



Ballbé, Raúl



Reflexiones sobre el sentido de la culpa

Revista de Psicología

1964, vol. 1, p. 13-26.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica édita e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Ballbé, R. (1964) Reflexiones sobre el sentido de la culpa. [En línea] Revista de Psicología, 1, p. 13-26. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.845/pr.845.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO DE LA CULPA

Raúl Ballbé (h)

La culpa revela la presencia de nuestra persona que se *descubre* cuando, ensimismándonos, escapamos a la seducción tranquilizadora de las cosas, creencias e ilusiones. Aparece en la desesperación al dejar escapar la terrible pregunta por el sentido de la existencia. La interrogación es arrojada como el guante del desafío. ¿Quién la recoge? Somos libres para darle la espalda o para aceptarla si reconocemos que no pertenece a nadie más que a nosotros mismos. Podemos quedar en tierra firme, preocupándonos por los quehaceres cotidianos o saltar al abismo con la esperanza abierta del que no ye lo que espera. De este acto libre, singular y tajante, que debe decidir por lo uno o lo otro, surge la culpa, que constituye el núcleo de la existencia. Desde la perspectiva de esta situación originaria descendemos al abismático espacio del *¿para que?*, que cuestiona por el sentido de nuestra vida.

Nos formulamos otra pregunta: *¿hacia dónde?* Tiene un destinatario, a quien apelamos. Un destinatario silencioso, que a su vez llama. O bien, dicho de otro modo, porque nos llama y oímos su voz en el silencio, apelamos a él. Nos invita a peregrinar en busca de nuestra morada, alejándonos del oprimente vacío del sinsentido. A este movimiento espacializante del existente humano lo denominamos *espíritu* ⁽¹⁾. Y a su negación, *nihilismo*.

El llamado de la conciencia va dirigido a nosotros como responsables e invita a superar las múltiples posibilidades que nos ofrece la existencia dada. En cambio, en la vida auténtica o personal la alternativa reza, como un *ultimátum*, "o esto o nada". Decidimos cuidadosamente y este cuidado o *cura*, que es el ser mismo de nuestra existencia auténtica, revelará su sentido como temporalidad ⁽²⁾. El cuidado (*Sorge*) para Heidegger, se refiere a la posibilidad del existente humano de avanzar siempre hacia su *poder-ser*, oprimido por el *factum* de estar arrojado en el mundo y caído junto a los entes intramundanos. Este hecho se nos manifiesta como la opresión de lo próximo, y la posibilidad de poder ser, como el llamado de lo lejano. Nuestra libertad consiste en elegir entre *ser en la opresión de la proximidad*, es decir, en la individualidad impersonal, o asumir el riesgo de peregrinar, reconociendo nuestra finitud, como testigos de una trascendencia que se oculta continuamente, pero que ofrece la posibilidad irrealizable de la existencia auténtica.

Por esta razón, la culpa aparece como determinación total de la existencia. Podríamos denominarla también, culpa cualitativa, para diferenciarla de la cuantitativa, referida a la magnitud de los actos cometidos contra un orden establecido y objeto de la moral y la

justicia ⁽³⁾. De acuerdo con nuestra experiencia cotidiana, la culpa es una vivencia torturante, acompañada por un tono afectivo depresivo, que aparece cuando obramos en contra de un determinado orden del cual somos portadores. Esta vivencia de la culpa nos indica que, con nuestros actos o pensamiento, nos hemos alejado de ciertos valores trascendentes al yo y reconocidos como los más elevados.

La importancia del encuentro con la culpa radica en el reconocimiento de una claudicación ante las posibilidades auténticas del existente y la aceptación de su responsabilidad al acceder, con el objeto de disminuir la angustia y la sobrecarga del yo, a los mecanismos defensivos que la comunidad le ofrece o que el mismo busca para sí. La sociedad ofrece al individuo posibilidades, incentivos para desarrollar su vida, a la vez que inhibe y limita sus tendencias para que se adapte a la comunidad. De esta manera, lo protege de situaciones extremas, peligrosas para él mismo y para los demás. Las épocas más felices y estables —que han sido por lo general páginas en blanco de la historia (Hegel) — han protegido al individuo de la angustia motivada por las decisiones que debe tomar en la vida cotidiana, en la política estatal o con respecto de los valores religiosos. El sentido de la existencia individual quedaba sellado de antemano y al hombre no le correspondía más que aceptar las rígidas normas que la sociedad le imponía. Por ejemplo, la democracia actual, por oposición al régimen feudal, ha liberado progresivamente al individuo de sus lazos colectivos. Comparemos también, la iglesia medieval y las relaciones del hombre contemporáneo con la religión. Hace pocos años me encontraba en la ciudad sueca de Malmö, donde un arquitecto me mostró el bosquejo de la futura ciudad: me llamó la atención que no figurase ninguna iglesia; pero la explicación que recibí acrecentó mi sorpresa pues me dijo que los interesados podrían seguir la misa por radio.

La cerrada comunidad familiar ha cedido su lugar, en la sociedad contemporánea, a relaciones cada vez más laxas entre los cónyuges y entre padres e hijos. El culto a la juventud y la exaltación de las virtudes juveniles, ha desplazado a los ancianos de su antigua situación de legio y desprestigiado la sabiduría en cuanto fruto de una vida larga y reflexiva ⁽⁴⁾. El *amor-pasión* introducido en la sociedad medieval por los juglares, que cantaban los amores imposibles de Tristán e Iseo, se transformó en nuestra época, finalmente, en un dios pagano que libera al individuo de todo compromiso supraindividual, prometiéndole la adjudicación del compañero ideal, como si existiera, para cada ser humano, una determinada pareja en el mundo ⁽⁵⁾.

En cuanto a las relaciones entre el hombre actual y un trabajo despersonalizado, corresponde subrayar la función meramente sustitutiva de tal actividad, orientada casi exclusivamente hacia la mejora de las condiciones materiales de vida. El estrechamiento de la existencia es compensado, aparentemente, por la desmedida adquisición de

objetos, siempre renovados, que mantienen en tensión una voracidad incolmable. Medios de diversión y una cultura producida para satisfacer a la masa, apelan a las más elementales motivaciones afectivas y volitivas. Hans Zulliger, en su libro sobre la conciencia moral infantil, relata un caso ilustrativo de esa voracidad. Se trata de un niño de 11 años que tiraniza a su familia. En el té, se sirve siempre un terrón de azúcar mas que los otros; en cada comida, una porción mayor. No puede admitir que alguien coma más fruta que él. Después de una cabalgata entabla con el autor este diálogo: "¿No quisieras también tu tener un caballo?" preguntó.

"¡por supuesto, pero no tengo ninguno!"

Miró de costado. En ese instante pasó un lujoso cabriole.

"¿Por qué no te compras un auto?" quiso averiguar.

"¡Porque tengo poco dinero!"

"¿Pero quisieras tener uno?"

"¡Eh! Por supuesto."

De nuevo miró oblicuamente a su interlocutor. Preguntó, entonces, con compasiva voz:

"Tú eres muy desgraciado ya que no puedes proporcionarte ningún auto no es verdad?"

"¿Desgraciado? ¿Lo parezco? No, tengo pies y puedo caminar.

El insistió: "¿Eso no te hace nada?"

"¡No, verdaderamente nada! Mira, se es dichoso cuando no se tiene al mismo tiempo todo cuanto se desea!"

"¿De veras?" preguntó meneando dubitativamente la cabeza.

Luego de esta conversación comenzó a servirse dos terrones de azúcar en el té, en lugar de cuatro y a abstenerse de comer tanta cantidad de sus platos preferidos (6).

Los cambios sociales han hecho perder a muchos hombres el sentido de la existencia, al presenciar la agonía de su clase desplazada por otras más pujantes. Acontece, así, una inversión de los valores cuya consecuencia es, para sus protagonistas, la resignación a un destino o bien la identificación con él.

También la mujer se ha desubicado con respecto de su destino. La angustia frente a las decisiones que debe tomar, constituye un fenómeno de nuestra época que se manifiesta, sobre todo, en las equivocadas y conflictuales relaciones entre ambos sexos. El movimiento feminista ha tenido las características de las revoluciones sociales contemporáneas, especialmente por su contenido reivindicativo. El camino emprendido por la mujer, en los últimos años ha sido el que los hombres inventaron para sí mismos. De allí que al compartir sus actividades, la ampliación de su espacio vital, haya modificado la actitud frente al matrimonio y la maternidad, posibilidades de ser que conferían tradicionalmente sentido a su vida. La ambivalencia afectiva con respecto a formas de ser tan contradictorias entre sí esconde, muchas veces, el rechazo al temido compromiso de la

maternidad o el ansioso deseo de realizar ese proyecto en situaciones incompatibles con él, por no renunciar a las "ventajas" obtenidas.

Este proceso de creciente individualismo que acabo de esbozar trae, como consecuencia, la aparición de nuevos mecanismos colectivos e individuales de descarga del yo, con el objeto de evitar las diversas formas de la angustia: la muerte, la culpa, el sinsentido de la existencia, la soledad, el destino y la duda. La aparición de las masas, ese fenómeno social admirablemente descrito por Ortega, constituye la forma colectiva de descarga propia del mundo contemporáneo.

La huida ante las situaciones límite de la existencia conducen al fracaso de la posibilidad de ser si mismo. La aparición de la culpa, que se manifiesta como crisis existencial, nos acusa de la deserción cometida. La irreversibilidad temporal y el horizonte de la muerte, dan sentido a la angustia ante la condenación que exige, perentoriamente, el arrepentimiento y la conversión a la autenticidad. El sentido de esta crisis define lo que denominamos *culpa existencial*. Un ejemplo ilustrará lo que acabo de expresar conceptualmente: en la Clínica Psiquiátrica y Neurológica de la Universidad de Heidelberg fue internado por su esposa un hombre, físicamente sano, por una intensa depresión. Lo asistí en 1960, quince años después de finalizada la guerra, en la que combatió desde su comienzo en 1939. En esa época se casó. Durante la guerra entabló divorcio por infidelidad de la esposa y finalizada la contienda, trabajó intensamente durante años muy duros y de tremendas privaciones. Alcanzó luego una excelente posición económica y volvió a casarse con una mujer joven para la que no tenía más que elogios y que le dio tres hijos. La adultez, con su horizonte de futuro limitado, reveló el magro balance de una vida comprometida en un solo fin: vivir mejor, desechando otros proyectos personales. El diagnóstico fue *depresión de balance (Bilanz Depression)*.

La culpa existencial fundamenta la culpa de hecho, experimentada cada vez que se opta por un acto de bajo valor o se transgrede una norma que establece un orden jerárquico estimado, objetivamente, valioso. Tal orden, que procede de nuestra interioridad, supone reconocer la responsabilidad ante la opción y la negatividad de la acción cometida. En cambio, la simple desobediencia o incumplimiento de una orden o norma que nos es impuesta desde afuera, solo puede despertar temor al castigo y es ajena, por completo, a la culpa existencial.

Al reconocernos culpables necesitamos expiar la culpa. Expiar significa reparar la falta o crimen cometido ante la angustia que despierta el daño causado. El temor al castigo motiva comportamientos muy diferentes frente a la culpa: ya sea que se lo busque o que se realicen Buenas acciones para reparar la falta cometida; ya evitando la sanción amenazante, ya, finalmente intentando desligarse de la culpa misma que la expiación jamás borra.

De las múltiples formas de descarga del yo —individuales y colectivas— la más simple consiste en el ocultamiento o represión de la vivencia de la culpa, con lo cual se logra eliminar del campo de la conciencia la falta cometida. Otras veces, se justifica el hecho consumado, inclusive el crimen horrendo, alegando la realización de un presunto Bien en aras de la patria, la raza, o la religión. También, la degradación de ciertas palabras como acontece en nuestros días con el vocablo *ainor*, encubre la negatividad moral del mero acto sexual. A la interminable lista de quienes escapan al encuentro con la culpa se suman los que para acallar sus remordimientos dedican luego la vida a defender a los que ellos mismos o su comunidad oprimían. Allport cita, como ejemplo, la conversión de San Pablo y, desde el punto de vista de la culpa colectiva, a los blancos que, en las luchas raciales, se ponen en favor de los negros; los que proceden según la penetrante observación de La Rochefoucauld: "muchas veces hacemos el bien para poder seguir haciendo con impunidad el mal"; los que niegan la propia culpa desprestigiando al acusador o, con resentimiento, pretenden degradar a los hombres más ilustres, despojándolos de los valores que encarnan con el fin de disimular una mediocridad intolerable; los que proyectan la propia culpa en los demás y la perciben, entonces, fuera de sí mismos; los que sostienen que hay siempre otros que hacen cosas peores que ellos (7).

Heinz Hafner, siguiendo a Igor Caruso, señala el mecanismo de descarga de la culpa que consiste en localizarla falsamente. Este ofrece dos aspectos fundamentales: el desplazamiento de la responsabilidad a otro, declarándose el autor inocente, y la trivialización de la causa del sentimiento de culpa experimentado. En este último caso el mecanismo de descarga no elimina la vivencia, pero disminuye su intensidad y la debilita hasta hacerla tolerable (8). Una paciente que sufría de melancolía, se despertaba ante la condenación eterna porque, según me confesó, cuando pequeña había robado una cesta de avellanas. También expresiones cotidianas ejemplifican este mecanismo de trivialización: "tengo la culpa de haberme resfriado"; o bien, luego de haber sufrido un contratiempo que es experimentado como castigo: "la culpa es mía y lo tengo bien merecido por no haber seguido su consejo".

Algunos sistemas filosóficos, concepciones del mundo y fragmentos de teorías o datos empíricos suministrados por la ciencia, elevados por espíritus escasamente rigurosos a supremos principios o a generalizaciones que pretenden explicarlo todo, son utilizados también para liberar al hombre de su culpabilidad. El determinismo, el materialismo, las teorías raciales o dogmáticas, interpretaciones psicológicas tratan de volatilizar la culpa reduciéndola a causas extrapersonales o enajenándola como arquetipo (9).

La forma de experimentar la culpa refleja, en parte, la relación entre padres e hijos. Estimulando e inhibiendo sus tendencias, los padres educan a los hijos gratificándolos y

sancionándolos. De esta manera, el niño introyecta los principios y normas que sus progenitores le inculcan adquiriendo, así, un saber elemental del bien y el mal que será controlado por su conciencia moral autoritaria, de formación externa designada con el término freudiano super-yo. Se trata de una instancia que censura o aprueba todo cuanto el yo hace o deja de hacer, respaldada por autoridad de los padres y de la sociedad. El temor experimentado ante impulsos procedentes del subconsciente, excluidos de las normas y principios de la educación recibida durante la infancia, justifican la designación de angustia ante el ello, dada por Freud a esta forma elemental de culpabilidad y, por lo tanto, de miedo a ser castigado. La agresión o el odio al objeto amado, conflicto eliminado del campo de la conciencia por la represión (por su carácter torturante) explicaría para las teorías psicoanalíticas la génesis de la culpa.

Marcel Proust en "Por el camino de Swann", describe al niño que, temeroso por solicitar la presencia de su madre cuando por la noche, queda solo en su habitación, se desconcierta la vez que su padre levanta esa prohibición: "Si no es acostumbrarlo a nada —dijo mi padre encogiéndose de hombros— ya ves que el niño tiene pena, tiene un aspecto desolado; veamos, no somas verdugos! ¡Cuando lo hayas enfermado, lo pagarás con creces!" Marcel expresa a continuación su vivencia con estas palabras: "Así, por vez primera, mi tristeza no fue ya considerada como una falta punible sino como un mal involuntario que acababa de reconocerse oficialmente, como un estado nervioso del cual no era responsable; y me cupo el consuelo de no tener que mezclar escrúpulos a la amargura de mi llanto; podía llorar sin pecado" ⁽¹⁰⁾ En este caso, lo que el niño consideraba hasta ese momento una falta se transforma, súbitamente, en un hecho del cual no es culpable. De esta manera, queda liberado de la angustia ante el castigo.

La sujeción a la autoridad de las virtudes vigentes y el esfuerzo por liberarse de ellas, fue expresado bellamente por André Gide. En "Los alimentos terrestres" escribió: "Mientras otros publican y trabajan, he dedicado tres años de viaje para olvidar, por el contrario, todo lo que había aprendido con la cabeza. Esta desinstrucción fue lenta y difícil; me fue mas -CAA que todas las instrucciones impuestas por los hombres y, verdaderamente, el comienzo de una educación. Tú no sabrás, jamás, los esfuerzos que nos han sido necesarios para interesarnos por la vida; pero, ahora que nos interesa será, como toda cosa, apasionadamente." ⁽¹¹⁾ La "vida" cobraría, liberada de toda sujeción a las obligaciones externas, pleno valor. En este sentido, "vivir" significaría lo contrario de permanecer atado a las "instrucciones impuestas por los hombres" y las exigencias de la conciencia moral autoritaria.

También el castigo pierde su sentido y se transforma en un acto voluptuoso al ser desvinculado de la culpa. Escribe Gide: "Castigaba alegremente mi carne,

experimentando más voluptuosidad en el castigo que en la falta tanto me embriagaba de orgullo de no pecar simplemente" (12). Se rebela contra el sentido que impone a su vida la "buena conciencia", que se congratula de toda acción aprobada y que se rige por un criterio estrecho para él, frente a su pujante vida que lucha por expresarse. Dice así: "Suprimir de sí la idea de mérito; en ella reside un gran obstáculo para el espíritu" (13). En efecto, el espíritu, ese movimiento del existente hacia sí mismo, quedaría paralizado ante el temor por la culpa y el castigo. El miedo de Dios y del pecado atormentan a Gide y lo obligan a dar el salto: "Nathanael, no establezcas diferencias entre Dios y tu dicha"

(14) El hedonismo de una vida puesta al servicio del goce y del amor sensual opera un cambio fundamental en la concepción de Dios. La metamorfosis de un Dios justo y severo en otro complaciente que se identifica con los deseos que Gide había reprimido hasta entonces, le permite agregar: "Nathanael: ya no creo en el pecado" (15). El yo se libera momentáneamente de la abrumadora carga de los deberes y exigencias morales; goza de su ligereza y se eleva estimulado por la satisfacción de los deseos en un futuro constituido por sucesivos instantes plenos de placer. Pero la melancolía reaparece cuando decae el fervor, y la incertidumbre ante los posibles caminos a seguir atormentan nuevamente su vida. Así lo expresa: "Toda elección es espantosa cuando se piensa: espantosa una libertad a la cual ya no guía más un deber" (16)

Y advierte: "Pero entenderás que solo mucho gozo puede comprar algo del derecho de pensar. El hombre que se considera feliz y piensa, puede ser llamado verdaderamente fuerte" (17).

La rebelión contra todo orden impuesto, sin prestar oídos a la conciencia personal, conducirá, inevitablemente, a la alienación moral. La conciencia, proyectada definitivamente al exterior y enajenada del yo, actuará como la policía que persigue al delincuente quien, a su vez, se protegerá, con la mayor astucia y descaro, de su perseguidora. Esto no ocurrió, por lo menos temporariamente, en Gide, quien asumió con valor la responsabilidad de su angustia personal. Pero, con los años, cayó en lo que Gabriel Marcel me decía una vez del Gide adulto: el proceso de "momificación interior". El defecto moral es la consecuencia de una libre elección que excluyó de su existencia, definitivamente, lo que Unamuno llamó "el sentimiento trágico de la vida" (18) Este aparece con toda su grandiosidad en muchos pasajes del Diario del joven Gide. 'El 29 de diciembre de 1891 escribía en él: "Señor, ten piedad de mí; los únicos bienes verdaderos son los que todas. Quise enriquecerme y me empobrecí. Después de toda esa agitación he vuelto a encontrarme muy pobre. Recuerdo los días de antaño, recuerdo mis plegarias. Señor, llévame, como antes, por tus senderos de luz. Oh, Señor, guárdame del mal. Que mi alma pueda todavía estar orgullosa y volverse ordinaria; ¡oh! que las luchas y mis plegarias de antaño no sean vanas. . . 3, 19

Y el 3 de enero de 1892: "Me inquieto por no saber qué seré; ni siquiera sé lo que quiero ser; pero sé perfectamente bien que es necesario elegir. Quisiera caminar por caminos seguros, que solo lleven donde habría resuelto ir; pero yo no sé, no sé qué es preciso querer. Siento mil posibles en mí y no me puedo resignar a no querer más que uno solo. Y me espanto a cada instante, con cada palabra que escribo, a cada gesto que hago, al pensar que es un rasgo más e imborrable de mi figura, que se fija; figura vacilante, impersonal; débil figura, puesto que no supe elegirla y delimitarla con vigor. Señor, haced que no quiera sino una sola cosa, pero que la quiera sin cesar" (20) .

Una personalidad tan compleja como la de André Gide es irreductible a esquemas que la tergiversarían. Pero llama la atención, en estos pasajes de su *Diario*, la duda obsesiva que encubre —tras el manto de un renunciamiento que pretende alcanzar el auténtico cristianismo— su indisponibilidad. Teme elegir, porque su libertad lo conduce, inevitablemente, a optar entre lo uno o lo otro, entre eso o aquello; es decir, a aceptar su irrecusable finitud. Su aceptación conduce a la humildad —extraña a la personalidad de Gide— y al reconocimiento de la culpa. En 1890 escribe en su *Diario*: "No inquietarse por *parecer*. Ser: he ahí lo único importante. Y no desear, por vanidad, una manifestación demasiado precoz de la propia esencia. De donde no se trata de ser por pura vanidad de parecer, sino *porque se sabe* lo que se es" (21). Y fechado el 10 de junio de 1891: "*Averse a ser uno mismo*. Así, de este modo, tengo que subrayarlo en mi cabeza. No hacer nada por coquetería; para ser fácil; por espíritu de imitación o por vanidad de contradecir. Ningún compromiso (moral o artístico) Quizá para mí sea muy peligroso mirar a los demás; siempre tengo el deseo demasiado vivo de parecerles bien; quizá me haga falta la soledad" (22) Pero su duda continua; el 7 de agosto escribe: "Mi espíritu discutía a porfía para saber si primero es necesario ser para luego parecer; o parecer primero, para ser después lo que se parece (como aquellos que compran a crédito y después se-inquietan por la suma que necesitan para saldar su deuda; parecer antes que ser es endeudarse con el mundo exterior) " (23)

En estos pasajes, la duda de Gide deja traslucir el juego de su fantasía narcisista. No se compromete en contradicciones que el verdadero solitario, con valentía y temeridad, llevaría hasta sus últimas consecuencias; ni continua su camino a través de paradojas que señalan límites existenciales. Queda atrapado en un círculo, sin avanzar, temiendo que la vida lo manche y deteriore. Se inquieta, por un mecanismo proyectivo, ante el juicio de los demás. Agrega el 8 de octubre en su *Diario*: "La presencia de los otros pronto me será, insoportable; creo que terminaré como un oso. Me excito e irrito, de manera ridícula, frente a los demás. Las opiniones de los otros me importan, creo, más que nunca. En eso, muy poco he progresado. Actualmente tengo una decena de amistades, que me inquietan sin cesar. Habría que ser alguien lo suficientemente seguro

como para no necesitar probarse continuamente." (24) Y la modestia — no la humildad— habla de esta manera: "Sentirme pobre de espíritu y no avergonzarme de ello" (septiembre 4) (25).

Pero luego rechaza sus escrúpulos e inicia el camino del inmoralista. Anestesia su sensibilidad para el mal y para el bien y pretende superar la lucha interior en la búsqueda del goce y de la felicidad, que llama *fevor*. El 14 de julio de 1893 se expresa de esta manera:

"Antes de partir he releído todo mi diario, con un disgusto indecible. Solo encuentro orgullo; orgullo hasta en el modo de expresarme, siempre con alguna pretensión, sea de profundidad, sea de ingenio. Mis pretensiones metafísicas son ridículas. Los análisis perpetuos de los propios pensamientos, la ausencia de acción, y esas morales, son la cosa más fastidiosa e insípida del mundo y casi incomprensible cuando se ha salido de ese estado. En verdad hay algunos de ellos —en los que, sin embargo, he sido sincero— en los cuales no podré volver a entrar. Son para mi cosa terminada, letra muerta, emoción para siempre enfriada."

"Por reacción, llego a desear no ocuparme más de mi mismo: deseo no inquietarme, cuando quiero hacer algo, por saber si hago bien o mal, sino hacerlo simplemente, y tanto peor. Ya no deseo las cosas extrañas y complicadas: a las últimas ni siquiera las comprendo ahora. Quisiera ser normal y fuerte simplemente para no pensar más en ello" (26). La culpa, sin embargo, manifiesta su carácter actual pese a la ruptura con el pasado; escribe a continuación: "El deseo de escribir bien estas páginas de diario le quitan todo mérito, incluso el de la sinceridad. No significan nada, puesto que no están lo suficientemente bien escritas como para tener algún mérito literario; en fin, todas descuentan una gloria y una celebridad futura que les daría interés. Esto es profundamente despreciable. Sólo me gustan ciertas páginas piadosas y puras; lo que prefiero en mi yo anterior son los momentos de plegaria. Poco faltó para que no lo destruyese todo; por lo menos he suprimido muchas páginas" (27).

Gide retrocede ante la responsabilidad y los riesgos amenazantes de la existencia. No profundiza hasta alcanzar el fundamento de su existir, sino que expresa el deseo de ser un hombre normal. Pero la vida humana se enaltece cuando es aceptada, valientemente, como excepción, al encarnar valores trascendentes o al abrirse, reconociendo su facticidad, al ser. ¿Qué significa, pues, ante esta posibilidad, la idea abstracta de normalidad? Normalidad es el término medio obtenido, estadísticamente, de las características medibles y objetivables de un conjunto de individuos. ¿Pretende Gide escapar a la angustia de su existencia personal, transformándose en un hombre como todos y, por eso, trata de vencer el obstáculo que le ofrece su orgullo? ¿O piensa, más Bien, en el ideal de un equilibrio perfecto, que le evite "tocar los extremos", es decir, en

una "perfecta" salud? La existencia dada tiende siempre a un equilibrio, evitando las situaciones límite que constituyen el escenario de la trágica vida personal. También la enfermedad obliga al hombre a asumirla en su destino y a darle sentido personal. Escribe Nietzsche a su hermana en agosto de 1883: "... todo el sentido de los terribles dolores físicos a que he estado sometido se encuentra en que gracias a ellos fui arrancado de una concepción errónea —es decir, cien veces demasiado baja— del cometido de mi vida. Y como cuento por naturaleza entre los hombres modestos, son precisos los medios más violentos para hacerme volver a mí mismo".⁽²⁸⁾ El heroísmo de su vida personal lo expresa en una carta a Overbeck el 15 de noviembre de 1884: "Cada paso por el camino de mi cometido se hace pagar terriblemente y, ahora, que entiendo más mi vida, me parece que cada la miseria corporal de los últimos doce años cae bajo el concepto de tales <<pagos>>." ⁽²⁹⁾ Estos fragmentos muestran el sentido que el hombre auténtico confiere a la enfermedad; por el contrario, en la inautenticidad se convierte en un motivo de rechazo de la existencia personal. En este caso, la enfermedad consiste en padecerse a sí mismo y en proyectar la vida como la tarea de este padecer: por eso puede ser pasividad ante la libertad y actividad opresiva. No pensamiento, que implica movimiento irreversible, sino sentimiento que se complace a sí mismo, fantasía circular. Es miedo a pensar, que conduce a la inmovilidad de lo imaginario, al movimiento mecánico de la urgencia que llamamos *inquietud*.

Gide congela la angustia y queda, temporariamente, víctima de una inquietud que pierde paulatinamente su sentido. Su vida se ensombrece, entumeciéndose lentamente; los conflictos y escrúpulos no produjeron en él una profunda crisis existencial que posibilitase su auténtica conversión. Preocupado por sí mismo se aisló del llamado de su conciencia, y el camino personal quedó obliterado cayendo, fatalmente, en la alienación moral. Su desenfreno homosexual aclara otro aspecto importante: la función sustitutiva por medio de un acto de bajo valor, de la comunicación personal, imposibilitada por la superación inauténtica de la culpa. La culpa es reveladora de nuestra deuda originaria y mueve al hombre a peregrinar incesantemente en busca de una verdad que siempre se oculta y que asoma tras cada negación. La incomunicación personal, que estrecha la existencia y la encierra en el solipsismo, procede del abandono de la existencia auténtica. En tal relación despersonalizada, solo se puede dominar al otro o dejarse dominar por él, derivándole el peso de toda decisión. Pero, en cualquiera de los casos, se manifestarán tan sólo tendencias captativas. Las relaciones humanas naufragán en el sado-masochismo, es decir, en el uso utilitario del otro, y la posibilidad de encuentro con la culpa se hace cada vez más problemática y finalmente, imposible. En cambio, la posibilidad oblativa del amor y de las relaciones personales, sólo son factibles en un auténtico profundizar, con absoluta probidad, de la propia existencia.

Gide exaltó el libre arbitrio, el acto gratuito y un voluptuoso instanteísmo. El nihilismo de su último período le hizo perder toda relación posible con la trascendencia. Sólo frente a ella puede el hombre elegirse auténticamente, contrayendo una deuda insalvable que confiere sentido a su existencia. Esta deuda es la auténtica culpa.

También la voluntad de poder llevada, hasta sus últimas consecuencias, rechaza el arrepentimiento. El fin es perseguido sin reparar en los medios y esto se manifiesta, sobre todo, en el hombre político. Su vida, volcada a la acción, se vería trabada si problematizase sus ideas. La profunda diferencia con el filósofo resulta evidente en esta opinión de Bismarck: "Nunca ha podido convencerme Kant totalmente. Lo que cuenta de la moral y del imperativo categórico es muy bonito. Pero, la verdad, prefiero vivir sin la conciencia del imperativo. Nunca he vivido de acuerdo con preceptos. Cuando se trataba de obrar, nunca se me ha ocurrido decirme: vamos a ver ¿según qué precepto vas a obrar ahora? He metido el hombro y he hecho lo que me parecía conveniente. Se me ha reprochado, a menudo, la carencia de principios. Pero es que caminar por la vida con principios viene a ser algo así como meterse por un estrecho atajo del bosque con una larga vara entre los dientes." (30)

La angustia ante el castigo gravita de distinto modo en la vida del hombre fuerte y en la del débil. La voluntad de poder, encarnada en aquél, desafiará la culpa hasta el límite de lo humano. Tal actitud nos emociona en su grandeza. Su héroe del mal, como Ricardo III personaje de Shakespeare, pronuncia este terrible monólogo:

"Dadme otro caballo! . . . Vendadme las heridas! . . . Jesús, tened piedad de mi! . . . Calla! No era más que un sueño. Oh, cobarde conciencia, como me afliges! ... La luz despide resplandores azulencos! . Es la hora de la medianoche mortal! Un sudor frío empapa mis temblorosas carnes! Coma! ¿Tengo miedo de mi mismo? Aquí no hay nadie. . . Ricardo ama a Ricardo. . . Eso es; yo soy yo. . . ¿Hay aquí algún asesino? No. . . Si! Yo! . . . Huyamos, pues! . . . Como! ¿De mi mismo? Valiente razón! . . . ¿Por qué? . De miedo a la venganza! Cómo! ¡De mi mismo sobre mi mismo? Ay! Yo me amo! ¿Por qué causa? ¿Por el escaso bien que me he hecho a mi mismo? Oh, no! Ay de mi! . . . Más bien debía odiarme por las infames acciones que he cometido! Soy un miserable! Pero miento; eso no es verdad. . . Loco, habla bien de ti! Loco, no lo adules! Mi conciencia tiene millares de lenguas, y cada lengua repite su historia particular, y cada historia me condena como un miserable! El perjurio, el perjurio en más alto grado! El asesinato, el horrendo asesinato, hasta el más feroz extremo! Todos los crímenes diversos, todos cometidos bajo todas las formas, acuden a acusarme, gritando todos: <<Culpable! ...Culpable!>> <<Me Desesperaré! No hay criatura humana que me ame! Y si muero, ninguna alma tendrá piedad de mi!... ¿Y por qué habría de tenerla? Si yo mismo no he tenido piedad de mi! Me ha parecido que los espíritus de todos los que he asesinado entraban en mi tienda y cada

uno amenazaba en la cabeza de Ricardo la venganza de mañana!>> Pero llegado el momento de la batalla, Ricardo disipa hasta el último rastro de la angustiada pesadilla de la víspera y exclama: <<Un millar de corazones laten en mi pecho! Adelante vuestras banderas! Al enemigo! Que nuestro antiguo grito de guerra: Por el gran San Jorge!>>, nos inspire con la cólera de los dragones ígneos! A ellos! La victoria se cierne en nuestros penachos!"... (31)

En cambio, el hombre débil y mediocre huye de la culpa. Esconde sus pecaminosos deseos que satisface y enajena, al mismo tiempo, en lo imaginario. El protagonista de "Crepúsculo otoñal", pieza teatral de Dürrenmatt, un escritor que se hace criminal para servir a la literatura, dice al *Visitante*, el señor Temeadiós Hofer, que pretende, ingenuamente, desenmascararlo al descubrir que el *Autor* ha cometido, realmente, los veintiún asesinatos que relata en sus obras:

"Fui famoso, pero mi fama me obligó a llevar una vida cada vez más salvaje. El mundo quería verme en situaciones cada vez más horribles para vivir, *a través de mi* todo cuanto le estaba prohibido. El mundo quería experimentar conmigo la aventura del asesinato, coma experimentaba la ironía con Thomas Mann, el sublime aburrimiento con Eliot, lo confusamente genial con Faulkner, la aventura con Hemingway, el amor con Henry Miller. Entonces me convertí en asesino!" (32)

Con respecto a esto dice Nietzsche en una carta a su hermana fechada en noviembre de 1883 :

"Yo distingo, sobre todo, entre personas fuertes y débiles, entre aquellas que están llamadas a dominar y aquellas que están llamadas a servir y obedecer, es decir, a la <<entrega>>. Lo que de esta época me repugna es la indecible debilidad, el afeminamiento, la falta de personalidad, la variabilidad, la mansedumbre, en una palabra, la debilidad del *egoísmo*, que quiere además disfrazarse de <<virtud>> Yo sé, mejor quizá que nadie, distinguir entre los hombres fuertes categorías de acuerdo con la virtud; de igual manera que también entre los débiles hay cien especies y muy juiciosas y amables, de acuerdo con las virtudes que a los débiles les corresponden. Hay <<yos>> fuertes cuyo *egoísmo* pudiera llamarse casi divino, coma, por ejemplo el de Zaratustra, pero toda fortaleza es ya en si alga que refresca y embriaga. Lee Shakespeare: su obra se halla llena de tales hombres fuertes, de hombres de granito, crueles, duros, potentes. De estos hombres tiene gran pobreza nuestro tiempo, y sobre todo de hombres fuertes con espíritu suficiente para mis ideas" (33).

Para Kierkegaard que vivió, también, dramáticamente esta crisis de los valores, pierde sentido la oposición entre virtud y pecado, entre bien y mal. Solo la fe y el *querer* confieren sentido a la existencia frente a la falta que surge de la indecisión.

Notas

- (1) Cfr. L. BINSWANGER, *Ueber den Satz von Hofmannsthal: "Was Geist ist, erfasst nur der Bedrangte"*. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Band II, Francke Verlag Bern, 1955, pág. 243.
- (2) Es decir, como el ente-que-anticipándose-estaba-arrojado-en-un-mundo-junto-a-los-entes - intramundanos. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1957, pág. 192.
- (³) Cfr. K. E. LOGSTRUP, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkiindigung*, Erich Blaschker Verlag Berlin, 1950, pág. 65.
- (4) Cfr. G. MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Pion, Paris, 1954.
- (5) Cfr. D. DE ROUGEMONT, *L'antoltr et l'Occident*.
- (⁶) HANS ZULLIGER, *Umgang mit dem kinglychen Gewissen*, Klett Verlag, Stuttgart, 1960, pág. 20.
- (7) GORDON W. ALLPORT, *La Naturaleza del Prejuicio*, trad. esp. Eudeba, 1962, págs. 410/413.
- (8) Cf r. H. HAFNER, *Schulderleben and Ge-wissen*, Klett Verlag Stuttgart, 1956, pág. 37.
- (⁹) HAFNER critica a NEUMANN quien intenta, siguiendo a JUNG, construir una ética fundada en un equilibrio metapsicológico del bien y el mal: "tiende hacia una imagen perfeccionista del hombre. . . el mal aparece despojado de su vital catheter de culpa y es anexado como principio metapsicológico. En lugar de la ética propuesta. . . surge una metapsicología". Op. cit., pág. 40.
- (10) MARCEL PROUST, *A la recherche du temps perdu, Du cote de chez Swann*, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo I, págs. 36-38, 1963.
- (11) ANDRE GIDE, *Les nourritures terrestres*, Gallimard, 1947, pág. 19.
- (12) Op. cit. pág. 19.
- (13) Op. cit. pág. 20.
- (14) Op. cit. pág. 43.
- (15) Op. cit. pág. 47.
- (16) Op. cit. pág. 20.
- (17) Op. cit. pág. 47.
- (18) G. MARCEL, *L'homme problematique*, Aubier, 1955, pág 166
- (¹⁹) A. GIDE, *journal*, Bibliothèque de la Pleiade, 1951.
- (20), (21), (22) Op. cit.
- (23), (24), (25), (26), (27) Op. cit.
- (28) F. NIETZSCHE, *Obras completas*, T. XV, Aguilar, 1951, Trad. esp., pág. 265.
- (29) Op. cit. pág. 281.
- (³⁰) POSCHINGER, *Tischgesprache*, II, 170. Cit. por SPKANGER, *Formas de vida*, trad. esp. Revista de Occidente, Madrid 1954, pág. 239.
- (31) W. SHAKESPEARE, *Obras completas*, Trad. esp. Aguilar, Madrid 1960, pág. 786-788.
- (32) F. DURRENMATT, *Crepúsculo otoñal*, Trad. esp. Nueva Vision, Bs. As. 1960, pág. 106.
- (³³) F. NIETZSCHE, *Obras completas*, T. XV. Aguilar, 1951, Trad. esp. pág. 270.