

La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en *El concepto de la angustia*

Patricia Carina Dip

Resumen

En este trabajo me propongo analizar el concepto kierkegaardiano de pecado original, con el fin de mostrar que, a pesar de haber hecho uso de algunos criterios “análogos” a los de la filosofía analítica, el resultado de la elucidación de Kierkegaard conduce, por un lado, a pensar los conceptos existenciales como pseudo-conceptos y, por el otro, a buscar un modo de referirse a ellos que nada tiene que ver con el discurso analítico. En este contexto, la psicología se revela como el único discurso capaz de dar cuenta de la realidad de la angustia, esto es, la categoría que, si bien no puede “explicar” la realidad del pecado, puede, no obstante, describir su posibilidad “real”.

Palabras clave: angustia – pecado original – psicología – análisis conceptual

Summary

This article is devoted to analyze the kierkegaardian concept of original Sin with the main purpose of highlighting that, even though Kierkegaard uses some resources “analogous” to analytical philosophy, the results are not connected with this tradition of thought. Existential concepts are presented as “pseudo-problems” not with the idea of eliminating them but finding a type of “discourse” able to “describe” them. In this context, psychology is the discourse that gives account of anxiety, it is to say, the category that cannot “explain” the reality of original Sin but can “describe” its “real” possibility.

Key Words: anxiety – original sin – psychology – conceptual analysis

Résumé

Dans ce travail j'ai l'intention d'analyser la conception kierkegaardienne du péché originel, pour démontrer que, quoiqu'il applique quelques critères “analogues” a ceux de la philosophie analytique, le résultat des méditations de Kirkegaard nous portent, d'un côté, à considérer les conceptions existentialistes comme de faux conceptions, et par l'autre à parler d'elles d'une façon que n'a rien à voir avec le discours analytique. Dans ce contexte la psychologie se manifeste comme la seule discipline capable d'expliquer la réalité de l'angoisse, c'est à dire que, quoiqu'elle ne peut pas expliquer la réalité du péché, peut néanmoins décrire sa possibilité “réelle”.

Mots clefs: angoisse – péché originel – psychologie – analyse conceptuel

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo pensar el análisis conceptual en sentido amplio, y no dentro de los límites de la doctrina analítica, con el fin de poner de manifiesto el interés metodológico que puede tener el “análisis” para comprender

diversas problemáticas.¹ Los aspectos del método analítico que me interesan particularmente son: (a) la necesidad del análisis del “uso” del lenguaje en la construcción de nociones filosóficas; (b) la finalidad del análisis: clarificación de esas nociones; (c) los resultados de la clarificación: si un problema filosófico es correctamente formulado, debe poder resolverse. La falta de solución es indicio de la estipulación de un pseudo-problema.

Para quienes desean establecer conexiones entre el método analítico y filosofías de distinto signo, es relevante intentar utilizar la clave metodológica del análisis para leer cualquier proyecto de pensamiento. Kierkegaard produjo algunas de sus obras teniendo como objeto una suerte de “clarificación conceptual”, como ya es indicado sugestivamente en ciertos títulos, tales como *El concepto de ironía* o *El concepto de la angustia*. Probablemente, podría hallarse en el *modus operandi* del plan kierkegaardiano a la hora de tratar el problema de la “conceptualización” del pecado original, una serie de recursos afines a los esgrimidos por los filósofos analíticos.²

Mi interés, sin embargo, radica en analizar el concepto kierkegaardiano de pecado original, con el fin de mostrar que, a pesar de haber hecho uso de algunos criterios “análogos” a los de la filosofía analítica, el resultado de la elucidación de Kierkegaard conduce, por un lado, a pensar los conceptos existenciales como pseudo-conceptos y, por el otro, como consecuencia de este resultado, a buscar un modo de referirse a ellos que nada tiene que ver con el discurso analítico. Es decir, el análisis que busca la clarificación conceptual forma parte, en todo caso, del primer paso metodológico que realiza Kierkegaard con el objeto de desenmascarar los errores de la tradición. Una vez que esos errores son eliminados, intenta vislumbrar la posibilidad de acceder teóricamente a la problemática de la existencia –en el contexto de la cual es pensada la seriedad del cristianismo– echando mano al discurso indirecto relacionado con la noción de *Stemmingy* con la necesidad de introducir nuevas categorías conceptuales o “intermedias”, en este caso, las de la psicología.

¹ En relación con esta cuestión, Ernst Tugendhat ha elaborado una interpretación lingüístico-analítica de los conceptos de autoconciencia y autodeterminación, revisando los proyectos filosóficos de autores como Hegel, Heidegger, Freud e incluso Kierkegaard. Cf. Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica* (Madrid: FCE, 1993).

² Stanley Cavell ha sido uno de los primeros en indicar la pertinencia de la posibilidad esgrimida aquí.

LA DISCUSIÓN EPISTEMOLÓGICA PREVIA

El concepto de la angustia fue escrito utilizando algunos apuntes que Kierkegaard había tomado cuando asistió –en 1833 y 1834 respectivamente– a las clases dictadas por el teólogo danés H. N. Clausen, quien fuera influenciado tanto por Kant como por Schleiermacher. El interés que reviste este dato se halla en el descontento que Kierkegaard comparte con estos dos pensadores respecto a la tradicional explicación agustiniana del pecado original. Como sostiene Paul Ricoeur, el concepto de pecado original, como tal, no es bíblico, y ha sido justamente San Agustín el responsable de haber elaborado un falso saber que produjo la categoría jurídica de deuda y la categoría biológica de herencia.³ Agustín no sólo supone que el pecado original originado es innato y heredado, sino también que todo individuo es culpable y merece ser castigado por ello. Según su lectura del mito de la caída, Adán y Eva cayeron “directamente” de la inocencia a la culpa en el momento en que desobedecieron el mandato de Dios y, como consecuencia de ello, perdieron sus dones y se hicieron merecedores del castigo divino. Como resultado de esta falta, la naturaleza humana se corrompió y esta corrupción fue transmitida a los herederos de Adán y Eva.

Kierkegaard parece pensar que el individuo posterior a Adán no puede ser responsable de atributos innatos y heredados; por lo tanto, no debe considerarse culpable y mucho menos merecedor de castigo por la mera posesión de tales atributos. Con la introducción del concepto de la angustia intentará ofrecer una “aproximación psicológica” al problema dogmático de la herencia del pecado. Es decir, buscará mostrar que no se produce un pasaje directo de la inocencia a la culpa, sino que el tránsito de la primera a la segunda está basado en la “ambigüedad” propia de la categoría psicológica de la “angustia”.⁴

En la *Introducción* a la obra se plantea una discusión epistemológica tendiente a clarificar qué tipo de relaciones deben establecer tres ciencias para poder

³ Cf. Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1976), 5-23.

⁴ Si bien se hereda la “posibilidad” de pecar –puesto que el pasaje de la inocencia a la culpa no es producto de un tránsito necesario, sino que es obra de la libertad–, la culpa sólo puede ser introducida por el individuo que “realiza” una falta. La angustia, por su parte, presenta un doble carácter: describe tanto el estado del individuo anterior a la caída como el posterior. El primer tipo de angustia es “ante la nada”. El segundo, ante lo inevitable de la falta. El “vértigo” de la libertad produce angustia en todo individuo. En el individuo post-adamítico existe además un “plus” de angustia basado en la “historia generacional”, que consiste en cierta “anticipación” de la falta basada en la posibilidad de que la sensibilidad devenga pecaminosidad.

dar cuenta del fenómeno del pecado original. Las disciplinas que se tienen *in mente* son la psicología, la ética y la dogmática. En este contexto, el autor pseudónimo propone una distinción entre la “primera ética”, cuyo fundamento es metafísico y desconoce la realidad del mal, y la “segunda ética”, que incluye en sus dominios la realidad del pecado aunque no sea capaz de “conocerla”. “La primera ética presupone la metafísica, la segunda presupone la dogmática, pero ésta también la completa de tal manera que aquí, como en todas las demás partes, aparece siempre el supuesto (del pecado original).⁵

La conclusión a la que llega el pseudónimo es la siguiente: si bien no es posible conocer el origen del pecado, pues para ello es necesaria la revelación divina, *El concepto de la angustia* demuestra que es necesario realizar un “reordenamiento” epistemológico que permita describir el fenómeno de la realidad del mal del modo más completo posible. Para ello es pertinente estipular una reducción: en lugar de dar cuenta de la realidad del pecado, se describe la realidad psicológica de la angustia, categoría intermedia poseedora de la ambigüedad requerida para comprender que no existe un tránsito directo de la inocencia a la culpa.

Ahora bien, la función que cumple la discusión epistemológica es muy limitada, pues consiste en “auto-eliminarse”. El resultado último es que el pecado original no puede explicarse científicamente, dado que se trata de un fenómeno que sólo puede ser conocido en tanto y en cuanto se produzca la revelación divina. Este procedimiento de carácter circular es muy habitual en la filosofía de Kierkegaard porque los fenómenos que intenta describir, ya sean la angustia, el pecado, la fe o el amor, tienen todos el mismo origen y fundamento inefable: el misterio, que hace de ellos fenómenos oscuros, ambiguos e indefinidos. En relación con la imposibilidad de explicar científicamente los fenómenos cristianos, el danés ofrece una peculiar alternativa explicativa basada en lo que podríamos denominar la formulación de una suerte de “fenomenología de la duplicación” o “fenomenología paralela”. Ésta consiste en la introducción de fenómenos paralelos que pueden ser descriptos e intentan suplir la falencia sustancial de los fenómenos cristianos que son indescriptibles por naturaleza.

En este contexto, Haufniensis⁶ intenta introducir una nueva ordenación de las ciencias que permita desarrollar el concepto de pecado de modo adecuado.

⁵ Soeren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. del danés de Demetrio G. Rivero (Madrid: Orbis, 1984), 48.

⁶ Kierkegaard ha dedicado una parte importante de su obra a analizar su propia producción literaria, convirtiéndose, de este modo, en uno de los primeros pensadores del siglo XIX que introduce el tema de la escritura como problema, anticipándose a posteriores desarrollos de

La primera ordenación, a la que se opone en la *Introducción* de *El concepto de la angustia*, coloca la realidad del mal en un ámbito éticamente inadmisibles, pues piensa el pecado en el seno de la lógica, donde su único sentido consiste en “diluirse”. El problema del mal es de carácter ético-religioso. Por eso, pensarlo a partir de categorías de orden lógico es idéntico a eliminarlo. Éste es el proceder propio del hegelianismo. El modo apropiado de pensar este concepto radica en utilizar un tipo de ética basada en la dogmática, con la ayuda de la categoría de angustia que introduce la psicología. Mientras la “primera ética” se caracteriza por la búsqueda de un fundamento metafísico y coloca la realidad del mal en la lógica, la “segunda” parte de la dogmática lo hace no en el sentido de estar metafísicamente fundada en esta última, sino presuponiendo el pecado original, del que trata de dar cuenta por medio de la psicología.

La angustia es la categoría ambigua de la psicología que se introduce entre la inocencia y la culpa con el fin de describir del modo más completo posible el fenómeno del pecado. Mientras la dogmática da cuenta de su posibilidad “ideal” –la pecaminosidad en general– y la psicología describe su posibilidad “real” –la angustia en particular–, sólo la ética se preocupa por la “realidad” del pecado, es decir, el mal efectivamente realizado.

la teoría crítica literaria. En relación con esto, elabora una “teoría de la comunicación” a partir de la cual da cuenta de la relación dialéctica existente entre la “comunicación directa” –cuyo objeto es el saber objetivo– y la “comunicación indirecta” –centrada en problemas de orden práctico. En el seno de esta tensión dialéctica incorpora el recurso de “la pseudonimia” con el fin de provocar un distanciamiento entre los diversos modos que poseen los pseudónimos de abordar temáticas estéticas, éticas y religiosas y su propio punto de vista. En este contexto, sólo algunas obras son firmadas con su nombre. *Vigilius Haufniensis* es el pseudónimo responsable de los conceptos vertidos en *El concepto de la angustia*. *Vigilius* proviene del latín *vigil* –vigilante, observador– y *Haufniensis* es el adjetivo latinizado utilizado para referirse al habitante de Copenhague. En danés, *København* significa puerto de compradores. En el *Diario (Papirer V A 34)*, Kierkegaard afirma que siempre se ha mantenido en una postura “poética” en relación con sus obras. Aquí es necesario aclarar que “lo poético” hace referencia a la posibilidad o idealidad de una figura que expone un modo de pensar que no se corresponde con la realidad. En este contexto, los “experimentos psicológicos” de Kierkegaard poseen carácter poético pues no describen realidades sino “meras posibilidades” existenciales.

SOBRE LA POSIBILIDAD DE CONCEPTUALIZAR EL “PECADO ORIGINAL”

Si nos detenemos en la organización del tratamiento del tema del pecado original que aparece en *El concepto de la angustia*, comprobamos que el *modus operandi* del autor puede ser comprendido a la manera del análisis. Asimismo, cuando Haufniensis se dedica a analizar históricamente los errores en los que ha caído la teología al ocuparse de este tema, introduce críticas que pueden ser pensadas desde el punto de vista del “análisis reductivo”.⁷ La idea del “reemplazo” teológico sólo sirvió para producir un “supuesto fantástico” que debilita las pretensiones teóricas del pensamiento provocando “contradicciones” sin sentido para el preciso desarrollo de la idea de pecado original. A este respecto, el autor pseudónimo asevera que “Adán quedó situado fantásticamente aparte y el sentimiento religioso y la imaginación obtuvieron lo que deseaban, es decir, un prólogo divino..., en tanto que el pensamiento no obtuvo nada”.⁸

Tan pronto como nos concentremos en la descripción pormenorizada de este problema, comprenderemos el sentido de las últimas afirmaciones, resumidas en la polémica lapidaria que Vigilius Haufniensis emprende contra la teología, que “no ha demostrado [...] el menor empeño por esclarecer el pecado de Adán, sino que ha pretendido explicar el pecado original en sus consecuencias”.⁹ Esta tesis está basada en el análisis de la identificación de dos conceptos, a saber: el pecado original y el pecado del primer hombre. Aunque Haufniensis reconoce la necesidad de esta identificación conceptual en el seno de la dogmática cristiana, considera que la tradición teológica no ha ayudado a resolver en términos explicativos el problema planteado, sino que ha introducido un “supuesto fantástico” que deviene en contradicción. Al ocuparse de desarrollar los dos términos implicados en esta identificación, la teología se encontró con dificultades, de las que sólo supo “salir” introduciendo la hipótesis del “estado de inocencia”. La ventaja de esta introducción resultó ser la siguiente: tal estado no se hallaba en la tierra. Sin embargo, la tradición no supo reconocer el grave problema que este supuesto implica: la necesidad de que tal estado haya existido alguna vez para poder afirmar su pérdida.

De manera tal que, Adán no sólo fue mantenido “fantásticamente” fuera de la historia, sino también al margen de la redención. Esta exclusión se llevó a cabo de dos maneras: mientras el catolicismo produjo lo que el autor pseudó-

⁷ El análisis reductivo se ocupa de “explicitar” lo ya implícito en el concepto analizado, sin preocuparse por “aclarar” tal concepto con anterioridad.

⁸ Kierkegaard, 49.

⁹ *Ibid.*, 50.

nimo denomina un supuesto “dialéctico-fantástico”, la dogmática federal –tendencia teológica que surge en Holanda a mediados del siglo XVII– estableció un supuesto “histórico-fantástico”. Según el catolicismo, Adán perdía el *donum divinitus datum, supranaturale et admirabile*. La dogmática federal, que distinguía dos pactos entre Dios y el hombre, a saber: el del “estado de inocencia” o justicia original y el del “estado de gracia”, que sustituyó al primero luego de que Adán lo cancelara como representante del género humano, sólo introdujo una perspectiva imaginaria sobre la conducta de Adán como mandatario de la humanidad. Ninguna de las dos explicaciones dadas “esclarece” nada. Mientras la primera elude con explicaciones lo que ella misma ha inventado, la segunda sólo inventa sin explicar nada. “¿Consistirá, pues, –se pregunta el autor– la diferencia entre el concepto de pecado original y el concepto de primer pecado en que el individuo sólo tiene parte en aquél por su relación con Adán y no por su relación primitiva con el pecado?”¹⁰ La respuesta a este interrogante es negativa, pues de ser afirmativa, Adán seguiría colocado fuera de la historia. Es imperante que ambos conceptos sean considerados como idénticos. Es decir, todo aquello que explique el pecado de Adán debe a su vez explicar el pecado del género humano. Para evitar supuestos fantásticos, debe introducirse un principio de uniformidad explicativa que haga posible establecer una identidad conceptual entre el pecado de Adán y el de los demás hombres.

A continuación, Haufniensis se dedica a polemizar contra una serie de definiciones ofrecidas por el pensamiento teológico tradicional, tanto en la línea católica como en la protestante. Ambas privilegian la “elocuencia” en lugar de la “explicación”, permitiendo la irrupción de ideas “contradictorias”. En primer lugar, toma los artículos de Esmalcada redactados por Lutero,¹¹ según los cuales “el pecado original es una corrupción de la naturaleza tan profunda y horrenda que no puede ser comprendido por ninguna inteligencia humana, sino admitido y creído en virtud de la revelación bíblica”.¹² Si bien en esta definición el autor encuentra la exaltación del sentimiento religioso, no halla en ella “determinaciones teoréticas” propiamente dichas.

Al exponer lo que podríamos llamar su “teoría del concepto”, Kierkegaard subraya que la iglesia griega carecía de “concepto” al definir el pecado como pecado del primer padre, “ya que esas palabras no encierran más que una sim-

¹⁰ Ibid., 50.

¹¹ Los artículos de Esmalcada fueron redactados por Lutero y aprobados posteriormente en 1537 por la Liga que formaron los protestantes en 1530 con el fin de defender sus creencias frente a Carlos V.

¹² Ibid., 50.

ple etiqueta histórica, una etiqueta que no señala lo presente como hace el concepto, sino lo históricamente concluido”.¹³ “O ¿tendremos que afirmar que el pecado original significa lo mismo para Adán que para cualquier otro miembro de la raza? En este caso quedaría anulado el concepto”.¹⁴ Kierkegaard le reprocha a la iglesia griega haber circunscrito el problema del pecado a los estrechos márgenes de la explicación histórica, impidiendo con este procedimiento la posibilidad de analizar conceptualmente esa noción. ¿En qué consiste la especificidad de lo “conceptual”? En primer lugar, el concepto no puede abarcar solamente lo ya acaecido históricamente, sino que debe también dar cuenta del presente. Es decir, aquí se exige que el concepto presente cierto grado de generalidad para que pueda ser eficaz teóricamente. No es suficiente que el concepto de pecado tome como rasgo definatorio “poder ser predicado” del primer padre. Por lo tanto, debe hallarse una nueva definición de pecado, cuyo concepto incluya las condiciones necesarias y suficientes que permitan determinar qué casos particulares pueden ser subsumidos bajo el concepto de pecado. En segundo lugar, el concepto no sólo debe presentar un rasgo generalizador que permita subsumir bajo su seno los predicados comunes de los casos particulares que determina, sino que debe, a su vez, permitir la supervivencia de la diferencia cualitativa de cada caso. El concepto tiene que ser capaz de universalizar sin eliminar la diferencia. Probablemente, este modo de pensar lo conceptual, podría justificarse en el contexto de la lógica hegeliana. Sin embargo, Haufniensis rechaza la solución de Hegel y trata más bien de indicar la imposibilidad de conceptualizar el pecado.

Si no se supone ninguna diferencia entre el pecado de Adán y cualquier otro, se anula el concepto mismo de pecado original. Por eso, Haufniensis critica la definición griega, que hace referencia al pecado de un modo formal, haciendo hincapié en el primer pecador, pero sin lograr una definición que incluya el presente. Obrando de esta manera, impide que el cristianismo pueda tener incidencia más allá del contexto epocal, tesis que concluye quitándole el sentido religioso universal que pretendiera ofrecer el cristianismo desde la época paulina.¹⁵

Con el objetivo de hacer hincapié en los errores conceptuales de la tradición teológica, Haufniensis analiza varias definiciones del pecado, para con-

¹³ Ibid., 51.

¹⁴ Ibid., 52.

¹⁵ En las *Migajas filosóficas* se discute la posibilidad de que pueda “darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna”. Este asunto ha sido denominado por Kierkegaard “problema de Lessing” y lo retomará en el *Postscriptum*. Según Lessing, las verdades históricas contingentes no pueden convertirse en prueba de las verdades necesarias de razón.

cluidas que todas ellas sitúan a Adán de un modo fantástico fuera de la historia y lo excluyen de la redención. El próximo paso consiste en corregir ese error a través de la clarificación conceptual, colocando a Adán dentro de la historia. “Por tanto, la explicación del pecado de Adán será la misma del pecado original y no podrá valer para nada toda otra explicación que pretenda esclarecer el caso de Adán, pero no el pecado original...”¹⁶

El autor sostiene que la razón de esto es muy honda y constituye “la esencia de la existencia humana”. Al explicar este último punto introduce la definición de “individuo” y asevera que el hombre en tanto individuo es “sí mismo y el género humano”. De manera tal que, todo el género humano participa del individuo así como también éste participa del género humano. Por eso, si un individuo particular pudiera desentenderse de su relación con el género humano, su exclusión lograría modificar a la especie en su conjunto. Al utilizar esta definición, el autor trata de evitar la falta de consecuencia a la hora de analizar el concepto de pecado original, como lo indica esta observación: “el prosaísmo de la razón consiste en hacer que la especie se disuelva en un singular irrevocable. Por contraste, la fantasización [sic] consiste en hacer gozar a Adán el bienintencionado honor de ser más que la especie entera, o el dudoso honor de estar situado fuera de la especie”.¹⁷

Si bien la idea de que en todo momento el individuo es sí mismo y el género humano expresa para Haufniensis una contradicción, tratará a pesar de todo, de sacar conclusiones relevantes para la cuestión que intenta desarrollar. Según el autor, la contradicción debe pensarse como “la expresión de un problema”. A su vez, la palabra “problema” es definida como un “movimiento”, y un “movimiento que concluye en el mismo problema que partió es concebido como un “movimiento histórico”. De allí deduce que el individuo tiene historia, y al tenerla el individuo, también la tiene el género humano. Utilizando un argumento circular, el autor pseudónimo procura conectar al individuo con la historia de la especie para evitar que Adán quede situado fuera de la historia. Como podemos ver, Haufniensis no ofrece ningún argumento concluyente para demostrar que el individuo es a la vez sí mismo y el género humano. La postulación de tal idea intenta más bien sugerir que la historia del género humano tiene su origen en la contradicción. En todo caso, la contradicción le sirve luego para defender que el pecado original no puede explicarse en el sentido claro y distinto que exigiría la tradición del pensamiento filosófico moderno. El pecado original surge súbitamente y constituye un oscuro saber que se asienta en lo enigmático. “Adán no es esencialmente distinto de la

¹⁶ Ibid., 52.

¹⁷ Ibid., 53.

especie, pues en este caso no existiría la especie; ni tampoco es la especie, ya que también en este caso dejaría de existir la especie: él es sí mismo y la especie. Por eso lo que explica a Adán explica a la especie, y viceversa”.¹⁸ La intención del autor es, por un lado, asentar que el género humano no comienza de nuevo con cada individuo, y por otro, subrayar que la pecaminosidad de la especie posee una historia. En este sentido, desarrolla la idea de “generación histórica”, que implica una continuidad no sólo biológica, sino también cultural en el desarrollo de los individuos.

Una vez que ha definido al hombre como un individuo que es “sí mismo” y la “especie”, el autor pseudónimo se ocupa de conectar esta noción con otros conceptos como primer pecado, caída y angustia, con el fin de “clarificar” la idea de pecado original. Cuando analiza la noción de “primer pecado”, desecha la perspectiva sobre el tema planteada por la tradición, que supuso que la diferencia entre el primer pecado de Adán y el de cualquier otro hombre se basa en lo siguiente: “que el pecado de Adán tiene como consecuencia la pecaminosidad y cualquier otro primer pecado la supone como condición”.¹⁹ El planteo de la tradición es equivocado porque ubica a Adán fuera del género humano, y a la vez, hace que éste no comience con él, con lo cual tendría un comienzo fuera de sí mismo, “lo que es contrario a todos los conceptos”.²⁰

¿Qué implica, entonces, para Haufniensis el concepto del “primer pecado”? Según el autor pseudónimo lo entiende, este concepto puede definirse teniendo en cuenta dos cuestiones esenciales. En primer lugar, el primer pecado es distinto de cualquier otro pecado posterior, es decir, tiene carácter “fundante”. En segundo lugar, no hay que comprender el calificativo “primero” en términos enumerativos. “El primer pecado es una determinación cualitativa, el primer pecado es el pecado”.²¹ Una vez establecida la definición del primer pecado, Haufniensis se dedica a criticar la lógica hegeliana por intentar hacer surgir una “nueva cualidad” a partir de determinaciones puramente cuantitativas. En contraposición al modo de razonar hegeliano, que en lo que respecta al problema del primer pecado, se limita a eliminar el carácter histórico del hombre –pues si el primer pecado significase *un pecado* (determinación cuantitativa), no sólo no habría historia, sino que el pecado no podría tener historia ni en el individuo ni en la especie–, Haufniensis sostiene que la “nueva cuali-

¹⁸ Ibid., 54.

¹⁹ Ibid., 54.

²⁰ Ibid., 54.

²¹ Ibid., 54. El énfasis es del autor.

dad” aparece con lo primero, con el “salto”²² y con el carácter súbito de lo enigmático.

El pecado vino al mundo por el primer pecado, es decir, no se va determinando cuantitativamente durante un período hasta surgir por generación espontánea. El interés del autor es esclarecer la única noción de pecado que considera relevante, a saber: la bíblica. A pesar de ello, más adelante realiza críticas a la narración bíblica por no explicar coherentemente el problema de la caída, especialmente con relación a la tentación.²³ Por el momento, se limita a sostener que: “aquella narración genésica es la única que encierra consecuencia dialéctica”.²⁴ Ya que, si el pecado no hubiera aparecido por medio de un pecado, es decir, presuponiéndose a sí mismo, habría surgido como algo fortuito que no admite explicación. La presuposición del pecado, que éste venga

²² En relación con el concepto de “salto”, Kierkegaard acusa a Hegel de haberlo introducido en el lugar equivocado, es decir, en la lógica. El “salto cualitativo” del individuo es de carácter ético-religioso y se opone a la transición cuantitativa de la lógica hegeliana que suprime el carácter cualitativo de lo ético-religioso. Kierkegaard ubica el “salto”, que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar, entre dos momentos vinculados con la libertad. La libertad produce en el individuo un “vértigo” que es definido como angustia. Ante el mismo, la libertad se desvanece y al recuperarse nuevamente se encuentra con que se ha transformado en “culpabilidad”. El hombre se transforma en culpable a través del salto y no por medio de la “necesidad” de manifestación de la Idea en la realidad. El salto cualitativo se opone a la transición cuantitativa del idealismo absoluto. Todo individuo se constituye como tal dentro de un nexo histórico estableciendo, por ese motivo, un vínculo generacional con los demás individuos. La consecuencia de la relación generacional entablada entre los hombres a partir de Adán es pensada por Kierkegaard en términos de un “plus” (la angustia que radica en la posibilidad de que la sensibilidad pueda transformarse en pecaminosidad) que posee cualquiera de los individuos posteriores al compararlos con Adán. Este “plus” de angustia y sensibilidad de los individuos posteriores puede convertirse en cada caso en un más o un menos. Pero, “nunca se ha dado ni se dará en el mundo ‘un más’ de tal naturaleza que por simple transición llegue a convertir lo cuantitativo en cualitativo” (ibid., 101). En este punto, es fundamental haber definido el objeto de la angustia como “nada”, puesto que, “si el objeto de la angustia fuese un algo, entonces no tendríamos ningún salto, sino una mera transición cuantitativa” (ibid., 105).

²³ Kierkegaard cree que el relato bíblico no es coherente al utilizar la figura de la serpiente como símbolo de la tentación, pues de este modo se hace que ésta provenga del mundo exterior, cuando la tentación es un fenómeno propio de la interioridad.

²⁴ Ibid., 56. La noción de dialéctica se vincula en Kierkegaard con la idea de ambigüedad, que es la que conduce a los confines de la contradicción. Es decir, existen opuestos que se enfrentan, pero la contradicción establecida entre ellos no se supera a través de la mediación hegeliana, sino que sólo se “resuelve” por medio del salto cualitativo. En el desarrollo del problema del pecado original se trata de mostrar que la psicología es una ciencia que opera con categorías “ambiguas”, y por lo tanto puede llegar a establecer la noción de angustia, si bien no es capaz de “explicar” el pecado, puesto que este se introduce con el salto –que no presenta ambigüedad alguna (ya que no es una categoría de la “posibilidad” sino de la “realidad”)– y no es “explicable” científicamente.

al mundo de tal modo que ya está supuesto en cuanto “existe”, implica una dificultad para la inteligencia. Que el pecado entre al mundo de modo súbito a través del “salto cualitativo”, no puede representar más que un “escándalo” para la razón. Por eso, esta última se apresura a calificarlo como “mito” y en su lugar coloca otro mito, a saber: el de la supuesta inocencia que de modo paulatino va transformándose en pecaminosidad. El mito de la inteligencia consiste en establecer que la pecaminosidad antecede al pecado. El problema radica en que, de ser de esta manera, si “la pecaminosidad ha aparecido en el mundo mediante una cosa distinta del pecado, entonces queda anulado *ipso facto* el concepto. En cambio, si ha aparecido mediante el pecado, entonces es éste el que la ha precedido. Esta contradicción –nos repite una vez más el autor– es la única que revela consecuencia dialéctica”.²⁵ Por este motivo, expresarse con exactitud a este respecto supone afirmar que es por medio del primer pecado que la pecaminosidad entró en Adán. Dado que, si este último sólo tuviera significado para la historia a raíz de aquel primer pecado, entonces el mismo concepto de historia quedaría anulado o “la historia habría pasado en el mismo momento de iniciarse”.²⁶

A continuación, el autor se ocupa del concepto de inocencia, manifestando en primer término la diferencia que existe entre esta categoría y la noción de inmediatez hegeliana. En este sentido, sostiene que la inmediatez es un concepto que pertenece a la lógica y cuyo destino consiste en ser abolido, mientras que la noción de inocencia halla su lugar de anclaje epistemológico en la ética y sólo puede ser abolida por una culpa, cuya realización depende de la contingencia y no de la necesidad metafísica, como en el caso de la explicación hegeliana. Si el hombre no perdiera la inocencia del mismo modo que Adán, esto es, a través de una culpa, entonces ni sería inocencia aquello que pierde, ni tampoco podría haber llegado a ser culpable de no haber sido inocente con anterioridad.

Mientras la noción de inmediatez se vincula con el ser puro o nada, dentro del contexto de la inmanencia lógica, la inocencia es considerada como una cualidad, que como tal trasciende la inmanencia de la explicación metafísica. En relación con esto, el autor sostiene que, “la supresión de la inmediatez es un movimiento inmanente dentro de la misma inmediatez; o, si se quiere, un movimiento inmediato dentro de la mediación, pero con sentido contrario y mediante el cual la segunda presupone a la primera. En cambio, la inocencia es algo que queda suprimido por una trascendencia, precisamente porque la ino-

²⁵ Ibid., 57.

²⁶ Ibid., 58.

cencia es *algn.*”.²⁷ La inocencia es un estado que puede existir. La explicación adecuada de la misma será encontrada nuevamente en el *Génesis*, donde se la define como “ignorancia” y no –ironía mediante– como el puro ser de lo inmediato. El paso siguiente consiste en especificar que, si bien la especie posee su historia, y en ésta la pecaminosidad progresa continuamente según determinaciones cuantitativas, “la inocencia siempre y solamente se pierde por medio del salto cualitativo del individuo”.²⁸

El concepto de inocencia es conectado posteriormente con el de caída ya que, una vez determinado que la inocencia es sinónimo de ignorancia, surge el interrogante sobre el modo en que se pierde la inocencia. La ciencia que está involucrada en la respuesta a esta cuestión es la psicología, dentro de sus límites, es decir: sin avanzar más allá de lo que la ética puede explicar gracias a los supuestos de la dogmática. En este momento de la discusión, el autor pseudónimo se ocupa de analizar la exposición del tema realizada por Usteri –teólogo suizo vinculado a Schleiermacher– para indicar los errores de la misma. La explicación ofrecida por Usteri tiende a subrayar que la prohibición de comer del árbol del bien y del mal fue la que motivó el pecado de Adán. De esta manera se anula el salto cualitativo y se convierte a la caída en algo sucesivo. Por otra parte, tampoco se entiende de qué manera la prohibición despierta la concupiscencia, categoría que no presenta el carácter ambiguo que exigen las explicaciones psicológicas. La explicación más precisa de esta cuestión es la que dio la Iglesia protestante: “todos los hombres, propagados según la naturaleza, nacen con el pecado, esto es, sin temor de Dios, sin confianza en Dios y con la concupiscencia”.²⁹

Para que el problema de la inocencia pueda comprenderse en su total magnitud, es necesario reconocer que su “misterio” consiste en que es al mismo tiempo sinónimo de angustia. De este modo, el concepto de inocencia se conecta con el concepto central de la obra. En la inocencia el hombre no está determinado todavía como espíritu, sino que sólo está determinado anímicamente en unidad inmediata con su naturalidad. La explicación que desarrolla el autor aquí tiene carácter “analógico”, nos dice que el espíritu en este momento de inocencia se encuentra “como soñando”. “Esta concepción concuerda perfectamente con la de la Biblia, la cual, al negarle al hombre en el estado de inocencia el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal, condena todas las meritorias fantasías católicas”.³⁰

²⁷ Ibid., 61-62.

²⁸ Ibid., 62.

²⁹ Ibid., 66.

³⁰ Ibid., 66.

El tránsito de la inocencia a la culpa no es cuantitativo sino cualitativo. No existe un progreso cuantificable que parte del grado cero de la inocencia hasta llegar a la culpa, sino que se produce más bien un ambiguo abandono de un estado de manera no justificada ni gradual. El pasaje de la inocencia a la culpa no se produce a partir de un previo estado de “indiferencia”, sino que es precedido por la “angustia”. Ésta no explica el salto cualitativo sino que es planteada como una categoría cuya utilidad radica en hacer referencia a la libertad como posibilidad. No explica la realidad de la culpa en sentido causal, pues el origen de ésta no puede encontrarse en ninguna causa determinable de modo positivo. Si la angustia tiene algún valor, éste habrá de encontrarse en su carácter ambiguo, que hace que tanto Adán como el individuo posterior se sienta a la vez atraído y repelido por la prohibición. La tensión entre el temor y el deseo que provoca lo prohibido sólo puede resolverse por medio de la realización del salto cualitativo, que es un fenómeno enigmático y personal y no se produce por necesidad. Tanto Adán como el individuo posterior actúan libremente al dar el salto y por ese motivo pueden considerarse como individuos moralmente responsables ante la realidad del mal.

Un detalle interesante del aporte kierkegaardiano al análisis del problema del mal es de carácter psicológico: se basa en la relación de ambigüedad con la prohibición que entabla el individuo, puesto que el objeto prohibido produce simultáneamente temor y deseo. La resolución de esta tensión es la que sostiene la libertad concreta de elección. Se establece, entonces, una relación dialéctica entre la libertad y la prohibición. A su vez, es necesario pensar la libertad a partir de su doble aspecto: por un lado, la libertad como “posibilidad”, que provoca angustia; y por otro, la abolición de la posibilidad al realizar el salto, que nos conduce a concebir la libertad como “realidad concreta”. En este segundo caso, la angustia no se elimina sino que es “resignificada” y pasa a tener un efecto “educador” o edificante. Al llegar a este momento, “la angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descansa en la Providencia”.³¹

La angustia intenta presentarse como una categoría psicológica que “muestra” el contrasentido de concebir el pecado como herencia biológica. Puesto que, de ser así, el individuo obraría por necesidad y no podría ser imputado como moralmente responsable. Sin embargo, Kierkegaard no niega el nexo generacional e histórico que une a Adán con el género humano. Por ese motivo, la angustia también sirve para mostrar que una vez establecida la diferencia entre el bien y el mal –basada en la libertad–, el individuo adquiere doble conciencia: por un lado, toma conciencia de lo moral, y por el otro, de lo sexual.

³¹ Ibid., 198.

Si bien la diferencia sexual estaba ya establecida antes de la caída, la conciencia que se adquiere después de ésta tiene que ver con la sexualidad en tanto “instinto” o impulso. De allí que el individuo posterior al primer hombre “herede” el oscuro saber de que la sensibilidad puede convertirse en pecaminosidad. Lo único que hereda el hombre posterior es la “naturaleza sensible”, pero jamás la “culpa”.

Si el hombre no se encuentra aún determinado como espíritu, ¿qué es lo que hay? Hay “nada”, la nada que engendra la angustia. Esta última es una categoría del espíritu que sueña, y pertenece temáticamente a la psicología.³² ¿Qué es la angustia? Ésta es “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”.³³ La angustia es propia del universo humano, no la hallaremos en el bruto, puesto que en su naturalidad no está determinado como espíritu. Ahora bien, la angustia que puede hallarse en la inocencia no es todavía ninguna culpa. La aparición de la angustia es la clave explicativa del problema del pecado original, y por este motivo habrá que detenerse en las vinculaciones conceptuales que se establecen entre ésta y la culpa. “Del mismo modo que es ambigua la relación de la angustia a su objeto –algo que no es nada–, también ha de ser dialéctico el tránsito que pueda tener lugar entre la inocencia y la culpa. Tan dialéctico que muestre que la explicación es psicológica”.³⁴

La aparición de la angustia muestra el carácter espiritual del hombre. Éste es definido como una síntesis de cuerpo y alma puesta por el espíritu. Kierkegaard no considera la posibilidad de que la síntesis haya podido “auto fundarse” poniéndose a sí misma, porque parte de un supuesto cristiano. Toda la explicación que ofrece en torno a este tema pierde consistencia sin la aceptación de ese supuesto. Por otra parte, es la misma razón la que lo obliga a descartar la explicación “evolucionista”, como vemos en la siguiente aseveración: “en el estado de inocencia no es el hombre meramente un animal; porque si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuándo, entonces jamás llegaría a ser hombre”.³⁵

³² El autor pseudónimo advierte que “casi nunca se ve tratado el concepto de la angustia dentro de la psicología [...]”. Es interesante destacar aquí el rol fundamental que jugó Kierkegaard en las discusiones que mantuvo posteriormente la psicología. El pensador danés subraya más de un tema importante para el desarrollo de esta ciencia. No solamente el concepto de la angustia, sino también el concepto mismo de sexualidad como carácter definitorio del hombre (ibid., 67).

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., 68.

³⁵ Ibid., 68-69.

El espíritu está presente en el hombre en un doble sentido. En primer lugar, como algo “inmediato”, que se presenta como un “poder hostil” pues perturba la relación entre el cuerpo y el alma. A su vez, se presenta también como un poder deseable, pues es el que intenta “constituir” y fundar la relación de modo tal que pueda aparecer el yo. La relación de “angustia” es la que entabla el hombre con este poder ambiguo. La angustia sólo queda superada en el momento que es establecida la realidad de la salvación ya que, como sostiene Susana Munnich, “lo espiritual en Kierkegaard es un movimiento del pecado a la fe. El fin de la vida cristiana se consuma cuando el hombre se hace consciente del pecado original que comparte con los demás hombres de la especie, decide aceptarlo y asumirlo”.³⁶

En el relato del Génesis, Dios dijo a Adán: “Pero no comas del árbol de la ciencia del bien y del mal”. Adán no pudo comprender el significado de las palabras proferidas ya que desconocía la diferencia entre lo bueno y lo malo, que sólo aparece con la realidad de la libertad. Si supusiéramos que la prohibición despierta el deseo, entonces tendríamos allí un saber en lugar de la ignorancia, pues Adán debería haber poseído un saber de la libertad desde el momento en que tuvo deseos de utilizarla. Esta es una explicación a destiempo. Por el contrario, nuestro autor supone que “la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia, se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser nada, esto es, la angustiosa posibilidad de **poder**”.³⁷ Con esto se intenta subrayar que Adán no tiene ningún conocimiento de “lo que puede”. De lo contrario, –cosa que se realiza de modo harto frecuente– se supondría lo que viene posteriormente, a saber: la distinción entre el bien y el mal. Inmediatamente después de las palabras de la prohibición, aparecen las de la sanción: “ciertamente morirás”, que Adán tampoco comprende. El espanto que le producen no puede definirse de otro modo que como “angustia”. “De esta manera la inocencia ha sido conducida hasta sus linderos extremos. La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida”.³⁸ Hasta aquí puede llegar la labor de la psicología. En adelante, el problema deberá ser visto desde una perspectiva ética, ya que una vez que aparece la culpa nos enfrentamos a la “realidad” del mal.

³⁶ Susana Munnich, *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1986), 212.

³⁷ Kierkegaard, 69.

³⁸ *Ibid.*, 70.

“Pero no comas del árbol de la ciencia del bien y del mal’,³⁹ es claro de todo punto que Adán no comprendió lo que significaban esas palabras. Pues, ¿cómo podía entender la distinción del bien y del mal, si tal distinción no existía para él antes de haber gustado el fruto del árbol prohibido?”.⁴⁰ En el planteo de este problema pareciera sugerirse, en primer lugar, que la incompreensión de Adán se debió a la ausencia de “concepto” actualmente “presente” del pecado, y a su vez, el supuesto realista, que implicaría la exigencia de la “acción” moral en sí, con anterioridad a la determinación del “significado” de la moral. Kierkegaard reconoce que el significado de esta distinción –entre el bien y el mal– “se asienta en el mismo lenguaje”.⁴¹

Sin embargo, el problema cae si se considera que nadie le dijo a Adán lo que éste no era capaz de “comprender”, sino que “el que habla es el lenguaje y, en consecuencia, es Adán mismo el que está hablando”.⁴² Es decir, Adán se habla a sí mismo por medio de un lenguaje que él instituye, determinando también el “sentido” de lo bueno y de lo malo. Adán, en tanto individuo particular, se convierte en principio de la “comprensión” lingüística y moral. Comienza, a partir de un lenguaje imperfecto, poniéndole “nombre” a las cosas, y avanza hacia la búsqueda de una universalidad conceptual que presenta ciertas complicaciones, pues, según Kierkegaard “[...] lo universal solamente es en cuanto se piensa y se puede pensar –no meramente de una manera experimental, sino pensada, sin que en este sentido haya límite, pues ¿acaso hay algo que no se puede pensar?– y, además, es tal y como permite ser pensado. El secreto de lo individual está precisamente en su comportamiento negativo con respecto a lo universal, en su repulsión”.⁴³ De modo que, sólo en sentido “nominal” puede lo individual participar de lo universal. Si lo hiciera “esencialmente”, lo individual perdería su carácter de tal frente al universal. Su participación en esta instancia no puede nunca ser “positiva” para Kierkegaard. Por ello, para que lo individual pueda ser comprendido por lo universal es necesaria la “imaginación”. El filósofo danés lo explica del siguiente modo: “tan pronto como se piense que no existe tal repulsa, queda eliminado lo individual; y tan pronto como se la piense, quedará ella misma transformada, de suerte que no se pien-

³⁹ Como sostiene Cabrera, la prohibición de Dios es muy sugerente pues pretende evitar que el hombre adquiera el conocimiento moral y la capacidad de auto legislarse. Cf. Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios* (México: Paidós Mexicana, 1998).

⁴⁰ Kierkegaard, 69.

⁴¹ Ibid., 71.

⁴² Ibid., 72.

⁴³ Ibid., 107.

sa en ella, sino solamente se la imagina, o se piensa en ella, y entonces uno no hace más que imaginarse que la ha incorporado al pensamiento”.⁴⁴

En *El concepto de la angustia*, el lenguaje puede ser concebido como instancia intermedia entre el pensamiento y la realidad. Ahora bien, la realidad en la que el filósofo danés está pensando, no es la objetividad en general, sino la realidad de la “caída”, es decir, el problema del pecado original. Por este motivo, cuando se establecen relaciones conceptuales entre el pensamiento y la realidad, el universal no puede más que apelar a la “imaginación”, para ser capaz de contener de modo “abstracto” las cualidades definatorias del individuo particular. En este sentido, la realidad del individuo particular mantiene un “comportamiento negativo” frente a la exigencia de universalidad. De no ser así, el pecado quedaría “anulado” en el ámbito conceptual. Lo que Kierkegaard intenta subrayar es, justamente, la importancia de concebir el pecado en su dimensión precisa, como referente de lo particular, lo cualitativo, y lo “impensable”. La realidad del pecado presenta una nota distintiva que no puede ser comprendida en términos objetivos, ya que lo fundamental para el pecador no es “explicar” el pecado, sino “comprender” las consecuencias del mismo para quien “vive” como pecador individual frente a Dios, a partir del uso de su propia libertad concreta y no de un abstracto *liberum arbitrium*.

Si bien Haufniensis está preocupado por exponer coherentemente el problema del pecado original desde un punto de vista cristiano, ello no le impide asumir perspectivas críticas cuando considera que, o bien la tradición o bien el texto bíblico, entorpecen la reflexión. Por eso, en lo que sigue se dedica a subrayar cuáles son, a su juicio, las imperfecciones del relato bíblico, aunque no adhiere a la idea epocal que concibe tal narración como un “mito”. En primer lugar, cree que es fundamental hacer que tanto la prohibición como la sanción, que según el texto bíblico provenían del mundo exterior, se vuelvan interiores. Si se supone que Adán habló consigo mismo, se eliminan las imperfecciones del Génesis, que conducen a la incongruencia de la incomprensión. Luego, critica a la inteligencia, que intenta eliminar lo mitológico a través de la creación de nuevos mitos que perturban el pensamiento y confunden los con-

⁴⁴ Ibid., 107. Estas últimas aseveraciones sugieren una crítica al principio moderno que supone la identidad del pensar y el ser. El “ser” –entendido en términos de individualidad concreta– es impensable, y en ello radica el sentido paradójico de Abraham como padre de la fe. Aquí es cuestionado el *agito ergo sum* como criterio fundacional de la racionalidad moderna. La postulación del cartesianismo no es ni evidente ni inmediata, pues el ser se opone a la abstracción que intenta ejercer el pensamiento con el objetivo de asimilarlo. El pensamiento es la negación del ser en tanto existente o, para ponerlo en términos kierkegaardianos, la existencia es “impensable”.

ceptos. Por el contrario, el sentido auténtico del mito consiste en “exteriorizar” lo que es interior.

Después de analizar el problema del habla en Adán, se detiene en la figura de la serpiente, que le resulta inapropiada, puesto que con la introducción de la misma se hace que la “tentación” provenga de fuera. Este modo de proceder está en contra de la enseñanza bíblica, ya que, como se expresa en Santiago (1:13-14), “Dios no tienta a nadie ni puede ser tentado por nadie”, por el contrario, “cada uno es tentado por sí mismo”. Por eso, “[...] al inmiscuirse la serpiente en la relación entre Dios y el hombre, el atentado de aquélla contra el hombre se convertirá también en una tentación indirecta contra Dios. Y como si esto fuera poco, se choca además contra lo tercero, ‘que cada uno es tentado por sí mismo’”.⁴⁵

El autor pseudónimo rechaza el carácter exterior del mal, oponiéndose de este modo a la *gnosis*, que concibe al mal como naturaleza, y lo transforma de este modo en “ser” en lugar de “hacer”. La naturalización del mal implica, por un lado, que éste es la mundanidad misma, y por el otro, que se convierte en destino. La salvación proviene entonces desde afuera y produce una liberación que nada tiene que ver con la personalidad y la responsabilidad del individuo particular. Frente a este modo de comprender el problema del pecado, Kierkegaard subraya el carácter ético que le otorgara Agustín, haciendo hincapié en las categorías de apropiación e interioridad.

En este momento sobreviene aquello que la psicología no es capaz de explicar, a saber: la caída. A pesar de esta imposibilidad, puede sin embargo analizar las consecuencias de concebir la angustia como supuesto del pecado original. “Las consecuencias fueron dos: que el pecado vino al mundo y que quedó establecida la sexualidad, sin que lo uno pueda separarse de lo otro”.⁴⁶ Estas consecuencias son de importancia fundamental para el análisis del problema del pecado original, porque el autor supone que, si el hombre no se definiera como una síntesis de cuerpo y alma sustentada en el espíritu, la sexualidad no habría podido quedar establecida por medio de la pecaminosidad. Con anterioridad a la caída, como lo expresa el texto bíblico, no existía la diferencia sexual. Lo más significativo de la cuestión es que el hombre sólo puede alcanzar la sensibilidad cuando el espíritu se hace real y no cuando el espíritu está como “soñando”, como en el caso de la inocencia de Adán. Si bien la sensibilidad misma no es sinónimo de pecaminosidad, sin la introducción del pecado no puede determinarse la sexualidad y sin ésta tampoco po-

⁴⁵ Ibid., 73.

⁴⁶ Ibid., 73.

dría aparecer la historia. Para nuestro autor, tanto la historia como la sexualidad son las dos notas distintivas del espíritu finito e imperfecto del hombre.⁴⁷ “Sólo con la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción, pero también –cosa que acontece con todas las contradicciones– como tarea cuya historia comienza en el mismo momento. Esta es la realidad, que viene precedida por la posibilidad de la libertad”.⁴⁸

Es interesante tener en cuenta que Haufniensis no considera que la sensibilidad en sí misma sea sinónimo de pecaminosidad, sino que es el pecado el que la transforma en tal. Esto tiene un doble sentido: con el pecado se torna pecaminosidad la sensibilidad y con Adán vino el pecado al mundo. El que de hecho un día la sensibilidad se convierta en pecaminosidad es la historia de la generación, pero que hoy la sensibilidad sea sinónimo de pecaminosidad es producto del salto cualitativo del individuo. A su vez, la sensibilidad aumenta con la generación; este aumento es el “plus” de la historia de los descendientes del primer hombre. La consecuencia de la relación generacional en el individuo representa un “más” en relación con Adán, a saber: el oscuro saber que la sensibilidad puede significar pecaminosidad. Ahora bien, el pecado tiene tanto una consecuencia sensible como una espiritual, que ninguna ciencia puede explicar. La psicología llega a la última aproximación explicativa, es decir, a la aparición de la libertad ante sí misma en medio de la angustia de la posibilidad o de la nada de la angustia. Ya que, si la angustia pudiera determinarse de modo positivo como “algo”, entonces no habría salto cualitativo sino una mera transición cuantitativa. Por otra parte, si el mal pudiera ser explicado en términos de transición cuantitativa, se estaría suponiendo que tiene una naturaleza tal que hace inútil el recurso de la fe. Justamente porque no puede ser “explicado”, el cristianismo debe ser “creído”.

Antes de conectar el concepto de la angustia con el de la posibilidad de la libertad, Haufniensis asevera que, si bien en un sistema lógico es muy sencillo sostener que la posibilidad pasa a ser realidad, en la misma realidad esto no es tan fácil, y para resolver la cuestión se necesitan “categorías intermedias”. La angustia es justamente la categoría intermedia de la psicología, que ni explica el salto cualitativo ni lo justifica éticamente. “La angustia no es una categoría de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad. La angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, mas por sí misma. No habría ninguna angus-

⁴⁷ En relación con este tema el autor sostiene que, “esta es la razón de que la diferencia sexual quede abolida con la resurrección de la carne; y por esa misma razón no tienen historia los ángeles” (ibid., 74).

⁴⁸ Ibid., 74.

tía si el pecado hubiese venido al mundo por necesidad –lo que es una contradicción. Ni tampoco la habría si el pecado hubiera entrado al mundo mediante un acto de un *liberum arbitrium* abstracto [...]”.⁴⁹ El concepto de libre albedrío defendido por Agustín es considerado por el autor pseudónimo como una “absurdidad de la mente”, pues nunca ha existido en el mundo, ya que la libertad tiene carácter concreto y sólo se comprende al realizarla. De allí que concluya que es una insensatez tratar de explicar “lógicamente” el ingreso del pecado en el mundo, dado que no es un problema científico. No es coherente dirigirle a la ciencia una pregunta que ésta no puede responder.

CONSIDERACIONES FINALES

El concepto de la angustia puede concebirse como un intento de tematizar filosóficamente el problema del pecado original, aceptando el supuesto cristiano de la doctrina de la redención, pero sin el objetivo de desarrollar un análisis en el sentido teológico de la ortodoxia. El recurso que utiliza la filosofía para determinar la cuestión, es decir, para definir el marco teórico a partir del cual conceptualizar una realidad sin subsistencia ontológica –como es la del pecado original para Vigilius Haufniensis– consiste en la producción del discurso del observador psicológico. Ahora bien, es pertinente recordar que la psicología no presenta el carácter de ciencia –pues carece de la autoridad de lo fáctico– sino que es un tipo de discurso preocupado por determinar la tonalidad (*Stemming*),⁵⁰ el estar en tono del estado anímico que precede al pecado, a saber: la angustia. Por otra parte, habría que contemplar que el límite de la conceptualización psicológica aparece muy pronto, puesto que su exclusiva y única actividad radica en la descripción de este último fenómeno. La angustia puede definirse como la condición de posibilidad de la constitución del sujeto, que en

⁴⁹ Ibid., 75.

⁵⁰ Esta palabra danesa de difícil traducción (*Stemming* afinación, estado de ánimo, tono, humor) ocupa un lugar central en la comprensión del problema del pecado original. Demetrio G. Rivero la traduce como “talante”. El autor pseudónimo sostiene que tanto la ciencia como la poesía y el arte presupone un talante tanto en el que la produce como en el que la recibe. El talante que corresponde al pecado es el de la “seriedad”. Si bien Haufniensis no ofrece ninguna definición de la seriedad, puesto que sugiere que es conveniente evitar las definiciones cuando se trabaja con conceptos existenciales, introduce algunas observaciones orientadoras. La seriedad es la misma personalidad, y se vincula con las nociones de certeza e interioridad. La interioridad es la determinación de lo eterno en el hombre y es el acto de la conciencia del propio yo. Justamente, el contenido más concreto de la conciencia es la conciencia de sí, no la del yo puro sino la del propio yo. La certeza y la interioridad son la subjetividad pero no en sentido abstracto sino en el sentido concreto de la libertad. Sería interesante analizar el lenguaje intencional que Kierkegaard utiliza aquí teniendo *in mente* la investigación desarrollada por Tugendhat en *Autoconciencia y autodeterminación*.

Kierkegaard adquiere el carácter de “caído”. El sujeto caído de la angustia experimenta culpa ante la nada porque ha perdido la inocencia original, a saber: la indistinción entre el ser y la nada. La diferencia entre estas dos categorías es puramente humana y es, por lo tanto, la que define al sujeto. A partir de esta diferencia surge la conciencia de finitud, cuyos rasgos definitorios son la historia y la sexualidad. El árbol de la sabiduría de cuyo fruto se alimenta el hombre caído introduce la diferencia moral entre el bien y el mal y la conciencia psicológica de la finitud del existente. Desde un punto de vista fenomenológico,⁵¹ puede pensarse que la angustia es el momento o estado en el que el único objeto de la conciencia es la nada. No es conciencia ni de sí, ni de otro, ni siquiera auto-conciencia. Es la negación absoluta, la pura nulidad, y en este sentido, el límite de sí misma. Si más allá de este límite de la actividad consciente se supusiera la existencia de un “algo” antes que la nada, podría verse en *El concepto de la angustia* la prefiguración de la noción psicoanalítica de inconsciente.

A su vez, la obra plantea la discusión específica de la “herencia” de la condición de caído del hombre postadamítico entablando un diálogo crítico con el agustinismo, por un lado, y el pelagianismo, por el otro. El esquema de la herencia es el fundamento de la especulación adánica desde San Pablo hasta San Agustín, quien fue el responsable de la elaboración clásica del concepto de pecado original y de su introducción en el cuerpo dogmático de la Iglesia. Si bien el autor pseudónimo desea mostrar el equívoco de plantear el pecado en términos hereditarios –puesto que ello pondría en cuestión la libre elección del individuo que actúa y la posibilidad de hacerse “responsable” de sus actos–, con todo, no está dispuesto a aceptar la premisa de la que parte el pelagianismo, o sea, la negación de toda herencia. Pelagio considera que la caída de Adán no implica la del individuo posterior puesto que el pecado sólo lo afectó a él y, por lo tanto, el individuo postadamítico nace sin pecado original. Si bien Haufniensis considera que el individuo posterior no nace culpable, esto es, no hereda en acto el pecado, mantiene, sin embargo, una relación de continuidad con Adán basada en la historia de la generación que surge una vez cometido el primer pecado. Esta historia hace que el hombre herede la condición de posibilidad de la adquisición efectiva de la culpa –sólo imputable por la realización

⁵¹ *Strido sensu*, si se pensara a Kierkegaard desde una perspectiva fenomenológica, habría que introducir la siguiente salvedad: los fenómenos que intenta describir son negativos y se occultan. Tugendhat, por el contrario, supone que no hay fenómenos paradójicos. En este sentido, afirma que: “cuando en la descripción de un fenómeno emergen paradojas, hay que suponer que la descripción parte de premisas inapropiadas o utiliza medios categoriales inadecuados” (Tugendhat, 10-11).

personal y libre de un acto que convierte concretamente al individuo en culpable-, a saber: la “sensibilidad”.

Para Agustín el pecado es, por un lado, culpabilidad personal, y por otro, en oposición a la idea pelagiana de la libertad sin historia ni naturaleza adquirida, es heredado por nacimiento. Al introducir la idea de que el individuo nace dentro de un nexo histórico, Kierkegaard discute tanto la noción agustiniana de herencia como la de libertad indeterminada del pelagianismo. En lo que respecta a la tradición agustiniana, Haufniensis acepta el aspecto voluntarista que subraya la libertad de obrar del hombre y la consiguiente “contingencia del mal”, pero rechaza el esquema hereditario, puesto que Agustín concibe la culpa del individuo posterior como heredada de Adán por medio de una voluntad de naturaleza que supone que la voluntad de los aún no nacidos está implicada en la voluntad perversa de Adán. Bajo ningún respecto puede la culpa ser heredada, ya que para poder transformarse en culpable el individuo mismo debe obrar libremente. El hombre no puede ser juzgado en masa por un acto que no realizó. En este sentido, la lectura de Haufniensis se acerca al pelagianismo, que considera que cada uno peca por sí mismo. De manera tal que, “en Adán” de la Carta de Pablo a los Romanos (capítulo 5), no puede tener otro sentido que el de la imitación. Es decir, el individuo posterior peca al modo de Adán, como él, pero no “en la naturaleza” del primer hombre.

Si pensamos el proceder de Kierkegaard en términos de análisis conceptual, podemos decir que el concepto central que intenta clarificar el conjunto de su obra es el de cristianismo. Lo que define al cristianismo es el dogma del pecado original. El resultado de la clarificación del concepto de pecado original muestra que el modo tradicional de concebir el pecado es deficiente, motivo por el cual, finalmente, el problema del pecado se revela como pseudo-problema. La discusión epistemológica realizada al comienzo de *El concepto de la angustia* concluye indicándonos que tal noción no tiene domicilio propio en ninguna ciencia, es decir, no puede haber un “saber” del pecado. El máximo acceso que se puede tener al respecto del pecado consiste en la aproximación descriptiva del estado que precede a la realización efectiva del mal llevada a cabo por la psicología. Sin embargo, la angustia no “explica” el pecado original y la psicología no es una ciencia sino una construcción discursiva basada en la observación y especulación acerca de los fenómenos de la interioridad humana.

En este punto podemos destacar dos aspectos relevantes del problema: si la angustia o cualquier otro fenómeno fuera capaz de explicar el pecado, la

revelación divina no sería necesaria y la fe en el sentido trascendente del cristianismo quedaría debilitada si no eliminada. Parece ser que, justamente por partir de este supuesto, Haufniensis se cuida de aclarar que ninguna ciencia puede explicar el pecado. Ahora bien, existe otro aspecto del problema que impide la conceptualización científica, a saber: el origen mitológico del relato a partir del cual la dogmática cristiana se encargó de teorizar sobre la cuestión. Si bien para el creyente este relato tiene el carácter de palabra revelada, la forma en la que la misma se presenta no es argumentativa sino metafórica y figurativa.

El lenguaje de la *Stemming* utilizado en *El concepto de la angustia* puede concebirse en relación con la noción de *Unsinning* que aparece en el *Tractatus* de Wittgenstein. El problema del pecado original es expresado por proposiciones sinsentido, pero eso no supone que la temática sea relegada al ámbito de lo inexpresable. El esfuerzo consiste justamente en hallar un modo de hablar de las problemáticas consideradas como *Unsinning*. Al igual que los valores, los conceptos existenciales no pueden ser explicados científicamente dado que no son hechos que acaecen en el mundo, pero pueden, no obstante, ser mostrados indirectamente por medio de la utilización de distintas estrategias retóricas que en Kierkegaard adquieren la forma de la pseudonimia, la ironía y el humor. Desde este punto de vista, *El concepto de la angustia* es una irónica forma de presentar un concepto que desde el inicio de la obra el autor comprende que no se puede conceptualizar.

La imposibilidad de conceptualizar el pecado original no proviene de una deficiencia teórica, es decir, de la incapacidad del concepto, por ser abstracto, de dar cuenta de la realidad, sino que tiene su origen en el carácter de la realidad misma que se está analizando. Puesto que, "*Syndes Virkelighed er nemlig en Virkelighed, der ikke har Bestaen*" (la realidad del pecado es básicamente una realidad que no posee permanencia, existencia), la falta de existencia, en el sentido sustancial de la permanencia, de la realidad del pecado, es precisamente la que impide su conceptualización.⁵²

⁵² En el contexto de la disputa medieval en torno al problema de los universales, Kierkegaard mantiene una postura crítica frente al realismo. Es decir, no acepta el supuesto que afirma la existencia de una realidad conceptual *ante rem*, previa y anterior a la de las cosas, que se constituye en el fundamento metafísico de la realidad particular, sino que parece más bien adherir a la idea del universal *in re* que supone que éste se asienta en la cosa particular, sin la cual el universal dejaría de tener consistencia explicativa. Este último punto queda aclarado cuando muestra que la pecaminosidad no puede ser anterior al "pecado".

En términos contemporáneos, diríamos que la noción de pecado no puede conceptualizarse pues presenta de una doble deficiencia, a saber: por un lado, no puede pensarse a partir del “esencialismo metafísico” –el compromiso con la existencia real del sustrato sobre el que se asientan las propiedades de un fenómeno determinado– y por el otro, no puede ni siquiera ser concebido desde el punto de vista del “esencialismo psicológico”, es decir, la tendencia a suponer un sustrato detrás de las propiedades que se le presentan al sujeto al percibir o analizar un fenómeno. Esta última tendencia es la que permite la regulación de los conceptos tanto como la posibilidad de pensar los objetos como permanentes. Sin el supuesto de la permanencia los objetos serían impensables. ¿Qué puede hacerse entonces con la noción de pecado? Puede tratársela psicológicamente, y así la psicología –cuyo lenguaje es el de la *Stemning*– se convierte en la única posibilidad de hablar de la angustia que precede al pecado.

La respuesta a la pregunta que realiza Quinn en su artículo *Does Anxiety Explain Original Sin?*⁵³ es negativa. La angustia no explica el pecado original. Es tan sólo una categoría intermedia que da cuenta del estado de tensión y ambigüedad con el que se enfrenta el hombre antes de realizar el salto cualitativo, que si bien tiene un origen enigmático, no representa ninguna ambigüedad sino la realización de una acción cuyo “resultado” debe ser evaluado por la ética, pues establece la conciencia de la diferencia entre el bien y el mal. Como podemos ver, sólo pueden describirse las condiciones anteriores y posteriores a la realidad del mal. Pero no ésta en sí misma. El pecado original es un fenómeno oscuro y negativo que ninguna ciencia puede explicar racionalmente. La dogmática tiene que contentarse con presuponerlo, postularlo del mismo modo que postula Kant la cosa en sí. En este sentido, puede ser pensado como la condición de posibilidad de la historia de la generación que, según lo entiende Haufniensis, no debería concebirse en sentido determinista, puesto que no existe una cadena causal antecedente que pueda constituirse en explicación necesaria del devenir histórico. En oposición al determinismo, la ambigüedad de la angustia no compele al individuo a actuar en una sola dirección y por lo tanto su elección no está “causalmente” determinada. Cada individuo particular es moralmente responsable del salto que lo transforma en culpable. Tanto la historia como el mal tienen carácter contingente. No hay legalidad en el pecado sino enigma. El carácter súbito de lo enigmático se resiste a la conceptualización científica, cuyo sentido prístino radica en la explicación y la predic-

⁵³ Philip L. Quinn, “Does Anxiety Explain Original Sin?”, *NOÛS* 24 (1990): 227-244.

ción. Al no tener realidad concreta –pues el pecado no es “ser” sino “hacer”–, ni la ética ni ninguna otra ciencia puede abordar el fenómeno del pecado. La única alternativa posible es, o bien aceptar la *reductio ad mysterium* y venerarlo, o bien rechazarlo.

Patricia Carina Dip
Universidad de Buenos Aires
Dirección: Martín de Gainza 372, 6to. B
1405 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: patriciadip@hotmail.com

Recibido: 29 de febrero de 2004
Aceptado: 22 de noviembre de 2004