

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone. Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebecca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Dra. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>El pecado original</i>	3	
<i>Karl Kertelge</i>	5	El pecado de Adán a la luz de la obra redentora de Cristo según Rm 5, 12-21
<i>Siegfried Wiedenhofer</i>	17	Principales formas de la teología actual sobre el pecado original
<i>Christoph von Schönborn</i>	33	Esbozo de la doctrina cristiana del pecado original
<i>Luis M. Baliña (h.)</i>	55	¿Qué opina un pre cristiano sobre el estado de naturaleza caída?
<i>Peter Henrici</i>	61	Los filósofos y el pecado original
<i>Virginia Azcuay</i>	73	Teresa de Lisieux: una existencia teológica femenina
<i>W. Norris Clarke</i>	87	Respuesta a los comentarios de David Schindler

Los filósofos y el pecado original

por Peter Henrici*

El siete de junio de 1793 escribe Goethe a Herder que ahora, “después de una larga vida, también hay que limpiar el manto filosófico de Kant de muchos prejuicios sucios, insolentemente alterado por la afrenta del mal radical, para que hasta los cristianos sean atraídos a besar su orla”.¹ La indignación de Goethe se refiere a la obra de Kant, por entonces recién publicada, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, epílogo inesperado a las tres *Críticas*. No menos sorprendido quedó Schiller tras la lectura del libro, consolándose diciendo que Kant se comportaba respecto de los dogmas cristianos tan libremente como los filósofos y poetas griegos respecto de su mitología.²

Ambos poetas se equivocaban sobre la intención de Kant, el cual no buscaba salvar la tradición cristiana en el pensamiento filosófico, sino que mas bien el dogma le servía a él para resolver una dificultad filosófica, tal y como se desprende de su propio pensamiento y del pensamiento de los últimos ciento cincuenta años. Sólo así pudo aquel escrito kantiano convertirse en una bisagra que articula la línea fundamental del pensamiento poskantiano. Si en lo que sigue intentamos bosquejar brevemente las líneas evolutivas que afluyen en la teoría kantiana del pecado original y que parten de él, con ello no pretendemos en modo alguno convertir a Kant en algo así como en un maestro de la Iglesia limitándonos a dejar entre paréntesis la eventual ortodoxia cristiana o no del “mal radical” kantiano. Sólo trataremos, pues, directamente la relevancia filosófica (y por ende antropológica) de la teoría del pecado original.

* Peter Henrici nació en 1928 en Zurich. Es miembro de la Compañía de Jesús. Se doctoró en 1956 con una tesis sobre Hegel y Blondel (publicada en 1958). Es profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Gregoriana (Roma). Miembro del consejo de redacción de la edición alemana de *Communio* y autor, entre otras obras, de *Aufbrüche christlichen Denkens* (1978). Obispo auxiliar de Chur, Vicario Gral. de Zürich.

¹ Goethes Briefe IV, ed. V. P. Stein, Berlín, 1903, p. 23.

² Cfr. Schillers Briefe III, ed. v. F. Jonas, Berlín, 1893, p. 289.

De Pascal a Rousseau

Ernst Cassirer identificaba en su *Filosofía de la Ilustración* la cuestión del pecado original como el “enemigo común contra el cual se concitan las diferentes líneas fundamentales de la filosofía de la Ilustración”.³ Pero si tal cuestión fue atacada es porque, por otra parte, su presencia era masiva. Ya en el siglo XVI la doctrina del pecado original constituía la frontera de separación entre humanistas y reformadores. Cien años más tarde la convertía Pascal en piedra angular de su apología del cristianismo. Arrancando de San Agustín, así como de la ciencia moderna resaltó que el fenómeno hombre, tal y como nos es dado en la experiencia, sólo queda suficientemente explicado si aceptamos la noción del pecado original. Contrariamente a sus predecesores no intenta Pascal hacer humanamente inteligible y por ello igualmente aceptable para los humanistas la doctrina del pecado original, sino que sobre todo subraya su carácter misterioso y las resistencias que la razón opone a la aceptación de esta doctrina.⁴ Y sin embargo, precisamente por ello, sirve para el esclarecimiento de lo incomprendible en la imagen aparente del hombre: “La naturaleza humana sólo se comprende gracias a la incomprendibilidad que descubrimos en su fondo”. De tal modo resume Cassirer el pensamiento pascaliano.⁵

La dialéctica de que Pascal se sirve al efecto es muy sutil, y además sólo se deja captar aproximativamente a causa del carácter fragmentario de sus *Pensées*, en todo caso no se contenta con poner de manifiesto la miseria humana y “los poderes engañosos” (los sentidos, la imaginación, la costumbre, etc.), sino que sobre todo resalta, gracias a un siempre nuevo “cambiar el pro en la contra”, el contraste latente que toda actitud y toda situación humana conlleva, de modo que en la miseria aparece la grandeza, y en la grandeza la miseria del hombre. Este indisoluble carácter dúplice del hombre empírico sólo se explica partiendo de una dualidad en su origen: la caída originaria a partir de una naturaleza originariamente buena. “La grandeza del hombre es tan visible, que hasta en la miseria se nota. Pues aquello que en los animales constituye su naturaleza, a eso le llamamos nosotros en el hombre su miseria. Por ello reconocemos nosotros que su naturaleza,

³ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932, p. 188.

⁴ B. Pascal, *Pensées* Nr 434 (Chevalier Nr. 438), in: *Schriften zur Religion*, trad. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1982, pp. 217 ss.

⁵ E. Cassirer, *Op. cit.*, p. 191.

la que hoy es común a los animales, está degradada respecto de una naturaleza mejor que anteriormente le fuera propia. Pues ¿quién se entristecería por no ser rey, a no ser un rey destronado?".⁶

Hagamos dos precisiones aún. Pascal no descubre la caída a partir de una fenomenología del hombre concreto, sino que en su apreciación de la grandeza y de la miseria del hombre se sirve sobre todo de la doctrina del pecado original confesado por la fe. "En lo que a mí se refiere confieso que desde el momento en que la religión cristiana pone al descubierto que la naturaleza humana se ha echado a perder y se ha apartado de Dios, desde ese mismo momento ello abre a todos los ojos para entender el profundo sentido de esa verdad, pues la naturaleza, tal y como ella es, remite por doquier, tanto en el hombre como fuera del hombre, a un Dios perdido y a una naturaleza echada a perder".⁷ A su vez la capacidad explicativa de la doctrina del pecado original sirve no sólo para demostrar que la religión cristiana es la verdadera, en el sentido de que ella es la única capaz de resolver el enigma del hombre, sino también para manifestar una actitud práctica: debido a su dualidad de grandeza y miseria heredada del pecado original, el hombre debe ser llevado a esperar al redentor prometido por el cristianismo, el único que puede rehabilitar de nuevo la naturaleza caída. La apologética pascaliana conduce certeramente al Dios redentor, no a un principio cósmico supremo como en el deísmo.

Contra el cristianismo en cuanto que religión de redención se dirigen en primera línea los ataques de los ilustrados, y de ese modo indirectamente contra la doctrina del pecado original. El ilustrado cree en el poder de la razón para plenificar al hombre, y por ello no puede permitir que venga de fuera, de Dios, la redención para el hombre, así como tampoco que el hombre en general necesite redención y no más bien capacidad de mejora. He aquí el auténtico motivo para la eliminación deísta de la historia de la salvación o para su cambio pedagógico-moral, como en Lessing. Con su habitual superficialidad, Voltaire vio la prueba de la capacidad de mejoría humana en el progreso civilizatorio (por ejemplo en el poema *Le mondain* y en el *Siècle de Louis XIV*); con idéntica superficialidad rechaza también la antropología de Pascal alegando que la naturaleza humana es como debería, ni demasiado feliz ni demasiado miserable, y que la pequeña felicidad cotidiana

⁶ B. Pascal, *Pensées* Nr. 409 (Chevalier Nr. 268), in: Op. cit., p. 161.

⁷ Ibi, Nr. 441 (Chevalier Nr. 421), in: Ibi, pp. 211 ss.

es para ella todavía posible.⁸ Y sin embargo los *Pensées* de Pascal han debido influir en Voltaire más de lo que él mismo concediera, pues de lo contrario no habría vuelto sobre ellos continuamente durante más de cincuenta años.⁹

Como Cassirer ha mostrado,¹⁰ el rechazo del pecado original va unido a los problemas de la teodicea, con los que Voltaire se enfrentó durante toda su vida. Como el mal no lo remite Voltaire a un pecado original, lo remite a Dios mismo. Leibniz, que fue el primero en dar a este problema el nombre de teodicea, resolvió repetidamente y siempre la cuestión en el sentido teológico tradicional, en el sentido de la "felix culpa": Dios podría e incluso debería permitir el pecado original porque solamente así se hizo posible la redención por Cristo y con ello la solución óptima para todos los mundos. El optimismo de Voltaire, por el contrario, estaba tan alejado del sentido profundo creyente de Leibniz, que la evidencia empírica había de llevarle más tarde al pesimismo, desde que ocurrió el terremoto de Lisboa (1755), quedándole el pesimismo amargo y resignado de la felicidad en lo pequeño y de un Dios tan sublime que, según Voltaire, no se preocuparía de la historia del mundo.¹¹

La carencia de humanidad de ese humanismo que no acepta la redención era tan clara, que no pudo faltar una reacción, por ejemplo la proveniente de Jean Jacques Rousseau. Muchos rasgos de sus dos *Discours*, que se dirigían contra el ingenuo optimismo en el progreso,¹² parecían inspirados por Pascal. También Rousseau ve al hombre en un radical estado de perdición de las costumbres y en desconcierto interior, y precisamente como consecuencia de un pecado original. Sin embargo, ello no se daría ya de una forma prehistórica o protohistórica, sino intrahistórica, y no consistiría en la desobediencia a Dios por parte del hombre, sino en una relación social enturbiada por la introducción de la propiedad privada. Por mor de tal interpretación del pecado original puede Rousseau por una parte esperar la capacidad de mejora de

⁸ Voltaire, *Lettres philosophiques* XXV. Lettre: *Sur les Pensées* de M. Pascal, 3, in: Del mismo, *Mélanges* (La Pléiade 152). París 1961, pp. 106 ss.

⁹ El Anti-Pascal en la primera obra filosófica de Voltaire, las *Lettres philosophiques* de 1734, fue reelaborado y completado en 1739, 1742, 1748, 1752 y 1756, y en 1778 publicó Voltaire, en calidad de última obra filosófica suya, 128 nuevos *Remarques* sobre Pascal.

¹⁰ E. Cassirer, *Op. cit.*, pp. 194 ss.

¹¹ Voltaire, *Candide, ou l'optimisme* (1759), capítulo 30: Conclusion, in: Del mismo: *Romans et contes* (La Pléiade). París 1958, p. 236.

¹² J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

una naturaleza humana originariamente buena también para el hombre caído, así como por otra parte una solución autónoma del hombre por medio de una educación correcta y del contrato social. La cuestión de la teodicea se convierte en algo sin sentido, porque el hombre mismo sería entonces responsable de su salud y de su insanía.

Así Rousseau representa una síntesis entre el pensamiento ilustrado y la doctrina del pecado original, ciertamente pagando el precio de una traslación a lo intrahistórico, con abandono de cualquier trascendencia. El pecado original ya no tiene aquí carácter misterioso ni dimensión religiosa, reduciéndose a una simple acción de los hombres históricos, o mejor dicho, de una determinada dirección y una actitud básica en su quehacer. De este modo puede y debe el mal ser superado y exorcizado por el hombre mismo, no por medio del arrepentimiento y la conversión, sino por medio de una mejor organización social. La historia de la salvación coincide en Rousseau con la historia sin más. Kant ampliará y profundizará por su parte la intelección de Rousseau del pecado original, y con ello impregnará considerablemente el pensamiento del siglo diecinueve.

La teoría kantiana del mal radical

Sabido es que Kant fue un admirador de Rousseau; menos conocido podría ser que durante toda su vida se ocupó con el problema de la providencia divina y con el problema de la teodicea. Es en este marco en el que hay que contemplar su escrito sobre la religión, y no como un intento de compatibilizar tardíamente su filosofía con el cristianismo; Kant muestra menos interés en conciliar su obra con el cristianismo eclesial, y ya con su escrito *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) se despidió oficialmente del problema de la teodicea declarándole en parte falsamente formulado y en parte inextricable. Su escrito sobre la religión quiere sobre todo responder a dos cuestiones que en su filosofía práctica estaban abiertas. Con su respuesta amplía Kant la problemática rusioniana y abre una nueva visión de la providencia.

Lo primero que sorprende al lector de *la religión dentro de los límites de la mera razón* es la aparente discordia entre la definición kantiana de la religión y lo de hecho tratado en su escrito. Kant define la religión como "conocimiento de todos nuestros de-

beres como mandatos divinos”,¹³ y conforme a ello podría esperarse en su escrito un simple suplemento al imperativo categórico — exigible pero no imprescindible—. Sin embargo Kant se enfrenta, en el interior de la tradición agustino-luterana, con una discusión de la degradación de la naturaleza humana, el “mal radical”, por medio del cual sus ulteriores reflexiones desembocan en una teoría sobre el pecado original, el cual se enfoca ahora con categorías éticas y no ontológicas, a pesar de lo cual la cosmovisión ética kantiana posee tanta profundidad, que imprevisiblemente lleva más allá de Rousseau.

La cuestión que Kant se plantea es doble: ¿cómo es posible el mal, y cómo pese al mal puede el bien realizarse? Con estas preguntas da Kant el paso necesario a la concreción de su filosofía práctica. Hasta entonces había él mostrado solamente cómo es pensable en esencia una buena voluntad; ahora se pregunta cómo puede de hecho ser bueno el querer humano concreto en este mundo concreto. La respuesta afirma que tal querer sólo es bueno como superación del mal que habita inevitablemente en el hombre. Kant hubiese podido derivar analíticamente el concepto de maldad a partir del concepto de libertad humana, pues el hombre sólo es libre en su elección del bien cuando de hecho puede también elegir el mal. Sin embargo Kant no trata aquí de derivaciones conceptuales, sino que presenta al mal sobre todo como una realidad experiencial. En contraste con Rousseau, Kant sabe por sus estudios etnológicos que el hombre también es malo en el denominado estado de naturaleza, lo que sobre todo se hace patente en actos de crueldad inmotivada. Pero el lugar originario de la maldad no es la acción exterior, sino la intención interior del hombre. En Pascal descubre Kant la “fragilidad de la naturaleza humana”, la “impureza” y la “corruptibilidad del corazón humano”,¹⁴ que convierten en interiormente malas acciones incluso buenas exteriormente.

Fiel a su metodología anterior, Kant se pregunta luego bajo qué *condiciones* son posibles estos hechos empíricos, es decir, pensables. Y puesto que se trata del mal moral, debe buscarse su fundamento en la voluntad libre y más exactamente en la orientación de esa voluntad (Kant dice en sus “máximas”). Aquí descubre

¹³ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1794, 2 ed.), IV, 1: *Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt*, in: Del mismo, *Werke* (Akademie-Ausgabe VII), p. 153.

¹⁴ I. Kant, *Ibi.*, I, 2: *Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur*, in: *ibi.*, pp. 29-30.

Kant una *disposición* “común a los hombres”, es decir, “natural”, a dar a la “orientación sensual” (o sea, en última instancia al egoísmo) más importancia que el respeto a la ley de la razón. “La malignidad de la naturaleza humana no es por tanto *maldad*, si tal palabra se toma en su estricto sentido, especialmente como intención de aceptar cual motor de su máxima al mal *en cuanto que mal* (pues tal cosa es diabólica), sino sobre todo como extravío del corazón, el cual, así las cosas, por los efectos que produce, se denomina también *mal corazón*.”¹⁵

El “mal radical” de Kant corresponde de este modo en terminología teológica a la *concupiscencia* o apetito desordenado, que ha de entenderse como una relación defectuosa entre lo sensible y lo espiritual en el hombre.¹⁶ Sin embargo Kant no sitúa la concupiscencia en el lugar del pecado original, antes al contrario en cuanto mal moral cree que debe tener su origen en una *culpa*, que —de acuerdo con la tesis kantiana de la libertad noumenal— se situaría intemporalmente en el lugar de la inocencia y que conllevaría la disposición para el mal. El porqué de ese desorden libre, “es decir, de esta tendencia al mal, no podemos nosotros saberlo, puesto que debe sernos atribuido a nosotros mismos”.¹⁷ El relato bíblico del pecado original resulta sin embargo una adecuada exposición narrativa de esa intemporal relación causa-efecto. El que este relato hable también de seducción pone de relieve de una parte la incomprendibilidad del suceso, y de otra que “el hombre... sólo ha caído en el mal *por culpa de la seducción*, y por ende *no por su propia naturaleza* (pues su primer equipamiento era para el bien), siendo todavía posible una mejora”, de modo que “a pesar de todo siempre cabe... la esperanza de una vuelta al bien del que partió”.¹⁸

Conforme a ello, la tarea primordial de su escrito sobre la religión consiste en expresar las condiciones bajo las cuales es pensable en concreto una vuelta del mal hacia el bien. Por muy interesantes que sean esas condiciones (por ejemplo, en la exigencia de la imagen ideal de humanidad y de una Iglesia tanto visible como invisible), no podemos ahora detenernos en ello; bastaría con decir que aquí finalmente la religión es puesta al servicio de la mo-

¹⁵ I. Kant, *ibi.*, I, 3: *Der Mensch ist von Natur böse*, in: *ibi.*, p. 37.

¹⁶ Cfr. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Koncupiszenz*, in: Del mismo, *Schriften zur Theologie I, Einsiedeln* 1954, pp. 377-414.

¹⁷ I. Kant, *Op. cit.*, I, 4: *Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur*, in: *Op. cit.*, p. 43.

¹⁸ I. Kant, *ibi.*, p. 44.

ral conforme al título de su libro. Una comparación con Rousseau puede en todo caso poner de manifiesto la peculiaridad de Kant: el hombre es ciertamente capaz de mejorar porque mantiene su “primera disposición al bien”; pero la auténtica conversión sólo es posible por el auxilio divino. La mejoría, lo mismo que el empeoramiento, ocurren ciertamente en el hoy histórico, pero como actos de la libre voluntad han de ser situados fundamentalmente en la intemporalidad de lo noumenal. Empero, tanto la mejoría como el empeoramiento tiene lugar en el terreno de la experiencia, es decir, en la esfera de la vida comunitaria humana; pero según Kant la mejoría de la sociedad no tiene lugar como en Rousseau mediante la educación y el contrato social, sino sobre todo del mal mismo con una necesidad por así decirlo natural.

Aquí enlaza la teoría kantiana de la religión con su filosofía de la historia, que había desarrollado nueve años antes en su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Poco después de su escrito sobre la religión volverá sobre sus pasos en sus dos libros *Zum ewigen Frieden* (1795) y *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Bessern sei* (1789). La visión de la historia desplegada en estos escritos desarrolla a su aire una perspectiva providencial, e incluso parece querer renovar la tesis básica de la teodicea leibniziana: la humana tendencia al mal, manifestada socialmente en continuas y cada vez más devastadoras guerras, conducirá finalmente a los Estados a la introducción de un orden pacífico racionalmente fundado por medio de una confederación de Estados. La confianza de Kant en esta “naturaleza” providente que habrá de cambiar el mal en bien no se funda sin embargo en una visión religiosa, sino sobre todo en el deber moral de *esperar* la “victoria del principio bueno sobre el malo”,¹⁹ y a la luz de esta esperanza hay que leer luego los signos de su cumplimiento en el curso fáctico de la historia.

Precisamente allí donde coinciden filosofía de la religión y filosofía de la historia se hace patente del modo más claro la tendencia secularizadora en el pensamiento de Kant. Ciertamente, Kant ha interpelado al pesimismo optimista de Rousseau hacia una más profunda fundamentación del mal y del bien; sin embargo como última instancia no se postula un Dios personal, sino un orden del mundo moral, tal y como Fichte interpretó, y muy correctamente por cierto, a Kant. De cualquier manera, con ello queda

¹⁹ Título de la parte III del escrito sobre la religión.

abierto el camino para un tratamiento de la historia como *proceso* inmanente necesario y dialéctico, y por ello providencial. Hegel recorrerá ese camino.

De Hegel a Ricoeur

La primera obra de Kant que Hegel estudia detenidamente tras la conclusión de su estudio de teología es el escrito sobre la religión. Sobre todo le fascina verdaderamente la idea de la Iglesia invisible, que habrá de convertirse en “punto de unión” con sus amigos Hölderlin y Schelling.²⁰ De la teoría del “mal radical” no puede en principio esperar demasiado; para él sólo resulta —indirectamente— importante en cuanto que se plantea el problema de la destrucción histórica del Estado ideal, la polis griega. Aquí puede haberle ayudado en su intelección de la historia como dialéctica el modelo de Kant del bien que surgiría del mal incluso necesariamente. De cualquier modo, Hegel cita en lugar destacado en la sección conclusiva de su primer escrito publicado, *Glau-ben und Wissen* (1802), una sentencia de Pascal sobre el pecado original.²¹ Según Hegel la ley dialéctica ha de afirmar que *Dios tiene que morir*, pues sólo de semejante modo “puede y debe resucitar a la vez universalmente y en la más serena libertad de su ser”.²²

Hegel anuda así su dialéctica central y fundamental de la muerte y resurrección de Dios con la doctrina del pecado original. Esto significa sin embargo que Hegel entiende el pecado como negación dialéctica necesaria que funda lo positivo en la historia del hombre. Esta opinión se encuentra en otros lugares en los que Hegel habla de la caída por el pecado, que le parece un acontecimiento necesario por el cual el hombre ante todo llega a ser hombre,²³ así como de la necesidad del mal en la concepción mitológica de la religión.²⁴ Esta necesidad no significa sin embargo que haya de permanecerse en el mal, muy por el contrario es la condición dialéctica para su superación. Lo que en Kant todavía era una hipo-

²⁰ Cfr. Hegel a Schelling, finales de enero de 1795, in: *Briefe von und an Hegel I*, ed. por v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952, p. 18.

²¹ “*La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*” (Pensées Nr. 441).

²² G. W. F. Hegel, *Werke I* (1832), p. 157.

²³ Así en la *Phänomenologie des Geistes* (1807), E; *Die Religion*, C; *Die offenbare Religion* (in: *Werke II*, 1832, p. 580), y en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), párrafo 18, añadido (in: *Werke*, VIII, 1833, p. 54).

²⁴ Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 139, Ap. (ibi., pp. 184-188).

tética concepción de la historia crece a partir del necesario entronque dialéctico de "pecado" y de "salvación".

Este mismo esquema se encuentra, algo alterado, en el más influyente hegeliano, Karl Marx. También su materialismo histórico debe leerse como una teoría deformada del pecado original y de la doctrina de la redención. Después de Marx existen interpretaciones deterministas nada atractivas de la historia; sin embargo tremola nuevamente algo del espíritu hegeliano en la *New Age*.

Schelling piensa llevar a su término más radicalmente aún que Hegel la teoría kantiana del pecado original, tras haber dedicado ya su trabajo teológico de magister a un análisis filosófico del mismo.²⁵ En sus *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) profundiza la pregunta kantiana por la posibilidad del mal. La posibilidad del mal no es para él tanto una consecuencia de la naturaleza humana, cuanto que esa posibilidad constituye ante todo a esta naturaleza: solamente por el hecho de que su humana voluntad individual puede oponerse a la voluntad universal, es decir, en tanto en cuanto la humana voluntad quiere ser mala, se diferencia el hombre de Dios. Aún más fundamental que en Hegel, el pecado original anterior al tiempo es en Schelling el propio y peculiar llegar a ser el hombre. Sin embargo, si el mal es tan constitutivo del ser humano, entonces según Schelling también la salvación debería ser entendida de una forma ontológicamente radical, es decir, como una divinización del hombre, y de ese modo finalmente como un proceso intradivino de la encarnación de Dios mismo.

Es comprensible que estas líneas de reflexión, las cuales conducen directamente a la teosofía (tal y como fueron ya elaboradas recurriendo a la teosofía de Jakob Böhme), hayan tenido históricamente escaso eco, pues existe en ellas demasiada especulación y demasiado poca referencia a la experiencia concreta.

Más influyente que Schelling resulta por ello Kierkegaard, en cuyo pensamiento la doctrina del pecado original encuentra precisamente un lugar destacado. A ella le ha dedicado dos de sus libros y en otros dos ocupa la doctrina del pecado original un lugar irremplazable. La doctrina cristiana del pecado original le sirve a Kierkegaard para elucidar dialécticamente la esencia del cristianismo. Johannes Climacus, el filósofo dialéctico de impronta

²⁵ F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum originis philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), in: *Werke* I. Stuttgart 1976, pp. 59-100.

hegeliana bajo el pseudónimo de Kierkegaard, investiga dialécticamente dicha doctrina a partir de la cristología, a la vez que con su mediación pone a Cristo como redentor contra el simple maestro Sócrates. Sólo cuando el hombre vive originariamente en la no verdad es la enseñanza de la verdad más que un simple recuerdo. En la no verdad no puede sin embargo el hombre estar por naturaleza (pues entonces esa no verdad sería su verdad); el hombre debe haber sido llevado a esa situación de no verdad por un pecado original.

A la reconstrucción dialéctica del cristianismo a partir de una visión filosófica aséptica opone Kierkegaard en sus otros dos escritos una meditación sobre la posibilidad del pecado original desde la visión cristiana. *Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis* (1844), profundiza la pregunta kantiana por la pensabilidad del pecado original que todo hombre lleva consigo como heredero de Adán. "Adán, dice Kierkegaard, es a la vez él mismo y toda la humanidad".²⁶ La posibilidad del pecado en la situación de inocencia (y de ignorancia) está dada con la *angustia*, con el presentimiento de la (propia) nada. Ella se habrá de fortalecer tras el pecado; pues entonces la nada se ha convertido en posibilidad real.

Finalmente, en *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung* (1899), empalma Anti-Climacus, el eminente pensador cristiano, la inevitabilidad del pecado con la constitución del hombre mismo. En cuanto que relación de cuerpo y alma que se comporta espiritual-conscientemente consigo mismo, el hombre está necesariamente expuesto al desasosiego, y por ende ha de experimentar ese malestar tanto al quererse a sí mismo como al no quererse; la desesperación sin embargo es pecado cuando el hombre se desespera por su pecado o cuando desconfía de la remisión de sus pecados. El único medio salvífico consiste, pues, en una fe en el Redentor que supere la desesperación. De este modo se sirve también Anti-Climacus del análisis filosófico del pecado original para aclarar mejor la esencia de la fe cristiana (ahora comprendida como salto de la fe cumplido interiormente). La riqueza psicológica y el rigor dialéctico de esta original intelección del pecado original hasta el presente no han sido reelaborados por la teología y por la antropología.

²⁶ S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, cap. 1, München 1976, p. 471.

A la elaboración antropológica ha hecho ciertamente en nuestros días Paul Ricoeur una contribución importante. En su *Filosofía de la Voluntad* subraya la finitud del querer humano y consecuentemente dedica a la culpabilidad dos volúmenes propios. Puesto que la culpa no puede decirse a priori, sino que debe comprenderse como un hecho inevitable, Ricoeur, estimulado por Kant, realiza primero un análisis trascendental de la posibilidad de la culpa (*L'homme faillible*, 1960), para luego, mediante una elucidación de los ejemplos de caída (entre los cuales el adamítico es el fundamental, puesto que contiene en sí los elementos de los otros), circunscribir más de cerca la esencia del mal (*Symbolique du mal*, 1960). También allí se encuentran sugerencias que podrían ser ampliadas con utilidad por el pensamiento teológico.

Nuestra breve panorámica podría al menos mostrar dos cosas: la constancia del tema del pecado original en la filosofía moderna y contemporánea, y su articulación con otros temas filosóficos fundamentales. No hay que pensar que estas discusiones filosóficas vayan a ofrecer una adecuada caracterización teológica ni siquiera una iluminación de la doctrina eclesial del pecado original; tampoco se trata de eso. Se trata más bien de aprovechar el desafío (en el doble sentido de escándalo y de confrontación) que ofrece el dogma del pecado original al pensamiento y de hacerlo fructificar en orden a una profunda comprensión filosófica del hombre y de la historia. Con muchos de los análisis filosóficos expuestos en este artículo no solamente no se puede estar de acuerdo teológicamente, sino ni siquiera filosóficamente. Y sin embargo es el desafío que de ellos procede tan rico, tan irrenunciable incluso, que al menos el filósofo puede dirigir a los teólogos la invitación a que no rehúsen demasiado rápidamente una analítica racional de la doctrina del pecado original, pues si así lo hicieran la pérdida para nuestra comprensión del hombre y de la historia sería irreparable. Pues sólo en la plena austeridad de su misterio puede este dogma "dar que pensar" tanto a la teología como a la filosofía.