

## SOBRE EL SENTIDO PLURAL DE LA LIBERTAD CULPABLE.

Óscar Pintado Fernández. IES Ágora. Madrid.

Es costumbre muy arraigada entre filósofos, sobre todo después de Kant, la de hacerse preguntas del tipo: “¿cómo es posible x?”. El afán crítico nos fuerza siempre a comprender en términos de condiciones de posibilidad, nos sacude desde un interés trascendental diríamos, nos habla del asombro que siempre suscita una interrogación que rastrea, que intuye, que sospecha un límite. La pregunta que orienta este breve esbozo crítico es la siguiente: ¿cómo es posible perdonar poniendo la otra mejilla? De una manera implícita, cabe decir que quien es agredido perdona a quien agrede si le muestra la otra mejilla. Ahora bien, nadie puede perdonar a otro a menos que se convierta en el juez de su acción, autoridad ésta que nadie puede reservarse para sí. Por eso podríamos formular la pregunta de este otro modo: ¿cómo ha de estar constituida la libertad del agresor y del agredido, para que el perdón haga culpables a ambos? Pienso en voz alta, no puedo dejar de hacerlo, en *La Caída* de Camus, en la figura del juez penitente que expía su culpa por haber sido juez, con la confesión; en ésta está presente el reconocimiento de la inmundicia de cuantos se creen capaces de juzgar lanzando la primera piedra; pues esa es la única cuestión de la tragedia en que consiste ser objeto de continuos juicios y ser una y otra vez juez de los demás. La única cuestión es quién lanza primero. Ser culpable por lo tanto, según Camus, es ser juez. Nadie puede ser el juez de su hermano, la verdadera culpa no reside tanto en quien realiza un mal cuanto en quien se cree capaz de poder juzgar al malvado como tal. Esa es la eficacia del juez, autopropoñerse como una instancia digna de un respeto que no cabe cuestionar desde fuera, o sea, desde abajo. Digamos que el juez se dice diferente concibiendo a los demás como iguales entre sí.

A esto cabe no obstante llamarlo una ética pensada, una reflexión acerca del mal entrañado en el juicio de quien juzga, en la pretensión, en el fondo, de situarse en un nivel superior respecto de un semejante. La diferencia entre una ética tan sólo pensada y una ética vivida reside en que esta última no se nos hace comprensible en la formulación de una regla, sino precisamente en la experiencia de estar frente a otros que se me hacen cercanos como semejantes. La ética pensada hace que todos seamos iguales, prescinde de las diferencias reales, de la realidad; por eso, mientras que la ética vivida ha de nutrirse de ejemplos, de relatos si se quiere, la ética pensada se recoge en manuales y tratados, que mostrarían la universalidad que esa disciplina detenta. La intención de Camus está con toda seguridad muy alejada de la de proponer una teoría ética; más bien parece que se trata del intento de señalar el absurdo de nuestra concepción, no sólo de la culpabilidad jurídica, sino también, por derivación, de la del mérito moral. Lo cierto es que, planteado tal y como está, su argumento no permite entrever una ética viva, sino más bien una reflexión acerca de cierto sin sentido.

Pues bien, en el juicio hay dos protagonistas, dos diferentes, el juez y el acusado, que difieren respecto del resto, a los que podríamos denominar "iguales". El problema suscitado por el texto del novelista francés apunta al hecho incuestionable de que en realidad el único diferente, el único que se destaca es el juez, cuya figura, en tanto que elevación por encima de todos los demás, erige el mal del esperpento que inaugura el juicio por poseer la medida de lo justo y lo injusto que atañe a los otros; a todos sin distinción, ¡incluido el mismo juez!, si bien en su faceta, en su desdoble, de ciudadano. Con todo, como recordaba Gabriel Marcel, el ideal de comunidad humana ha de pasar por la transformación de las terceras personas en cercanía; los "ellos" han de trocarse "túes", algo que cabría traducir como "no juzguéis y no seréis juzgados"<sup>1</sup>. Porque la magia de estar de tú a tú frente a otro, es que el yo funciona como tú, mientras que en la relación con terceros, el yo se sale de la escena en virtud precisamente de que el "él" está fuera por definición. No es posible hacer un juicio a un tú porque su presencia transforma el juicio en juego de la amistad, la crítica pasa a ser una "corrección fraterna". Por contra, cuando juzgo no diálogo, sino que me hago reo de culpa por juzgar, mi juicio solicita de suyo el juicio del tercero, del que es juzgado, que no se puede defender de mi valoración por no estar en mi diálogo. Sin embargo, creo que cuando evitamos criticar la conducta de alguien, no lo hacemos por no ser juzgados, sino porque tenemos algún interés en descargar a quien tenemos enfrente de su culpa, bien porque reconozcamos no tener todos los datos para juzgar, bien porque sepamos que nunca podemos tenerlos, esto es, porque yo no puedo comprender a otro en los datos que tengo *acerca* de él, porque "otro" es mucho más que mis datos. La formulación del imperativo categórico kantiano en términos de tomar a los demás como fines y no como medios posee este convencimiento de fondo, los fines ha de proponerlos una instancia trascendental, una no-instancia, jamás un juez. Considerar a los demás como fines en sí mismos se parece mucho a no utilizarlos, porque no son algo de lo que yo pueda disponer. Poner a otro a mi disposición es pretender arrancarle su situación, asimilarlo a la mía. Para el caso que nos ocupa, el juez se erige en alguien que dispone lo que al acusado le pertenece como bien y como mal, donde la justicia no refiere a la acción de aquel al que se acusa, sino a algo que le es extrínseco y que el juez dispone.

La forma idealizada del diálogo implica, como es bien sabido, a dos túes en un "nosotros" que funda la categoría de la intersubjetividad. En el conflicto, la traducción de esta relación, con resonancias de idea regulativa, adquiere los términos de la conducta de quien pone la otra mejilla. De una parte, como apunta Camus, quien así perdona juzga en tanto que hace del otro alguien que merece el perdón; pero en su juicio se da una revelación, una luz inesperada, una enseñanza mayéutica, socrática, la de no juzgar al agresor en el sentido de no pagarle con la misma moneda para señalar su error. Poner la otra mejilla es enseñar el rostro, mostrar el error de quien, al pegar, juzga, y decir a las

<sup>1</sup> La teoría de Marcel acerca de este juego con los pronombres es ya un lugar común. Hay muchas formas de impersonalización, esto es, de tratar al otro como "él", mientras que el ideal de persona ha de pasar más bien por traer a los terceros a la cercanía. El ideal es que cualquier persona sea un tú para mí, que el encuentro sea un estar "de tú a tú". Según Marcel, la comunión con un tú posee un carácter ontológico, por referirse al ser y no al tener, en este sentido, no está de más, parafraseando a Laín en la obra citada al final de esta nota, decir que con Marcel el *Musein* de Heidegger cobra un acento rigurosamente personal. Pero a los ojos de Marcel hay varios modos de impersonalizar al tú, en concreto siete; viene especialmente bien al caso una de esas formas, la judicabilidad; juzgar es, sostiene Marcel, tratar a un tú como él. A este respecto pueden verse, por ejemplo, *Homo viator*, Aubier, París, 1945, o también *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid, 1959. Para una exposición breve pero brillante de este aspecto de la filosofía marceliana, Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1988. Sección 2ª, cap. II.

claras que el que recibe la bofetada pide perdón por juzgar, solicitando con ello la petición de perdón por parte del agresor, algo que ya es concedido de antemano por el agredido<sup>2</sup>. La ética vivida, como se aludió más arriba, es una ética del que tengo enfrente, no una ética del que tengo lejos. Juzgar es salirse de la realidad, proyectar mi idea sobre la conducta de otro, pero no conducirse hacia el otro.

Me parece que la base del pluralismo es precisamente la aceptación práctica, nunca teórica, de la realidad de otros, del más allá que otros suponen respecto de mí. Otros no son cualquier otro y ello involucra una realidad al margen mío, según la forma en que algo está fuera de los límites de lo que yo puedo pensar. Por eso el presupuesto de la hermenéutica filosófica es precisamente que al comprender, haya "algo" que comprender<sup>3</sup>. Y más aún, como afirma Panikkar, "no puedo decir lo que (yo) soy de un modo que agote verdaderamente toda la realidad de mí mismo"<sup>4</sup>. Tal es el modo de presentársenos la condición humana desde el punto de vista de las acciones que realiza el hombre, es decir, bajo la perspectiva de la libertad concreta. Porque como es más que sabido, lo propiamente humano es anular la especie, ser hombre, existir, es salirse del propio género y la propia especie; lo que me hace ser *también* hombre es lo que me hace peculiar, diferente, insustituible. Como ha señalado Eugenio Triaś recientemente<sup>5</sup>, la libertad es lo que nos hace humanos precisamente en la medida en que nos hace capaces de realizarnos como infrahumanos y sobrehumanos, lo natural es estar en el límite. Nuestra razón sólo puede ser una razón fronteriza. Para que el hombre se piense a sí mismo ha de contar, no sólo con lo que es y con lo que ha sido, sino con lo que puede ser y con lo que podría haber sido. La racionalidad está por construir siempre porque el hombre mismo está en la misma situación, hasta el punto de poder decir que, estar des-situado es tan humano como no estarlo. El hombre se las ha de ver en todo momento con una comprensión de sí que rebasa sus presupuestos y no digamos ya sus conclusiones. El hombre es el ser que, a ambos lados del límite, jamás encuentra definición en parte alguna<sup>6</sup>.

Pues bien, si se desea una definición del ser humano proporcionada a nuestro modo de ser, esa habría de ser la de desproporción. No basta con afirmar la finitud, la limitación, que nos clasificaría dentro de otra cosa, al lado de los otros seres limitados o finitos, sino que se hace preciso desclasificar, abrir el concepto, llevarlo más allá de lo que el concepto quiere atrapar. "Así se produce una especie de fusión entre (la) experiencia de vértigo

<sup>2</sup> Este planteamiento puede ofrecer una reflexión a la que por cuestiones de espacio es imposible acceder extensamente. Cabe entender el perdón como per-don, como repetición de un don, de la donación. "*Per-donar* es donar de un modo perfecto, más acabado que el de la donación primera, porque ahora hay más crédito, y, si el destinatario lo recibe, hay más donación, más ser, más tiempo, más vida", Choza, J., *Los otros humanismos*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 43. La cuestión a debatir es la de si es posible perdonar a aquel que no lo solicita y si, por otra parte, es digno de perdón sólo quien lo pide, o si, desde la pista esbozada por Camus, también necesita ser perdonado el que perdona. En todo caso, parece que el arrepentimiento inaugura la esperanza, quien se arrepiente lo hace para cambiar el futuro, no para atarse al mal realizado en el pasado; y el arrepentimiento se condensa en una palabra: "perdóname", que es como decir, "restablece el puente que yo he roto".

<sup>3</sup> Debo esta y muchas otras precisiones a la pertinencia de las críticas de Jorge V. Arregui.

<sup>4</sup> Panikkar, R., *El fundamento del pluralismo hermenéutico en el hinduismo*, en "Pensadores Católicos contemporáneos", Robert Caponigri (ed.), vol. II, El orden político. Historia. Religión y cultura. Testimonios, p. 531. Grijalbo, Barcelona, 1964.

<sup>5</sup> En *IX Conferencias Aranguren*, Madrid, Marzo de 2000.

<sup>6</sup> Me parece que esta situación ha sido descrita por el poeta Rilke en muy diversos lugares; pueden traerse a colación los siguientes versos de la segunda Elegía de las *Elegías de Duino*, Cátedra, Madrid, 1990 (trad. Eustaquio Barjau), p. 70: "[...]Mira, los árboles *son*; las casas// que habitamos están en pie todavía. Sólo nosotros// pasamos por delante de todo como un intercambio aéreo.// Y todo está de acuerdo en silenciarnos, en parte por// vergüenza, tal vez, y en parte por indecible esperanza".

–léase, de libertad– y el lenguaje de la modalidad: yo soy la in-necesidad viviente de existir [...], el hombre es el gozo de 'sí' en la tristeza de lo finito"<sup>7</sup>. Visto de este modo parece claro que lo que buscamos no es una definición de libertad, sino un modo de hacerla comprensible según su ejercicio pues, después de todo, ¿quién quiere definiciones si tiene experiencias!, o como inmortalizara Salinas, "a qué escribir el poema si lo estoy viendo". En lo que sigue me propongo establecer un análisis de la libertad que nos permita acceder a la pregunta con que hemos arrancado: ¿cómo ha de estar constituida la libertad del agresor y del agredido, para que el perdón haga culpables a ambos?

En un intento de simplificar todo lo posible una concepción del ser libre que sirva de comienzo, cabe decir tan sólo: la libertad ha de ser concreta y ha de pertenecer a alguien como lo que ese alguien quiere. Ser libre es querer, su esencia es su verbalidad, el estar en movimiento de manera concreta, efectiva, siendo el dueño de la acción de la que se es origen. Ahora bien, siendo consecuentes con esta descripción podríamos concluir que ser libre es algo que pertenece a un yo; es, en un sentido amplio, el yo mismo. Una de las tentaciones más frecuentes en la filosofía moderna desde Descartes, ha sido precisamente la de resguardar la libertad al amparo de una presunta sustancialidad del yo, pero olvidando con esa concesión que el presunto yo sustancial no soy yo; dicho de otro modo, que yo no *tengo* libertad, sino que *soy* libre<sup>8</sup>. No se trata de que un objeto llamado "el yo" tenga libertad, sino de que *yo* soy libre. El yo moderno entraña multitud de problemas epistemológicos, pero fundamentalmente un problema ético de raigambre precisamente epistemológica: la fundación de la libertad como autonomía. Nos encontramos ante una libertad que no necesita de otra cosa para existir, una sustancia (*res*) que posee en sí su propia finalidad, su propia ley; pero una libertad así concebida provoca que el yo no sea exactamente alguien que se rige por lo que quiere, porque aquello que se quiere ha de estar fuera del propio régimen, de la propia ley, del fin autopropuesto. En definitiva, si la libertad es autorreferencial –y por eso podemos llamarla simplemente "yo", como dándole un nombre y perdiendo la función del pronombre–, entonces significa arbitrariedad. La conversión de la libertad en la arbitrariedad es una consecuencia de la pérdida de importancia de la realidad que me es extrínseca. Pero cuando actúo libremente actúo en el mundo, no dentro de mí. Sobre todo, y esta es la condición de posibilidad de la ética, actúo de cara a otro, del que por tanto he de responder en mi libertad. Si el otro no estuviese, si el mundo fuese *mi* mundo, elegir sería algo tan absoluto que carecería de sentido. La pregunta acerca de "por qué esto y no más bien lo otro", no interrogaría por las posibilidades, razón por la cual, carece de sentido. Que algo sea arbitrario significa que da lo mismo<sup>9</sup>.

Así las cosas, y una vez llevadas al límite, no es ya que el mundo no importe mientras yo me tenga a mí mismo, sino que incluso yo mismo soy indiferente y, como sentencia Mersault en *El extranjero*, "da igual que me muera ahora o dentro de veinte años, porque soy yo el que se muere"<sup>10</sup>. Propongo que intentemos comprender la libertad desde

<sup>7</sup> Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, pp.219-20. Taurus, Madrid, 1969.

<sup>8</sup> Creo que esta cuestión está en estrecha relación con la crítica wittgensteiniana al paralelismo entre la primera y la tercera persona del *cogito* cartesiano. Al respecto puede verse especialmente Arregui, J. V., *Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein*, en "Anuario filosófico", 18/1, Pamplona, 1985.

<sup>9</sup> Debo la idea de la libertad arbitraria a una conversación personal con Eduardo Lostao.

<sup>10</sup> La referencia exacta es la siguiente: "[...] todo el mundo sabe que la vida no vale la pena de ser vivida. En el fondo, no ignoraba que morir a los treinta años o a los setenta importa poco, pues, naturalmente, en ambos casos, otros hombres

un fondo diferente, a partir de dos aspectos que sí nos la harán real, o sea, tan cercana que la seamos: el mal y la responsabilidad.

La manera como la subjetividad puede saberse a sí reconociendo lo otro que no es el yo, fundándose fuera de ella misma como libre, es precisamente una libertad capaz de hacer el mal. El mal es lo que me hace libre desde el punto de vista según el cual el mal no es el contrario del bien. Pretendo afirmar que el bien es lo que me hace ser y el mal, lejos de ser un defecto, una insuficiencia, una falla o privación del bien, como afirma la doctrina clásica, es una producción humana. Dios no puede hacer el mal y eso no es un defecto ni un exceso, sino otra manera de ser. Desde la perspectiva del ser libre —y dicho sea de paso, esta es una perspectiva afectiva más que cognoscitiva, esto es, una verdadera perspectiva—<sup>11</sup>, el mal es lo que soy capaz de hacer por ser como soy, libre: como sugiere Jaspers, ser libre es faltarme, no tenerme de una vez por todas, ser una tarea con una peculiaridad fundamental: ser frente a una realidad de la que no dispongo, es decir, ante otras libertades que no son yo. Sólo nos salvamos de la arbitrariedad de la libertad en la responsabilidad, en la exigencia de responder, eso es lo que nos hace ser la pregunta que cada uno somos y no cualquier respuesta. Y por eso responder es responder del poder que se tiene, que se ejerce siempre en virtud del mal posible para el que el bien siempre supuesto es otra libertad que la mía. Que exista el bien es algo que no depende del hombre mismo, sino de una instancia exterior, sea ésta Dios, la Naturaleza u otros hombres. Por decirlo con Platón, “siendo Dios bueno como es, no puede ser tampoco la causa de todo, como suele decirse generalmente; sólo es causa de una parte de las cosas que ocurren a los hombres, y no tiene nada que ver con la mayor parte de las cosas que nos suceden, ya que nuestros bienes representan un número insignificante en comparación con nuestros males”<sup>12</sup>. El mal en el mundo sólo es visible entonces en su realidad como lo hecho por mis manos, por la acción de mi libertad, a no ser que intentemos desplazarlo y decir que malo es aquello que no podía ser de otro modo. Este último es el caso de la fatalidad tal y como es entendida en la tragedia griega y contra la que el mismo Platón se vuelve cuando descalifica a Esquilo: no podemos soportar, que los jóvenes escuchen aquellas palabras del trágico cuando escribe: “Dios introduce el crimen entre los humanos cuando quiere arrasarles la casa hasta los cimientos”<sup>13</sup>. Según la tragedia clásica, la maldad de los dioses o el sesgo mítico de la Moira, han de ser culpables de que la fortuna les sea adversa a los héroes. Por el contrario, si afirmamos la inocencia de Dios, necesitamos ir a buscar el mal en las manos de los hombres.

Me parece saludable no dar definiciones de qué sea el bien y qué sea el mal, con el fin de evitar dogmatismos y relativismos, pero sobre todo, para evitar deshumanizarlos, desrealizarlos. No interesa aquí aclarar qué es el mal en el mundo, pues el mundo mismo, como sabía Kant, es sólo una idea. El conocimiento del mundo como tal está más allá

---

y otras mujeres vivían y así durante miles de años. En suma, nada podía ser más claro. Era siempre yo quien moriría, ahora o dentro de veinte años”. CAMUS, A., *El extranjero*, Alianza, Madrid, 1994, p. 133.

<sup>11</sup> Desde un punto de vista cognoscitivo, las perspectivas tienen medida común, funcionando como opiniones o pareceres; pero desde un punto de vista afectivo es desde el que nos encontramos con que “perspectiva” no tiene medida común. Esa es la razón por la que la muerte de otro se nos hace del todo incomprensible, desde una incomprensibilidad diferente de la de nuestra propia muerte, de la que no tenemos jamás experiencia. Experimentamos el sentido de la perspectiva afectiva, especialmente en la experiencia de la muerte de otro, como ha dicho Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, pp.22-32, Cátedra, Madrid, 1993.

<sup>12</sup> Platón, *República*, 379c-380a. Citado por Ricoeur, P., *Op. cit.*, p. 534.

<sup>13</sup> *Ibid.*

del límite de lo que nuestro entendimiento es capaz de conocer, dado que “todo nuestro conocer permanece siempre *en* el mundo, nunca alcanza *el* mundo. El mundo no es un objeto de investigación, sino una idea que guía la investigación y apunta hacia la unidad”<sup>14</sup>. Es absurdo apuntar a una causa mundana o extramundana como razón del mal porque el mal sólo es comprensible como acción de una libertad concreta, de una libertad que actúa *en* el mundo. Es malo que haya hambre y guerras en el planeta, pero el mal que queremos evitar es justamente el de no comer y el de estar en la trinchera, del mismo modo que no es deseable la “paz mundial” porque eso no tiene nada que ver con desear algo. Quien pasa hambre y quien sufre el horror de una guerra, quien desea algo y quien se frustra o desengaña es siempre un alguien concreto que se relaciona con un mal concreto. Eso explica que ya desde la tradición mítica del judaísmo, el mal se comprenda como lo que causa sufrimiento. Alguien hubo de pecar para que ahora suframos las desdichas del presente; y por esa razón se hace verosímil que el fracaso suponga un signo de mancha e impureza<sup>15</sup>.

Pues bien, visto desde la libertad el mal es lo que yo podía haber evitado. De esta afirmación se desprende fácilmente cómo en la relación entre la libertad y el mal hay un estadio de posibilidad y un estadio de realidad, esto es, jugamos con un condicional real en pasado. Existe una diferencia radical entre la posibilidad de hacer el mal y el hecho de su realización. Cuando reconozco el mal como lo que se podía haber evitado es justamente cuando hago aparecer la culpa<sup>16</sup>. Mientras que a la realidad del mal cabe llamarla, dentro de la tradición judeocristiana, pecado, la culpa es una ruptura con lo real que, paradójicamente, hace aparecer la libertad misma como lo real, como el origen al que hay que adscribir el mal. El pecado, de esta manera, sería una objetivación de la culpa, una versión comunitaria de lo que sólo puede ser origen y resultado de una libertad concreta. La culpa indica, como ha reiterado Ricoeur, el momento subjetivo del que el pecado sería momento ontológico. La libertad se convierte en origen a la vez que medida del mal como interiorización del pecado, que es lo que hace del mal algo común. Por eso el pecado puede pertenecer a un pueblo, pero la culpa sólo me puede pertenecer a mí. Mientras que el pecado carece de grados, o lo hay o no lo hay, la culpa, sin por ello constituirse en un sentimiento, es, no ya graduable, sino indecible<sup>17</sup>. El pecado hace real el mal del que el culpable es origen; para identificar mal y pecado hace falta una libertad culpable; dicho rápidamente, hay mal o pecado en el mundo porque hay culpables.

Pero entonces, según todo lo expuesto, ¿quién juzga? Cabría sostener que sólo puedo ser buen juez si lo soy de mí mismo, o sea, cuando soy juez y acusado al mismo tiempo, cuando no cabe la compasión por ser autocompasión. Pero esa afirmación no sería más que retórica de un yo reduplicado. Para precisar con más exactitud, la compasión es el equilibrio de niveles afectivos entre el juez y el acusado, en la compasión ambas figuras, como tales, desaparecen en la cercanía. El único juez inocente es el que no juzga o el que compadece. La justicia no se comprende como el resultado de la aplicación de la ley por parte del juez, dado que no hay libertades iguales que entren en relación de igualdad

<sup>14</sup> Jaspers, K., *Cifras de la trascendencia*, p. 12., Alianza, Madrid, 1993.

<sup>15</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Op. Cit.*, p. 268.

<sup>16</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Op. cit.*, p. 222. Allí se sostiene en este sentido que “el hombre que es centro de la realidad, el hombre que es conexión de los polos extremos de lo real, el hombre que es microcosmos, es también articulación floja de la realidad. Pero desde la simple posibilidad del mal al hecho real de cometerlo hay un abismo, que sólo puede salvarse con un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa”.

<sup>17</sup> Cfr. Ricoeur, p. *Op. Cit.*, pp. 367-374.

en virtud de su ser diferente. Dicho de otro modo, lo que sostiene la igualdad, que es un equilibrio de valor únicamente apreciable desde fuera, es la diferencia; una diferencia que reconozco cuando considero al otro como un valor que me sobrepasa, un valor incalculable que yo no puedo asimilar a mi escala sino como lo otro que no me pertenece. Pero el juez no juzga al acusado como “diferente”, en este sentido, sino que lo iguala según el criterio de una ley, igual para todos. De ahí que sólo la compasión puede abrir una salida de emergencia que nos lleve a la justicia; esta salida habilita además la segunda dimensión de la libertad que se trataba de exponer, la responsabilidad. Intentaré mostrar de qué manera el ser responsable permite, a la vez que el mal y la culpa comparezcan como función recíproca el uno de la otra, y que la justicia sin juez tenga sentido.

Cuando nuestro psicoanalista nos recomienda desprendernos de todo sentimiento de culpa, pretende que dicho sentimiento y el mal que puede producir la libertad están unidos en virtud de un lazo mental que en ocasiones se convierte en una obsesión. Pero lo que en este caso nos hace obsesivos no es el sentimiento de culpa, sino la incapacidad de apreciar qué es el mal y, por tanto, la desajustada comprensión de lo que significa ser libre. La obsesión nos hace no responsables y además irresponsables. Provoca la pérdida de la capacidad de respuesta porque la pregunta se esfuma; obsesionados, somos incapaces de elegir. Lo que hace al obsesivo serlo es desligar la culpa del mal. Por eso la curación nunca puede venir dada por la eliminación de un sentimiento, sino por la suspensión del propio punto de vista como criterio de realidad<sup>18</sup>. Precisamente la responsabilidad, la necesidad de dar una respuesta es nuestra salida del reino de lo mental al reino de lo real, o sea, al ámbito de las otras libertades. Este es el paso de una concepción de la culpa atra-pada en la soledad de la primera persona, lo que comúnmente entendemos por “sentimiento de culpa” a un foco distinto, el de la responsabilidad que lanza mi culpa siempre hacia fuera, hacia los otros. La culpa posee un sentido cuando me culpo por haber juzgado, o lo que es lo mismo, haber creído poder conocer *qué* es otro. Desde esta perspectiva la culpa puede tener grados porque hablamos de una pluralidad de libertades, no de un infinito mosaico de sentimientos. Y así, como libertad, he de poder responder por una parte del mal que por mi acción se hace real en el mundo; y por otra parte del mal que afecta a otro al que me “enfrento” como otra libertad indecible, como lo Diferente respecto de mí. Sólo me igualo y me identifico con el otro cuando soy responsable, cuando lo valoro en mi diferencia<sup>19</sup>. Por eso quien da la bofetada es culpable de juzgar y de maltratar al otro; pero quien pone la otra mejilla es culpable en el sentido de responsable de la culpa del otro, al que no puede juzgar.

<sup>18</sup> A este respecto es interesante destacar la crítica que Jean Lacroix hace de la concepción de la culpabilidad defendida por Freud. Para Lacroix, entender la culpa en el estricto sentido de un sentimiento la convierte en morbosidad, en enfermedad. “De hecho, Freud describe cómo se despierta el sentimiento de culpabilidad; se remite a este sentimiento sin mostrar a qué se vincula en el psiquismo. Ahora bien, no se recibe sino aquello que se está en disposición de recibir. De Greeff, por ejemplo, ha mostrado que no es posible concebir cómo la culpabilidad puede derivar de la introyección de una censura, si no estuviera virtualmente presente (...). Todo sentimiento de culpabilidad implica una orientación fundamental a otro”. Lacroix, J., *Filosofía de la culpabilidad*, Herder, Barcelona, 1980, p. 20.

<sup>19</sup> Eso es lo mismo que no valorarlo; el otro, en mi responsabilidad, es lo completamente fuera de mí, lo que no puedo juzgar. Por eso Levinas ha hablado de la necesidad de la no-in-diferencia, para referirse a la responsabilidad. “En la responsabilidad respecto al otro, a vida o muerte, adquieren su sentido aquellos adjetivos –incondicional, indeclinable, absoluto– que sirven para cualificar la libertad, pero utilizan el sustrato en el cual el ‘acto libre’ surge dentro de la esencia. En el acusativo, que no es modificación de ningún nominativo, dentro del cual yo abordo al prójimo del cual he respondido sin haberlo querido, se acusa lo irremplazable”. Levinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, p. 196. Salamanca, Sigueme, 1987.

La experiencia de la muerte del otro, como ha explicado magistralmente Levinas, me hace patente el auténtico juego de libertades en el que el yo se suspende en el haber muerto de otro del que ahora sólo yo respondo. La realidad se muestra en todo su esplendor cuando yo me hago cargo, cuando he de responder del amigo muerto, cuando, contra Wittgenstein, la proposición “la vida sigue” carece de sentido y es sin embargo verdadera.

\*\*\*

Oscar Pintado Fernández  
José Abascal, 28, 1º, II  
28003 Madrid