

EL EXISTENCIALISMO, FILOSOFIA DEL PECADO ORIGINAL

POR

JOSE IGNACIO ALCORTA

¿Tiene sentido el título de este trabajo? ¿Existe alguna relación entre Existencialismo y pecado original? Y si realmente existe, ¿es tan esencial la vinculación entre el uno y el otro que permita la anterior rotulación? Es decir, ¿la conexión de Existencialismo y pecado original es tan estricta que nos permita precisamente hacer consistir aquél en una filosofía del pecado original? La respuesta necesita que hagamos algunas precisiones previas para fijar el sentido de la cuestión que nos ocupa. No obstante, supuestas estas aclaraciones, nos será fácil llegar a la conclusión de que el título «Existencialismo, Filosofía del Pecado Original», no es inadecuado, sino realmente justo. Es más: soy de la opinión de que son demasiadas las definiciones dadas acerca del Existencialismo y los intentos realizados para fijar su esencia. La esencia del Existencialismo no debe ser deducida ni interpretada, porque está ahí patente, de una u otra forma, en las raíces mismas de las preocupaciones que le han dado origen. Nuestra novedad no consiste sino en sorprender la preocupación fundamental del Existencialismo, aquella que ha determinado su surgimiento y alienta de una u otra forma en sus diversas corrientes. Pretendemos llegar a ver cómo el Existencialismo es una Filosofía del Pecado Original y cómo esta gran cuestión es el problema cardinal que late en su seno de una manera más o menos explícita y manifiesta. Puesto que el Existencialismo, más que una ideología, es una corriente compleja de pensamiento difusa y ambiental, estará caracterizado, más que por las líneas constructivas de un sistema, por las preocupaciones básicas que lo atraviesan y que viven en su fondo. En este sentido, el drama del pecado original, vislumbreado de una u otra forma, es el eje central de las preocupaciones angustiosas y trágicas del Existencialismo. El Existencialismo, más que una ideología, es una tónica cultural del pensamiento que, valiéndose de los más varios géneros literarios: teatro, diálogo, cuento, novela, ensayo y cine, trata de acentuar el carácter dramático del existir humano y de explorar sus misteriosas y tenebrosas profundidades, en cuyo seno, de una u otra forma, acusa su presencia el pecado original.

Cada hombre repite en su interior el pasaje de la fruta prohibida y lleva el drama del árbol de la ciencia del bien y del mal; es decir, del pecado original. Las desgarraduras que tan ávidamente ha pintado en el interior del hombre, sus hiatus entre tiempo y eternidad, entre finitud y hambre de inmortalidad, entre ser y nada, entre existencia y muerte, tienen un punto central de referencia en el drama del bien y del mal. Los aspectos paradójicos y contrapuestos del existir, los hiatus y tensiones dramáticas que tan agudamente describe el Existencialismo en el interior del hombre, reflejan en su lejanía originaria el drama del pecado original.

Desenvolveremos nuestro punto de vista en los tres apartados siguientes:

- 1.º Conexión histórica del Existencialismo y del pecado original.
- 2.º El pecado original en el centro del drama de la existencia humana.
- 3.º Presencia del pecado original bajo diversas mitologías y variantes ideológicas en las diversas corrientes del Existencialismo.

La conexión histórica entre el Existencialismo y el pecado original podría explorarse, e indudablemente con resultados muy positivos, a través de aquellos filósofos que se ha conjeturado que podían tener afinidades con las preocupaciones fundamentales del Existencialismo: San Agustín, San Bernardo, Pascal. En el pensamiento de todos ellos el pecado original ocupa un lugar fundamentalísimo. Pero vamos a hacer nuestro arranque histórico de un punto mucho más próximo, desde Soren Kierkegaard, que es considerado por todos como el verdadero padre del Existencialismo.

En esa realidad incomunicable que, según Kierkegaard, es la existencia humana aparecen las tonalidades angustiosas de un drama originario, un cierto sentimiento trágico indescifrable que arranca del pecado original. El pesimismo mórbido del danés tiene raíces teológicas que se confunden con su angustiada e íntima biografía.

Para Kierkegaard no hay verdadera existencia sino cuando cada uno se sitúa auténticamente ante Dios, se desnuda ante él y se reconoce tal cual es; esto es, pecador. La existencia auténtica es la que es ante Dios. Y el verdadero concepto del hombre no es el que se logra por una conceptualización puramente racional y deshumanizada, sino el que coloca en el centro del hombre el drama del destino humano entramado en los misterios teológicos del pecado original y de la Redención. Estos problemas, que dan la verdadera medida del hombre, no deben ser desalojados de la consideración filosófica de la existencia humana. Al contrario, sin ellos quedaría ésta entenebrecida en su misteriosa e inefable intimidad.

La existencia del hombre no puede ser otra sino la existencia cristiana, porque por ella llega a alcanzar su dimensión verdadera al circundarse del misterio teológico. De otra suerte, la existencia quedaría ontológicamente degradada y perdería, por tanto, su autenticidad de ser. La existencia cristiana aglutina en sí misma las contradicciones y paradojas que, según Kierkegaard, le devuelven su situación verdadera y le confieren profundidad.

El hombre es una tensión entre lo finito y lo infinito, y en su diéresis el pecado rompe la armonía de la immanencia de la conciencia y grita pidiendo algo que pueda venir en su remedio y que está más allá de la subjetividad individual.

La vida de la conciencia es una cinta calidoscópica y muy dinámica llena de paradojas, tensiones y contradicciones. El creyente está emplazado, no ante la idea, como pensaban los idealistas, ni ante el mundo físico de los positivistas, sino ante algo paradójico, ante un Ser Supremo que es un «Tú» frente al mí que soy yo. Ahora bien: para emplazarme debidamente ante este Tú, ante esta Persona Soberana, me debo descubrir desnudándome hasta las entrañas de mí ser, revelándome tal cual soy; es decir, reconociéndome pecador. El pecado nos desnuda hasta descubrir nuestro fondo íntimo y revelarnos nuestro verdadero ser.

«El Cristianismo—afirma Soren Kierkegaard—lleva en lo más profundo de su esencia la conciencia de pecado. Y es precisamente una prueba de que él

constituye la religión suprema la profundidad, elevación y significación con que hace que el hombre comprenda que él es un pecador» (1).

El reconocerme pecador ilumina mi ser, me lo descubre, me da la medida de él. «Mi medida es lo que yo soy ante Dios» (2).

En este vértice aparece ya un pensamiento que va a ser muy caro a todos los existencialistas y que va a aparecer como preocupación temática constante en las diversas corrientes de este tipo de pensamiento filosófico. El individuo se hace a sí mismo auténticamente por la elección de sí mismo. Y no se puede elegir sin reconocerse verdaderamente lo que es; esto es, culpable, sujeto de pecado. De ahí la necesidad del verdadero arrepentimiento para la verdadera elección y para el verdadero conocimiento de lo que el individuo es. Para Kierkegaard, el ser verdadero del hombre es el cristiano, porque éste es un ser que se reconoce culpable, que se desnuda ante Dios.

Esta cuestión, en realidad, coincide con la conocida doctrina del pensador danés acerca de los estadios de la vida. Aun cuando la vida humana pueda expresarse en tres estadios diferentes: el estético, el ético y el religioso, únicamente en este último se desvela su verdadero ser. El hombre tiene que superar los anteriores estadios: el estético y el ético, y alcanzar el religioso para llegar a encontrarse a sí mismo en lo que él auténticamente es. El arrepentimiento, por el cual se pasa del estadio ético al religioso, permite al hombre escogerse absolutamente a sí mismo, declararse culpable ante Dios. «Se arrepiente—dice él—retrospectivamente en sí mismo, en su familia, en la especie, hasta encontrarse a sí mismo ante Dios.» ¿Qué quiere decir esto? Que al arrepentirse, el hombre se descubre culpable, encuentra el pecado en el seno mismo de su ser, y entonces se vuelve hacia Dios por un arrepentimiento que a la vez es amor. El arrepentimiento de esta suerte deviene como la condición necesaria e incluso la forma suprema del amor. El yo se encuentra a sí mismo en el arrepentimiento, porque se arrepiente de sí. Al arrepentirse, llega al amor y escogerse a sí mismo su propio yo en su individualidad recibéndolo de las manos del Dios eterno (3).

El arrepentimiento y la culpa cortan al yo en dos, y en ese corte se llega al fondo del propio ser. En el pecado se afirma el hombre como responsable de él y se niega también como culpable de él. Este sí y este no, esta paradoja abismal de la propia afirmación y negación, descubre al yo hasta su fondo, hasta aquella hendidura precisamente en que es y no es. Por tanto, el pecado descubre todo el ser del hombre porque, al reconocerse éste culpable, «se escoge a sí mismo de una manera absoluta».

«El pecado—dice Kierkegaard—es la expresión más fuerte de la autoafirmación de la existencia, es como se sabe un existente que se debe referir a una beatitud eterna» (4). En esta referencia el hombre tiene que descubrir lo que es y aquello a que se refiere; es decir, debe ver su ser en sí mismo, en su desnudez y, al propio tiempo, ante Dios.

Ahora bien: ¿qué es este pecado congénito con el hombre y que va inserto

(1) SOREN KIERKEGAARD: *Le Journal du Sédacteur*. Trad., Gateau; p. 198. París, 1929.

(2) SOREN KIERKEGAARD: *Traité du désespoir*. Trad., Gateau; p. 166. París, 1932.

(3) SOREN KIERKEGAARD: *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 357. París, 1941.

(4) *Ibidem*.

en la constitución misma de su ser sino una reminiscencia del pecado original? Este pecado, según Kierkegaard, es tan radical y profundo en el hombre, que está situado más allá de los límites en que se establece la moral. Está ubicado más allá del estadio ético, es decir, en el estadio religioso, allí donde el hombre se escoge a sí mismo plenamente y ante Dios. El pecado, según Kierkegaard, está en las raíces mismas constitutivas de la existencia humana, pues no es algo circunstancial y accidental que adviene al hombre, ni algo que el hombre comete. Tiene un sentido más profundo. Viene de lejos al individuo por ser el pecado de la especie; éste se encuentra dentro del orden ontológico del pecado, llega a la existencia dentro de su cauce. Pero, al mismo tiempo, el pecado le hace enfrentarse al hombre solo ante Dios y le desnuda, reduciéndolo a su auténtica individualidad. El pecado plantea los problemas del bien y del mal, penetra en ellos porque tanto el bien como el mal son los problemas de una libertad concreta e individual que recoge toda su responsabilidad ante el absoluto (5). El yo se sitúa a sí mismo desde el momento en que se coloca frente a Dios reconociéndose pecador. El pecado descubre lo que hay de eterno en nosotros y nos pone en relación con el Ser Eterno mediante el arrepentimiento. La conciencia de pecado es la gran puerta que nos hace penetrar en lo religioso, donde el hombre cobra su entera y plena individualidad.

Ahora bien: siendo, según Kierkegaard, el estadio religioso el supremo de los estadios de la vida, la cima en que rematan las lucubraciones existencialistas del pensador danés, está claro que el pecado original ocupa el centro de a filosofía existencial de Kierkegaard. Es la filosofía del danés, con toda propiedad, una filosofía del pecado original. En Kierkegaard, el pecado no puede explicarse ni desde la psicología ni desde la metafísica, sino desde la religión. Pero ello acontece porque la religión misma descubre la dimensión metafísica profunda de la existencia. En los otros pensadores existencialistas veremos cómo bajo nueva mitología y nueva nomenclatura reaparece el problema del pecado, esta vez como una dimensión entitativa de la existencia.

El pecado original es tan esencial a la filosofía de Kierkegaard, que, en cierto modo, es lo que ilumina la existencia y la constituye, según el danés, en su razón de ser personal. El pecado hace penetrar en la esencia de lo religioso, ya que se halla unido con la conciencia de él ante Dios. Por el pecado y en el pecado, el individuo llega a su ser personal porque la persona, según Kierkegaard, sólo se constituye ante Dios, ya que el pecado le sitúa frente a Él.

El hombre adquiere su medida ante Dios por el pecado, porque la medida del yo es lo que éste tiene ante sí (6). Y al adquirir su medida alcanza la conciencia de sí y su personalidad. Existir, en sentido auténtico, es estar ante Dios; pero, sobre todo, estar como se debe estar.

Se puede estar ante Dios o bien no queriendo ser el mismo que se es o bien queriendo serlo. Ahora bien: en el primer caso, si se renuncia a ser uno mismo, se renuncia a lo que hay de eterno en el hombre, y en el segundo caso, si uno se satisface de ser el mismo, entonces se contenta con lo puramente humano. En cualquiera de las dos situaciones, el hombre se ve abocado a la desesperación como estado de pecado (7). De esta suerte es como únicamente le es dado existir al hombre verdaderamente con la conciencia de pecado ante Dios.

(5) Piensa Kierkegaard que la ética no llega hasta los dominios del pecado.

(6) KIERKEGAARD: *Traité du désespoir*, pp. 165-171.

(7) *Ibidem*, p. 167.

El yo se constituye auténticamente por el pecado porque se reencuentra en él y se encuentra a sí mismo al cobrar conciencia de estar ante Dios; es decir, ante la conciencia del pecado.

El pecado da la medida del yo y así lo constituye, porque lo que le impone dicha medida es lo que tiene ante sí. Y al estar ante Dios no puede hacerlo sino bajo la conciencia del pecado, porque situarse ante El es reconocer que El es mi medida, mi ley moral y universal. Pero el hombre, al reconocerse a sí mismo ante Dios, al recortar su yo ante su presencia, advierte su raíz eterna, pero la rechaza, y la medida infinita que lo debe mensurar. «La conciencia de la falta—dice Kierkegaard—debe tomarse «como totalidad» y no en el sentido de un pecado accidental, sino del que abarca la existencia en su totalidad, y no sólo al hombre, sino a la Humanidad, ya que nacer significa contraer el pecado, hacerse pecador» (8).

El pecado nos trae el *pathos* existencial de la angustia (9), de la que viene trascendida y traspasada la existencia.

Tenemos aquí, en cierto modo, la concepción del pecado objetivado y perdido, que tanto se acusa en cierto género de literatura morbosa contemporánea, principalmente en la novelística.

Entonces peca y eleva su pecado hasta una especie de potencialidad infinita por la referencia que tiene al ser de Dios.

La conciencia del pecado ilumina la del yo porque le sitúa ante Dios, que es su medida, y también constituye al yo, el cual en tanto es en cuanto es ante Dios. El pecado, pues, constituye al yo, le señala sus límites y su referencia trascendental. Por el pecado, el hombre se relaciona consigo mismo y con Dios, y llega a su verdadero ser penetrando en el estadio religioso, que es aquel en que la personalidad se constituye auténticamente. El constituirse a sí mismo es llegar a ser sí mismo, autorrelacionarse y relacionarse con Dios, y ello no se logra sino por el pecado. El pecado, en Kierkegaard, es el fondo del ser humano porque lo es del hombre religioso.

Wahl, comentando en este punto el pensamiento kierkegaardiano, señala los caracteres que el pensador danés asigna al pecado como algo individual, positivo, trascendente y discontinuo (10). El tema del pecado se ha mitologizado aún más en los restantes existencialistas. Desde el campo teológico se ha abierto hueco en el terreno filosófico, cambiando, para ello, frecuentemente de función y de significación.

El pecado aparece así ceñido a la constitución del ser finito como su limitación o como su despersonalización. Adquiere, pues, nuevas matizaciones respecto de su significación teológica originaria, pero que no por ello y por la transposición verificada a un plano ontológico pierde enteramente la resonancia de su prístina originación.

Jaspers afirma que el objetivarse es una desviación de la existencia, el pecado de la conciencia, la cual está extravertida y no introvertida, como debería estarlo en sí misma. Al proyectarse fuera ya no gravita en sí ni vive tampoco en sí, mariposeando de objeto en objeto y dispersándose, y, con ello, perdiendo su concentración e intensidad interior. Es lo que Jaspers conoce con el nombre de divertimento como incesante y continua disipación del ser en lo otro. De

(8) *Post-scriptum*, p. 395.

(9) *Post-scriptum*, p. ALB.

(10) JEAN WAHL: *Etude kierkegaardienne*, p. 214.

esta suerte surge el olvido de la persona que ha vaciado su centro, despersonalizándose por causa de ello y dejando propiamente de ser. Podrá decirse de un individuo que se ha despersonalizado, que vive, pero que no es. Existir no es sinónimo, según esto, de vivir según aquella expresión tan cara a Gabriel Marcel: «Mi ser no es mi vida» (11).

Paradójicamente, también ve Jaspers el mal como el encerramiento en sí, el situarse en una postura clausa y endurecida.

Pero hay un concepto más radical del pecado o de la falta en el existencialismo que consiste en la constitución misma del ser. O sea que la falta no es algo que adviene al ser como un accidente, sino que es el ser mismo en cuanto se singulariza y, por ello mismo, se limita, pues esta singularización y limitación es pecado. Este es, como advertimos, el concepto kierkegaardiano del pecado. Esta limitación originaria sitúa al ser del hombre en las dos alternativas de una paradoja de la que no podrá emanciparse, pues si se expande en la objetividad corre el peligro de dispersarse por el divertimiento de que habla Jaspers, y si, por el contrario, se encierra en su objetividad, también se expone al riesgo de disiparse en su inmersión. La enajenación objetiva y la disipación subjetiva son los dos riesgos que, derivados de la limitación originaria de la existencia, la cercan y la contrabalancean, y nacen de su limitación y culpa originaria. Si la existencia se deja caer y se abandona en las mallas de la objetividad, y dejándose esclavizar y apresar por ella se hace culpable; si, por otra parte, se sumerge en la estrechez de la subjetividad, no llegará al ser. En ambos casos es culpable de la objetivación y despersonalización o de la inmersión en una subjetividad raquítica que no profundiza en el ser. Esta es la constitución limitada y pecaminosa que asalta al ser del hombre en su doble oscilación de salida de sí y de repliegue en sí. No obstante, se debe admitir este doble contrabalanceo del contraste en el que está anudada la existencia humana porque es el imposible sobre cuyo cruce de direcciones está trazada la existencia. Todas sus alternativas son limitadas, pero ha de servirse de ellas y de la tensión que provocan. En cualquier situación y en la diéresis misma de la alternativa, según Jaspers, la existencia es culpable.

La objetividad y el objetivarse de la existencia hace que se viva, pero no que se sea. Este pensamiento también lo vemos de algún modo en Marcel.

Jaspers confiere a la culpa un sentido profundo constitutivo. La falta es en él una situación límite, pero no una situación que se alcanza y adviene en el juego de las circunstancias, sino constitutiva de uno mismo. La falta no adviene, sino que es inevitable, y se determina en la relación de cada uno consigo mismo. Esta falta radical está allende las faltas que se cometen, y frente a ella no caben la cura y el remedio. Mientras las faltas, tal como las considera el sentido común, tienen una significación particular y en cierto modo remediable, de suerte que es posible su compensación de las mismas, el sentido originario de la falta abraza a la existencia en toda su generalidad. La culpabilidad en un sentido más genuino es radical e inevitable (12), y de ella nace la acción enferma y mutilada del hombre que explica sus sucesos desdichados y fallidos por sus remotos orígenes de que surge. La falta está en el fondo de la lucha que sostiene toda acción, prefijando, en cierto modo, el horizonte de su

(11) GABRIEL MARCEL: *Position et Approches au Mystère ontologique*.

(12) JASPERS: *Philosophie*, vol. II, pp. 271 y sgts.

posible resultado. La falta y la culpa, como están en la raíz de nuestras decisiones, de nuestra acción, de nuestros motivos, resultan que los inficionan de uno u otro modo al punto que les señalan sus límites y quiebras. La falta radical y originaria se hace presente, sin saber cómo, en la acción, en sus efectos remotos y futuros que pueden ser causa de alguna desgracia y de algún mal. Ella señala límites a la comunicación y los sella con la exclusión y la limitación. «En el origen de mi ser—piensa Jaspers—está la culpa, constituyéndome y determinando mi limitación y mi libertad.» «El que yo sea tal—agrega Jaspers—es algo que yo alcanzo en la línea de la falta» (13). Es decir, que en Jaspers yo me constituyo cual soy en mi ser por la falta, porque ésta consiste en elegirme tal ser. Y como yo no puedo elegirme sino limitado, cuando yo asumo mi manera de ser es como si hubiera tomado sobre mí mismo la responsabilidad de ser lo que soy. Por lo cual, el ser responsable significa, en su definitiva y más profunda instancia, tomar sobre sí y arrogarse la falta y la culpa (14). Para ser un algo real debo asumir mi limitación y mi culpa, y en este cargar sobre mí la culpa para constituirme me hago y soy culpable. Al hacer mío mi origen y asumirlo, me hago culpable por la elección de lo que soy. Al reconocerme como dado a mí mismo como tal ser determinado, yo me acepto y me constituyo en mí mismo por la responsabilidad que recalza mi ser en mi aceptación y asunción libre. Yo me tomo a mí mismo mediante mi ser y lo sostengo en su toma originaria mediante la libertad y la responsabilidad. Y yo no puedo elegirme sino limitado en tanto que soy tal ser, y al reincorporar esta situación a mi libertad me constituyo culpable. Por tanto, yo soy lo que soy en tanto que culpable. Bien es cierto que mi surgimiento es originalmente antes de la libertad, pero ésta recalza y acepta la existencia así originada y se hace responsable y culpable de ella.

En Heidegger, el resabio kierkegaardiano del pecado aparece bajo la cobertura de una nueva simbolización sostenida sobre los dos pivotes de la idea: de la nada y de la finitud. La elección y la libertad surgen de la nada y se sostienen sobre ella, sintiendo por ello su originaria finitud. La finitud así recordada, por su emergencia sobre la nada, señala como un doble límite recordado sobre el contrapunto de la nada que le sirve de trasfondo. El flotar de la finitud en Heidegger se verifica sobre la nada antecedente y subsiguiente que le señala sus límites. Por ello, piensa Heidegger que nosotros estamos constitutivamente y sin cesar en un estado de falta y de culpa. El hecho de estar limitados es nuestra originaria y constitutiva culpa. La conexión de la idea de finitud y de culpa se articula también con la idea de existencia en el pensamiento que va de Kierkegaard a Heidegger, puesto que en la limitación originaria consiste la falta, y ella da la razón formal del existir en esta filosofía. El estar limitado es la manera del surgimiento de la existencia, por ser ésta una posición desde su límite. El concepto kierkegaardiano de la existencia como falta tiene, indudablemente, una acentuación religiosa inconfundible, que está resonando hacia la sugerencia y alusión del pecado original. Existir, en Kierkegaard, es una culpa, aun cuando paradójicamente represente el más alto sentido y el pecado a un mismo tiempo. Al existir, nos separamos del absoluto por el límite que se establece con la existencia, en lo cual consiste la falta. Falta y pecado que producen una tensión en el seno mismo de la existencia y que

(13) JASPERS: *Ibidem*, p. 33.

(14) JASPERS: *Ibidem*, p. 248.

a su vez le arroja con un aguijón incesante hacia el absoluto. Pero, al mismo tiempo, pretende Heidegger que siendo la nada previa al ser y su horizonte, la tiende a limitar y aniquilar.

Jankelewitch coloca un mal de alternativa del mismo modo que lo hacen otros muchos existencialistas, entre ellos Jaspers, y que nace también de lo hondo de la conciencia, cuyo dinamismo y desarrollo obedecen a una dialéctica de la alternativa. Esta, que es una lucha por un completarse, se siente siempre efectivamente incompleta y limitada, y ello de una forma originaria y constitutiva, en lo cual está el germen de su permanente insatisfacción. Por ello no podemos poseernos nunca y hay una desdicha esencial y constitutiva en nuestro ser, si bien luego da un giro spinoziano a su pensamiento para llegar a afirmar que el mal no es en sí, ya que propiamente no es ser, y se resuelve en el mundo de la apariencia.

En Chestov aparece el concepto del pecado original vinculado a la esencia misma de la filosofía, siguiendo en ello ciertas huellas que aparecen en el pensamiento kierkegaardiano. El conocimiento especulativo racional nace, según él, del pecado original, ligado a la soberbia demoníaca del hombre, que a partir de él quiso descubrir el mal por la ciencia. Por ello, el conocimiento filosófico tiene el carácter de una estimulante y malsana aventura para el hombre que le desvía, definitivamente y en última instancia, de su verdadero camino y le condena al abismo de la nada. Sólo la fe que al mismo tiempo le separa de este camino le puede dar una dimensión nueva y verdadera a su ser y encastrarle en la salvación. Frente al saber soberbio está el de la inocencia y de la verdad de la fe como don secreto que sólo se deja escuchar, pero esta vez con toda necesidad y certidumbre, por quien sinceramente le preste oídos de verdad. Y precisamente el saber racional que nace del pecado original no puede estar sostenido y alimentado sino por la pasión demoníaca. En general, todos los existencialistas rusos propenden a situar el pecado en el centro de sus lucubraciones, si bien le dan, frecuentemente, un carácter indeterminado y general, y el sentido de una falta perdida y objetivada difusamente en la conciencia colectiva. El comunismo ruso ha recogido soterrañamente entre los ingredientes de su mesianismo esta vaga tendencia del seudomisticismo eslavo.

Berdiaeff, que mezcla en sus escritos tantos elementos incoherentes y eclécticos, ha afirmado enérgicamente la incrustación del mal y del pecado original en el ser. El ha invertido los términos de la filosofía tradicional cuando afirma que no está el mal en el bien, y ha sostenido, por el contrario, que es el bien el que está en el mal (15).

Berdiaeff liga al pecado original nada menos que la posibilidad del surgimiento de la libertad, confiriéndole a ésta un valor cuasiteológico.

La libertad que había recibido el hombre por la creación, según él, estaba cerrada y permanecía en el trasfondo de la vida edénica, y se manifestó y abrió por el pecado como apertura a la ciencia del bien y del mal (16).

Desde ese momento el hombre rechaza la integralidad edénica, desea el sufrimiento y la tragedia de la vida, a fin de experimentar su destino hasta el límite (17).

Vemos, pues, que nada menos que el despliegue de la libertad y el des-

(15) NICOLÁS BERDIAEF: *De la destination de l'homme*, p. 54. Paris, 1935.

(16) *Ibidem*, p. 55.

(17) *Ibidem*.

arrollo de las actuales condiciones humanas hace depender Berdiaeff de la caída. Y de ahí surge también la conciencia con su desdoblamiento trágico.

El hombre comienza a evaluar el gusto del árbol del conocimiento y se sitúa más allá del bien y del mal. Y así, el conocimiento nace de la libertad de las sombras profundas de lo irracional (18).

Berdiaeff establece un cúmulo de afirmaciones gratuitas ancladas en el vértice mismo del concepto del pecado original. Esta cuestión fluctúa en él entre lo mítico, lo teológico, lo místico, lo metafísico y lo moral, en mezcla de factores heterogéneos.

El problema del pecado se manifiesta también, dentro de la atmósfera existencialista, bajo la mitología de la culpa objetiva, incluso en ambientes literarios influidos por ella. El carácter de este pecado consiste en el sentimiento de una culpabilidad indiferenciada e indeterminada que se difunde por la conciencia, muchas veces sin saber por qué. Es más: se cree que está en su fondo y que en cualquier ocasión aflora bajo circunstancias imprevistas. Lacroix ha tratado de analizar este sentimiento (19), si bien bajo su aspecto más bien difuso y literario.

Se recuerda a este respecto el pasaje del estudio de Bergson *Les deux sources*, en el que alude al pasaje de la fruta prohibida como una experiencia congénita de la Humanidad.

Con ello se hace ver que el estado difuso de culpabilidad arranca de la conciencia general del pecado original en ella.

Se ha subrayado que en la angustiada literatura moderna hay no pocos rastros de la presencia de esta culpabilidad objetiva e indeterminada. La angustia como agobio interior se alía con la sensación del oprobio de la culpa de la persecución y del cerco. Y esto está fuera y dentro. El Existencialismo tiene una membrana muy permeable con el mundo circundante, con el ambiente de nuestra época, llena de angustia. La situación del mundo interior al hombre y la de su contorno exterior se compenetran, y, por esta razón, el problema mismo del pecado original se ha proyectado hacia el exterior como una culpa objetiva y perdida. La literatura moderna se ha inspirado, frecuentemente, en esta tónica de reflejo del pecado original. Entre ella y la filosofía existencial hay situaciones intercambiables influyéndose mutuamente. La conciencia del pecado original y de una culpabilidad indiferenciada e indeterminada se dibuja, dentro de la cultura actual, no sólo en el interior del hombre, sino también como culpa objetiva. Se trata de un sentimiento de culpabilidad difundido en la Humanidad y que ahora se agudiza con los sentimientos afines de cerco, de temor, de amenaza, de incertidumbre y de angustia. Se ha hecho ver que esta situación de culpabilidad indeterminada satura como una onda difusa la producción literaria de un Kafka, provocada por una especie de culpa objetiva y perdida. Una sensación equívoca e ineluctable de angustia y vaga culpabilidad objetiva respira asimismo un libro característico de nuestra época, de Koestler: *El cero y el infinito*.

La idea de castigo y de persecución, que con tanta frecuencia aparece en la literatura de nuestra época, lleva como de la mano a la culpabilidad. Tal es la situación que refleja el libro de Grenier *Le rôle d'accusé*; es decir, una posición permanente y difusa de acusado que embarga, sin saber por qué y de

(18) Ibidem.

(19) J. LACROIX: *Les sentiments et la vie morale*. París, 1952.

una manera morbosa, a muchos seres en la actualidad. Este sentimiento difuso de culpabilidad está alimentado por el temor de la persecución y del agobio. Los mismos sentimientos aparecen en las obras de Camus, principalmente en *L'étranger*, donde la sensación imprecisa de agobio y de culpabilidad general y vaga se va destilando ininterrumpidamente. Del mismo modo acostumbra Kafka, y ello transparece de una manera muy aguda en *El proceso* y *El castillo*, a apuntar incesantemente al sentimiento congénito de una culpa sin saber por qué y de un castigo que se cierne agobiadoramente como algo objetivo y perdido en la conciencia general de los hombres. En Koestler aparecen también estrechamente ligados el problema del castigo y el de la culpa, y, puesto que aquél aparece, se admite la posibilidad de ésta sin saber por qué, de tal suerte que en sus personajes no aparece clara la conciencia del acusado: de víctima o de culpable. Todo queda en una ambigüedad que nos hace pensar en una disertación morbosa de la conciencia torturada por la crisis moderna. El alma rusa está penetrada ancestralmente de esta ambigüedad y tortura de la falta objetiva, que se ha agudizado en el actual régimen.

Esta situación ha sido considerada por no pocos como el registro de una conciencia vaga del pecado original, como un sentimiento perdido y objetivo de culpabilidad.

Si repensamos ahora desde un punto de vista crítico lo expuesto, advertimos cómo una laicización progresiva de un pensamiento teológico y religioso ha dispersado y arruinado en ciertas zonas de la cultura moderna las esencias de éste. Al no querer el hombre moderno admitir un orden teológico y sobrenatural, no ha podido explicar el pecado original y ha inficionado con él y sus secuencias la propia vida racional, e incluso lo especulativamente más abstracto y depurado: la propia metafísica. Al no poder desplazar la existencia del pecado ni explicarlo adecuadamente, lo ha mitologizado con ingredientes seudomísticos e incoherentes y se ha visto impotente para conjurar una angustia nacida de él y que en el orden antropocéntrico no tiene remedio.

José Ignacio Alcorta.
Facultad de Filosofía.
Universidad de
BARCELONA