

Apuntes a una conversación sobre libertad y pecado con Jorge Aurelio Díaz.

Cuando los organizadores de este homenaje me invitaron a participar, pensé que podía compartir con ustedes unas ideas del Prof. Díaz que he visto, desde hace tiempo, como claves de su edificio conceptual. Desde hace alrededor de veinte años, que tengo el privilegio de gozar de su interlocución, le he oído discurrir, en más de una oportunidad, sobre la inviabilidad del concepto de pecado. Pero, verdad sea dicha, nunca había entendido muy bien qué era eso del pecado que lo preocupaba, porque, aunque es un término que despierta cierta fascinación y curiosidad, también genera una gran desconfianza y una sensación de caducidad. Resolví entonces invitarlo a conversar para hacerle unas preguntas, de modo que este homenaje fuera la ocasión y la excusa para indagar por su preocupación por el pecado, cosa que no me había atrevido a hacer en oportunidades pasadas. Estas reflexiones son las suyas, hasta donde pude seguirlo, pero, por supuesto, los errores, las imprecisiones o las faltas de coherencia son mías. Les ofrezco las notas de un discípulo, con las limitaciones que ello siempre tiene, añadidas a las limitaciones que comporta registrar por escrito lo que ha surgido como palabra pronunciada en un diálogo vivo.

La tesis central de estas reflexiones creo que puede resumirse en el sentido de la vigilancia que debe ejercer el pensamiento con respecto a un concepto indeseado que se cuelga en la idea filosófica de libertad. Este “colado”, si se me permite el coloquialismo, que se disfraza de libertad es el concepto de pecado. ¿Por qué hay que prender las alarmas para detectar el pecado que se halla presente, aunque no se llame así? No tanto porque el pecado sea una noción que nos parece de otra época y más propia de los estudios teológicos que de los filosóficos, sino por una razón de más peso, y es que la noción de pecado no es racional. Hagamos la arqueología de la noción, y comencemos por distinguir dos maneras de comprenderlo que, si bien son distintas, la segunda se deriva de la primera.

De las dos concepciones o comprensiones distintas de pecado que hemos enunciado, una es la religiosa, de origen judeo-cristiano, y está basada en una interpretación de la revelación según la cual el hombre es culpable ante Dios y no puede salir de la culpa sino a través de la muerte de Cristo. Ese es el núcleo básico del mensaje cristiano, y no debe ser sometido a la racionalidad; se cree o no se cree en la revelación, y se puede creer lo más razonablemente posible, pero se trata de un problema de fe. Cuando el Cristianismo copó todos los espacios de la cultura occidental, inculcó esta cultura con la idea del pecado e integró esa idea a la concepción antropológica. Mil años de Edad Media hicieron que el hombre occidental llegara a la profunda convicción de que el pecado era una evidencia, y entonces trató de comprenderlo con su razón. ¿En qué se convierte el pecado cuando se lo interpreta con la razón? En la segunda manera de comprenderlo, es decir, en la capacidad de la voluntad humana para obrar en contra de los dictados del propio entendimiento, el famoso libre albedrío. Ya los escolásticos se habían dado cuenta de que esa voluntad resultaba en extremo problemática. Porque, como lo va a decir Descartes, se trata de una voluntad absoluta, infinita, divina, a la que nada pone límites, y que por lo tanto no obedece a racionalidad alguna. Así, al concepto religioso de culpa del hombre ante Dios, se le añadió el escrutinio de la racionalidad griega, y esta combinación ha conducido a los problemas insolubles que se tejen alrededor del concepto de libre albedrío.

En un contexto de marcada religiosidad, el pecado se convirtió en el meollo mismo de la cultura occidental, lo que vino a refrendarse con el Protestantismo, que éste hizo posible el

surgimiento del individuo moderno. El aporte de Spinoza consiste en señalar que ese concepto de pecado no es racionalizable, más aún, es antirracional. Que el ser humano pueda transgredir a ciencia y conciencia los dictados de la razón, lo coloca por encima de Dios y por debajo de los animales. Sin embargo, a pesar de su carácter no racional, o tal vez por ello mismo, esa idea ha jugado un papel muy importante en el sentido de convencernos de que somos unos seres malvados, capaces de cometer con plena conciencia las acciones más abominables. Esta convicción nos ha hecho cargar con unas responsabilidades tremendas. Estamos así frente a uno de los gérmenes fuertes del individualismo, porque la conciencia de pecadores nos ha hecho dioses. Puedo ser malo o bueno, porque yo soy el que decido todo sobre mi propia vida.

Llama la atención el libro de E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, porque el autor ve en el desarrollo del sentimiento arcaico griego de culpabilidad, sobre todo de la tragedia, un momento anterior al pecado judío:

Es probablemente un exceso de simplificación el ver en estas creencias el origen del sentimiento arcaico de culpabilidad; pero no cabe duda de que lo expresaban, lo mismo que el sentimiento de culpabilidad de un cristiano puede hallar expresión en el temor obsesionante de caer en pecado moral. La diferencia entre las dos situaciones es, desde luego, que el pecado es una condición de la voluntad, una enfermedad de la conciencia íntima del hombre, mientras que la contaminación es la consecuencia automática de una acción, pertenece al mundo de los acontecimientos externos, y opera con la misma despiadada indiferencia respecto de los motivos que el microbio del tifus. Hablando estrictamente, el sentimiento arcaico de culpabilidad se convierte en sentimiento de pecado sólo como resultado de lo que Kardiner llama la "interiorización" de la conciencia, fenómeno que aparece tardía e inciertamente en el mundo helénico, y que no se generaliza hasta mucho después de haber empezado el derecho profano a reconocer la importancia del motivo (47).

Con la integración del pecado, la cultura occidental quedó montada sobre un concepto que no es racional, pero que ha llegado a convertirse en una evidencia, y una evidencia que debe ser racionalizada para poder comprenderla, ya que no puede ser negada. La necesidad de explicar esa aparente evidencia se ve en Kant. Spinoza, en cambio, pregunta: ¿por qué no negarla? Y propone concebir otra noción de libertad diferente del libre albedrío. Que se prescindiera de un concepto aparente y se busque organizar la sociedad, la política y la ética sin la carga del libre albedrío y del pecado. Pero para la cultura occidental cristiana el concepto no sólo es evidente y ha sido interiorizado hasta el punto de que resulta difícil sacárnoslo de encima, sino que ve en él aquello que nos constituye como absolutos, como individuos. Quebrantar este concepto implicaría poner en cuestión la valorización a ultranza que hace Occidente del individuo.

Hoy el concepto de pecado se está diluyendo, la personas no sabe bien qué es eso. Por supuesto que saben que hay acciones malas o incorrectas, y acciones buenas y correctas, pero la conciencia de culpa personal se va diluyendo a medida que la influencia cristiana pierde vigencia. Con lo cual se está diluyendo uno de los pilares fundamentales de la cultura occidental, es decir, asistimos en realidad a un profundo cambio cultural.

Para la filosofía moderna hasta Kant, incluyéndolo, el individuo en su voluntad depende únicamente de sí mismo. En este sentido el individuo es absoluto, su voluntad no

debería ni siquiera de su entendimiento, porque éste le dicta normas universalmente válidas, pero que él puede caprichosamente desdeñar. El individuo como absoluto es capaz de quebrantar las normas universales, porque puede hacer absoluta y totalmente lo que le viene la gana, y ni siquiera Dios puede prever su acción.

Hay una idea acertada en Hegel cuando dice que la experiencia religiosa judía se basó en el libro de Job. El mensaje de este libro establece que lo que Dios exige del hombre es obediencia. Esto es todo lo que le pide al hombre, que reconozca su soberanía. Esto está íntimamente relacionado con el pecado, porque para el creyente, él por sí mismo no se puede salvar, él por sí mismo es débil y malo, pero con Dios lo puede todo, mientras que sin Dios no puede nada. Una consecuencia del libro de Job parecería ser la negación del individuo en aras de Dios. Pero cuando el pecado es interpretado como un libre albedrío, el resultado se invierte. El hombre se convierte en dueño absoluto de su propio comportamiento. Ese juego dialéctico resulta en cierta forma fascinante, porque permite ver cómo una noción de origen mítico viene convertirse en uno de los pilares de la modernidad.

Si el panorama de por sí era complejo, el Protestantismo vino a complicar aún más las cosas. Lutero dice que niega el libre albedrío, sin embargo lo que hace es afirmarlo con nuevos bríos, al defender como idea central del Cristianismo que somos pecadores y que sólo Dios nos salva. Para Lutero esto es absolutamente claro en el mensaje de la Escritura. Sólo nos salvamos por la fe y nada más que por ella. Se opuso a la salvación por las obras, porque esto iba en contra del núcleo central de la fe. Consecuencia de la Reforma Protestante fue una nueva concepción de pecado, porque ya la atención no está centrada en las obras, en los actos concretos del ser humano, como en el caso de la moral católica, sino en la actitud original del hombre ante Dios. Las acciones pasan así a segundo plano. Esto explica la frase Lutero a Melanchton, para tranquilizar sus angustias de conciencia: *Pecca fortiter, sed crede fortius* (peca fuertemente, pero cree más fuertemente). Es decir, no te preocupes por tus obras, sino por tu actitud frente a Dios. Pero se trata de una visión religiosa fundamentada en la fe, no de conceptos elaborados por la razón. ¿Haría esto caer a los creyentes en una especie de ausencia de responsabilidad moral frente a su obrar? Porque si Dios tiene la potestad de salvarnos sin importar lo que hagamos ¿para qué me portarnos bien? A esto respondió el pietismo, del cual Kant fue heredero. Pero no se trata de la recuperación del valor de las obras, sino de testificar con ellas que se tiene verdadera fe.

En la *Cimentación de la Metafísica de las costumbres*, Kant opera con dos conceptos diferentes de voluntad, uno que la identifica con la razón, una voluntad puramente racional que tengo por pertenecer al mundo inteligible; pero esta voluntad se transforma hasta desconocerse, deviene la voluntad en cuanto afectada por apetitos, que operan en mí como miembro del mundo sensible que soy. La primera, la voluntad de regirme por normas racionales, mi voluntad como autonomía, está purificada de los intereses particulares que tengo como individuo; la segunda voluntad, que estoy obligado a tener en cuanto perteneciente al mundo sensible, con apetitos e inclinaciones, parece entrar en contradicción con la primera y debería ser considerada más bien como pérdida de la voluntad, diría la crítica de Spinoza. Si mi acción es arrastrada por mis traumas psicológicos, mis pulsiones o cosas por el estilo, no es mi voluntad la que me determina, sino algo extraño a ella. Mi acción deja de ser tal y se convierte en pasión, en algo que padezco, que me compele a actuar sin mi consentimiento. Es tanto como actuar teniendo un revolver en la nuca, y no serían actos de mi voluntad. En este sentido mi actuar no sería

autónomo, sino heterónomo y mi responsabilidad se vería disminuida o desaparecería. ¿Por qué Kant no toma el camino spinocista de negar como parte de la voluntad todo lo que no sea racional, sino que amplía el concepto de voluntad hasta incluir lo no racional? Porque él le deja a la voluntad la posibilidad de adecuar los imperativos categóricos *a priori*, los dictados por la razón, a ella misma, o de no hacerlo. El deja a la voluntad que decida si pasan o no mis impulsos y pasiones. Este resquicio de responsabilidad del individuo, que queda siempre al final de reconocer todas las heteronomías, es la concesión kantiana a la evidencia del pecado. Kant es un protestante luterano, pero es además racionalista, y esto bien puede considerarse una mezcla explosiva, como acabamos de ver. Simplificando mucho podríamos decir que Kant, con su razón, da vueltas y vueltas alrededor del concepto de pecado, que no nombra, pero que está allí en el fondo. Tiene la convicción de que nosotros somos culpables, de que, en últimas, el hombre es libre de decidir obrar bien u obrar mal. Esto lo ha esbozado Díaz en una conferencia que se titula “Como un imperio dentro de otro imperio. Crítica spinocista a la ética kantiana”.¹

No puedo terminar este comentario a la necesidad de superación del concepto de pecado que tiene toda ética, sin ofrecerles el regalo de una cita de Díaz-Spinoza al final del trabajo recién citado:

Pero con ello ¿no hemos dado al traste con la moral? Seguro que sí. Porque al abandonar la idea de pecado, se abandona con ella la idea de culpa, así como “los prejuicios del bien y el mal, del mérito y el pecado, de la alabanza y el vituperio, del orden y la confusión, de la belleza y la fealdad, y otros de ese género”(E1Ap).

Yo sabía del racionalismo de nuestro homenajeador, pero ahora quedo sorprendida por su posmodernidad. ¡Que ésta sea una mezcla tan explosiva y fecunda como ha sido la de Kant!

Laura Almandós.

¹ En: Gutiérrez, Carlos B. (ed.). (1995) *Al trabajo filosófico de hoy en el Continente*. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Bogotá: Universidad de los Andes: 403-409.