

CULPABLES O INOCENTES: SOBRE LO EMOCIONANTE DE LA DELICADEZA

Oscar Pintado Fernández

(...) porque ignoraba que el deseo es
una pregunta
cuya respuesta no existe,
una hoja cuya rama no existe
un mundo cuyo cielo no existe.

(Luis Cemuda)

La ventaja de los reduccionismos es que sólo han de dar cuenta de una objeción, la que les acusa de ser lo que son. El inconveniente es que se acercan menos a la verdad de lo que pretenden. Vale la pena, no obstante, reducir, en el sentido de acotar, lo que se quiere significar, si lo que se pretende no es dar con la verdad, sino tan sólo regalar una defensa. Tal es el fin de las páginas que siguen. La reducción que deseo presentar consiste en su esencia en un acercamiento al sentimiento de culpa basado en la conquista de tres presupuestos fundamentales:

- a) el «carácter» definido como capacidad de emocionarse,
- b) la aclaración del carácter culpable y
- c) la defensa del sentimiento de culpa entendido como una forma privilegiada de emoción.

Un buen amigo me dice que no soporta *entretenerse* cuando va a ver una película al cine; o la película consigue *tenerlo* durante la hora y media que permanece sentado frente a una historia de la que él no es protagonista, o, para tenerse a sí mismo tan sólo a medias, mejor hacer otra cosa. No tengo que aventurar demasiado una deducción, el cine para mi amigo es algo más que una forma de pasar el rato, o sea, de que un rato le pase por encima; el cine es una de sus pasiones. Una buena obra es una emoción ante la que sucumbir. Una emoción en la que pueden intervenir un buen número de percepciones, sentimientos, recuerdos, pensamientos, reacciones fisiológicas, etcétera. En la emoción se integran aspectos relevantes de la biografía del sujeto y aspectos captados por éste en el objeto. Sin la película obviamente la emoción suscitada por ésta no comparece, sin el sujeto emocionado puede haber película, pero no emoción. La vivencia de la emoción es una vivencia de la película que deja huella en el espectador; de aquella tarde inolvidable en el cine nos queda mucho más que el nombre del director, del productor o de uno de los actores; nos

queda el olor peculiar de la sala, una escena con la que hemos creído descubrir un nuevo mundo, lo que pensamos en el camino de vuelta a casa y lo que acertamos a contar a quienes recomendamos con urgencia que sacasen unos asientos en las primeras filas. No es extraño que cuando alguien se refiera a nosotros explique cómo somos a partir de aquello que nos emociona.

1. Reduccionismo primero: el carácter definido como emoción.

Lo emocionante se presenta así como lo máximamente relevante para nuestra vida. Cuando nuestro carácter se estabiliza, cuando encuentra el modelo que cada uno vamos confeccionando, empieza a ser tarde para buscar nuevas emociones, por la saludable razón de que las *viejas* emociones siguen siendo siempre nuevas. Este no es un problema que provenga del modo de ser de las emociones, sino primigeniamente del carácter. Lo peculiar del modo de ser¹ es precisamente la estabilización progresiva, el arraigo en lo acostumbrado, los hábitos de acción, la ordenación a partir de pautas aprendidas. Tener o, mejor, ser un determinado carácter significa poseer unas capacidades que nos hacen peculiares, diferentes a los otros en la medida en que somos capaces de adoptar las mismas determinaciones en diferentes circunstancias. No tanto hacer siempre lo mismo cuanto disponer de la misma capacidad para hacer cosas diferentes, a cuya elección podríamos denominar *preferencia*. De nosotros se puede esperar que deseemos normalmente de la misma manera, por mucho que el objeto de nuestro deseo varíe. Bajo esta perspectiva intencionadamente reduccionista, insisto, la identidad personal se garantizaría antes de su puesta en cuestión de manera tal que el carácter se definiría por aquello que soy capaz de desear, entendiendo «deseo» en el sentido amplio aristotélico de *boulesis*, donde tiene cabida la voluntad². Y lo que puedo desear es a su vez lo que puedo valorar como emocionante, lo atractivo, mi inclinación.

Sobre lo que me inclino, lo que deseo, es el reflejo más fiel de lo que soy, la imagen de la tensión entre lo que quiero y lo que me pasa. El carácter posee la doble cara de acción-pasión que es inherente a la inclinación. Lo que deseo es independiente de mí, es pasión, un verme afectado que me permite reconocer y buscar como querido lo que me atrae³. La actividad de quien quiere está impregnada, como ha visto Ricoeur, de una pasividad específica⁴. Por forzar una comparación se podría afirmar que la especificidad del objeto deseado es a la inclinación lo que la estabilidad del carácter es a la búsqueda, a la acción, al querer, o sea, una condición

¹ Paso aquí por encima la distinción entre «modo de ser» y «carácter», para la que el primer término haría referencia específicamente a los caracteres genéticos heredados, tal y como es presentada por Arnold Gehlen en *El hombre*, Siguerme, Salamanca, 1980, pp.434 y ss.

² Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, p.426.

³ Paso por alto también la diferencia que, entre otros, ha establecido Anthony Kenny entre «afecto» y «pasión». Para Kenny las pasiones son emociones cuya expresión no es lingüística (aunque pueden expresarse lingüísticamente) y están relacionadas con estados corporales. Los afectos son por el contrario emociones cuya expresión es sólo lingüística. A esta última clase pertenecerían emociones tales como la fe, el sentimiento de culpa, etcétera. Por cierto que este último tipo es el que tengo en mente a lo largo de este artículo Cfr. *The metaphysics of mind*, Blackwell, Oxford, 1989, cap. 4.

⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 96-7.

de posibilidad. Por ello nunca deseo algo en general ni tampoco sobre la base de una personalidad en general, sino algo en concreto según un modo habitual de querer. Sólo puedo desear si lo que deseo es relevante para mí⁵ y sólo puedo valorar lo deseado como deseable si soy un carácter determinado, esto es, si lo querido se puede integrar en el proyecto que concibo ser. Caracterizarse sería pues desear lo emocionante para mí. Por este camino nos topamos con una versión de la personalidad que se aproxima no sin ciertas fisuras a la concepción existencialista del hombre: el ser como *tarea*. La más ardua de las tareas que quepa imaginar es la de construirse a sí mismo, la labor de la edificación del propio sí mismo libre es el cuento de nunca acabar, definido por su insistente persistencia en la falta, en el no tenerse; pues bien, esa es precisamente la naturaleza que caracteriza al deseo: su ser es insatisfacción, su cumplimiento es ya ausencia de toda tensión, eclipse del deseo mismo, mas no de la capacidad de seguir deseando. Cuando el deseo se derrumba se edifica con la caída la trama de una nueva disposición para desear, el continuo esfuerzo de tener el edificio en proceso de constitución al precio de tanta desaparición, de tanto deseo satisfecho, es lo que se viene denominando «carácter»⁶.

2. Reduccionismo segundo: estoicismo y misticismo, hacia una quiebra de las emociones.

De no ser porque en la emoción el mundo y los otros se nos siguen presentando una y otra vez como deseables, como dignos de nuestro querer, todos habríamos dado hace tiempo un paso decisivo hacia el estoicismo. Porque el estoico es el que ya no se engaña, aquél para el que los espejismos del deseo no son piedra lo suficientemente endeble en la que volver a tropezar. Su firmeza es la ataraxia, su seguridad el miedo. Si no deseamos podemos estar seguros de encontrarnos a salvo de la insatisfacción que, como se decía, reviste la entraña del desear. Ahora bien, aparte del estoicismo disponemos de algunas otras vías por las que trazar el sendero de nuestra identidad sin abandonarnos a lo efímero del deseo. La estrategia que parece seguir el estoico cuando persigue la anulación del deseo es la de suspender el tiempo de la conciencia, esto es, el verse afectado por el cambio⁷. La fortuna que

⁵ «Relevante» significa aquí «cargado de interés». Lo que me interesa es algo de lo que ni siquiera puedo dar cuenta, a menos que lo haga reflexivamente, desentendido de la practicidad propia de la inclinación deseante.

⁶ De esta suerte el carácter es comprensible bajo el prisma del deseo y de la apertura que éste supone. Concebirse a sí mismo como tarea se hace posible únicamente en la conciencia de la falta. Lo que define al deseo no es tanto el objeto deseado cuanto la falta; el deseo, lejos de cerrarme en mí me abre a lo otro deseado, esa apertura es constitutiva del ser como tarea.

⁷ Vale la pena detenerse un instante en el problema en que el estoicismo está fijando su atención. La suspensión del tiempo funcionaría como un fortalecimiento de la conciencia en perjuicio del devenir de los fenómenos, de lo que *passa* y con ello el hallazgo de una forma no temporal del deseo, precisamente su desaparición. Sin embargo, Kierkegaard ha visto muy afinadamente lo ilegítimo de esta opción, al ocuparse de las diversas formas de la desesperación, de cómo el hombre desespera del tiempo a la par que desespera también de lo eterno que se halla en el acto mismo de la desesperación por el tiempo. Aunque lo que el pensador danés llama «desesperación en cuanto a lo eterno» es un grado más alto de desesperación que la denominada «desesperación debilidad» (desesperar de la temporalidad sin conciencia de la debilidad misma que aqueja al acto de desesperar), y aparece con ella una forma más alta del sí mismo, un nivel más alto de la conciencia, lo que desde luego no sucede

puede tanto visitarnos como pasar de largo es una sujeción al tiempo, a la constancia de lo variable. Si no deseo, nada cambia a mi alrededor, pues si algo cambia no lo hace para mí, en mi dirección. El mundo pasa siempre tan a lo lejos que me acostumbro a vivir con su solo murmullo sin prestarle ya atención. Lo mismo hace el místico, aunque impulsado por otro fin, desear de una vez por todas para olvidarse de sí, hecho uno por siempre con lo otro deseado. Por uno y otro camino se consigue estar a salvo del deseo en virtud de, en el primer caso, dar la espalda a la emoción, en el segundo, ser la emoción misma.

Sin embargo, lo emocionante de la emoción consiste en *pasarla*, en seguir siendo quien se era una vez me he emocionado, en no olvidarme, como el estoico, del objeto, ni tampoco, como el místico, de mí mismo. Para encontrar la salida de emergencia habrá que apostar aún más fuerte. Por afirmación o por negación, la responsabilidad consiste en adueñarse del propio sí mismo, en ser el origen de aquello que se hace, tanto como en no ceder a cuanto pueda arrebatar nos una pizca de nuestra libertad. La responsabilidad es la instancia posibilidadora de la integridad personal, esto es, el índice del mantenimiento del sí mismo a pesar de su relación inextricable con el mundo y con los otros. Por eso el místico realiza el gran acto ascético continuamente, que, desde el punto de vista de lo atemporal, es lo mismo que decir de una vez por todas: el ruido indefinido del mundo me aparta de lo que soy, será preciso buscarme sin reservas -o sea, responsablemente- en lo otro que me supera y me traspasa; mientras tanto, la afirmación de la responsabilidad del estoico se muestra en la parcelación del sujeto a salvo de todo lo que pueda disminuir ese poder, cuyo valor no puede ser rebajado por nada ajeno a mí, por nada deseable. Ahora bien, lo que aquí entra en juego no es más que una parte de la vida emocionada: el yo. ¿Qué sucedería si además de mi responsabilidad, pudiera jugar me en una emoción la emoción misma, el *cautivar* del mundo que me cautiva? ¿Es posible traspasar el deseo y, deseando ardientemente, desear el deseado? ¿Cómo entregarse a la emoción sin perderse en ella, sin que su durabilidad suspenda el gobierno que ejerzo sobre ella?

3. Reduccionismo tercero: la emoción de la culpa.

La condición para lograr un deseo que no se satisfaga una vez logra el objeto sobre el que se inclina es que el deseo desee más que un objeto, que se desee a sí mismo. Que lo que me emocione sea la tensión misma del logro, para que la emoción no termine, para que no se me desintegre en un pasado. Tal vez exista un camino por el que encontrar un carácter capaz de superar las barreras de lo deseado como emocionante desde la misma entraña de la tensión implicada en toda emoción: la conciencia de culpa, el escrúpulo culpable⁸.

El sentimiento de culpa es anterior a la conciencia de la propia responsabilidad,

es que con ello la desesperación —y el tiempo— desaparezcán. Véase S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Leviatán, Buenos Aires, 1997, especialmente pp. 76-7.

⁸ En lo que sigue me tomo la licencia de pasar por alto las distinciones que cabría establecer entre «culpabilidad», «scrupulosidad» y «delicadeza», y manejo los tres conceptos como sinónimos.

sólo puedo ser responsable si cabe que sea culpable. Esto significa que soy dueño de mí primariamente por el mal que causo en el mundo, y más en concreto por el mal que causo a los otros, no por el bien que puedo hacer. La responsabilidad funciona como reconocimiento de la culpa que se deriva del mal cometido, y éste a su vez es comprendido desde la conciencia del desfase habido entre mi acción y sus consecuencias más allá de mí. En este sentido, la culpabilidad es definitoria de la libertad, no cabe entender la libertad al margen del poder que para hacer el mal, reside en ella. Una libertad para la que no fuese posible hacer el mal no sería una libertad humana. El llamado «misterio del mal» es el misterio del poder del hombre, de su libertad toda. Por eso la debilidad es constitutiva del ser humano en tanto que el mal dice imperfección⁹. Ahora bien, ¿qué significa aquí «culpa»? La culpabilidad posee al menos una triple dimensión¹⁰: desde un punto de vista ético-jurídico, se refiere a la responsabilidad y la pena. Bajo el prisma psíquico-teológico entabla su dialéctica más bien con la acusación y la condenación. Finalmente, vista desde el ángulo de la reflexión ético-religiosa, la culpabilidad habla de una conciencia delicada y escrupulosa. Pues bien, es esta última la que interesa destacar en este punto. El sentimiento de culpa ha sido concebido por Freud como una medida preventiva por parte del hombre religioso, o lo que es lo mismo para Freud en el caso que nos ocupa, del neurótico, gracias a la cual es anticipado el castigo que se teme. El correlato práctico, según Freud, de esa conciencia ilusoria, será la observancia, el cumplimiento riguroso de la ley¹¹. De esta manera ser culpable no sería más que temer la consecuencia del acto realizado y que para nuestra conciencia se ha presentado como mal. Ahora bien, según el punto de vista asumido aquí, la culpa es originaria, es la condición de la propia libertad, no el resultado de su ejercicio concreto, no la consecuencia de la no observancia formal de una ley externa a mí¹².

En la comprensión del mal en el mundo hebreo precristiano, se da un paso desde el pecado comunitario, que hace que el mal realizado por nuestros padres pese como mancha en nuestra generación, hacia la culpa individual; esto inaugura una nueva forma de entenderse a sí mismo. El fariseo, como ha reiterado Ricoeur¹³, no

⁹ Por eso puede decir Aranguren, en el prólogo al libro antes citado de Ricoeur que «...entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre es donde fuimos a buscar la debilidad específica humana y su labilidad esencial», Aranguren, en P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 17. Según el punto de vista de Kierkegaard, «se peca cuando, ante Dios o con la idea de Dios, desesperado, no se quiere ser uno mismo, o se quiere serlo». S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 93, El fundamento que sostiene mi libertad como ser *único* ante la divinidad es precisamente el mal, el pecado. Obsérvense al respecto las extraordinariamente clarificadoras palabras de A. García Astrada: «Mientras el hombre es tal, su *mismidad* consiste en un *no-ser* o, en la terminología de Platón, lo *Otro* con relación al Ser. Pero quien coloca esta alteridad es la culpa y por eso es lícito decir que es la *culpa* o *pecado* la que constituye la esencia de la existencia, del estar fuera del Ser.

Resulta claro, entonces, que Kierkegaard afirmara la necesidad del pecado, pues éste es la voluntad de ser uno mismo, de colocarse como ipseidad». *Existencia y culpa*, Troquel, Buenos Aires, 1966.

¹⁰ A. García Astrada, *Existencia y culpa*, p. 365.

¹¹ Cfr. P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, S. XXI, México, 1970, pp. 199-201.

¹² De ahí que, como ha señalado Karl Jaspers, el sentimiento de culpa no pueda consistir en una culpa aislada o particular y, por tanto, evitable, sino en la tensión que nace de la desproporción entre la existencia entendida como libertad (*Existenz*) y la existencia empírica (*Dasein*). Cfr. K. Jaspers, *Filosofía*, vol. II, Revista de Occidente, 1958, p. 121.

¹³ Cfr. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 389 y ss.

se siente culpable cuando transgrede la ley, una ley ya conocida de antemano, sino que el suyo es un carácter escrupuloso, delicado, que consiste en *crear* esa ley con la mayor minuciosidad posible. La delicadeza aparece así como una forma de servir al detalle, de hacer que la realidad se colore con una luminosidad humana que habitualmente, no obstante, se oculta a la mayoría. Para la persona escrupulosa o delicada cada pedazo de mundo vale la pena, es digno porque lleva la rúbrica del sujeto para el que dicho objeto mundano posee sentido. En contra de lo que se suele suponer pues, el fariseo no era en su origen un legalista. La ley, la *Tôrâ*, significaba más bien enseñanza, instrucción. El valor de guía del Pentateuco, donde está contenida la *Tôrâ* reside en que asume la voluntad de Dios para los hombres, de manera que el efecto de esa ley, la práctica por parte de los hombres de la ley de Dios, es lo que le da su sentido, precisamente porque toda enseñanza ha de activarse, o lo que es lo mismo, exige una posición activa por parte del que aprende, como consecuencia de lo cual, carece de sentido una ley entendida como mera teoría. De lo que se trata entonces, para el fariseo, es de impregnar del espíritu de la *Tôrâ* todas las manifestaciones de la vida, «ritual y ética, familiar y comunitaria, penal y económica, y de practicarla hasta en sus más mínimos matices»¹⁴. Así pues, la meticulosidad de esta conciencia delicada va íntimamente unida al sentimiento de culpa que le es inherente. Vista así, la culpa está asegurada desde el momento que el hombre concibe su poder como perfección e imperfección a la vez, su libertad como el juego paradójico, tal y como recordaba Kierkegaard, entre la inmensidad y la miseria de lo humano¹⁵. Por decirlo así, ser consciente de la propia culpa es un privilegio al que se está condenado: la dicha de poder ser, con Rilke, el remordimiento de las rosas, el sempiterno oficio de poeta que acompaña a toda labor consistente en habérselas con los símbolos, hijos de nuestra carne ya independientes siempre de nosotros.

Por eso el carácter culpable se encuentra ubicado más allá de la valoración jurídica o penal de sus acciones, entre otras cosas, porque para el escrupuloso la instancia desde la que medir la bondad-maldad de una acción, no puede ser externa respecto de sí. El culpable se convierte entonces en la medida del bien y del mal. Como dice Ricoeur, «en cuanto se acentúa más el 'yo' (...) la conciencia de la falta deja de ser pecado para convertirse en culpabilidad; desde ese momento la 'conciencia' se erige en *medida* del mal dentro de una vivencia de soledad total»¹⁶. Nótese que de esta suerte la conciencia se erige en tribunal supremo, de modo tal que la conciencia moral y la conciencia psicológica no están separadas por ninguna

¹⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 396.

¹⁵ Véase, por ejemplo, S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 44: «el yo es una síntesis de finito que delimita y de infinito que ilimita». En esa misma línea, Jaspers ha visto que la culpa originaria, que él valora como una de las cuatro *situaciones límite* junto con el sufrimiento, la lucha y la muerte, es la tensión por la autenticidad, por el logro de la coincidencia entre mis acciones y mi libertad constitutiva. Sirvan como ejemplo de su posición, a este respecto, las siguientes palabras: «Yo no sé en absoluto lo que es mi alma pura, por la cual yo me preocupo como posible 'existencia', sino que me veo rechazado hacia mi conciencia moral concreta que me guía y en algún sentido me encuentra culpable aun en mis sentimientos más íntimos. La pureza del alma es la verdad de la 'existencia' que tiene que realizar y osar en la realidad empírica la impureza para, sintiéndose siempre culpable, concebir la realización de la pureza como tarea infinita en la tensión de la vida temporal», K. Jaspers, *Filosofía*, p. 119.

¹⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 370. Cfr., nota 9.

diferencia, llegando a ser una misma realidad. Entraríamos, por decirlo a la manera de Kierkegaard, en el ámbito paradójico del conocimiento subjetivo, superando la estrechez del conocimiento objetivo. Por eso el culpable no encuentra verdad alguna en la realidad, a menos que ésta esté preñada de su aliento humano. Y así, los argumentos, por ejemplo aquellos que convertirían en inocente al culpable, no tienen ninguna validez, por la sencilla razón de que su culpa no es susceptible de ser valorada extrínsecamente. La culpa no puede comprenderse desde el ángulo de lo objetivo, el escrupuloso entonces atenderá de buena voluntad las razones cuyo veredicto de inocencia puede no ser contradictorio, pero su mirada triste delatará una verdad más honda: la emoción, la culpa, previa siempre a toda objetivación racional, es más verdad¹⁷. La culpa padecida no es asumible por el interlocutor, su peculiaridad consiste en poder ser vivida más que en poder ser contada. Valgan de ilustración las palabras de Kierkegaard: «quienquiera que hayas sido, contigo como con cada uno de tus millones de semejantes, la eternidad sólo se interesará por una cosa: si tu vida fue o no desesperación y si, desesperado, no sabías que lo estabas, o si ocultabas en ti esa desesperación como una secreta angustia, como el fruto de un amor culpable o, también, si experimentando horror y, por los demás, desesperado, rugías de rabia»¹⁸.

La clave para entender que una defensa de la culpabilidad tenga sentido como el modo privilegiado de superar la precariedad de lo efímero de las emociones y los deseos se encuentra, no obstante, en un paso más allá en esta misma línea. Por lo visto hasta aquí, el bien y el mal no son parámetros unívocos, ni siquiera inteligibles desde fuera de la propia conciencia. Por eso dicha polaridad moral ha de vivirse desde dentro del propio carácter escrupuloso; este es el motivo por el cual el culpable no entiende de bondad y maldad o, mejor dicho, la razón por la cual valora las acciones de manera más intensa, a saber, como mérito y como transgresión. Pues bien, eso es lo más emocionante del desear meticuloso del delicado. El mal que siempre intenta evitar es una transgresión sobre la que, por carácter, no puede dejar de inclinarse¹⁹, a la vez que el mérito de evitar la realización del mal es precisamente el sentido que sostiene la tensión en la conciencia culpable; propóngase el lector imaginar una escalera donde *no* hay un elefante. Al instante se reconoce con claridad la paradoja: siempre imaginamos el elefante para después intentar negarlo. Dicho rápidamente, la contradicción entre ambos extremos, el mérito y la transgresión, es la modulación de un carácter nacido para luchar constantemente con lo emocionante del bien y lo emocionante del mal. Lo que el culpable desea no es el bien en sí mismo, sino el mérito de no transgredir que le ha tocado darse, o sea, el deseo mismo, la inclinación a partir de la tensión cuyo fruto es el éxtasis del sentido. Los otros y las cosas viven más intensamente alrededor del carácter delicado porque su percepción de lo otro es de suyo pasión por el mérito, del que por lo demás, como es fácil imaginar, el culpable jamás se siente verdadero poseedor.

¹⁷ Debo esta apreciación a una conversación personal con Ana Mateos.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 39.

¹⁹ Tal vez en este sentido, como me sugirió Eduardo Lostao en conversación personal, la culpa sea una especie de perversión al revés.

Lo más sencillo sería enjuiciar al escrupuloso como un obsesivo y su culpa constitutiva como una enfermedad psicológica. Con todo, es difícil resistirse a los encantos de su delicado carácter. Probablemente lo más recomendable es tener amigos que se sientan culpables sin necesidad de serlo nosotros, ello nos asegura un agradable porvenir al lado de quienes probablemente crean ser responsables, no ya de sus actos, sino también de nosotros²⁰. Finalmente, la cuestión que aún quedaría por dilucidar sería la de si la culpa merece la pena. Esta concesión pragmatista al desaliento carece sin embargo de sentido, desde el momento en que, desde dentro, para el culpable la pena es una imposición que no cabe plantear como merecida o no. Y por otra parte, para el inocente sobra también decir que reste una posibilidad para la pena si se ve que uno no es reo de culpa alguna. Con todo, tal vez la *inocencia* del culpable reside en su ingenuidad, reflejada en la ilusión de creerse capaz de más de lo que sus fuerzas le pueden permitir. Nadie como el culpable ha logrado jamás intentar con más ahínco ser como un dios. Nadie como él podría, si fuese posible, enseñarnos mejor la paradoja de la que somos víctimas, ser y no ser a la vez, finitud e infinitud en la lucha por permanecer emocionados.

Oscar Pintado
I.E.S. Ágora
c/Manuel de Falla, 34
Alcobendas. Madrid

²⁰ Creo que la concepción del «otro» tal y como ha sido vista por Lévinas se acerca en muchos de sus reflejos al carácter escrupuloso según lo entiende Ricoeur. Debo la pertinencia de esta nota a una conversación personal con Eduardo Lostao.