

Psicología de la culpa en la Grecia Antigua.

Juan Manuel García-Haro*

Universidad de Oviedo

Recibido: 25/9/2014; aceptado: 16/10/2014

Porque los dioses han tejido el hilo de la desgraciada humanidad de tal suerte que la vida del Hombre tiene que ser dolor, mientras que ellos viven exentos de cuidado.

Homero.

Los dioses siempre ayudan a los hombres que se ocupan en labrar su perdición.

Esquilo.

Introducción: Una ontología histórica

La experiencia moderna de la culpa, como toda experiencia humana, tiene un carácter histórico. Quedarse en esta afirmación equivale sin embargo a no decir nada, ya que en cierto modo todo es histórico. Lo importante es especificar que el carácter histórico de la culpa posee un significado distinto según en qué época y contexto lo estudiemos. La culpa y las acciones ligadas a ella (arrepentimiento, expiación, reparación, perdón) no poseen un significado unívoco, inmutable, disociado de cada momento histórico y marco cultural, sino que se objetivan en el seno de las prácticas mismas que la producen. Los modos de concebir y gestionar la culpa cobran sentido dentro de una determinada construcción social de la subjetividad y del sentido de la vida. Así, la experiencia y sentido de la culpa en las sociedades occidentales del siglo XXI no es la misma que en el siglo XVIII o que en la Grecia arcaica (donde no cabe hablar de sentido de culpa en propiedad). Histórica y culturalmente existen continuidades -nada surge de la nada- (*ex nihilo nihil fit*), por ejemplo, hay elementos comunes entre la culpa de un judío y un cristiano (misma concepción sobre el pecado original), pero también discontinuidades, rupturas (diferentes concepciones sobre la figura de Cristo y los modos de perdón y de salvación). A menudo se piensa que es precisamente el hecho de que todas esas experiencias sean fenómenos psicológicos aquello que las convierte en algo universal. Sería, pues, su común carácter psicológico, de experiencia subjetiva, lo que transformaría a todas las variantes de la culpa en tales, es decir, en variantes de algo que, en el fondo, es lo mismo. Es lo mismo psicológicamente, aunque desde un punto de vista histórico, cultural y social existan diferencias notables. Y es aquí

* juanmgarciaharo@yahoo.es

donde se aprecia en qué sentido la culpa puede entenderse como una categoría natural vs. construida históricamente: sería una categoría psicológica y, con ello, general, transversal a todas las sociedades y momentos históricos, y en última instancia común a todos los seres humanos. Por el mero hecho de serlo, todo ser humano debería o al menos podría experimentar vivencias de culpa. Sin embargo, esto no es así; no hay una materia psicológica en bruto llamada "culpa" al que den forma *a posteriori* los cambios históricos y las prácticas culturales, sino que la realidad de la culpa, o de lo que sea, se construye, se transforma históricamente a través de esas mismas prácticas y cambios. La culpa de hoy aparece como una realidad compleja, estratificada o sedimentada por las diferentes prácticas discursivas y no discursivas que la han constituido. Estudiar la dinámica de la culpa sin tener en cuenta las prácticas y experiencias sociohistóricas que la producen sería como estudiar la arquitectura de la Mezquita de Córdoba sin atender a las sucesivas construcciones que desde el 785 la fueron transformando hasta el edificio actual.

De otra parte, no ha habido un proceso lineal, uniforme, continuo, sino todo un proceso de decantaciones históricas, de rastros perdidos, de caminos cegados, de posibilidades abortadas, de acontecimientos que no han tenido lugar pero que podrían haber ocurrido. Esto es lo que cabría analizar desde un punto de vista genealógico. Más que pretender dar cuenta del pasado como hacen los historiadores, la genealogía plantea la necesidad de indagar en los procesos visibles e invisibles que han hecho posible en la historia una configuración determinada del presente. No hay mayor peligro -dice Schieder- que el de considerar la historia como justificación de lo que ha sido (Schieder, En P. Veyne, 1984). No es nuestro propósito cifrar una genealogía de la culpa, reconstruir sus transformaciones y condiciones históricas de posibilidad, y con ellas trazar el camino que llega hasta la experiencia de la culpa de nuestros días, pero sí analizar su origen y problemática en la antigüedad. Las categorías psicológicas que utilizamos para dar cuenta de la acción humana en general, y las referidas a la moral y la responsabilidad en particular, no pueden separarse (depurarse por completo) de las prácticas sociales (religiosas, morales, jurídicas, etc.) que las han conformado en un determinado horizonte histórico. De los universales psicológicos podríamos decir lo que decía Hannah Arendt de la naturaleza humana: sólo Dios, si existiera, sería capaz de conocerla y definirla (Arendt, 2011).

Este trabajo discute acerca de la problemática de la culpa en la antigua Grecia y de las condiciones que hicieron posible su nacimiento y funcionamiento. Se recurre a textos de Homero, Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristóteles. Entre estas condiciones destacan la *moralización* de la *até*; originariamente entendida como locura divina, y transformada en la época arcaica en castigo de los dioses, la *internalización* de la conciencia, y, el aumento del gradiente de libertad personal en detrimento de instancias divinas, lo cual se atisba a finales del siglo V a.C. en Eurípides y sobre todo en Aristóteles en el siglo IV a. C. Finalmente se presenta una línea de interpretación sobre el modo en que las prácticas históricas asociadas a la noción de culpa atraviesan o subsisten en la clínica y en la práctica psicoterapéutica.

Problemática de la culpa en la Grecia antigua

Se parte de la conocida tesis de que los griegos de esta época desconocían la experiencia de la culpa. No existe entre los griegos un término que corresponda a nuestra noción de culpa. En el contexto de la tradición épica-heroica (mundo homérico) y en la edad arcaica (periodo que transcurrió desde 776 a 500 a.C.), los acontecimientos humanos (tanto mentales como físicos) estaban inextricablemente mezclados con los divinos. Aquí el hombre no es

todavía responsable de sus decisiones-acciones (Homero no poseía el concepto de voluntad personal), y por tanto, no siente culpa, ni mala conciencia (Moeller, 2008; Snell, 2007). Los héroes de la epopeya cometen errores fatales (*hamartía*) siempre a su pesar, instigados por los dioses, frente a los cuales nada pueden hacer, como no sea cumplir lo más noblemente posible (*oti kalon*). A esta circunstancia se la denominaba *até*, que podríamos traducir como ceguera del alma o locura enviada por los dioses que se apodera del interior del individuo arrastrándole a realizar determinadas conductas (véase cometer un crimen). El individuo que lo comete (más exactamente su víctima pasiva) es el vehículo a través del cual se pone en acción una fuerza siniestra que lo supera. El agente está preso en la acción; no es su dueño sino que permanece incluido en ella (Vernant y Vidal-Naquet, 2002). En el canto XIX de la *Ilíada*, cuando Agamenón y Aquiles se reconcilian, Agamenón pronuncia lo siguiente:

Con frecuencia los aqueos me han dado ese consejo tuyo y también me han censurado; pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y las Erinis, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín. Mas ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple (Homero, 2008, 500).

Es cierto que en la *Odisea* se dice que el exceso de vino produce *até*; sin embargo, lo que con ello parece que se quiere decir, de acuerdo con Dodds (1983), no es tanto que la *até* tiene causas naturales, sino más bien que el vino debe tener algo de sobrenatural, de demoníaco. En este contexto la noción de *até* nada tiene que ver con la voluntad o la vivencia de culpa, si bien, posteriormente, como se expone más adelante, adquirió una connotación moral de castigo.

Pero al tiempo que se concibe la *até* como una fuerza divina que se impone, el individuo de alguna manera se apropia de esa imposición, la hace suya hasta el punto de querer, de desear lo que de otra manera estaría forzado a hacer, y es en este sentido que cabría imputársele al sujeto la responsabilidad de sus actos (Vernant y Vidal-Naquet, 2002). Es decir, que la falta de resistencia a la *até* enviada por los dioses se concibe como siendo parte de la responsabilidad del sujeto agente (véase en este sentido el desarrollo posterior del concepto de *asentimiento* en el estoicismo).

Los personajes heroicos de Homero (Ulises, Aquiles, Ayax...), aunque también muchos de los personajes de los poetas trágicos clásicos (Orestes, Edipo, Fedra...), parecían ignorar la capacidad del hombre para hacer el mal sin otra razón que una elección libre o voluntaria. En cambio, preferían reservar dicha capacidad para los dioses. Tras la libertad de acción del hombre individual late omnipresente la voluntad perversa y arbitraria de los dioses. Hay poderes sobrenaturales ocultos que se adueñan de los humanos y los obligan a cometer errores fatales de los cuales no son del todo culpables. En la trilogía *La Orestíada* (u *Orestía*) (*Agamenón, Coéforos y Euménides*) de Esquilo (458 a.C.) (Esquilo, 2011), Orestes, acosado por las Erinias a causa del asesinato de su madre, Clitemnestra, ha llegado hasta la Acrópolis para pedir ayuda a la diosa Palas Atenea. Allí, hace saber a ésta que fue Apolo quién le mandó matar a su madre. Así, los crímenes cometidos por los hombres, no constituyeron en sus principios una manifestación de la venganza o del odio individual, sino que eran el instrumento a través del cual los dioses hacían justicia (*diké*). Apolo ordena a Orestes matar a su madre en venganza de una mujer que mató a su vez a su marido. Los hombres -dice Sófocles- son juguetes de los dioses. Para el Platón de las *Leyes*, las acciones de los hombres aparecen como los gestos de las marionetas guiadas por una mano invisible tras la escena. Pero aunque los hombres de la época arcaica no se conciben del todo dueños de sus malas

acciones, a veces se lamentan íntimamente del mandato recibido (esto es, no ignoran que el acto impuesto por los dioses es un crimen), titubean antes de cometer el crimen, sienten mala conciencia tras la acción indebida, y son castigados, pues aunque no son del todo culpables (no hay intencionalidad), en cierto modo son responsables de sus decisiones-acciones.

Mondolfo (1968) señala que en los poetas gnómicos (Teognis, Solón, Simónides...) y órficos, y aún antes con Hesíodo, se afirma en Grecia la convicción de que en la raíz de los males que se sufren se encuentra una culpa originaria, fundadora, que constituye la primera perturbación del orden natural de las cosas, de la cual solo puede liberarla una larga expiación purificadora. Esa culpa originaria de la que nace la cadena de males aparece en la trilogía *La Orestíada*. La trama es la siguiente: Atreo es el origen de la maldición familiar. Destierra por odio a su hermano Tiestes, finge luego querer reconciliarse con él y lo invita a un banquete en el que le ofrece como comida la carne de sus dos hijos. Cuando Tiestes cae en la cuenta de que se ha alimentado con sus propios hijos, lanza una maldición contra la casa de Atreo y muere. El crimen de Atreo lo pagará con la muerte su hijo Agamenón. Mientras Agamenón se halla luchando en Troya, su mujer, Clitemnestra comete adulterio con Egisto, hijo de Tiestes. A su regreso, Agamenón es asesinado por su esposa. En el asesinato de Agamenón, Clitemnestra ha vengado también a su hija Ifigenia, sacrificada por aquél para obtener una buena navegación hacia Troya. Será Orestes, hijo de Agamenón y de Clitemnestra, el encargado de vengar la muerte de su padre. Tras matar a su madre y a su amante, Egisto, Orestes es perseguido por las Erinias de su madre. Busca protección en el templo de Apolo. Finalmente y por mediación de Atenea es liberado de la maldición secular de los Atridas. Pero las Erinias no quedan satisfechas y amenazan con vengarse. Atenea les propone entonces un pacto: que se unan ellas también al nuevo orden, que dejen de ser furiosas y vengativas para con los humanos víctimas de un desgraciado destino y que, en fin, se vuelvan benévolas. A cambio, tendrán en Atenas un templo y un altar donde siempre sean respetadas y adoradas mediante sacrificios y honores. Las Erinias aceptan el pacto, pasando a llamarse Euménides. En el momento en que Esquilo escribe esta trilogía se habían realizado las reformas sociales que Efialtes había impuesto en 462 al Tribunal del Aerópago. Este tribunal era un consejo de origen aristocrático y tradicionalmente conservador, que había tenido importantes atribuciones de carácter político. La reforma de Efialtes limitó éstas únicamente a la jurisdicción en los delitos de homicidio y a ciertas prerrogativas de carácter meramente religioso. El resto de competencias (garantizar la constitución, vigilar la administración pública y juzgar a los magistrados) fueron transferidas a la asamblea, al consejo y a los tribunales. Se podría interpretar que Esquilo aprobaba dichas reformas. En efecto, Esquilo empieza presentando en *La Orestíada* una sociedad en la que faltas y castigos se encadenan a lo largo de varias generaciones; la sangre derramada reclama venganza, y así sucesivamente. La ejecución de la justicia incumbe a la familia y a las Furias míticas que la ayudan. Pero en lugar de este viejo sistema de retribución que no hace sino prolongar la cadena de venganzas (pues quién se venga se mancha las manos con sangre familiar), Apolo y Atenea imponen un nuevo sistema por el que los juicios compiten al tribunal del Aerópago; se instaura una justicia humana, una legalidad de la *polis*. Sin embargo, su poder, para Esquilo, aún remite a los dioses, que lo fundan.

La problemática de la culpa en el mundo homérico aparece siempre desde una perspectiva psicológica como locura (*paranoia*), como ofuscación irracional (*até*), error fatal inexplicable como no sea por la intervención de causas sobrenaturales. Los actos fríamente criminales sin ninguna otra razón que una elección arbitraria no son obra de los hombres, sino de los dioses. Esta proyección al cosmos del error inexplicable, de todo tipo de fracasos,

quizás se explique en base a que la sociedad descrita por Homero estaba presidida por la emoción de la vergüenza, por la opinión pública, más que por la de la culpa. La pérdida del honor, la vergüenza ante los demás, eran el desastre más intolerable que podía ocurrir a un hombre. Uno luchaba para salvaguardar su honor incluso a costa de su vida. En tal sociedad, todo lo que exponía a un hombre al desprecio o a la burla de sus semejantes, se sentía como mancha (*miasma*) insoportable (Dodds, 1983). Salvaguardar el honor, la dignidad, la reputación pública (*timé*) era para los antiguos un deber; y la venganza y el suicidio procedimientos para conseguirlo.

De acuerdo con Dodds (1983), la noción original de *até* que tiende a atribuir la acción reprobable a fuerzas sobrenaturales remite no sólo al carácter impulsivo individual del hombre homérico, sino a la tensión entre el impulso individual y la presión de la conformidad social característica de una "cultura de la vergüenza" vs. "cultura de la culpa". Dodds toma estos términos de la antropóloga norteamericana Ruth Benedict (2011), y aclara que los utiliza únicamente para describir ciertas actitudes.

Ya en la época arcaica, pero sobre todo a partir de la época clásica aparece un profundo sentimiento de desamparo en el que están los hombres ante el poder arbitrario de los dioses. Aparece una nueva sensación de futilidad de los propósitos humanos. Es entonces cuando surge la idea de una *envidia* de los dioses hacia los humanos (*phthomos*). Es el sentimiento que Herodoto (siglo V a. C.) expresa diciendo que la divinidad es siempre celosa y perturbadora, razón por la cual todo éxito o triunfo excesivos, especialmente si el protagonista se gloria de él y no realiza debidos sacrificios a los dioses, lleva asociado el peligro de incurrir en el enojo de los cielos y, por consiguiente, de ser destruido. Esta podría ser la raíz de nuestra sensación moderna de estar en peligro cuando nos van bien las cosas. Del mismo modo, quién incurre en la desmesura, en la soberbia (*hybris*) es duramente castigado por los dioses. Si al principio la noción de *até* (por ejemplo en Homero) remitía a locura transitoria enviada por los dioses, a impulso irracional, aquí se *moraliza*; se transforma en castigo sobrenatural que conduce a desastres, y sobre todo en "ruina". Se desarrolla la tendencia a convertir todo lo sobrenatural, y a Zeus en particular en un ser que castiga las ofensas recibidas, en un agente de la justicia cósmica. A finales de la época arcaica y principios de la clásica, el mundo griego se va llenando poco a poco de un clima de temor a los dioses, de superstición religiosa o angustia religiosa. Estamos más cerca del *Edipo rey* de Sófocles que de la *Iliada* de Homero.

La ley de los dioses resulta de una inexorabilidad terrible, no le importa nada; ni la debilidad de los humanos, ni su inocencia, ni el arrepentimiento. Recordemos que la moral arcaica es un periodo de la historia presidido por el objetivismo moral. Para el objetivismo moral, la intención no cuenta, pero, además, "todo sucede por algo". El mal realizado no requiere del concurso de la intención, es objetivo, está ahí, permanece con independencia del agente y de sus motivaciones. El objetivismo se mide por el daño real producido, no por la intención, que podría no haber sido inicua. "Por la misma lógica, el arrepentimiento o la intención son asuntos subjetivos que no conmutan en nada el perjuicio. El mal causado muy al contrario, se levanta sobre sí mismo con toda su potencia vindicativa. Exige lo que se le debe, la pena" (Valcárcel, 2010, p. 30). El objetivismo moral quedaría caracterizado por lo siguiente: "usos descriptivos de los términos valorativos, consideración objetiva del acto con independencia de las intenciones del agente y una ontología en la que el mal se corresponde con otro mal, al que cancela. Y el marco ontológico, que es el que resulta decidente, es la 'ontología de la deuda'. Todo mal es resultado de un mal previo del que se constituye como castigo" (Valcárcel, 2010, p. 32).

Finalmente se desarrolla también el miedo a la contaminación (*miasma*) por contacto con personas manchadas de culpa, y correlativamente, la necesidad de purificación ritual (*kátharsis*) (Dodds, 1983).

Pero, ¿cuáles son las circunstancias que hacen posible este paso de una cultura psicológica a otra y qué sentido tiene? Aparte de explicaciones socioeconómicas, de acuerdo con Dodds, el cambio cultural corresponde a una etapa de la evolución de los lazos familiares en que los hijos reclamaban tener más derechos y responsabilidad personales, y la autoridad del padre necesita el apoyo de una sanción moral, esto es, cuando el "tú harás esto porque yo te lo mando" da lugar al "tú harás esto porque esto es lo que se debe hacer" (Dodds, 1983). En efecto, la familia fue la piedra angular de la estructura social arcaica. Su organización era patriarcal; su ley era la *patria potestas*. Respecto de su padre, el hijo tenía deberes pero no derechos. Sin embargo, a partir de la *Sofística* se suscitaron muchos conflictos familiares debido a que los hijos empezaron a pretender que tenían un "derecho natural" a desobedecer a sus padres.

El proceso de *moralización* de la antigua *até* transforma también a las míticas Erinias en diosas de la venganza. En la mitología griega, las Erinias eran concebidas como espíritus infernales, furias que vengan los crímenes de sangre. Personifican el derecho de la víctima a la venganza. Responden a las maldiciones e imprecaciones de las almas que no tienen sobre la tierra nadie que las pueda vengar (Rohde, 1983). Según Hesíodo (mitad del siglo VIII o primera mitad del VII a. C.), las Erinias nacieron de las gotas de sangre caídas a la tierra a consecuencia de la mutilación de los genitales de Urano. Cuando alguien comete un matricidio, las Erinias persiguen en grupo al culpable con el objeto de castigarle, incluso más allá de la muerte. Las defienden las sociedades tribales, en la que el lazo con la madre tenía más fuerza que el creado por el matrimonio. Por eso, en *La Orestíada*, las Erinias persiguen a Orestes por matar a su madre, Clitemnestra, pero no sienten la necesidad de perseguir a ésta por el crimen cometido contra su marido Agamenón (Thomson, 1970). Podríamos reinterpretar las Erinias como una proyección y personificación de los remordimientos de conciencia modernos que torturan desde afuera al sujeto tras la acción culpable. De acuerdo con la distinción que hace Grinberg (1983), apoyándose en M. Klein, entre culpa persecutoria y culpa depresiva, el séquito vengativo de las Erinias representaría la proyección del objeto muerto, que se ha vuelto ahora mucho más peligroso, y que amenaza con la retaliación.

Por tanto no cabe hablar en propiedad de una experiencia de culpa individual en el contexto de la Grecia arcaica y clásica porque simplemente no se ha desarrollado aún la noción psicológica de *agente*. Sólo en las tragedias de Eurípides se ven antecedentes en germen de culpabilidad. En el *Orestes* (408 a. C.), el protagonista se reconoce *consciente* de haber perpetrado el abominable crimen contra su madre Clitemnestra, y esta conciencia se traduce en *enfermedad* que le consume interiormente. Lo mismo sucede en *Electra* (413 a.C.) hermana de Orestes, que se reconoce causante de la muerte de su madre, en la venganza de *Medea* (431 a.C.), y en el lamento de Fedra, protagonista de la tragedia *Hipólito* (428 a.C.), como se expone más adelante.

Nacimiento de la noción de culpa

Para que aparezca el sentido de culpa, la mala conciencia, será necesario por tanto que, por una parte, el hombre renuncie a la divinidad como causa de sus acontecimientos y se convierta en dueño de su propia conducta (*agente*), y por otra, que se desarrolle lo que

podríamos llamar un proceso de *subjetivación* de la moral que dé cabida a aspectos psicológicos como la intención y el sentido de agencia. Esto sólo será posible a partir de la *Sofística* y de la práctica política de la democracia ateniense en el siglo V a.C.

Durante la segunda mitad del siglo V a. C. opera en Atenas un movimiento intelectual llamado *Sofística* (Protágoras, Gorgias, Critias...) que pone los problemas prácticos de los asuntos humanos en el centro de la reflexión filosófica frente a los problemas cósmicos de la filosofía jónica del siglo VI. La *Sofística* institucionaliza la enseñanza (enseñanza tarifada) en torno al logro de la excelencia o superioridad (*areté*) y el dominio de la palabra, del *logos* necesario para el éxito en la Asamblea y en la vida política. La oratoria como habilidad psicológica se construye y perfecciona en el seno de la práctica política ateniense. Los sofistas darán lugar a una crisis moral e institucional frente a las posturas tradicionales anteriores basadas en una fuerte religiosidad y obediencia absoluta a la divinidad. Se inicia una etapa subjetivista-relativista (oposición naturaleza vs. *nomos* respecto a criterios y normas morales) en la que el individuo se afirma como tal como algo contrapuesto a la voluntad objetiva de la *polis*. A partir de Sócrates la *areté*, que originalmente en la época arcaica estaba referida a cuestiones públicas, tales como la nobleza, el rendimiento, el éxito o el prestigio de la fama, se interioriza como excelencia moral, como virtud, y de ahí que Sócrates recurra constantemente a la oposición entre cuerpo (sede y origen de deseos y pasiones) y alma (*psyché*), entendida ésta como el interior del hombre, como su parte racional, su conciencia, que debe ejercer control sobre el cuerpo (Calvo, 1991). En esta época se produce una *interiorización* de la conciencia, y se atisban por primera vez términos para expresar lo que entendemos por *conciencia* de culpa (sea como escrúpulo de incurrir en ella, sea como remordimiento por la culpa ya contraída) (Dodds, 1983).

La tragedia ática recogió el significado primero de error culpable debido a la falibilidad humana, pero dio paso a una concepción *voluntarista* de la culpa. Eurípides vislumbró la posibilidad de una acción culpable en contra de un saber mejor (*video meliora proboque, deteriora sequor*). Medea y Fedra ilustran que no basta con discernir el bien para ponerlo en práctica. Fedra en la obra *Hipólito* (428 a. C.) dice lo siguiente:

Mujeres de Trecén, que habitáis esta alejada antesala del país de Pélope, ya en otras ocasiones, en el lento transcurso de la noche, he meditado cómo se aniquila la vida de los mortales. Y me parece que optan por lo peor, no guiados por la natural disposición de su mente, ya que muchos tienen cordura, sino que hay que considerarlo de otro modo: sabemos y conocemos lo que nos conviene, pero no nos esforzamos por ello; unos por indolencia y otros porque anteponeamos cualquier otro placer a lo decoroso (Eurípides, 2012, pp. 180-181).

También Prometeo delinque a sabiendas cuando roba el fuego a Zeus para entregarlo a los hombres. Aristóteles vio lo mismo años más tarde en su crítica a la tesis socrática de la virtud-ciencia (quién conoce el bien, lo practica). En Esquilo la acción trágica compromete a fuerzas superiores al protagonista que le sobrepasan; y, ante estas fuerzas, las características psicológicas del protagonista se difuminan. Para Eurípides en cambio (sobre todo en sus personajes femeninos: Medea, Fedra, Electra...) toda la atención se centra en los aspectos psicológicos del personaje. En efecto, Eurípides modernizó a sus personajes, los acercó la vida real, subrayando su dimensión humana y minimizando los aspectos sobrenaturales (a diferencia de Esquilo y Sófocles). Se adentró en sus conflictos interiores, y en este sentido se podría decir que densificó la subjetividad psicológica. Para Eurípides, las mujeres son más capaces para la pasión (*eros*) que los hombres, pero se trata de una pasión irresistible,

enviada por los dioses, que es la que cifra la posibilidad de la tragedia. La heroína en el paroxismo de su pasión llega incluso al suicidio o al homicidio al no ser correspondida o creerse engañada. Tal es el caso de Fedra y Medea. Así, en *Medea* (Eurípides, 431 a. C.), la venganza por desesperación es una emoción central. La historia es la siguiente: tras depositar el vellocino de oro en el templo de Zeus, Jasón pasó diez años de felicidad junto a Medea, que le dio dos hijos. Pero Jasón ansiaba el poder, así que decidió abandonar a su esposa para casarse con la hija del rey de Corinto, la hermosa Creúsa. De esta manera, algún día reinaría en la ciudad. Al sentirse traicionada, Medea concibió una venganza cruel (la venganza era un deber en la moral arcaica; una moral del honor). Después de matar a Creúsa, asesinó a los dos hijos que había tenido con Jasón para que el héroe sufriese lo más posible: sabe que su acción es criminal, y que por ella se perderá; pero no por ello, deja de hacerlo. En el texto de Eurípides, Medea mantiene los siguientes diálogos internos:

¡Ay! ¿Qué voy a hacer yo? Me desfallece el alma, mujeres, cuando veo sus semblantes alegres. ¡No puedo! ¡Adiós, proyectos! ¿Por qué doblar mis penas sólo por un afán de hacer sufrir al padre con las desdichas de ellos? ¡No puedo, de verdad! ¡Adiós los planes míos! Mas ¿qué es lo que me pasa? ¿Me resignaré a ser objeto de ludibrio permitiendo que impunes mis enemigos queden? Hay que osar lo que intento. ¡Vaya con mi blandura! ¡Qué tan mansas ideas admita mi alma! En casa entrad, niño (Eurípides, 1991, p. 114).

¡Ea, corazón, ármate! ¿Por qué vacilo ahora ante este hecho terrible, mas también necesario? ¡Vamos, mano infeliz mía, toma la espada, tómalas, a la barrera ve tras la cual está la vida dolorosa! No te ablandes ni pienses que les amabas mucho, que les pariste; al menos en este breve día de ellos olvídate; luego podrás llorar; que, aunque les sacrifiques, les querías; en fin, soy una desdichada (Eurípides, 1991, pp. 119-120).

Encontramos aquí una de las primeras expresiones de la noción moderna de conflicto valorativo (moral), como lucha interior del alma, entre por un lado el deseo de venganza, y por otro, el escrúpulo de caer en una culpa. Sócrates-Platón, y más tarde los estoicos, desde la perspectiva del dominio de sí (*enkráteia*), y posteriormente el cristianismo desde la perspectiva de la renuncia y la expiación de los pecados, retomarán esta noción de lucha del alma, entre una parte pura, el espíritu de Dios y otra impura; la concupiscencia, las pasiones, las "insinuaciones de la carne" (Foucault, 2012).

Por otro lado, en la tragedia *Hipólito* de Eurípides, Afrodita, la diosa del amor, castiga al casto y misógino Hipólito, hijo de Teso y de la Amazona, a causa de los desprecios que este le hace en favor de la diosa virgen Artemisa. Afrodita enfadada envía a Fedra, la nueva esposa de Teseo, el mal del amor hacia su hijastro. Fedra no quiere que su amor llegue a oídos de Hipólito, pero la nodriza lo revela a espaldas de ella. Hipólito ofendido por este amor injuria a Fedra, la deshonra, y ésta decide quitarse la vida pero lo hace acusando falsamente a Hipólito de haber atentado contra el lecho de su padre. En la conversación entre Fedra y su nodriza, se puede apreciar que la emoción de la vergüenza anticipa en germen lo que, desde una perspectiva moderna, llamaríamos sentimiento de culpa:

Desdichada de mí, ¿qué he hecho ahora? ¿Hasta qué extremo he andado errante sin buen criterio? Presa fui de la locura, sucumbí por la ceguera de una divinidad. ¡Ay, ay, desgraciada! Mamá, de nuevo, cúbreme la cabeza, pues siento vergüenza de lo que he dicho. Cúbreme. Ya por mis ojos las lágrimas ruedan, y mi mirada se ha vuelto una vergüenza. Pues que la razón se enderece es doloroso, y una desgracia el estar loco. Preferible resulta perecer en la inconsciencia (Eurípides, 2012, p. 174).

De acuerdo con Snell "la mala conciencia es un estado de ánimo que descubrió Eurípides: presupone un alto grado de reflexión sobre uno mismo. Sin embargo, ya antes existían las Erinias, que, desde el punto de vista místico-religioso, representaban al menos para los crímenes de sangre, lo que nosotros interpretaríamos como horror ante la acción cometida. Lo que nosotros llamaríamos 'mala conciencia' aparece en la Antigüedad como 'vergüenza', un sentimiento de incomodidad ante los ojos de los demás..." (Snell, 2007, p. 289). Esta emoción de vergüenza concebida como incomodidad ante los demás progresivamente se transformará en sentimiento de incomodidad ante sí. Mondolfo (1968) ha situado en las prácticas purificadoras de las comunidades pitagóricas, concretamente en el examen nocturno de conciencia, el inicio de este proceso que decantará la génesis de la culpa. Recordemos que para los pitagóricos la purificación del alma se realizaba a través de ciertas actividades como oír música u oler perfumes, pero sobre todo, a través del examen de conciencia. El examen de los pitagóricos debía hacerse en dos momentos: en el momento de irse a dormir y en el de despertarse del sueño. Hay unos versos, llamados *áureos*, porque se recitaban al compás de una lira, a la salida y a la puesta del sol, que se atribuyen a Pitágoras que son:

No permitas que el dulce sueño se deslice bajo tus ojos, / antes de haber examinado cada uno de los actos de tu jornada. / ¿En qué cometí una falta? ¿Qué hice? ¿Qué omití de lo que debía hacer? / Comienza por el primero a recorrerlos todos. Y a continuación, / si compruebas que cometiste faltas, repréndete; pero, si has actuado bien, regocíjate. / Esfuérzate por llevar estos preceptos a la práctica, medítalos; es preciso que los ames, / y te pondrán en el camino de la virtud divina (Pitágoras, en M. Foucault, 2000, p. 457).

El examen de noche donde se repasa todo lo hecho durante la jornada tenía como finalidad la purificación del pensamiento antes de dormir, y no tanto la de juzgar lo que hemos hecho en relación a un principio o regla de vida (desarrollo posterior del estoicismo). De acuerdo con la doctrina pitagórica del alma, repasar la jornada, recordar todo lo que se ha hecho, para bien o para mal, tiene un sentido purificador pues se expulsa a través del pensamiento el mal que puede haber en uno. También tiene un valor de ejercicio de la memoria. La idea de fondo era entrar en contacto con el otro mundo, a través de los sueños, con el alma purificada. Hay que recordar la idea pitagórica, que llega hasta Platón, de los sueños como reveladores de la verdad del alma. En ellos el individuo entra en contacto con un mundo divino, que es el de la inmortalidad, el más allá de la muerte y también el de la verdad, del que recibe importantes mensajes, verdades reveladas en una forma más o menos ambigua.

Pues bien, Mondolfo señala que este tipo de examen, formulado quizás al principio ante el maestro de la escuela, cuya autoridad revestiría un eminente carácter religioso, implica un acto consciente de condena y de repudio. "Así la confesión de cada pecado iría acompañada de un sentimiento de vergüenza por haber cometido ese pecado, sentimiento en el cual el discípulo se reconoce responsable de su culpa y afirma su voluntad de no volver a incurrir en ella" (Mondolfo, 1968, p. 41). En el *Sagrado discurso* pitagórico se enseña a todo alumno lo siguiente: "avergüénzate frente a ti mismo, más que frente a los demás" (Mondolfo, 1968, p. 41). Si bien cabe subrayar el mérito de Mondolfo de haber situado la génesis de la conciencia de culpa (moral) en las prácticas purificadoras del pitagorismo, cabe cuestionar aquí el empleo del término *pecado* por el autor por cuanto que estas las prácticas purificadoras nada tenían que ver con la noción de *pecado* (desarrollo posterior del cristianismo) sino que remitían a una concepción órfica del hombre (transmigración de las almas).

Esta *internalización* de la vergüenza se transmitió después tanto a Demócrito como a Sócrates-Platón. La emoción de vergüenza de sí mismo representa para Demócrito la solución al *problema del anillo de Giges* (la impunidad de quién pretende cometer acciones indebidas desde la invisibilidad que proporciona un anillo mágico) puesto que lo que se puede ocultar a los demás no se puede ocultar a la propia conciencia: "No se puede avergonzar uno más frente a la gente que frente a sí mismo; y no debe obrarse mal más fácilmente porque nadie haya de saberlo que si lo supieran todos; sino que sobre todo, hay que sentir vergüenza ante sí mismo y grabarse esta norma en el alma para no cometer nunca una acción incorrecta" (Demócrito, en R. Mondolfo, 1968, p. 47).

Nacimiento de la noción de libertad personal

La idea de una libertad de elección (*vs.* necesidad, fatalidad forzada del mundo de lo divino) empieza a vislumbrarse históricamente en Sófocles (siglo V a.C.). El héroe para Sófocles es una mezcla de sufrimiento (*pathos*) y error fatal (*hamartía*), pero se trata de un error aún vinculado a las genealogías divinas, por ejemplo a la malinterpretación del oráculo de Delfos. Si bien para Sófocles la divinidad sigue siendo aún la explicación de todo acontecimiento humano, sus personajes se sitúan en el umbral de lo que podríamos llamar libertad de elección, y, en sentido psicológico *agencialidad*. Se podría decir que la tragedia *Edipo rey* ya no ilustra tanto la mudable voluntad de los dioses o la fatalidad del destino (el cumplimiento inexorable de la profecía oracular a pesar, o precisamente a causa, de los esfuerzos del héroe para escapar de ella), sino que sitúa en primer plano la cuestión de la libertad individual, la rebelión del protagonista frente al poder absoluto de la divinidad. La obra trata de cómo la voluntad de saber de Edipo, de buscar la verdad, ejercida libremente a pesar de los consejos de quienes intentan apartarle de este camino (como hace su madre Yocasta), lleva irónicamente a Edipo a la desgracia más calamitosa. En efecto, en la obra de Sófocles nada de lo que hace Edipo es forzado. De acuerdo con García Gual (2012), es su carácter magnánimo el que queriendo salvar por segunda vez a la ciudad de Tebas de la peste que la asola, se dispone a cumplir con el precepto del oráculo que pide limpiar la mancha criminal de la muerte de Layo. Edipo promete que castigará al asesino de Layo *como si fuera su padre*. Así, inicia su investigación; "caiga quien caiga". La ironía es que realmente Layo es su padre, y él es el asesino. Es importante, respecto a lo que aquí interesa, la escena en que Edipo visita al oráculo de Delfos para resolver una duda esencial: *¿Pólipo y Mérope son realmente mis padres?* El oráculo no responde a su pregunta, pero hace una enigmática predicción: *matarás a tu padre, te acostarás con tu madre*. Y Edipo, ahora sí, "culpable" de saltar a unas conclusiones no dictadas por el oráculo, decide huir de Corinto. Intenta escapar de la profecía abandonando a quienes considera sus padres (aunque de esto nada haya dicho el oráculo), los reyes de Corinto, y, en una encrucijada de tres caminos, en un altercado sin ninguna importancia, mata a un anciano. Es cierto que no sabe que es su padre (el rey Layo), pero no deja de sorprender que su primera decisión-acción de gravedad tras la huida sea precisamente la de matar a un hombre mayor. Se podría decir aquí que paradójicamente su intento de escapar de la profecía es el que precisamente le arrastra infaliblemente a cumplirla.

El debate en el mundo griego sobre la fuente de la conducta humana en general, y de la conducta indebida en particular, se sitúa en lo que podríamos llamar un *campo de tensiones* entre dos polos opuestos, pero que se presentan en todo momento confundidos. Por un lado estaría el polo que entiende la conducta como guiada desde fuera, desde fuerzas

sobrenaturales que escapan al control consciente del hombre y que le fuerzan, por así decir, a realizar determinados comportamientos. Esta es la interpretación que hacen Homero en el siglo VIII a.C. y también más tarde Teognis en el siglo VI a.C. de la conducta humana.

Nadie, oh Cirno, es causante de su infortunio o su riqueza, sino que son los dioses los dadores de ambas cosas; y ningún hombre, cuando se afana en una empresa, conoce en su corazón si es, al final, útil o perjudicial; pues muchas veces creyendo que va a hacer algo perjudicial, hace una cosa útil, o, creyendo que va a hacer algo útil, hace una cosa perjudicial. A ningún hombre se le cumplen todas las cosas que desea; los límites de lo imposible lo detienen. Los hombres, sin embargo, como ignorantes que somos, tenemos vanas esperanzas, mientras que los dioses lo concluyen todo conforme a su deseo (Teognis, en F. R. Adrados, 1959, p. 177).

Aquí subyace una idea de lo psicológico que podríamos llamar irracionalista (negativa) en el sentido de que la conducta humana se entiende dirigida por factores sobrenaturales (el deseo de los dioses de Teognis) o bien por factores internos al sujeto pero que no puede controlar voluntariamente y que desde una perspectiva psicológica actual serían factores propiamente emocionales, aunque entendidos en sentido negativo (la *até* de Homero, las pasiones incontrolables de Sófocles y Eurípides). Por otro lado estaría el polo donde la conducta humana se concibe como guiada desde dentro, desde el propio sujeto; agente responsable, y concretamente por su capacidad de decisión y deliberación. Aquí subyace una idea racionalista (positiva) de lo psicológico ligada a aspectos puramente cognoscitivos, aunque entendidos éstos en clave de participación de lo divino, esto es, fuera de un marco natural, orgánico. Lo interesante aquí es que suele hacerse una atribución externa de la conducta indebida (se proyecta lo irracional fuera del sujeto) mientras que la virtud, la conducta prudente, se considera propia del sujeto y de su conocimiento (véase la tesis de la ciencia-virtud). Así, para los griegos, los hombres eran espontáneamente buenos (*agazós*), bellos y racionales, y sus errores, intelectuales o morales, eran casi siempre debidos a causas externas (dioses, fatalidad, pasiones).

Los poemas homéricos, aunque especialmente la tragedia griega, problematiza las contradicciones inherentes a este *campo de tensiones* que hemos comentado anteriormente. Ya Homero en sus poemas épicos; la *Ilíada* (mediados del siglo VIII a.C.) y la *Odisea* (escrita un poco más tarde) había cuestionado la tendencia de los antiguos a atribuir a unos dioses perversos o a una fatalidad ciega la causa de sus crímenes y malas acciones. En el canto I de la *Odisea*, Mondolfo (1968) ha señalado un pasaje (ya reseñado por Nietzsche en su *Genealogía de la moral*) que refiere la protesta que Zeus, a raíz del delito de Egisto, eleva contra los *hombres* que se niegan a reconocer la responsabilidad que tienen por sus propias acciones. El pasaje es el siguiente:

Es de verdad cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas. Así Egisto, violando el destino, casó con la esposa del Atrida y le dio muerte a él cuando a casa volvía. No accedió a prevenir su desgracia, que bien le ordenamos enviándole a Hermes, el gran celador Argifonte, desistir de esa muerte y su asedio a la reina, pues ello le atraería la venganza por mano de Orestes Atrida cuando fuese en edad y añorase la tierra paterna. Pero Hermes no pudo cambiar las entrañas de Egisto, aún queriéndole bien, y él pagó de una vez sus maldades (Homero, 2008, p. 98).

Pues bien, como se puede apreciar según lo expuesto, en el contexto de la Grecia arcaica y clásica existe cierta ambigüedad acerca del sentido humano (racional) vs. sobrenatural (irracional) de la conducta humana: las acciones de los hombres ni son totalmente libres ni totalmente dirigidas por la voluntad divina. Al situarse el origen de la conducta en la intersección entre lo que es del sujeto psicológico y lo que viene de afuera, el protagonista aparece a la vez como agente responsable de sus actos, y otras como víctima de una fuerza que le sobrepasa y le arrastra. *Locus* de control interno ligado a características puramente racionales del sujeto y *locus* de control externo ligado a características puramente irracionales de los dioses se confunden en la misma obra dramática sin diferenciarse claramente. El hombre trágico fluctúa entre la culpa y la inocencia, la lucidez y la ceguera; hay una disociación entre culpa y responsabilidad (véase la tragedia de Edipo). Se podría decir que aunque los griegos no se representan la idea de un agente responsable de los actos, cabe suponer que la ejercen cuando tratan de explicar las contingencias que sufren poniéndolas en relación a los méritos y las culpas de los protagonistas.

La concepción racionalista, positiva, de lo psicológico, cogerá un nuevo impulso a partir de la *Sofística* y la instauración y funcionamiento de la democracia de Pericles. En efecto, en el marco de una ciudad en la que los ciudadanos dirigen por medio de discusiones públicas (la Asamblea) los asuntos del Estado, el hombre empieza a construirse a sí mismo como *agente* responsable de su destino político y personal. Por otro lado, las nuevas categorías jurídicas que el derecho comienza a elaborar para reglamentar el ejercicio de la venganza de sangre, distinguiendo diferentes grados de responsabilidad en el homicidio (diferencia entre crimen voluntario y excusable), tienden a ir configurando una subjetividad de agente responsable de sus actos. En efecto, a partir del surgimiento del derecho y los tribunales ciudadanos la concepción arcaica de la falta, como castigo divino, se difumina. Aparece una nueva noción de delito; la intención del agente se concibe ya como un elemento fundamental de la responsabilidad sobre todo en el homicidio. En un decreto del *Hecatómpeon*, texto jurídico del 480 a.C., la aceptación de las nuevas exigencias de la responsabilidad subjetiva se expresa mediante el término *eidós*; para ser culpable jurídicamente, el delincuente debe haber actuado con conocimiento de causa (vs. por ignorancia) (Vernant y Vidal-Naquet, 2009). Pero a pesar de que cada vez fueron adquiriendo más peso factores relacionados con aspectos genéricamente psicológicos (conocimiento de causa, intención, acto), ni el individuo ni su vida interior adquirieron suficiente densidad y autonomía como para constituir un sujeto psicológico del que emanarían sus acciones (Vernant y Vidal-Naquet, 2009). Como se puede ver, la psicología de la acción y del agente que se elabora históricamente no puede disociarse de las prácticas que lo envuelven (en este caso prácticas políticas y jurídicas), sino que está constituida por las mismas prácticas en una época histórica determinada.

El concepto moderno de libertad individual se prefigura originariamente en la filosofía de Aristóteles, aunque estaba planteado como un problema ético, esto es, como un modo de ser y de conducirse, como un *éthos*. Para Aristóteles, la culpa nace de una decisión voluntaria y libre del hombre, y no de la supuesta maldad natural o incluso del carácter del sujeto. El grado de culpabilidad depende de los presupuestos verdaderos o falsos de aquella decisión libre y voluntaria. En el libro III de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles (2008) trata sobre lo que podríamos llamar *condiciones de posibilidad y límites* de lo *voluntario* y lo *involuntario* de la acción. Lo *voluntario* quedaría definido como elección y mantenimiento en la acción entre un conjunto de alternativas según que la fuente de la acción sea el propio sujeto (agente). Para Aristóteles estas condiciones permiten juzgar el carácter (*éthos*) de una persona, y por

tanto, son la base mediante la práctica y el hábito de la acción moral. Lo *involuntario* quedaría definido como lo causado, o bien por coacción o fuerza (procedente de fuerzas externas; la *até* arcaica) o resultado de la ignorancia de las características del contexto de acción (por ejemplo, si al intentar aplacar mi sed bebo un vaso de agua envenenada sin saberlo). Estas dos condiciones, según Aristóteles, invalidarían la voluntariedad de la acción. Es decir, no se podía haber actuado de otra manera porque no existen posibilidades alternativas reales. Pero también está la elección entre dos posibilidades cada una con un valor radicalmente opuesto, de modo que en realidad solo existe una alternativa; la otra es sencillamente calamitosa. El ejemplo clásico de Aristóteles es el de un barco mercante con riesgo de naufragio. Los marinos se encuentran ante el dilema de arrojar el cargamento al mar para poder salvar la vida, o conservarlo arriesgando la vida. Se trata de una acción mixta porque aunque la fuente de la acción es el propio sujeto, en el contexto de un probable naufragio no pueden más que elegir una de las alternativas (desprenderse del cargamento). En la película de Alan. J. Pakula, *La Decisión de Sophie* (1982), un oficial alemán ordena a Sophie (Meryl Streep), que *elija* entre la vida de su hijo y la de su hija, bajo la amenaza de que el incumplimiento será castigado con la muerte de los dos. En este caso la elección es obligada y, en consecuencia, no sería libre. En resumen: cuando alguien realiza una acción voluntaria X, podría haber elegido Y; cuando alguien realiza una acción involuntaria X', solo puede hacer X', o bien, X' es la mejor alternativa disponible (no existe realmente libertad de elección). Y, sólo de una acción voluntaria cabe predicar culpabilidad. Se nos puede considerar culpables sólo de las cosas que hacemos voluntariamente, no de las cosas que hacemos sin darnos cuenta o sin querer. La intencionalidad aparece como constitutiva de la responsabilidad, y por tanto, es un prerequisite del mérito o la culpa.

En síntesis: la experiencia de la culpa en los griegos corre paralelo al progresivo aumento del gradiente de *agencialidad* y libertad individual en detrimento de fuerzas divinas (esta es la tesis que aquí se defiende), lo cual se atisba en el contexto griego en la tragedia de Sófocles y Eurípides y se desarrolla en la filosofía moral de Aristóteles.

Siglos más tarde, en el universo trágico de Shakespeare, el mal procede ya de la acción libre del hombre, y de ahí la resonancia de la culpa como tortura interior que caracteriza a sus personajes (véase el crimen de Macbeth cometido por ambición y poder). Lo mismo sucede en las tragedias de Racine y en las novelas de Dostoievski, aunque aquí se trate aún de una *agencialidad* prestada por el Dios cristiano al que remite. Si los hombres, según los griegos, eran buenos, porque todo el mal (la perspectiva irracional, sobrenatural, de lo psicológico) estaba en los dioses-fatalidad del destino, en la perspectiva cristiana ocurre exactamente al contrario; los hombres son lobos los unos para los otros (lo irracional forma parte de la naturaleza humana), porque existe un Dios misericordioso que lo perdona todo (lo racional está en Dios). Hace falta una providencia sobrenatural, un mundo más allá de la muerte que de sentido y consuelo al sufrimiento del hombre, pues de lo contrario, éste se haría aún más intolerable que en la concepción griega (Moeller, 2008). Esta inversión tiene lugar en primera instancia en el platonismo, que colocará lo racional del sujeto del lado del mundo de las Ideas y lo irracional del lado del cuerpo, y se intensificará en el desarrollo del cristianismo.

Excurso: sobre libertad y culpa

La oposición aristotélica involuntario vs. voluntario cabe entenderla dentro del eje dialéctico más general de determinismo vs. libertad. La idea de libertad que aquí se utiliza no

se refiere a una capacidad abstracta formal que se tiene o no se tiene, o a una libertad absoluta del ser humano al estilo de Kant o de Sartre, sino a la capacidad empírica de un sujeto de elegir entre diferentes alternativas, digamos, entre A, B, C (Fromm, 1977), y ejercerlas, cuando se cumple que la elección depende de nosotros mismos (y no de algo sobre lo que no tenemos control) y, cuando podríamos haber actuado de otra manera porque existen opciones posibles alternativas (Aristóteles, 2008); es decir, la opción que tomamos en un momento dado era evitable. Esta libertad de elección entre diferentes alternativas no es sin embargo caprichosa, arbitraria o irracional sino que se rige por la actividad operatoria (proléptica) del sujeto: actividad dirigida a metas, valores, proyectos de vida.

El concepto nuclear del determinismo es el de *causalidad*. La idea tradicional de causalidad (desde Aristóteles hasta Kant) es entendida como una relación diádica entre un efecto Y y una causa X; una relación que podría expresarse funcionalmente de este modo: $Y=f(X)$. Para el determinismo, todos los eventos tienen causas que operan según leyes físicas del universo y que, a su vez, fueron causadas por esas leyes operando en estados anteriores del universo en una cadena continua de causación que retrocede hasta el primer estado. En este sentido, todo lo que existe ha de tener una causa (*nihil sine causa*), y por tanto no somos libres, porque la acción humana -al igual que el resto de fenómenos de la naturaleza- está sujeta por sus causas necesarias (determinismo fuerte). No existen pues, posibilidades alternativas, y un individuo no puede decidir entre las opciones A o B, sino que está *obligado* por causas internas o externas a *elegir* una de las dos. Desde esta óptica, la idea de un sujeto con capacidad de elegir es considerada como mera ilusión.

En el estudio de la tercera antinomia de la razón pura, Kant concluye que es imposible de resolver para la razón teórica, pues, por más que nuestra conciencia nos presente como libres, no podemos llegar a saber si esa conciencia de libertad no es sino una ilusión (en cuanto su supuesta operatividad electiva está más allá de la verificación empírica). Por eso, para Kant, la libertad será asunto de la razón práctica: indemostrable para el uso teórico de la razón, es, sin embargo, *condición de posibilidad* de la moral, puesto que no sería posible imputar responsabilidad moral a quién careciese de libertad. Y, claro, la libertad, entendida de este modo, es la condición de posibilidad para considerar a un sujeto responsable de sus actos, de modo que si la libertad queda en cuestión, no tendría sentido pedir cuentas por sus actos. La culpa o el mérito no se derivan de conductas que o bien son forzadas o son realizadas sin conciencia de lo que se hace, es decir, que no podrían haber sido de otra manera. La culpa -dice Castilla del Pino- sólo puede darse allí donde previamente ha existido libertad de elección (Castilla del Pino, 1981). El elogio y el reproche carecen de sentido si no recaen sobre las cosas que son realizables por propia agencia. Si alguien piensa en serio que la libertad no existe ni somos responsables de nuestras acciones, lo consecuente sería suprimir castigos y premios, ya sean estos ir a la cárcel o conseguir el premio Príncipe de Asturias; es decir, no aplicarlos a quienes ninguna responsabilidad ni mérito tienen en ello. Es lo que se denomina *paradoja de Townes*, en *homenaje* a Charles Townes, un neurólogo que ya en 1966 planteaba la posibilidad de reducir a términos neurofisiológicos toda la conducta humana. La paradoja de este planteamiento consiste en que quién defiende lo anterior, se reserva sin embargo una responsabilidad personal y siente un orgullo justificado por sus *propias* ideas y contribuciones, cuando en realidad, la teoría que defiende mantiene que todos sus actos vienen determinados por causas cerebrales (Toulmin, 1974).

Por otro lado, libertad y responsabilidad no se ejercen en ausencia de todo condicionamiento u obstáculo. La libertad no es pura indeterminación o falta de límites, sino que es en su seno donde se ejerce, incluyendo aquí los límites que imponen nuestras

disposiciones de especie (como ya señaló Aristóteles: no podemos elegir la inmortalidad), los límites que marca nuestra cultura estandarizada, y por supuesto, la acción de otros agentes con los que convivimos. Pero también y sobre todo los límites que marcan nuestras propias acciones en el pasado, pues las opciones libres ya tomadas encauzan, limitan, condicionan a la libertad misma (Savater, 2008). Más aún, la libertad se construye movilizandando las trabas que se le oponen. Es el proyecto propio, en tanto que realización posible, y su ejecución proleptica, el que hace funcionar las trabas que, antes de su ejercicio, podrían no haberse actualizado. En efecto, sólo cuando se proyecta una acción se puede advertir los obstáculos que impiden ejercitarla. "La libertad -dice Bueno- se manifiesta en el proceso de vencer o dominar las trabas o dificultades que su ejercicio actualiza, es decir, en el proceso de remontar las reacciones que la propia acción determina" (Bueno, 1996, p. 245). Los límites de la libertad, definidos por las trabas que encuentra a su paso, son también las condiciones de posibilidad de la libertad. Si utilizamos la parábola de la paloma kantiana; aquella que al sentir la resistencia del aire fantasea un mejor vuelo en un espacio totalmente vacío sin reparar en que sin aire no podría siquiera volar (Kant, 1982), respecto a la libertad, podemos decir que quién fantasea una mejor libertad en un espacio sin límites ni trabas no se percata de que sin estas tampoco el ejercicio de aquella sería posible. La libertad no es tanto la capacidad de liberarnos de los determinismos que nos encauzan como de hacernos responsables del modo como gestionamos aquellos.

Implicaciones clínicas y terapéuticas

A continuación se presenta esquemáticamente una línea de interpretación sobre el modo en que las prácticas históricas asociadas a la noción de culpa atraviesan o subsisten en la clínica y en la práctica psicoterapéutica.

La *ontología de la deuda* (Valcárcel, 2010), propia de la moral arcaica, no desaparece en la historia sino que subsiste troquelado por otras concepciones religiosas y morales hasta el presente penetrando en la vida cotidiana, y por tanto, en la psico(pato)logía. En la actualidad muchas personas, como el bíblico Job, ante la ocurrencia de adversidades reaccionan preguntándose: *¿qué pecado he cometido para que me sucedan estos males? ¿Por qué a mí? ¿Por qué ahora?...* La teoría de la retribución (Ricoeur, 2006), penetra en la clínica contemporánea dando forma, por ejemplo, a la fenomenología del trastorno obsesivo-compulsivo; así, ante una acción interna, habitualmente un pensamiento o imagen que se reputa inmoral o indebida, según el código moral personal, el paciente obsesivo temerá la ocurrencia de una desgracia, a uno mismo o a otros, y si, por casualidad la padece, tenderá a creer que es el castigo merecido por su pensamiento *pecaminoso*. De este modo el obsesivo *moraliza* el espacio íntimo, lo convierte en objeto de vigilancia permanente, y a partir de ahí, las conductas compulsivas que se ponen en marcha destinadas a reducir la angustia (tocar determinados objetos, lavarse las manos un determinado número de veces, decir palabras para sí, etc.) podrían interpretarse como rastros inveterados, estratos arcaico-religiosas de rituales que pretenden anular la sensación de culpa previniendo sus consecuencias (la contingencia de un castigo). Manuel Villegas (2011) ha analizado brillantemente los rituales compulsivos en su relación con la conciencia moral y concluye que estos servirían para evitar la sensación de culpa. Por lo demás, este tipo de fenómenos son muy comunes entre creyentes católicos según se verifica en la consulta psicoterapéutica, lo cual sugiere la existencia de relaciones histórico-genealógicas entre las prácticas religiosas de gestión de los pecados y la psicoterapia moderna de la culpa. Este asunto ha sido poco estudio y merece una

mayor atención. En suma, se trataría de construir una teoría cultural-histórica de la psicología clínica.

Desde una perspectiva relacional, la culpa puede interpretarse como una emoción reguladora de la relación social que insta a la reparación y evitación de lo que no hay que hacer; la culpa, en tanto que conciencia de nuestra responsabilidad en la falta cometida ha de tener inevitablemente como destinatario al otro, receptor de la misma. La culpa deja de cumplir su función cuando pierde el horizonte del otro y se dirige hacia el propio sujeto tomándolo como rehén en una tortura moral sin fin. Esta orientación hacia uno mismo malogra el proyecto de vida, cierra posibilidades de futuro. En efecto, la culpa se hace disfuncional cuando el pesar, la angustia que acaece tras la consideración de la falta cometida, en lugar de motivar hacia la reparación, introduce al sujeto en su propio mundo interior, donde queda despreocupado de lo que hace en el presente y de lo que aún puede llegar a hacer en el futuro, instalado en el autorreproche permanente (*si yo hubiera hecho, ¿por qué hice aquello?....*). En esta situación, el autorreproche, como expresión de la culpa, aspira a que aquel frente a quién se es culpable (Dios u otra persona) se apiade del sufrimiento moral y perdone (función apelativa). La trampa aquí consiste en que se busca el perdón no a través de la reparación sino a través de la condena *ad infinitum* de uno mismo. Castilla del Pino (1991) cataloga a esta solución de egoísta porque aspira al perdón con solo mostrar lo que se padece como consecuencia de la culpa. Sin embargo, no hay sufrimiento por grande que sea que pueda deshacer las consecuencias de la acción culpable sobre el otro. Lo hecho no se borra, se repara (la ontología de la deuda diría: *lo hecho no se borra, se venga*). Cuando la persona concentra su actividad en el intento inútil de eludir la culpa en la retirada social, pierde su relación dialéctica con los otros, vive *en* y *para* la culpa, no para resolverla. Su ocupación es ahora pura pre-ocupación, y reversión una y otra vez en ella. No hay forma de salir del bucle de la culpa y, de este modo, cae en la disfunción psíquica. A este bucle de la culpa se le puede llamar *núcleo culpógeno*, para diferenciarlo de las vivencias de culpa que se dan en la vida cotidiana de todas las personas y que habitualmente se resuelven sin grandes perturbaciones (García-Haro, 2015).

Antes de iniciar un trabajo terapéutico con las vivencias de culpa hemos de analizar cómo concibe la persona su sufrimiento psicológico (moral). En la consulta psicoterapéutica de principios del siglo XXI tiene lugar una *naturalización* de la culpa y una *medicalización* del tratamiento. En efecto, cuando se acude a una consulta psicológica, el malestar emocional que aflora tras una experiencia de culpa se concibe como *síntoma* de una enfermedad que hay que curar más que como *señal* de un conflicto valorativo (moral) que hay que resolver o enfrentar. Se acude al psicólogo a demandar pasivamente la *curación* de un malestar emocional como quién va al médico a que le recete una medicación que a través de ella le alivie un molesto *síntoma*. Cada vez más en las sociedades modernas se tiende a evacuar la dimensión de agente responsable de los problemas de la vida humana. Si los hombres, según los griegos, eran buenos, porque todo el mal, el error fatal, procedía de los dioses-fatalidad del destino, en la perspectiva moderna se podría decir que los dioses son sustituidos por las etiquetas diagnósticas que se recogen en el capítulo V (F) de la CIE-10 (Clasificación Internacional de Enfermedades, décima revisión de la Organización Mundial de la Salud). Robar dinero de la cartera de los padres, engañar a la pareja, quedarse en la cama sin ir a trabajar o sin ir a buscarlo, insultar o maltratar a la pareja, comer sin límite mientras se está a la espera de una operación de cirugía bariátrica,... son conductas que eluden sus fuentes de sujeto, de elección-acción, de libertad personal y, por tanto, de responsabilidad moral. Tales conductas se presentan de forma *naturalizada* como *síntomas* de una *enfermedad mental*

llamada *cleptomanía, celos patológicos, depresión, trastorno irritable del carácter, bulimia*.... El reciente DSM-5 (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, quinta revisión de la Asociación Psiquiátrica Americana) expande hasta límites insospechados esta lista de nuevas categorías diagnósticas, y con ello hace su contribución a la creación de una cultura psicológica de des-responsabilización de la acción. Nadie hace el mal a sabiendas -podríamos decir socráticamente hablando- sino ofuscado por una enfermedad psiquiátrica que se impone a nuestro pesar. La enfermedad psiquiátrica es la nueva *até* que exime de cualquier culpa porque sencillamente anula la dimensión de agencia (García-Haro, 2014).

Por otro lado, en la práctica psicoterapéutica será necesario explorar cómo la persona conceptualiza su culpa en relación con la intencionalidad que cree percibir (o no) en sí respecto de la falta o de aquello que ha sido dañado para planificar la intervención terapéutica. El planteamiento según el cual, sin motivación al daño, sin intencionalidad (concepción religiosa) no puede haber culpa, sino en todo caso responsabilidad, puede abrir la posibilidad de trabajar desde la perspectiva del perdón y la *reparación*. En la vida cotidiana, y en la consulta psicoterapéutica especialmente, la intencionalidad (al menos la consciente) no es necesaria para la vivencia de culpa; uno puede sentirse culpable aún sin este aval. La subjetividad de la culpa muchas veces está reñida con la objetividad de los hechos, por eso el uso de la persuasión y lógica racional (terapias cognitivas clásicas) como intervención terapéutica apenas logra su objetivo. El análisis de esta cuestión puede sugerir la existencia de un nudo conflictivo psicológico: ¿existió o no intencionalidad consciente? Detrás de esta culpa habrá, probablemente, una situación de ambivalencia que requiera ser tratada.

Si en la narrativa que trae la persona a terapia existen indicios de voluntad de hacer daño, se entra en una modalidad de culpa más compleja. En este caso se puede plantear un trabajo de la culpa desde las consecuencias de la acción (concepción jurídica). La aplicación de un castigo nuclea en nuestra sociedad el procedimiento de gestión de la culpa jurídica. Aquí la contrición es aquí irrelevante. Esta culpa llevaría a trabajar en la idea de castigo, de pena (proporcionalidad del castigo a la falta, castigo de tiempo limitado), y también en la *reparación* por lo hecho (García-Haro; 2015; Pérez-Sales, 2006). Desde un punto de vista terapéutico, la *reparación* consiste en la realización, por parte de quien padece la culpa, de una acción o serie de acciones, intencionalmente dirigidas a restituir el daño (hasta donde sea posible) que uno cree haber causado en el otro. La reparación puede ser: 1) directa: acciones dirigidas a compensar a la persona que ha sido ofendida, o 2) simbólica: basada en el valor que subyace a la norma transgredida (como implicarse en causas u organizaciones relacionadas con el hecho generador de culpa). En situaciones donde existe responsabilidad en el daño, ayudar al consultante a buscar algo significativo que pueda hacer para restituir o reparar el daño puede ser de gran ayuda. Por ejemplo, formar parte de una asociación que apoye a personas que han sufrido un hecho relacionado con la acción generadora de culpa, formar parte de una ONG, alertar a otras personas de las consecuencias negativas de los errores cometidos para así evitar su repetición, etc. (García-Haro, 2015; Pérez-Sales, 2006).

A modo de epílogo: si desde la antigua Grecia damos un salto hasta la experiencia vivida de la culpa en las sociedades occidentales modernas, podemos concluir que hemos robado a los dioses el ser dueños de nuestras acciones, y, por consiguiente, de nuestro destino, y como Prometeo al robar el fuego a Zeus, hemos sido *castigados*, aunque la naturaleza del castigo se asemeja más al de su hermano Atlante; condenado a sostener el cielo sobre los hombros por toda la eternidad; en nuestro caso, soportar la carga de la culpa. En este sentido, el drama

de la culpa es el precio inevitable que tenemos que pagar, asumir, por el aumento del gradiente de libertad positiva y de responsabilidad personal. Que somos los principales agentes responsables de nuestros logros y fracasos, y que esta realidad impone un modo determinado de hacer y estar con los otros con quienes convivimos es lo que nos enseñaría nuestra experiencia moderna del pesar de la culpa.

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas las personas que con sus sugerencias constructivas han contribuido a mejorar este texto; especialmente a José Carlos Loredano Narciandi, Rebeca Costa Trigo, Rocío Coto Lesmes, Dolores Méndez y Carlos Veiga. También a Carlos García Pascual que me facilitó textos únicos de su maravillosa biblioteca. Pero sobre todo, a Henar García Pascual, en restitución por el tiempo robado, y porque sin su apoyo este trabajo no hubiera salido adelante.

RESUMEN

La noción moderna de culpa entendida como conflicto valorativo (moral) es una categoría psicológica construida históricamente. Los griegos de la época arcaica y clásica carecían de la experiencia de la culpa tal y como la sentimos ahora. En este trabajo se discute acerca de la problemática de la culpa en la antigua Grecia y de las condiciones que hicieron posible su nacimiento y funcionamiento. Entre estas destacan la *moralización* de la *até*; originariamente entendida como locura irracional, y transformada en la época arcaica en castigo de los dioses y, el aumento del gradiente de libertad personal en detrimento de los poderes religiosos, lo cual se atisba en el siglo V a. C. en Sófocles y Eurípides, y sobre todo en Aristóteles en el siglo IV a. C. Finalmente se presenta una línea de interpretación sobre el modo en que las prácticas históricas asociadas a la noción de culpa atraviesan o subsisten en la clínica y en la práctica psicoterapéutica.

Palabras clave: Culpa, genealogía de la moral, libertad, psicoterapia.

ABSTRACT

The modern notion of guilt, understood as evaluative conflict (moral) is a psychological historically constructed category. The Greeks of the archaic and classical period lacked the experience of guilt as we feel it now. This paper discuss about the problem of guilt in ancient Greece and about the conditions that made possible his birth and operation. Between these they emphasize the moralization of *até* it; originally understood as a irrational madness, and transformed in the archaic period in punishment of the gods, and, increasing the gradient of personal freedom to the detriment of the religious powers, which is emerging in the 5th century B.C. in Sophocles and Euripides, and especially in Aristotle in the 4th century B.C. Finally we present a line of interpretation about how historical practices associated of the notion of guilt are crossing the clinic and psychotherapeutic work.

Key words: Guilt, Genealogy of moral, freedom, psychotherapy.

Referencias bibliográficas

- ARENDDT, H. (2011). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARISTÓTELES (2008). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- BENEDICT, R. (2011). *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza.
- BUENO, G. (1996). *El sentido de la vida*. Oviedo: Pentalfa.
- CALVO, T. (1991). *De los Sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Cincel.

- CASTILLA DEL PINO, C. (1981). *Un estudio sobre la depresión. Fundamentos de antropología dialéctica*. Barcelona: Ediciones de Bolsillo.
- CASTILLA DEL PINO, C. (1991). *La culpa*. Madrid: Alianza.
- DODDS, E.R. (1983). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- ESQUILO (2011). *Tragedias*. Madrid: Alianza.
- EURÍPIDES (1991). *Tragedias áticas y tebanas*. Barcelona: Planeta,
- EURÍPIDES (2012). *Alcestris. Medea. Hipólito*. Madrid Alianza.
- FOUCAULT, M. (2000). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2012). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FROMM, E. (1977). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA GUAL, C. (2012). *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA-HARO, J. (2014). Culpa, Reparación y Perdón: Implicaciones clínicas y terapéuticas (II). *Revista de Psicoterapia*, 25 (98) 93-122.
- GARCÍA-HARO, J. (2015). Culpa, Reparación y Perdón: Implicaciones clínicas y terapéuticas (III). *Revista de Psicoterapia*, 25 (99) 135-164.
- GRINBERG, L. (1983). *Culpa y depresión*. Madrid: Alianza.
- HOMERO (2008). *Iliada*. Madrid: Gredos.
- HOMERO (2008). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- KANT, I. (1982). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- MOELLER, C. (2008). *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Madrid: Encuentro.
- MONDOLFO, R. (1968). *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: Eudeba.
- PÉREZ-SALES, P. (Ed.) (2006). *Trauma, culpa y duelo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- R. ADRADOS, F. (1959). *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*. Volumen II. Barcelona: Alma Mater.
- RICOEUR, P. (2006). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1959). *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (vol II)*. Barcelona: Alma Mater.
- ROHDE, E. (1983). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SAVATER, F. (2008). *Ética como amor propio*. Barcelona: Ariel.
- SNELL, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona: Acantilado.
- THOMSON, G. (1970). *La filosofía de Esquilo*. Madrid: Ayuso.
- TOULMIN, S. (1974). Razones y causas. En N. Chomsky, S. Toulmin y J. Watkins y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta* (pp. 19-50). Madrid: Alianza.
- VALCÁRCEL, A. (2010). *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder.

- VERNANT, J-P. y Vidal-Naquet, P. (2002). *Mito y tragedia en la antigua Grecia. Volumen I*. Barcelona: Paidós.
- VEYNE, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.
- VILLEGAS, M. (2011). *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*. Barcelona: Herder.