁵⁷. En la encíclica *Humani Generis*, (12 de agosto de 1950), Pío XII se refiere al pecado "en cuanto es ofensa de Dios"⁵⁸. Esta definición del pecado no puede entenderse en un sentido *antropomórfico*, ya que lo humano y lo divino no están en el mismo nivel (si lo fueran no tendría sentido distinguirlos y hablar de lo trascendente). Más bien, en

⁴⁸ Ver Mc 7, 14 - 23.

⁴⁹ Ver Mt 5, 20.

⁵⁰ Ver Mt 7, 12.

⁵¹ Ver Lc 15, 11 - 32.

⁵² Ver Mc 2, 15 - 17; Lc. 7, 36 - 50; 19, 5; Jn 8, 1 - 11.

⁵³ Ver Lc 15, 25 - 32.

⁵⁴ Ver D. MONGILLO, "Pecado", en L. Rossi y A. Valsecchi (Eds.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, (Madrid: Paulinas, 1978³), pp. 779 - 781.

⁵⁵ San AGUSTIN, *Contra Faustum Man.*, XXI, 27: PL 42, 418.

⁵⁶ Ver santo TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

⁵⁷ Santo TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6, ad 5. "Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto ofensa a Dios". Ver también *De veritate*, q. 28, q. 2.

⁵⁸ Dz 3891 (castellano, Dz 2318): "Dei offensa".

el contexto de la oposición entre pecado y caridad, y sin excluir la posibilidad de comportamientos que implican explícitamente un rechazo de Dios, "mucho más frecuente la ofensa se concreta en un comportamiento nocivo para el prójimo y en el mal que el hombre se hace a sí mismo"⁵⁹. Porque el hombre es una criatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza⁶⁰. El amor a Dios, la observancia de su ley, se manifiestan en el amor del prójimo⁶¹⁶².

* *El pecado como alejamiento ("aversio") de Dios y conversión ("conversio") a las criaturas.* Esta definición se reitera, aunque de distintas maneras, en los escritos de *san Agustín*. "Omnia peccata hoc in genere contineri, cum quisque *avertitur* a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque ad incerta *convertitur*"⁶³. Esta conceptualización del pecado complementa la perspectiva *teocéntrica* (oposición a Dios y deformación de su obra) y la *antropológica* (una deformación humana en su realidad personal, social y cósmica). "Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación"⁶⁴.

La encíclica *Reconciliatio et Paenitentia*, al relacionar la ruptura con Dios y la ruptura en la relación de las personas entre sí y con el mundo creado presente en el pecado, concluye que "el misterio del pecado se compone de esta doble herida, que el pecador abre en su propio costado y en relación con el prójimo. Por consiguiente, se puede hablar de pecado *personal* y *social*. Todo pecado es *personal* bajo un aspecto; bajo otro aspecto, todo pecado es *social*, en cuanto y debido a que tiene también consecuencias sociales"⁶⁵.

Por consiguiente, el concepto teológico de pecado es un **concepto relacional** y no jurídico. Es decir, el referente es el *Otro* en los otros o los *otros* en el Otro y, por ello, no indica el concepto jurídico de infracción de una ley. La normativa cumple un rol pedagógico pero jamás puede sustituir este aspecto relacional que constituye el elemento fundamental y fundante.⁶⁶ Por lo tanto, "la estructura del pecado es *paradójicamente dialogal*; *dialogal* porque sólo se conoce en diálogo con Dios; *paradójica* porque supone la negación de ese diálogo"⁶⁷.

La necesidad de la conversión

La preocupación moral por el tema del pecado no tiene una finalidad condenatoria ni apocalíptica, sino la de incentivar e invitar *a la conversión* para, en las palabras del Concilio, "mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida el mundo"⁶⁸.

⁵⁹ Ver santo TOMAS DE AQUINO, *Contra gentes*, liber 3, cap. 122.

⁶⁰ Ver Gén 1, 26; Sab 2, 23.

⁶¹ Ver 1 Jn 2, 20 - 21.

⁶² D. MONGILLO, "Pecado", en L. Rossi y A. Valsecchi (Eds.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, (Madrid: Paulinas, 1978³), p. 779.

⁶³ San AGUSTIN, *De libero arbitrio*, 1, c. 6: PL 32, 1240. "Todos los pecados incluyen este elemento de apartarse de lo divino y lo verdaderamente permanente, y se convierte a lo cambiante y lo incierto". Ver también *De libero arbitrio*, 2, c. 19: PL 32, 1269; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, a. 2, n. 18: PL 40, 122; *De Civit. Dei*, 12, c. 6: PL 41, 354. Ver también santo TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 71, art. 6, arg. 3 ad 3.

⁶⁴ *Gaudium et Spes*, N° 13.

⁶⁵ *Reconciliatio et Paenitentia*, N° 15.

⁶⁶ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, N°s 1440 y 1850.

⁶⁷ J.A. GARCIA MONGE, "Culpabilidad psicológica y reconciliación sacramental", en *Sal Terrae* 62 (1974) pp. 177 - 178.

⁶⁸ *Optatam Totius*, N° 16.

En el diálogo con Nicodemo, Jesús expresa la voluntad salvífica del Padre: "Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por El"⁶⁹. El **Nuevo Testamento**⁷⁰ comienza con el llamado a la conversión. "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva"⁷¹. Creer en Jesús es convertirse y convertirse es creer en Jesús. Acoger el Reino es aceptar la presencia de Dios en la Persona de Jesús y vivir según su estilo.

La conversión es posible por el regalo gratuito que Dios hace de sí mismo en Cristo y, al ser don que se ofrece al pecador, es radicalmente *perdón*.⁷² La aceptación del perdón, como camino de conversión, no es cuestión de gestos aislados o de decisiones parciales, sino conlleva una *orientación total* de la propia vida desde la fuerza que entrega la relación con Dios. Es la radicalidad de una nueva vida, un replantearlo todo y decidirlo a partir de El.⁷³

A la vez, la conversión se hace realidad en las *decisiones concretas*. El lugar de encuentro con Dios es la realidad misma: no hay otros "lugares" para convertirse. La conversión es un proceso nunca acabado y se sitúa en las experiencias humanas, incluso en el fracaso y la permanente pecaminosidad. Aún más, en la presencia de la cruz, ninguna condición humana es desesperada: el ladrón confía en Jesús⁷⁴; los discípulos dispersos se reúnen para ser testigos del Resucitado⁷⁵; a los responsables de la crucifixión se les anuncia la resurrección y son llamados al arrepentimiento⁷⁶.

El *discípulo* de Jesús está llamado a *vivir como vivió El*⁷⁷. La conversión es emprender el *camino del seguimiento de Jesús*, aprendiendo de El y asumiendo lo aprendido, bajo la guía del Espíritu⁷⁸. La conversión moral al amor fraterno es signo de la conversión de fe⁷⁹. "En el amor fraterno de los creyentes el amor de Dios consigue su objetivo"⁸⁰, en él el vivir humano se convierte en interiorización de un conocimiento que es *nacido de Dios*, y en la praxis ética que manifiesta su *permanencia* en El⁸¹.

Por lo tanto, se puede hablar de una *conversión moral* permanente en la experiencia de fe, como expresión de apertura a Dios en lo cotidiano buscando una siempre mayor fidelidad en la construcción de su reinado, sea a nivel personal como también social. La conversión, más que un hecho puntual, llega a formar parte de un estilo de vida, una actitud del *magis* que siempre busca lo mejor porque la experiencia del amor conoce el comienzo pero no sabe de término.

La fiesta del perdón

El perdón es tan importante en la vida de todo ser humano que ha regalado el **sacramento** de la reconciliación.

En este sacramento, lo que uno confiesa no son tantos sus pecados cuanto su fe en Dios que, a pesar de la presencia del pecado en la propia vida, uno cree firmemente que Dios lo sigue amando.

⁶⁹ Jn 3, 17. Ver también Jn 6, 37 - 40.

⁷⁰ Ver S. BASTIANEL, "Conversión", en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, (Madrid: Paulinas, 1992), pp. 273 - 276.

⁷¹ Mc 1, 15. Ver también Mt 4, 17.

⁷² Ver Lc 19, 1 - 10.

⁷³ "Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro" (Mt 6, 24). "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mc 8, 34). Ver también Mt 5.

⁷⁴ Ver Lc 23, 39 - 43.

⁷⁵ Ver Mc 16, 15; Mt 28, 19 - 20.

⁷⁶ Ver Act 3, 11 - 26.

⁷⁷ 1 Jn 2, 6.

⁷⁸ Ver Gál 5, 16 - 18 y 25.

⁷⁹ "Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado" (Jn 15, 12).

⁸⁰ Ver 1 Jn 4, 12.

⁸¹ S. BASTIANEL, "Conversión", en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, (Madrid: Paulinas, 1992), p. 276.

Por ello, el centro de la confesión es la *misericordia* de Dios y no los propios pecados. Dios es más grande que mis pecados y Su misericordia no tiene límites porque Dios sólo sabe amar ya que *Dios es amor* (1 Jn 4, 8).

San Juan escribe en su primera epístola: “Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es Él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia” (1 Jn 1, 9). Creer en la *misericordia* de Dios permite *reconocer* el propio pecado y *emprender* con humildad el camino de la conversión.

Al confesarse, lo central es este acto de fe en el perdón de Dios que le anima a uno a enmendar el rumbo de su vida para comportarse en consecuencia con la fe que profesa. Obsesionarse con los propios pecados es quedarse encerrado en el pasado; confiarse a la misericordia de Dios abre caminos de futuro mediante el arrepentimiento y el propósito de transformaciones concretas en el propio estilo de vida.

La confesión es una celebración, la fiesta del perdón. Pero esto será verdad en la medida que lo central de la atención no sea la obsesión con el pecado, sino la nueva situación que se abre mediante el perdón y el deseo sincero de no seguir causando daño e infligiendo dolor, sino de entender la propia vida como un servicio hacia el otro. Por consiguiente, hay que confiar el pasado a la misericordia de Dios y centrarse en lo que hay para adelante, conscientes de la propia debilidad pero firmes en la convicción de la presencia de la fuerza de Dios.

De la fe a la moral

Lamentablemente, existe una tendencia, influenciada por el pensamiento kantiano (el deber ser del imperativo categórico)⁸², de privilegiar el movimiento *desde la moral hacia la fe*, en el sentido de un cumplimiento para conseguir un premio, o de una sumisión ciega para asegurar la salvación. Este enfoque ha sido frecuentemente generador de un fuerte sentido de culpabilidad (el cumplimiento del deber ser como referente de auto estima religiosa) y de una perspectiva normativo-legalista (el deber ser sin ulterior fundamentación o motivación). Además, generalmente se asocia el catolicismo con la dimensión moral del cristianismo. De hecho, la sociedad pluralista suele identificar la Iglesia Católica con sus posturas éticas, especialmente en el campo de la sexualidad.

Sin embargo, el cristianismo no es primariamente una moral sino fundamentalmente un ámbito de *sentido trascendente* (la fe) y de *celebración* (la esperanza) que conducen a un determinado *estilo de vida* (la caridad). Justamente, la acción ética del cristiano consiste en la mediación de este sentido último vivido en un contexto de profunda confianza en la acción del Espíritu.

⁸² En el pensamiento de Manuel Kant, en el intento de fundamentar una moral desinteresada y autónoma, es el deseo del cumplimiento del deber moral el que fundamenta la religión (de la moral a la religión): “El principio cristiano de la moral no es teológico (por consiguiente, heteronomía), sino autonomía de la razón pura práctica por sí misma, porque él no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes, sino sólo del logro del supremo bien, bajo la condición de la observancia de las mismas; el motor mismo propio para la observancia de las últimas no lo pone en la deseada consecuencia, sino sólo en la representación del deber, como única cosa en cuya fiel observancia consiste la dignidad de la adquisición del bien supremo. De esta manera *conduce la ley moral* por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, *a la religión*, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace un deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esta voluntad. Por eso queda aquí todo desinteresado y sólo fundado sobre el deber, sin que el temor o la esperanza puedan ser puestos a la base como motores, pues que, si llegan a ser principios, aniquilan todo el valor moral de las acciones” (*Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984³, p. 181).

Moral de la gracia

La ética cristiana, vivida y formulada, precisa recuperar su **hogar teológico**, situándose en el horizonte del sentido para motivar un correspondiente estilo de vida en la historia. Una moral de **sentido** que fundamenta una ética de obligación como expresión **de la coherencia y de la consecuencia**. Una moral de **contenido** (el seguimiento de la Persona de Cristo, guiado por la acción del Espíritu, en la construcción del Reinado del Padre) como motivación básica del actuar y del pensar la ética desde la fe.

Entonces, la ética cristiana recupera su talante de ser una **moral de la gracia**. Una ética que se rige por la ley evangélica y no por la ley mosaica.⁸³

Sin negar la necesidad pedagógica de la ley escrita, sería fatal reducir la ética cristiana a un cumplimiento legalista que pierde de vista lo más importante: el **protagonismo** del Espíritu del Hijo y del Padre en la vida y la acción del cristiano. Pues, “esta es la confianza que tenemos delante de Dios por Cristo. No que por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata, mas el Espíritu da vida” (2 Cor 3, 4 – 6).

San Pablo escribe: “Pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano” (Gál 2, 21). La ley ilumina el camino, pero sólo Cristo salva, porque sólo Él es el Camino, la Verdad y la Vida.⁸⁴

La vida ética del cristiano comienza con la oración humilde pero confiada: *Indícame, Señor, Tu camino, guíame por un sendero llano*⁸⁵, porque para el cristiano la vida consiste en la *búsqueda del rostro de Dios*⁸⁶ en lo cotidiano de su existencia. Sólo entonces cobra importancia decisiva, en el actuar y el pensar, el horizonte de la ética como **respuesta gozosa** al llamado divino (contexto interpersonal más que cumplimiento impersonal), como gesto de **libertad en el amor** (una opción que nace del amor confiado en Dios), como expresión sencilla de la **caridad** (la mediación de la vida ética en términos de caridad).⁸⁷

Moral de la gratuidad

El hecho de privilegiar el enfoque de una ética que brota de la fe, o de una moral desde la fe, inaugura una relación de coherencia y de consecuencia, dentro del contexto de la **gratuidad**, que invita a la responsabilidad de una ética **motivada** por la constante referencia a la **Persona de Jesús** de Nazaret, proclamado como el **Cristo** por el Padre Dios⁸⁸.

Sin embargo, esta perspectiva no significa la moralización de la fe (reduciendo la religión al cumplimiento moral), ni un fundamentalismo religioso de la moral (eliminando la racionalidad ética, cayendo en un fideísmo moral), como tampoco una moral sectaria (incapaz de entrar en diálogo con otras éticas). Por el contrario, este enfoque subraya la necesidad de **una fe que se expresa en obras**

⁸³ Ver Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, (6 de agosto de 1993), N°s 24 y 45. Cf. también: San Juan Crisóstomo, *In Matth.*, Hom. 1, n. 1: PG 57, 13 – 15; Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I – II, q. 106, art. 1.

⁸⁴ Ver Jn 14, 6.

⁸⁵ Ver Salmo 27, 11.

⁸⁶ Ver Salmo 27, 8.

⁸⁷ Ver Marciano Vidal, *Nueva Moral Fundamental: el hogar teológico de la Ética*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), pp. 680 – 681.

⁸⁸ Ver Hechos 2, 22 – 36. “Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado” (Hechos 2, 36).

concretas⁸⁹, evitando la tentación de un espiritualismo sin compromiso. La actuación ética verifica (*veritas facere* – hace verdad) la experiencia espiritual. No se trata de obrar para merecer la fe, sino de la necesidad de las obras para expresar agradecimiento por – y coherencia con – el don de la fe.

Por consiguiente, la ética cristiana es básicamente una moral de la gratuidad. El sed perfectos como es perfecto su Padre (Mt 5, 48) ha generado una moral de la perfección que, a veces, responde más a la mentalidad griega que al espíritu cristiano, generando más bien una ética de la auto-complacencia y/o de la culpabilidad.

En la filosofía griega la idea de lo **perfecto** se refería a “aquel ser al que nada le falta en su género”⁹⁰; por ello, la meta ética consistía en alcanzar una conducta sin fallos ni desajustes para poder cumplir con todas las tareas y exigencias del modelo propuesto. Sin embargo, la comprensión evangélica de perfección es distinta. Lo perfecto en la cita de Mateo se sitúa en el **contexto del amor**, de la **compasión** y de la **misericordia**. Entonces, lo perfecto es la plenitud en el amor.⁹¹

De hecho, en Lucas se emplea la palabra **misericordia**: *Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso* (Lc 6, 36). Juan Pablo II observa que “en el evangelio de Lucas, Jesús precisa ulteriormente el sentido de esta perfección: sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso”⁹².

Dios es amor y, por ello, sólo sabe amar. Esta radicalidad está expresada en el amor hacia los enemigos, porque Él que es amor incluye en este ámbito a todos. La referencia al otro sólo existe en cuanto objeto (destinatario) del amor, pero la presencia del otro no condiciona su mismidad que es amor. Dios es amor y su imagen humana sólo podrá realizarse profundamente en la medida que se deje penetrar por este Amor y hacer de su vida un gesto de amor constante hacia el otro.

“Sean, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivan en el amor como Cristo les amó y se entregó por nosotros, como oblación y víctima de suave aroma” (Ef 5, 1 – 2). “Revístanse, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándose unos a otros y perdonándose mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor los perdonó, perdonen también ustedes. Y por encima de todo esto, revístanse del amor, que es el vínculo de la perfección” (Col 3, 12 – 14).

Esta comprensión cristiana de la perfección ética se contradice radicalmente con la actitud de una **autojustificación** religiosa mediante el cumplimiento ético.⁹³ El esfuerzo y la preocupación para llevar una vida correcta y honesta puede provocar **un sentimiento de autosatisfacción** que, a su vez, hace poco sensible a la gracia y al don, olvidando la propia condición de pobreza ante Dios.

Una sensibilidad autosuficiente, resultado de la auto-complacencia por haber cumplido con el propio esfuerzo el deber ético, gradualmente prescinde de la necesidad de una Presencia salvadora en la propia vida. En este sentido, la persona que se cree perfecta, mediante el cumplimiento al deber ético, se hace incompatible con Dios, porque sus propias virtudes tienen el peligro de

⁸⁹ “Si alguno dice: *Amo a Dios*, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de Él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn 4, 20 – 21). Es que “la fe, si no tiene obras, está realmente muerta” (Sant 2, 17).

⁹⁰ Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 16, 1021b.

⁹¹ Cf. Mt 5, 43 – 48.

⁹² Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, (6 de agosto de 1993), N° 18.

⁹³ Ver Eduardo López Azpitarte s.j., *Cómo orientar la vida: propuestas para alcanzar una ética profundamente religiosa y auténticamente humana*, (Buenos Aires: Paulinas, 2000), pp. 76 – 88.

convertirse en un obstáculo que lo separan de Dios. El propio esfuerzo reemplaza la necesidad de salvación.

En la parábola del fariseo y el publicano, Jesús advierte contra este peligro. Frente a aquellos que “se tenían por justos y despreciaban a los demás”, aquellos que llegan a afirmar que “no soy como los demás hombres”⁹⁴, Jesús sentencia que “el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado”. Una moral que se emplea para justificarse delante de Dios obstaculiza la gracia, porque es un obrar motivado por el premio y por el mérito, desconociendo la propia pobreza.

La ética cristiana se fundamenta en la *coherencia* agradecida y la *consecuencia* auténtica con el acontecimiento salvífico, es decir, un comportamiento que busca responder al amor gratuito e incondicional de Dios. La ética cristiana es una respuesta práctica de amor al don recibido. Por consiguiente, el cumplimiento ético no es una ocasión de autojustificarse (auto-salvarse), sino la necesaria e imperiosa respuesta (ya que es un indicio de autenticidad y de verificación) frente al Dios misericordioso que ofrece la reconciliación. La ética cristiana no es una manera de pasarle la cuenta a Dios sino una expresión de la auténtica conversión, que reconoce el *protagonismo de Dios* (la gracia) en la propia vida.

En las parábolas del publicano y el fariseo⁹⁵, del Padre misericordioso⁹⁶, y de los jornaleros enviados a la viña⁹⁷, el cumplimiento humano - considerado tan sólo como fruto del propio esfuerzo y que desconoce la ayuda divina, erigiéndose como condena al comportamiento de otros - no tiene ninguna cabida a los ojos de Dios, porque se atribuye lo que no le pertenece.

A primera vista la conducta irreprochable del fariseo, la indignación del hijo mayor y la queja de los obreros que trabajaron durante todo el día, parecen muy razonables. No obstante, el criterio divino es distinto: *Quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿No puedo hacer con lo mío lo que quiero?*⁹⁸. *Tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo, pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida*⁹⁹. Estas son expresiones de amor, porque sólo el amor sabe de *gratuidad*.

La lógica divina gira en torno a la gratuidad (la donación), la lógica humana se basa en la auto-referencia del premio (la productividad). El corazón divino juzga con misericordia, el corazón humano condena lo que no comprende. Así, en el episodio del crimen de David para quedarse con la mujer de Urías el hitita¹⁰⁰, cuando el profeta Natán propone la parábola del rico que se roba la oveja del pobre, el juicio de David es tajante, sin darse cuenta que era un auto-juicio: “merece la muerte el hombre que tal hizo”¹⁰¹. Por el contrario, el juicio de Natán, imagen de la sentencia divina, frente a un David arrepentido es totalmente distinto: “Yahvéh perdona tu pecado; no morirás”¹⁰².

El cumplimiento humano del deber ético no puede erigirse como barrera contra Dios, mediante la autojustificación que desconoce la necesidad de la salvación divina. El compromiso ético es expresión de la coherencia con la propia experiencia de ser salvado y redimido. Básicamente, no es una ética del deber ser sino una ética de la gratuidad gozosa que asume una

⁹⁴ Ver Lc 18, 9 – 14.

⁹⁵ Ver Lc 18, 9 – 14.

⁹⁶ Ver Lc 15, 11 – 32.

⁹⁷ Ver Mt 20, 1 – 16.

⁹⁸ Mt 20, 14 - 15.

⁹⁹ Lc 15, 31 – 32.

¹⁰⁰ Ver 2 Sam 11.

¹⁰¹ 2 Sam 12, 5.

¹⁰² 2 Sam 12, 13.

opción consecuente. “Cuando hayan hecho todo lo que les fue mandado, digan: *somos simplemente siervos; hemos hecho lo que debíamos hacer*”¹⁰³.

La ética cristiana jamás puede *sustituir* la obra salvífica divina, sino tan sólo ser *expresión agradecida* de ella. Por consiguiente, su autenticidad se averigua en la compasión y la misericordia. Por el contrario, cualquier actitud de autocomplacencia condenatoria de otros es sólo fruto del orgullo que desconoce la propia necesidad de salvación.

Así, la vida auténticamente cristiana comienza en el momento en el cual se abandona la obsesión por la propia perfección, de ser perfecto según cánones de proyección humana, y se emprende el camino de una conversión a Aquel que amó primero¹⁰⁴, para comprometerse en la realización del Reinado del Padre. El radicalismo evangélico no busca la propia perfección sino la donación al otro en nombre de Dios Padre de todos, en compañía del hermano mayor Jesús, y alentado por la fuerza del Espíritu.

Sin embargo, el deseo ético de configurar el propio estilo de vida en términos del seguimiento de Cristo topa con las propias *limitaciones e incoherencias*. Cada uno tiene su agujón clavado en la carne.¹⁰⁵ El relato ético de la propia biografía hace remontar al Autor del texto de la vida humano: *Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza*. De esa manera, al reconocer la propia limitación, se confía en la fuerza de Cristo. *Cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte*.¹⁰⁶

El reconocimiento de la propia limitación no es un ejercicio para dañar la auto-estima sino implica enfrentarse con la propia verdad más profunda, ya que sólo desde la aceptación de lo real se puede emprender un proceso de cambio y transformación. Sólo puede cambiarse lo que se acepta. Pero, además, desde la fe, el reconocimiento de la propia limitación no constituye una excusa para no avanzar, sino la proclamación del protagonismo divino en la propia vida (en la flaqueza humana se destaca la fuerza divina). El reconocimiento de la condición humana conduce a un mayor compromiso, porque la confianza básica está depositado en Aquel para quien todo es posible.¹⁰⁷

Una moral de la gratuidad, agradecida y coherente, se aleja de un narcisismo ético autocomplaciente y auto-referente como también de una angustiada culpabilidad, y se traduce en una vida de donación y de compromiso. Es el radicalismo del Evangelio.

¹⁰³ Lc 17, 10. Empleo la palabra *simplemente* en vez de *inútiles*, atendiendo a la correspondiente nota que aparece en la Biblia de Jerusalén (nueva edición totalmente revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975): “este calificativo no parece bien adaptado al contexto, puesto que el hincapié se hace en el estado mismo de siervo, cf. el fin del v.; pero es la traducción literal (y tradicional) del término griego” (p. 1484).

¹⁰⁴ “Nosotros amemos, porque Él nos amó primero” (1 Jn 4, 19).

¹⁰⁵ Ver 2 Cor 12, 7.

¹⁰⁶ Ver 2 Cor 12, 9 – 10.

¹⁰⁷ Ver Mt 19, 26.

CULPA Y PECADO EN LA PRIMERA SEMANA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Carlos Domínguez, S.J.¹⁰⁸

El papel de los sentimientos de culpabilidad en la Primera Semana.

No existe posibilidad de llevar cabalmente a cabo el proceso de Ejercicios en Primera Semana sin una intervención importante de los sentimientos de culpabilidad. Es decir, sin experimentar el malestar, el dolor interno producido por la constatación del desvío personal existente con relación a lo que es el “Principio y Fundamento” de la existencia humana. Un desvío que está inscrito en la condición de la persona, en cuanto que de su naturaleza es la condición de pecadora.

Por eso, Ignacio propone como primer paso el reconocimiento del pecado, que es el equivalente de la falta de indiferencia, de la pérdida de la libertad que ha tenido lugar en la existencia de quien inicia el proceso de Ejercicios. Sin ese reconocimiento valiente no existe posibilidad de elección alguna (objetivo central del proceso de Ejercicios), puesto que no se puede elegir nada desde la falta de libertad, y el pecado no es más que la pérdida de esa libertad a la que estamos llamados para hacer alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor [EE 23].

Ese reconocimiento del pecado, sin embargo, no tendrá sentido sino en el contexto de un previo encuentro con Dios. No cabe sentido del pecado, sino desde la experiencia de encuentro amoroso con quien es el origen y el fin de la existencia. El ejercitante, por ello, movido ya de entrada con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor [EE 5], va a reconsiderar el fin y sentido último de su vida en el Principio y Fundamento [EE 23] y, antes todavía de enfrentar su propia pecaminosidad, va a mirar cara a cara lo que es la fuerza destructiva del pecado en sí mismo y en sus efectos para la historia de la humanidad. Cristo crucificado será el máximo exponente de esa destructividad del pecado en el mundo y es ante Él, donde el ejercitante va a captar la dimensión última de lo que el pecado es y significa [EE 53]. Este es el modo y orden fundamental de la Primera Semana, como veremos posteriormente, fundamental a tener en cuenta.

Todo ello generará en el ejercitante el doloroso pesar de la culpa. Tendrá que experimentar la vergüenza y confusión [EE 48], crecido e intenso dolor y lágrimas [EE 55] a causa de lo supone su participación en el mal y el sufrimiento del mundo. Se trata, según vemos en la parte primera, de experimentar una transformación profunda en el orden de los afectos, de modo que las vinculaciones que fueron objeto de intensa gratificación, que determinados objetos de amor que se han ido configurando al hilo del existir en contra o al margen del plan de Dios, sean revocados, rechazados, dados por perdidos e, incluso, aborrecidos [EE 63]. Intensa movilización de afectos, pues, la que se ha de llevar a cabo en esta Primera Semana, e intensa movilización, además, de esos afectos tan sumamente desagradables como son los de la culpa, el remordimiento, el pesar y dolor por la propia conducta, por la traición a los propios ideales, por el daño causado y la destructividad puesta en marcha. Sin la participación de este tipo de afectos, difícilmente se podrá llevar a cabo el proceso global que los Ejercicios pretenden llevar a cabo.

¹⁰⁸ Psicoanalista. Profesor de Psicología de la Religión en Granada, España. El presente artículo corresponde a un capítulo de su libro *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2003).

Pero todos sabemos (y hoy somos particularmente sensibles a ello) que la movilización de los sentimientos de culpabilidad que acompañan a la conciencia de pecado puede dar lugar a procesos internos muy morbosos y a situaciones éticamente muy cuestionables. No cabe tener conciencia de pecado sin experimentar sentimientos de culpabilidad. Pero todos sabemos también que cabe experimentar sentimientos de culpa sin que haya pecado alguno (como es en el caso del escrupuloso) y lo que es peor todavía, que se esté viviendo una situación de pecado sin tener conciencia de ello ni, por tanto, experimentar culpa alguna. En definitiva, podemos sentirnos culpables sin estar en pecado y podemos estar en pecado sin sentirnos culpable. El problema, como se puede suponer, es grave y, en razón de ello, intentaremos ofrecer un análisis más detallado de lo que suponen las relaciones entre el pecado y los sentimientos de culpabilidad.

El difícil manejo de los sentimientos de culpabilidad.

Existe hoy día una especial dificultad para enfrentar y “negociar” los propios sentimientos de culpabilidad. La exacerbación de este tipo de sentimientos que tuvo lugar en épocas pasadas, pero relativamente recientes, ha creado, en efecto, un recelo muy especial ante la experiencia de la culpabilidad. Por otra parte, la sensibilidad post-moderna de nuestros días parece empeñarse también en proteger al Yo de todo tipo de sentimiento adverso. Y pocos sentimientos existen tan adversos como el de la culpabilidad.

La proclamación de la autoestima se lleva a cabo en amplios sectores sociales como el bien supremo al que debemos aspirar y como nieta fundamental de la maduración humana e, incluso, espiritual (j), propicia poco la apertura y sensibilización a unos tipos de afectos como los que Ignacio propone como obligados en la Primera Semana de los Ejercicios: vergüenza y confusión [EE 48], crecido e intenso dolor y lágrimas [EE 55], aborrecimiento [EE 63], etc., o a “visualizar” con la vista imaginativa para considerarme y verme como desterrado entre brutos animales [EE 47]. No parecen estar estos tiempos de glorificación de la autoestima para este tipo de afectos ni de representaciones. Porque, efectivamente, en la divulgación que se lleva a cabo de este concepto se resaltan, casi con exclusividad, las dimensiones amorosas respecto a uno mismo, dejando muy en segundo plano, cuando no en el olvido total, cualquier modo de evaluación autocrítica. Se expande así una especie de alergia a los sentimientos de culpa, tan obligado como vemos, para llevar a cabo el proceso dinámico que Ignacio propone en esta Primera Semana.

Porque, efectivamente, Ignacio pretende que el ejercitante afronte su culpabilidad cara a cara, que sea capaz de tomar conciencia de su pecado con toda lucidez, evitando la tentación, tan sutil pero tan frecuente en este terreno, de negar la propia pecaminosidad, para evitar así tener la experiencia desagradable de la culpa, que la conciencia de pecado debe traer consigo.

El psicoanálisis, en efecto, nos ha llamado la atención sobre la dificultad que podemos llegar a experimentar para hacernos conscientes y responsables de nuestros sentimientos de culpabilidad. En muchas ocasiones, en efecto, actúa una defensa en forma de negación que pretende evitar el dolor psíquico y la herida que suponen para nuestro narcisismo. Aprender a soportar el displacer ocasionado por una sana autocrítica es un reto que todos tenemos por delante en el logro de nuestra maduración como seres humanos y una necesidad para emprender un proceso como el de los Ejercicios ignacianos. Sin reconocimiento de la culpa no existe posibilidad de transformación ni de cambio. Tampoco de conversión.

Los que, como aquellos que dice el Evangelio, pensando estar a bien con Dios, se sienten seguros de sí (Lc. 18, 9), tendrían que oír la parábola del fariseo y el recaudador. El fariseo no podía convertirse desde la seguridad que experimentaba en sí mismo, desde la negación de la culpabilidad

que, alimentando su narcisismo, le hacía sentirse superior a los otros y, en particular, al pobre recaudador. Éste, sin embargo, reconociendo su culpa, se abrió a la posibilidad de la misericordia de Dios y a la reconciliación. Éste bajó a su casa a bien con Dios y aquél no, fue la sentencia de Jesús.

Cuando la culpa no es reconocida, porque el propio narcisismo lo impide, fácilmente se viene a proyectarla sobre los demás, en un mecanismo de defensa que el psicoanálisis ha reconocido e identificado bien. Es la proyección sobre otros de los propios sentimientos de culpabilidad. Se eligen así unos “bucos emisarios” sobre los que se proyecta el propio mal interno y, de ese modo, se intenta aliviar el íntimo malestar y peso moral. También en el texto evangélico encontramos un episodio en el que se pone claramente de manifiesto este tipo de mecanismo de defensa. Es el caso de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8, 1-11): allí tenemos la piedra en la mano, magnífico símbolo de la culpabilidad, dispuesta a ser lanzada sobre alguien en quien se proyecta la propia maldad no reconocida. Es por eso por lo que Jesús invita al grupo de los agresores a que dirijan la mirada sobre su propio interior y, en el reconocimiento de su propio pecado, la piedra pueda caer de sus manos. La mujer quedó libre. Los agresores, de otra manera también. Libres, al menos, del engaño de negar su culpa para proyectarla malévolamente sobre aquella pobre mujer.

El mecanismo de proyección de la culpa es bien reconocido por psicólogos y sociólogos, como una tendencia inherente a los individuos y a los grupos que, de ese modo, intentan descargar su propia insatisfacción, frustración y culpa sobre otros que, por una razón u otra, son elegidos para ello. La piedra en la mano es fácil encontrarla también en nuestras vidas. La invitación de Jesús a reconocer nuestro pecado es la única vía para que esa piedra no caiga sobre ningún inocente y, al mismo tiempo, nosotros podamos encontrar la posibilidad de la transformación y del cambio.

Sana y enferma culpabilidad.

Desde su carácter en buena parte inconsciente, la culpa puede venir a pervertir la conciencia del ejercitante, pudiendo deteriorar el proceso al que es invitado. Por ello, el saber articular sus sentimientos de culpa con una auténtica exigencia ética y de fe, hacerlos entrar en juego para favorecer una auténtica vivencia de pecado, movilizarlos para propulsar un sentido de cambio y conversión será una tarea que, probablemente, tenga que ser objeto también de un fino discernimiento a lo largo de la Primera Semana.

Porque, efectivamente, no basta con reconocer la culpa. Ese reconocimiento puede, en efecto, responder a dinámicas psíquicas y espirituales de signo muy diverso. Por ello, en esa ineludible negociación que debemos mantener con este tipo de sentimientos, se hace obligado diferenciar entre una sana culpabilidad que mueve a la transformación y al cambio y otra, cuyo único objetivo parece ser el del autocastigo y la autodestrucción. Dos personajes evangélicos, Pedro y Judas, pueden venir de nuevo a ilustrar esas dinámicas tan diversas.

Ambos son conscientes de su culpa. Ninguno de los dos la niegan como el fariseo ni la proyectan sobre otros como los agresores de la mujer adúltera. Ambos han roto su alianza con Jesús, rompieron su vínculo con él, por la negación, el uno, y por la traición, el otro. Ninguno de los dos resultaron tampoco ser unos psicópatas; es decir, sujetos capaces de permanecer indiferente al daño que ocasionan. Ambos son presas del remordimiento por lo que hicieron y ambos se encuentran en una dinámica en la que quisieran borrar lo que previamente llevaron a cabo. Pedro llora amargamente y Judas devuelve las monedas de plata a los sumos sacerdotes, confesando explícitamente su culpabilidad: He pecado poniendo en vuestras manos sangre inocente (Mt 27, 3-10). Pero el desenlace final resulta diametralmente opuesto para uno y otro. Pedro parece sentirse lavado con sus lágrimas. Las de Judas, sin embargo, no aciertan a redimirle. Pedro, tras la mirada

que le dirige Jesús (Lc 22, 61), es capaz de establecer un paso nuevo en su dinámica de culpa: el paso fundamental de intentar restablecer el vínculo roto por su negación. Judas, sin embargo, se queda estancado en ese primer momento de la culpa, el momento más narcisista de todo el proceso: el de dolerse por su imagen manchada. No es capaz, por tanto, de buscar la mirada del otro para restablecer el vínculo que se habla roto. La mirada queda prendida tan sólo en su propia imagen deteriorada por la traición. El final no puede ser otro sino el de la autodestrucción. El final, pues, para uno es la vida; vida decepcionada primero y revolucionada de nuevo otra vez por el reencuentro. Para el otro el final es la muerte, la soledad y el suicidio como máxima expresión de la tendencia autodestructiva que tantas veces la culpa desencadena. Pedro y Judas ilustran así esas dinámicas de culpabilidad tan diferente en sus orígenes, en su desarrollo y en sus resultados. Los psicoanalistas encontraron para ellas denominaciones diversas. Hablaron de una culpabilidad depresiva y de otra, muy diversa, que dieron en llamar persecutoria.

Porque existe, en efecto, una culpa de con tonalidad de depresión que surge como expresión del daño realizado. Daño infringido al otro, ruptura del encuentro, pérdida del amor y pérdida de los valores que se pretendemos que presidan nuestra vida y nuestro comportamiento. Esa culpa, que tiene su fuente en las mismas pulsiones de vida, busca la vida, el cambio, la reparación y el restablecimiento del vínculo roto por la transgresión. Guarda, pues, una función integradora e impulsa, mira y dinamiza el futuro. Pero existe también una culpabilidad “persecutoria” que a diferencia de la anterior, tiene su raíz en las pulsiones de muerte y guarda el único objetivo de la autodestrucción y el daño. No busca el cambio ni la reconciliación, tan sólo, como en el caso paradigmáticamente puesto de relieve por Judas, la autodestrucción y la muerte. Lejos de abrirse a la posibilidad de un futuro diferente se queda atada al momento pasado de la transgresión. Existen, pues, como señala Ignacio, lágrima motivas [EE 316] que promueven el cambio, el renacimiento a otra manera de vivir y existen también lágrimas amargas [EE 69], que son sólo la expresión de una dinámica autodestructiva, de impotencia y de muerte.

El pecado como destrucción de la vida.

Si el Principio y Fundamento de la existencia cristiana es la libertad que posibilita la alabanza, la reverencia y el servicio a Dios y, con ello, el adecuarse al sentido último del ser humano, el primer ejercicio para cumplir tal propósito ha de ser el del reconocimiento del pecado; es decir, la toma de conciencia de lo que trastorna nuestra libertad y de lo que desajusta la existencia toda.

Por ello, lo que pretende Ignacio a lo largo de la Primera Semana es una profunda sensibilización ante el hecho del mal, tanto a nivel objetivo, externo (primer ejercicio), como a nivel subjetivo e interno (segundo ejercicio). El objetivo último es el de alcanzar un cambio radical en la propia sensibilidad, un aborrecimiento de la dinámica personal existente hasta el momento [EE 63], es decir, la conversión.

Pero es sumamente importante caer en la cuenta de lo alejado que está Ignacio en su propuesta de lo que sería una consideración meramente subjetiva del pecado. Sabe Ignacio por su propia experiencia lo que supone caer en la trampa de los puros sentimientos de culpa, de la inmadurez y desenfoque que supone quedarse ahí y de la esterilidad en la que de ese modo se sobreviene. Por ello, en la oración preparatoria señala de modo muy preciso el objetivo que se persigue: La oración preparatoria es pedir gracias a Dios Nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad [EE 46] Es decir, no se trata meramente de una cuestión de lo que tradicionalmente se denominó como pureza de intención. No se trata tan sólo de ganar unas “buenas intenciones”.

Porque, de hecho, nuestras intenciones pueden estar muy equivocadas y ofuscadas por muchos y muy sutiles mecanismos psicológicos (de culpa o de defensa de ella). Y con las mejores intenciones se puede estar viviendo en lo peor. Ya hemos señalado cómo, efectivamente, se puede vivir con gran sentimiento de culpa sin estar en pecado, pero también se puede estar en pecado sin experimentar el más mínimo sentimiento de culpabilidad. Con las “mejores intenciones”.

Se trata, por tanto, en el primer ejercicio de meditación de llevar a cabo un acercamiento objetivo al pecado, que más allá de las intenciones, puede existir en las acciones y operaciones de la que no tenemos conciencia porque hemos perdido la sensibilidad para ellas.

Y hay que pedirselo a Dios con una gracia. Porque esa conciencia de pecado que está más allá de los propios sentimientos personales tan sólo puede venir desde la acción del Espíritu de Dios en el corazón humano. La fuente fundamental de esa conciencia no puede ser la vergüenza, la mancha o el sentimiento de transgresión. Tan sólo la palabra de Dios puede testificar la inocencia o la culpabilidad cristiana. El pecado, pues, necesita del auxilio de la gracia para ser reconocido, “confesado”.

Esa misma revelación de Dios nos hace tomar conciencia de que el pecado existe como una realidad objetiva en el mundo. Una realidad a la que pretende acercarnos Ignacio en la primera meditación [45-53] mediante tres situaciones externas, objetivas de pecado: la rebelión de los ángeles, el pecado original de nuestros primeros padres y el de un condenado. Son tres situaciones que hoy podríamos llamar mitológicas, en el sentido de las tres nos remiten a unas situaciones que fuera del espacio y el tiempo de nuestra historia, intentan iluminar lo que en nuestra historia ocurre. Se trata, de este modo, de acercarnos a la película del mal en el mundo, a esa dinámica de pecado que se sigue en estas situaciones y a las consecuencias mortales a las que se da lugar. Las tres están enlazadas de un modo histórico y dinámico a la vez. Es la trama, la dinámica del mal moral en el mundo.

Con el pecado de los ángeles Ignacio pone de relieve la dinámica del pecado como negación de la heteronomía, como la negación de Dios en tanto absoluto, porque no se acepta el no ser dueño y señor absoluto, con una voluntad omnímoda para determinar el bien o el mal. El pecado de los ángeles que nos describe Ignacio es el de la negación de la “libertad para”: no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su criador y Señor, viniendo en superbia [EE 50]. La libertad que rompe con la reverencia, con el respeto a Dios, se pierde, puesto que ha perdido el sentido “para” de la existencia, el descentramiento de la criatura, del ser hijo y no padre; y con ello, al salirse de la esfera de la escucha sitúa al propio yo en el único pedestal: es el pecado de la soberbia, es la vida que se opone al plan de Dios.

Con el pecado de Adán y Eva da Ignacio un paso más en la consideración del pecado en lo que supone de desajuste externo. En el se pone de relieve la dimensión social del pecado. Es algo de carácter infeccioso, contagioso, que trae consigo el desajuste y el sufrimiento (cuánta corrupción vino en el género humano... toda su vida en muchos trabajos [EE 51]). Tal es el sentido profundo de la descripción bíblica en el Génesis: la negación de Dios por Adán y Eva trae inmediatamente consigo la opresión del hombre por el hombre: el asesinato de Caín. La creación toda se desajusta: las relaciones humanas y la misma naturaleza se alteran.

El pecado, en efecto, tal como el Nuevo Testamento nos pone de relieve (particularmente en la teología de Juan y de Pablo), no es tan sólo un acto singular o la expresión de un mal individual que brota de la libertad y la responsabilidad humana. Es también una situación, una fuerza maléfica, un ambiente diabólico que se expande, contamina y destroza la vida. Una realidad, pues, que cobra una especie de fatal autonomía y que, desde ella, parece situarse al margen de la

libertad y la responsabilidad personal, pero que, al mismo tiempo, las condiciona y las deteriora

Con el pecado de un condenado nos acercamos a la situación última, “infernál”, escandalosa del pecado como destrozamiento del ser humano. Lo escatológico (en este caso el infierno) es algo que se nos escapa, que no conocemos ni hemos visto ninguno. Pero lo que es verdad es que todos conocemos situaciones infernales de tejas para abajo, situaciones de condenación, es decir, de pérdida radical de lo humano. El infierno es el equivalente al sin-sentido, la no-referencia, la relación a nada, la soledad aislada [65-72]. El Principio y Fundamento es el ser humano como relación, a Dios, a los otros seres humanos, a la creación. Y cabe equivocarse la vida hasta conducirla al aislamiento total, a la desunión completa, al extravío radical respecto a la persona de Jesús que, en la meditación del infierno, aparece situado como el centro de la Historia [EE 71].

Sentido cristiano del pecado.

En la revelación de Jesús, Dios es la fuente de Vida que se ofrece para acrecentar y engrandecer la vida humana, para eliminar todo lo que siembra muerte y sufrimiento y para prometer una vida que trasciende la limitación inherente a la condición humana. Jesús es quien nos revela esa vida que Dios es y que desea dar y comunicar a los seres humanos. Su proyecto del Reino de Dios es una propuesta utópica de lucha contra el sufrimiento y sobre las causas que lo generan. Sus “signos” expresan de modo paradigmático (curando, resucitando, exorcizando) esta vida que Dios es y comunica a los seres humanos. El pecado entonces se revela como la causa fundamental del dolor, la injusticia y la muerte. Es la fuente fundamental del deterioro y del daño a la vida. Una vida que, en efecto, puede degradarse, perderse y fracasar rotunda y estrepitosamente, como se simboliza en la situación que Ignacio propone del condenado en el infierno.

Si Dios juzga en materia de pecado, no lo hace como un juez que exige respeto a una ley exterior y que castiga su incumplimiento, sino en la posición de un Dios vivo que quiere hacer partícipe a la persona de su propia vida. Con razón Ignacio nos invita a considerar la fealdad y la malicia que cada pecado tiene en sí mismo, aunque no fuese vedado [EE 57].

La vida del ser humano, sus relaciones al universo, con sus semejantes y con él mismo no es ajena a la vida que Dios quiere vivir y compartir con nosotros. De ahí, que cuando alguien daña a los otros o a sí mismo es la vida de Dios mismo la que hace fracasar. Dios es víctima del pecado, víctima con el desnudo y con el injustamente tratado. Por eso mismo, la muerte y resurrección de Jesús se constituyen en la mayor revelación de lo que es el pecado: la muerte a la vida que Dios desea hacerle vivir al ser humano y la vida que Dios puede hacerle vivir. El cristiano descubre en Jesús que el pecado mata la vida y es invitado en nombre de esta vida a resucitar en Jesucristo.

Y es ahí donde Ignacio sitúa al ejercitante al final del primer ejercicio de meditación sobre el pecado. En el Coloquio [EE 53] nos enfrentamos a la escena final de esta película sobre el mal, a la consecuencia última del pecado: la muerte del inocente, la muerte de todos los inocentes concentradas y simbolizadas en Jesús crucificado. Él es al mismo tiempo la revelación paralela del pecado y de la misericordia de Dios. La contemplación de Cristo en la Cruz es la contemplación del drama de la vida en su totalidad: los oprimidos por la miseria, los enfermos descuidados, los marginados sociales, los desesperados por la soledad, los que sin razón se sienten despreciables, los perseguidos por la justicia. Cristo, la Vida destrozada, eso es el pecado.

Pero hay algo sumamente importante a tener en cuenta en el análisis de este coloquio final. En su segunda parte, Ignacio invita al ejercitante a mirarse a sí mismo. Pero, curiosamente no para que el ejercitante se quede en la vergüenza y confusión que se ha pedido el 2do preámbulo [EE 48],

sino para discurrir por lo que se offresciere [EE 53]. El coloquio, además, se ha de terminar hablando así como un amigo hablar a otro... quando culpándose por algún mal hecho, cuando comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas. No es por tanto ni un diálogo de amargura (es con un amigo) ni una pura descarga de culpa: sino comunicación y consejo, es decir, con resolución y mirando hacia adelante. En definitiva, el pecado, constituyendo algo tan grave, no es lo primero ni lo que esencialmente define la relación ser humano con Dios. En ese coloquio se discurre por lo que se offresciere, sin centrarse exclusivamente en la temática del pecado y el perdón.

No es lo primero. Como no es lo primero en la relación con un amigo la petición de perdón. Ni como tampoco fue lo primero para Jesús. Porque es evidente que Jesús no enfrentó nunca el pecado con una falsa indulgencia. Todo lo contrario. Sus exigencias fueron siempre de más radicales que las de sus enemigos. Pero, al mismo tiempo, Jesús muestra un empeño especial en deshacer esa angustia que sitúa al pecado en un primer plano, convirtiéndolo en el obstáculo fundamental para la relación con Dios. Por ello, no es la confesión del pecado lo primero que pide Jesús a los que se le acercan. Lo primero era el encuentro, la cercanía y la solidaridad, tal como se manifiesta paradigmáticamente en el caso de Zaqueo: hoy tengo que alojarme en tu casa (Lc 19, 5). Tan sólo tras el encuentro solidario brotará la conciencia de pecado y la necesidad de conversión. Los que, sin embargo, tenían situado el pecado como lo primero y definitorio se escandalizan: ¡Ha entrado a hospedarse en casa de un pecador! (Lc 19,7).

El coloquio final, por ello, es un diálogo confiado, no angustioso. Tal relajado como puede serlo, en toda su intensidad, el diálogo con un amigo. No se trata, tampoco, por tanto, de caer en una situación obsesiva de análisis del grado de responsabilidad moral que se ha tenido en el propio pecado. Se trata, tras la consideración de lo que el pecado supone de muerte en el mundo, de impulsar un cambio en la propia existencia optando desde ahora en favor de la vida, preguntándose lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo. Porque, tal como se deja ver en el mensaje del Nuevo Testamento, lo que esencialmente interesa es salvar la vida deteriorada y dañada por el pecado, personal o estructural, e impulsar al cambio y la conversión para que el sujeto recupere la vida. El pecado es ruptura, desunión, dinámica de separatividad entre lo viviente. Por ello, lo que realmente importa es recuperar la vida en el encuentro, el vínculo, la unión que por el pecado se rompió, más que determinar el grado de libertad tenida, viniendo a favorecer así posiciones de perfeccionismo narcisista que analizaremos en el próximo capítulo. Interesa la libertad que hay que recuperar de nuevo para hacer posible la dinámica del amor cristiano que repara el daño causado y restablece el vínculo con los otros, con el mundo y con Dios.

Los pecados personales.

Tan sólo cuando se ha realizado un acercamiento a la comprensión de lo que el pecado es en sí mismo como destrucción de la vida que Dios es y nos comunica, será posible entender lo que significa la propia contribución a esa película del mal en el mundo. Ese es el modo y orden fundamental a observar en la Primera Semana. Sabe Ignacio el riesgo que se corre en la consideración de los pecados personales, sin haber previamente entendido lo que el pecado es y significa fuera de uno mismo. Los sentimientos de culpa son omnipotentes. Y fácilmente confunden al sujeto haciéndole sentir que su pecado es lo más importante. Hasta para ser pecadores podemos pretender, en efecto, estar en el centro y situados en el primer plano. Pero el riesgo es enorme. Porque de ese modo se está fácilmente exacerbando la propia culpabilidad y perdiéndose, paralelamente, el auténtico sentido del pecado. Son grandes los riesgos que se corren, en efecto, activando exageradamente el sentido de la culpa. Lo sabe Ignacio por su propia experiencia. Su etapa de escrúpulos en Manresa le hicieron perder la libertad, como la tuvo perdida en su vida anterior. Pues la libertad se puede perder tanto desde la coerción instintual y las pasiones del yo

como desde la imposición rígida de la norma, que imponen lo irracional y bloquean el proceso de liberación. De ahí la importancia de guardar este orden de la Primera Semana. El pecado personal sólo revela su verdadera dimensión en el contexto de la Historia de la Salvación.

Con objeto de que el ejercitante no se pierda en el remolino de los puros sentimientos de culpabilidad, Ignacio da una serie de indicaciones precisas en el análisis de los pecados personales. Resalta en ellas la búsqueda de la máxima objetividad que se pretende alcanzar. Más allá de la indagación en los sentimientos o pensamientos, Ignacio ofrece un criterio sumamente objetivo de orden espacio-temporal en el examen de la propia pecaminosidad: considerar los años y lugares en los que se desarrolló la vida del ejercitante [EE 56]. Dentro de esos parámetros espacio temporales de las etapas de la vida y de los lugares en los que se vivió, Ignacio señala tres campos fundamentales para el análisis: la casa dónde se ha vivido, la conversación que se tuvo y el oficio que se desempeñó.

No se pide, por ejemplo, el recuento de las prácticas religiosas que se observaron o transgredieron. Conforme a la tradición profética en la que Jesús se incardina (separándose netamente de la corriente sacerdotal), es en la vida misma y en esos ámbitos fundamentales de la existencia adonde hay que dirigir la mirada. Es el campo de las relaciones humanas donde esencialmente se juega la acción ética y de fe (amar a Dios y al prójimo vale más que todos los holocaustos y sacrificios: Mc 12, 28-34). Porque, como Ignacio señala de inmediato, la única razón de que algo sea pecado es porque nos envilece y aliena a nosotros o a los demás y no en razón de una voluntad caprichosa de un Dios que prohibiera con objeto de para mostrar su dominio. En el punto segundo, como ya recordábamos más arriba, nos dice: ponderar los pecados mirando la fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado [EE 57]. En sí mismo, objetivamente, el pecado es destrucción y -añade Ignacio- fealdad, en una bella referencia a la dimensión estética de la vida moral.

En los coloquios de estas meditaciones y de sus repeticiones [EE 63] se pide a Dios que conceda la gracia de esta nueva sensibilidad que es la conversión. Se pide un interno conocimiento de los pecados y aborrecimiento delios. Es decir, que lo que antes atraía, donde estaba situado un horizonte de ilusión, genera ahora lo contrario; desengaño y desilusión, hastío y desagrado. Se ha tomado conciencia de la trampa, de la falsedad de lo que se prometía y que se ha logrado, por fin, desenmascarar. Eso es aborrecer.

Pero si el pecado constituye también, además de una situación personal (el desorden de mis operaciones), una realidad que me circunda y en la que inevitablemente estoy inmerso, hay que tener conciencia de ello y pedirle a Dios el conocimiento y aborrecimiento del mundo. Es decir, de los condicionamientos que me rodean y me esclavizan, de los principios de valor que se imponen a mi libertad.

El coloquio final de la meditación sobre los pecados personales ha de ser necesariamente un coloquio de misericordia [EE 61]. Porque lejos de que el sentimiento de culpa se pueda convertir en una fuente de violencia y destrucción, el ejercitante está llamado a reconocer, junto con su condición de pecador, la amnistía ya concedida previamente por Dios. Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia (Rom 5, 20).

El reconocimiento del pecado personal nos hace auténticos y veraces. Porque, como dice Juan, si decimos que nos tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros (1 Jn 1,8). Un reconocimiento del pecado que, por otra parte, supone la superación de esa fantasía infantil de incorruptibilidad, que tantas veces hace florecer el narcisismo humano. A todos, desde la pervivencia de ese narcisismo, nos gustaría ser como aquel niño vestido de blanco que

aparece en la fotografía de nuestra primera comunión. Será más adulto, sin embargo, reconocer que el traje blanco se manchó.

El creyente seguidor de Jesús, sabe además que, finalmente, nadie podrá venir en su auxilio para dictar desde el exterior la última palabra que le culpe o le exculpe. Porque, muerto a la Ley, el cristiano se ve obligado a renunciar, no sólo a la pretensión de ser juzgado desde la exterioridad de una ley escrita, sino también a cualquier instancia a la que, a modo de superyó proyectado, se le pueda demandar la última declaración de culpabilidad o de inocencia. Todos sabernos con cuánta urgencia somos compelidos a ser reconocidos por el otro como sujeto mediante esta estrategia de buscar fuera la declaración de culpabilidad o inocencia. Los psicoanalistas tienen la oportunidad de constatarlo una y otra vez con sus analizandos. Pero al creyente cristiano sólo se le ha concedido su propio discernimiento que, tras la escucha y orientación de su comunidad de fe, será el único que dictamine el sentido de su culpa y, por tanto, de él sólo procede esta capacidad para constituirse así como sujeto.

Sólo así, en el reconocimiento de la propia pecaminosidad y en el reconocimiento paralelo del perdón acordado por Dios será posible disponer de ese potencial de energía que tantas veces el hombre religioso tiende a dilapidar en sus desesperados intentos por liberarse de la culpa. Ignacio sabe que toda esa energía el ejercitante la tiene que emplear en el duro trabajo de transformar esta sociedad perversa en Reino de Dios, conforme a la llamada del Rey Eternal.