



PECADO Y AUTONOMÍA

Jorge Aurelio Díaz

Universidad Católica de Colombia

Resumen

Se busca mostrar cómo una revisión del concepto teológico de 'pecado', tal como lo enseña la tradición tanto católica como protestante, permite comprender mejor el origen del doble concepto de voluntad que se halla en el centro de las discusiones filosóficas en torno a la libertad humana: el concepto cristiano de total autonomía (voluntarismo), inadmisibles para la razón humana, y el concepto racional (intelectualismo), que identifica voluntad e intelecto, y niega la idea tradicional de culpa. Ahora bien, parece que negar el concepto voluntarista de voluntad socaba la base sobre la cual se fundamenta la democracia liberal.

Palabras clave: *pecado; libertad; voluntad; autonomía; democracia.*

Recibido: 09 de noviembre de 2016. **Aprobado:** 04 de mayo de 2017.

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 45, julio-diciembre 2017: 259 - 283 DOI:10.25100/pfilosofica.v0i45.6061

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Sin and autonomy

Abstract

The article tries to show how a revision of the theological concept of 'sin', as it is taught by both the Catholic and the Protestant traditions, allows us to grasp a better comprehension of the origins of the double concept of 'will', which is to be found at the center of discussions regarding human freedom: the Christian concept of total autonomy (voluntarism), which is inadmissible for human reason, and the rational concept (intellectualism), which identifies will and intellect, and denies the traditional idea of guilt. However, it seems that denying the Christian concept of will would undermine the basis on which liberal democracy is grounded.

Keywords: *sin; freedom; will; autonomy; democracy.*

Jorge Aurelio Díaz: Doctor en Filosofía de la Université Catholique de Louvain, Bélgica; Licenciado en Teología por la Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania; Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia. Sus áreas de trabajo e investigación son: Filosofía moderna, filosofía de la religión, filosofía política.

Director de la revista *Ideas y Valores*.

Dirección electrónica: jadiaza@ucatolica.edu.co

PECADO Y AUTONOMÍA

*Jorge Aurelio Díaz**

Universidad Católica de Colombia

Los filósofos políticos liberales del presente no han reflexionado con suficiente profundidad sobre lo que implica el hecho de que el concepto liberal de sujeto humano que articula el ideal de la autonomía no sea universalmente compartido.

John Gray, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, 81

Introducción

Comencemos por anotar el hecho de que quienes se interesan por analizar filosóficamente la acción humana suelen evitar en sus reflexiones el uso del término ‘pecado’; actitud que, por una parte, podría resultar extraña, si recordamos el lugar central que han ocupado los conceptos de pecado y de culpa en las controversias en torno a la libertad humana, y el papel de “manzana de la discordia” que desempeñó la idea de pecado en la dura controversia de la Reforma Protestante con la Iglesia Católica Romana; controversia que marcó de manera tan significativa los inicios de la Modernidad. Sin embargo, por otra parte, esa actitud puede muy bien entenderse, si pensamos cómo la filosofía moderna, por el influjo de la Ilustración, se fue distanciando cada vez más de la religión, de modo que ha podido decirse con razón que, luego de las contundentes críticas a la

* El presente artículo es producto del Grupo de investigación Philosophia Personae, inscrito en COLCIENCIAS con el código COL0091564, patrocinado por la Universidad Católica de Colombia.

religión por parte de K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud sobre todo, “la filosofía del siglo XX había de ser mayoritariamente atea o, más bien, agnóstica” (Romerales, 1992: 12). De ahí que el término ‘pecado’ sea considerado de carácter meramente religioso o teológico, y por consiguiente sin interés directo para la filosofía, ya que con él se pretende juzgar la acción de los seres humanos desde la perspectiva de sus relaciones con Dios.

No es de extrañar, entonces, que si, a manera de ejemplo, examinamos el interesante número monográfico publicado por la revista *Ideas y Valores* en el mes de diciembre del año 2009, consagrado al tema: *Libertad, determinismo y responsabilidad moral*, podamos constatar cómo, en los diez artículos que lo componen, el término ‘pecado’ realmente “brille por su ausencia”. Y otro tanto se puede decir de las reflexiones que lleva a cabo Hannah Arendt (2010) en la segunda parte de *La vida del espíritu*, dedicadas precisamente al tema de la voluntad; reticencia que en este caso podría resultar aún más extraña, dado que la autora examina y resalta allí de manera expresa las doctrinas de teólogos tan significativos para el tema como Agustín de Hipona y Juan Duns Escoto.

262

Ahora bien, lo que me propongo sostener aquí es que si como *filósofos* nos permitimos llevar a cabo un corto rodeo por los predios de la *teología* cristiana, tanto católica como protestante, para examinar el concepto de pecado que enseñan esas teologías, podremos recabar algunas observaciones interesantes que nos ayuden a comprender mejor el arduo problema de la libertad humana y su relación con la autonomía. No se trata, por supuesto, de reivindicar un valor filosófico para el concepto teológico de pecado, sino de examinar hasta qué punto ese concepto de origen teológico ha calado tan profundamente en la mentalidad de nuestra cultura, que continúa creando problemas insolubles cuando tratamos de examinar, desde la filosofía, las cuestiones concernientes a la libertad humana. Y con ello no pretendo sustentar ninguna tesis novedosa, sino reivindicar la acertada visión que tuvo el judío holandés Baruch Spinoza, cuando enfiló toda la batería de sus finas argumentaciones en contra del concepto de ‘libre albedrío’, que para él no era más que un pseudo-concepto derivado de la idea errónea de pecado. Porque el concepto de libre albedrío no dice otra cosa sino la capacidad de la voluntad humana para obrar *con total autonomía* en el momento de elegir entre el bien y el mal, y, por consiguiente, de su capacidad para elegir el mal.

La exposición tendrá entonces tres partes. En la primera se hará un examen somero de la concepción teológica del pecado, primero en la tradición católica y luego en la protestante; en la segunda se buscará derivar de allí un par de consecuencias importantes para la comprensión del concepto de voluntad y del concepto concomitante de libertad; y finalmente me

permitiré formular, a manera de sugerencia –y por el momento solo como mera sugerencia– una pregunta de carácter político que considero de la mayor importancia. Sugerencia que hace referencia a la cita de John Gray que me ha servido de epígrafe.

1. El concepto teológico de pecado

No se pretende esbozar una visión general sobre el concepto de pecado desde sus raíces bíblicas, pasando por los Padres de la Iglesia, la escolástica y la teología moderna, sino examinarlo someramente, tal como él es entendido por la teología, sobre todo en sus propósitos de predicación pastoral; en otras palabras, se busca examinar la forma como la noción de ‘pecado’ ha sido enseñada a los creyentes en las labores de evangelización, gracias a lo cual esta noción ha logrado penetrar hasta lo más profundo de las conciencias y convertirse en una presunta evidencia.

Ahora bien, para la ejecución de tal examen considero preciso avanzar tres precisiones. La primera se refiere al término ‘teológico’, con el cual, como es sabido, se califica un concepto o una doctrina cuyo fundamento se halla en la revelación de Dios a los seres humanos tal como se encuentra consignada, en lo fundamental, en los libros que conforman la Biblia. Y digo “en lo fundamental”, porque mientras que la tradición protestante le otorga una autosuficiencia a las Sagradas Escrituras como fuente de la revelación (*sola Scriptura*), la tradición católica añade a ello la autoridad del Magisterio de la Iglesia. Esta diferencia, sin embargo, no tiene mayor relevancia para nuestro propósito. Porque además –y esta es la segunda precisión–, cuando hablo de ‘teología’ me refiero a la teología cristiana en general, es decir, para tomar una definición de diccionario teológico, me refiero a “la ciencia que, mediante la luz de la razón y de la revelación divina, trata de Dios y de las criaturas en su relación con Dios” (Parente, 1955: 348). En pocas palabras, la teología la entiendo como una reflexión racional que toma como punto de partida no cuestionado, ni cuestionable, las doctrinas de la revelación de Dios en Cristo. Finalmente, la tercera precisión es que no voy a tomar en cuenta la compleja categorización de los pecados que lleva a cabo la teología, sobre todo la católica, al diferenciar los pecados veniales de los mortales, el pecado original, los pecados contra el Espíritu Santo, etc. Mi atención se centrará únicamente en la noción general de pecado.

a. La teología católica romana

Pues bien, con esta precisiones, pasemos a analizar el concepto teológico de pecado, en primer lugar, dentro de la tradición católica romana; para

lo cual el modo más expedito será tomar en consideración tres textos de referencia que se presentarán en orden ascendente con respecto al peso de su autoridad doctrinal.

1. El primero de ellos será el viejo *Catecismo de la Doctrina Cristiana* del Padre Jesuita Gaspar Astete, texto que sirvió durante muchos años de manual para la enseñanza de la doctrina cristiana en buena parte del mundo hispánico, hasta que sobrevinieron los avances doctrinales y disciplinarios introducidos por el Concilio Vaticano II a mediados del siglo XX; catecismo que sobresale, sin duda alguna, por el sobrio y elegante manejo del idioma, y la claridad y precisión de sus conceptos. En ese manual podemos encontrar un resumen muy preciso de lo que fue en su momento la doctrina católica derivada del Concilio de Trento (1545-1563), y la forma como la noción de pecado fue enseñada a los creyentes en la práctica pastoral.

264 A la pregunta: “¿Qué es pecado mortal”, el Catecismo responde: “Pecado mortal es decir, hacer, pensar o desear algo contra la ley de Dios o la ley humana en materia grave, con plena advertencia y pleno consentimiento” (Astete, 1936: 30). Voy a resaltar las palabras finales *con plena advertencia y pleno consentimiento*, porque esta definición deja muy en claro que no se trata de cometer un error, de estar sumido en una confusión mental, de sucumbir a una “conciencia errónea”; en otras palabras, descarta de plano el viejo axioma: *omnis peccans est ignorans* (todo pecador es ignorante)¹. Para el creyente católico, según enseña el Catecismo, pecar significa obrar *a ciencia y conciencia* en contra de los dictados de su razón, a la luz de la cual Dios nos hace conocer su voluntad a los seres humanos.

2. Sin embargo, como este hermoso Catecismo ha sido dejado fuera de circulación por la Iglesia Católica luego del Concilio Vaticano II, voy a acudir a otros dos textos que nos ofrezcan una visión actualizada de lo que, para la teología católica, significa ‘pecado’. Veremos cómo las cosas no cambian en lo sustancial. Tomo para ello el *Pequeño Diccionario*

¹ Una excelente exposición de la llamada “conciencia errónea” puede verse en el artículo de Alejandro Vigo 2013 (ver bibliografía), donde podemos leer: “no hay, en definitiva, un modo realmente satisfactorio de dar cuenta de la posibilidad de la elección del mal por parte de los agentes racionales, si no se hace referencia a la presencia, en algún nivel de análisis, de alguna forma –total o parcial, transitoria o permanente– de ofuscación de la conciencia, en virtud de la cual el agente ya no acierta a reconocer con eficacia el genuino carácter de aquello que escoge para sí, al considerarlo, en algún sentido o respecto, como bueno o deseable, cuando en realidad constituye un mal que lo daña en mucho mayor medida de lo que podría beneficiarlo. La influencia de este motivo central en la tradición de Sócrates se manifiesta en el hecho de que tampoco Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino parecen conceder la posibilidad de que un agente racional escogiera el mal, reconociéndolo a la vez y con completa claridad de conciencia como un mal, en el mismo momento y el mismo respecto en que lo escoge” (32).

Teológico (*Kleines theologisches Wörterbuch*) elaborado por dos importantes figuras de la teología católica alemana, Karl Rahner y Herbert Vorgrimler. Allí encontramos lo que cabe caracterizar como la definición teológico-académica del término, que nos dice cómo el pecado en sentido pleno, es decir, el llamado ‘pecado mortal’, “es la decisión libre y existencialmente radical en contra del orden de la naturaleza y de la gracia, y de la voluntad de Dios revelada por la manifestación de la Palabra” (Rahner, 1961: 344).

Una vez más, se hace notar que se trata de una *decisión libre y existencialmente radical*, a lo cual se añade luego el siguiente comentario a manera de ratificación, por si no hubiera quedado claro: “Presupuesto: un saber totalmente lúcido, libertad y una materia apropiadamente grave”. En otras palabras, una vez más y de manera contundente, se excluye cualquier clase de error mental, porque se trata de una acción ejecutada en pleno ejercicio de las facultades cognoscitivas. De modo que lo que estos teólogos añaden a la vieja definición del Catecismo no hace sino corroborar y recalcar lo dicho: del concepto teológico de pecado está excluido el error cognoscitivo.

Es cierto que el calificativo de “existencialmente radical” apunta en la dirección dada por la Reforma protestante, que pone el énfasis en la actitud básica del ser humano con respecto a Dios, más bien que en los actos puntuales, tal como lo hace la visión católica. Pero lo importante, para nuestro caso, es la insistencia en la claridad mental, en la plena conciencia sobre lo que se está haciendo, es decir, que se descarta por completo la idea de una “conciencia errónea”.

Para comprender mejor esto, creo conveniente traer a colación aquí la conocida formulación de Descartes en la *Cuarta Meditación*, cuando explica cómo, a pesar de que Dios es el garante de nuestro conocimiento, tal como lo había mostrado en la meditación anterior, cometemos errores; y si tenemos en cuenta que el error, según Descartes, “no es pura negación, sino privación, o carencia de algún conocimiento que debería de algún modo estar en mí” (AT, 54-55), y que Dios no puede haberme dado una facultad imperfecta, entonces resulta inevitable la pregunta: “Pero entonces, ¿de dónde nacen mis errores?” A lo que Descartes responde: “Pues únicamente de que, como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; al ser indiferente a ellas, con facilidad se desvía de lo verdadero y de lo bueno, y así me equivoco y pecco» (AT 58; resaltado mío).

Lo interesante de la formulación cartesiana es que incluye, en su explicación del error, la idea del pecado, buscando así conciliar ambos conceptos. Pero tal conciliación no parece posible en el marco de la doctrina

católica, como lo hemos visto, porque el concepto religioso y teológico de pecado excluye por principio la idea de un error: pecar implica obrar mal *con plena advertencia y pleno consentimiento*. De ahí que Spinoza (2000), quien rechaza la idea de pecado, se haya propuesto, en la segunda parte de su *Ética*, refutar esa idea cartesiana del error conciliable con la de pecado. Así, en el Escolio de la Proposición 17, al examinar el papel de la imaginación en el conocimiento, comienza diciendo: “Y ahora, a fin de comenzar a indicar qué es el error etc.” (E2P17Sc); y en el Escolio de Proposición 49, al final de esa misma segunda parte, termina: “Con lo dicho hemos eliminado la causa del error que es comúnmente admitida. Frente a ella, en efecto, hemos mostrado que la falsedad consiste en la sola privación que implican las ideas mutiladas y confusas” (2P49Sca)². Con mirada certera, Spinoza vio en esa pretensión de conciliar error y pecado una de las insuficiencias graves del pensamiento cartesiano, ya que, a la luz de la mera razón, ni el error es algo positivo, ni el pecado es una realidad.

3. Sin embargo, antes de continuar estas consideraciones, veamos la tercera definición católica de pecado, esta vez tomada de un texto que tiene carácter oficial, a saber, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, publicado mediante la *Constitución Apostólica “Fidei depositum”*, del Papa Juan Pablo II el 11 de junio de 1992; “escrito –dice– en orden a la aplicación del Concilio Ecuménico Vaticano II” (7). Ya no se trata de preguntas y respuestas, sino de condensadas exposiciones temáticas que van desarrollando y exponiendo la doctrina oficial de la Iglesia Católica. Con respecto al concepto de pecado encontramos allí dos párrafos muy significativos que me voy a permitir citar *in extenso*:

386. El pecado está presente en la historia del hombre: sería vano intentar ignorarlo o dar a esta oscura realidad otros nombres. Para intentar comprender lo que es el pecado, es preciso, en primer lugar, reconocer el *vínculo profundo del hombre con Dios*, porque fuera de esta relación, el mal del pecado no es desenmascarado en su verdadera identidad de rechazo y oposición a Dios, aunque continúe pesando sobre la vida del hombre y sobre la historia.

387. La realidad del pecado [...] sólo se esclarece a la luz de la revelación divina. Sin el conocimiento que esta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado, y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error,

² Si bien es cierto que tanto Descartes como Spinoza utilizan el término ‘*privatio*’ para referirse al error, en Spinoza tiene solo un sentido negativo de algo que no está presente, mientras que Descartes lo entiende expresamente como “carencia de algún conocimiento que debería de algún modo estar en mí”.

la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc. Solo en el conocimiento del designio de Dios sobre el hombre se comprende que el pecado es un abuso de la libertad que Dios da a las personas creadas para que puedan amarle y amarse mutuamente.

La explicación es ahora más detallada, y contiene precisiones importantes para nuestro propósito. En el primer párrafo pareciera haber una contradicción, porque dice, en primer lugar, que el pecado es una realidad insoslayable, pero luego se indica la necesidad de “reconocer el vínculo profundo del hombre con Dios” para comprenderlo; es decir, hace falta ser creyente para ello. De ahí que el segundo párrafo busque aclarar esa aparente contradicción, al señalar que la revelación divina es necesaria para comprender la *naturaleza* del pecado, pero no así para su constatar su *existencia*. Sin la revelación, dice el texto, “se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.”.

El problema, entonces, es que, para el no creyente, el pecado se “enmascara”, o al menos puede “enmascararse” bajo una serie de explicaciones aparentes, y solo podrá ser comprendido de manera adecuada mediante “el conocimiento del designio de Dios sobre el hombre”. Importante precisión en la que insiste el texto, porque busca subrayar que el concepto escapa a los alcances de la mera razón, y solo el creyente está en condiciones de poder comprender su verdadera naturaleza.

Ahora bien, si antes he traído a colación a Descartes para que nos ayudara a comprender mejor el problema, aquí viene muy a cuento retomar la doctrina de Baruch Spinoza, quien, como ya fue señalado, en las dos primeras partes de su *Ética* empleó a fondo todo el poder de su aguda inteligencia para descartar la idea de un ‘libre albedrío’ tanto en Dios como en los seres humanos, y, por consiguiente, la noción misma de pecado. Lo interesante es que Spinoza busca hacerlo precisamente acudiendo a las razones que el texto del *Catecismo* oficial considera como las “tentaciones” que nos impiden comprenderlo; tentaciones que podemos reducir a dos: la debilidad del ser humano para dominar sus pasiones y la ignorancia que obnubila su razón. En ambos casos, viene a decirnos el judío de Ámsterdam, desaparece la culpabilidad y por consiguiente no hay lugar para el arrepentimiento, que, como bien sabemos, no es para él una virtud, “es decir, que no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable e impotente” (E4P54).

La forma de argumentar de Spinoza es clara y podemos resumirla así: si la voluntad no es otra cosa que la capacidad de la razón humana para orientar el comportamiento —parece estar pensando en la definición de *appetitus rationalis*, de la tradición aristotélico-tomista—, no se ve cómo pueda obrar en contra de sus propios dictados. Porque un apetito persigue lo apetecible, y si es “racional”, persigue lo que la razón le muestra como apetecible; pero el pecador persigue el mal, que por su misma naturaleza es lo no apetecible. De modo que si la voluntad lo hiciera, estaría obrando sin razón alguna, más aún, obraría en contra de sí misma, porque estaría apetecciendo lo inapetecible.

De modo que las razones para pecar habría que buscarlas por fuera de la razón, y por consiguiente por fuera de la voluntad, es decir, en factores que le son ajenos. Es precisamente a esos factores a los que se refiere la explicación del *Catecismo* para decirnos que se trata de “tentaciones” a la hora de explicar el pecado; tentaciones que nos impiden comprender que su verdadera naturaleza consiste en ser “un abuso de la libertad que Dios da a las personas creadas para que puedan amarle y amarse mutuamente”.

268

Vemos una vez más que la explicación que nos ofrece el *Catecismo* oficial de la Iglesia Católica Romana es muy clara: el pecado es un abuso *de la voluntad*, no un error del intelecto. Es la voluntad la que, desde sí misma y por sí misma, ha decidido obrar en contra de lo que le dicta la razón. Pero podemos ver allí algo más, ya que el texto busca hacernos ver cómo, con el concepto de pecado, nos encontramos en el límite mismo que separa las capacidades de la razón humana frente a la luz de la revelación; en otras palabras, que nos hallamos situados en el umbral que de la filosofía podría conducirnos a la teología o apartarnos de ella. ‘Pecado’ se nos muestra así, según el *Catecismo*, como una noción híbrida, cuya existencia parece ser evidente, pero cuya naturaleza, es decir, cuya verdadera esencia permanece ajena a la mera razón, porque pertenece al ámbito de lo que únicamente se puede conocer mediante revelación divina.

Esto, sin embargo, plantea un serio problema, porque, como bien lo señalaba la tradición filosófica, no es posible conocer el *quod*, es decir, conocer *que* algo es, sin conocer el *quid*, es decir, *qué* sea ese algo. Entonces, si sólo por revelación conocemos lo que es el pecado, si sólo así es posible definirlo correctamente, ¿cómo podemos saber por la pura razón de su existencia? Si no sabemos qué es (*quid*), ¿cómo podemos saber que existe (*quod*)? Sin embargo, la respuesta que nos da el *Catecismo* es que su *existencia* la conocemos por evidencia, o, en sus propias palabras: “sería vano intentar ignorarlo o dar a esta oscura realidad otros nombres”; aunque su *naturaleza* la podamos conocer únicamente por la revelación.

Decir que se trata de una “oscura realidad” resulta interesante, porque señala que no es algo claro, algo de lo que resulte fácil saber qué es, sino algo que barruntamos, cuya existencia sospechamos, pero que sin embargo “sería vano intentar ignorarlo”. ¿No es esto precisamente lo que ha sucedido con la bien conocida pregunta agustiniana *Unde malum?* (¿de dónde proviene el mal?), cuando nos referimos al mal moral, es decir, a la maldad?³ Es como si la maldad humana, es decir, la malevolencia fuera una realidad innegable, pero, cuando intentamos explicarla, nos surgieran múltiples y complejos problemas. Será necesario, entonces, que examinemos esa pretendida evidencia de la existencia del mal moral; pero antes tratemos de ver lo que nos dice la teología protestante con respecto al pecado.

b. La teología protestante

Para examinar la visión que tiene del pecado la tradición protestante, voy a tomar como guía el voluminoso estudio que sobre el tema elaboró el teólogo alemán Julius Müller en su obra de dos tomos titulada: *Die christliche Lehre von der Sünde* (la doctrina cristiana del pecado), publicada por primera vez en 1844, y cuya edición de 1849 acaba de ser reimpressa. Estudio que el conocido teólogo reformado Karl Barth consideró como lo mejor que se había escrito sobre el tema.

269

Dado que su propósito es elaborar un verdadero tratado de carácter teológico, el autor se dirige desde un comienzo directamente a la raíz del problema, y señala, ya en la misma introducción, que el estudio del pecado supone tomar de entrada una decisión con respecto al sentido mismo de la especulación, entendida esta última como una forma de pensar contrapuesta a la reflexión; en otras palabras, como una forma de pensar contrapuesta a una reflexión que parte de lo dado al conocimiento, es decir, de la empiria. En otras palabras, como el texto se propone realizar una exposición especulativa sobre el pecado, o sea, un análisis de su concepto, de sus condiciones de posibilidad y de las consecuencias conceptuales que se derivan del mismo, es necesario precisar primero el sentido de tal especulación. Porque esta, según Müller, puede ser entendida de dos maneras diferentes, a las que califica con los términos generales de ‘panteísmo’ y ‘teísmo’.

Mientras que el panteísmo tiene como principio fundamental la inmanencia o la “identidad sustancial” (caso de Spinoza), de la cual se deriva una inquebrantable necesidad en el proceso de derivación de las entidades finitas a partir de lo infinito; el teísmo, por el contrario, rechaza

³ Es bien sabido que la cuestión acerca de la voluntad surge con Agustín de Hipona, en su célebre escrito *De libero arbitrio*, que comienza con la pregunta de su compañero Evodio: “Dime, por favor, ¿es Dios el autor del mal?” (Agustín 2009, I, 1; p. 215).

la necesidad como condición metodológica, y afirma, por consiguiente, que la derivación de lo finito a partir de lo infinito sólo puede ser conocida mediante *positiva revelación divina* (cf. Müller: I, 6-7). Con ello Müller deja muy en claro, desde un comienzo, que la reflexión teológica sobre el pecado solo puede llevarse a cabo por fuera de los estrictos márgenes que establece un inflexible racionalismo:

Fatua presunción sería convertir la talanquera de nuestro pensar especulativo en talanquera para Dios, y pretender impedirle que realice el paso desde sí mismo hacia el ser otro mediante un acto libre, porque de lo contrario desbarajustaría el círculo de nuestra metafísica de escuela, y nos rompería la cadena del proceso lógico, sin el cual nuestra especulación se iría a pique. (Müller, I, 7)

270

Con ello deja constancia de que la “doctrina cristiana del pecado” supone desconocer las condiciones que impone el racionalismo; condiciones según las cuales toda derivación de lo finito a partir de lo infinito solo puede ser concebida bajo la más rigurosa necesidad. De modo que la idea de un Dios que crea el mundo a partir de la nada y lo hace mediante un acto de su voluntad soberana, no encaja dentro del racionalismo, y, por consiguiente, la filosofía que opera dentro de tales condiciones no podrá comprender dicha “doctrina cristiana del pecado”.

Müller tiene muy claro que la raíz del problema reside en la idea judeocristiana de un Dios personal, de un Dios trascendente, irreductible a la necesidad, ya que, como bien lo enseña la narración bíblica de la creación: “creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó” (Gén. I, 27). Así que, cuando queremos comprender la naturaleza de los seres humanos a la luz de la revelación, debemos tener en cuenta su radical semejanza con el carácter personal del Dios revelado.

De ahí que, al examinar la relación del pecado con la libertad humana, Müller nos diga que para comprenderla no basta con concebir dicha libertad “como necesidad interior”, es decir, como

[...] aquella libertad cuyo concepto es el poder del sujeto para realizar, en su obrar, su propia esencia. Según este concepto, el ser humano es no-libre en la medida en que es determinado por una fuerza que le es ajena. Así, libertad y necesidad, a saber, necesidad interior, son aquí una sola cosa. (Müller, II, 9)

Y, para aclarar lo anterior, señala a continuación:

Este es el concepto de libertad que tiene también Spinoza –*ea res libera dicitur, quae sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur* [se llama libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar] (E1Df7). Y en este punto se han quedado en estos tiempos no pocos que asumen con empeño el concepto de libertad y ven en lo profundo el panteísmo. (II, 9-10)

El problema consiste, entonces, en que tal concepto de libertad, como necesidad interior que proviene de la razón, implica negarle a la voluntad humana la capacidad de librarse de tal necesidad, es decir, de obrar con absoluta autonomía, incluso en contra de los dictados de la misma razón. Sin embargo, Müller señala que el texto bíblico, además de enseñar la creación del hombre a imagen y semejanza del Dios personal,

se refiere siempre [en el Evangelio] a la conciencia de culpa del ser humano como un hecho innegable de su vida interior, y le deja tranquilamente al ulterior desarrollo del pensamiento cristiano el esclarecer el *presupuesto necesario de la conciencia de culpa*. Ahora bien, si ese presupuesto no es otro que aquella libertad de la voluntad únicamente en virtud de la cual el ser humano llega a ser autor responsable de su pecado, entonces, todos los momentos de la doctrina de la sagrada Escritura que, en la segunda parte del primer libro, nos garantizaban la verdad de la conciencia de culpa, son a la vez fundamento para ese concepto de libertad. (Müller, II, 19-20)

271

Con esto nos quiere hacer ver que, para elaborar un concepto de libertad acorde con los datos de la revelación y cumplir la tarea de “esclarecer el presupuesto necesario de la conciencia de culpa”, el pensamiento cristiano tiene que tomar en cuenta los “momentos de la doctrina de la sagrada Escritura” que habían sido examinados “en la segunda parte del primer libro”, y que caracterizaban al pecado como transgresión a la ley, como desobediencia a Dios y como egoísmo. Sólo un concepto de libertad que satisfaga las exigencias planteadas por esos tres momentos podrá adecuarse al mensaje bíblico; en otras palabras, es necesario elaborar un concepto de libertad y, por consiguiente, un concepto de voluntad que permita comprender la maldad en el ser humano: su capacidad de quebrantar la ley, de desobedecer a Dios y de aferrarse a su egoísmo. Y esta condición, añade Müller, supone una voluntad capaz de irrumpir en la realidad sin ningún condicionamiento previo, instaurando así un comienzo absolutamente nuevo y, en el caso del pecado, asumiendo entonces toda la culpabilidad de su decisión.

Escuchemos las palabras de Julius Müller al especificar esa tarea que le corresponde cumplir al pensamiento cristiano y la manera de cumplirla:

[Se trata de] encontrar la condición esencial del surgimiento de la maldad del ser humano [...] y en verdad una condición de tal intensidad y auto-suficiencia, que en su actuar logre establecer un comienzo absolutamente nuevo, y logre así separar de la causalidad divina el origen de la maldad. Para responder a tal exigencia, parece que tendría que demostrarse en la libertad de la voluntad algo así como una capacidad de producir desde sí misma *tanto la maldad como el bien*. (II, 16)

Tarea que, como podemos ver, no se halla al alcance de la razón humana. De modo que, tanto para la teología protestante como para la católica, la noción de ‘pecado’ se sitúa más allá de los límites de la razón natural, y solo puede ser comprendida en su verdadera naturaleza a la luz de la revelación divina. Pasemos, entonces, a examinar algunas consecuencias que cabe derivar de ello.

272

2. El concepto de libertad

Retomemos, entonces, aquella evidencia de la existencia del mal moral a la que remitía el *Catecismo de la Iglesia Católica*, y examinemos su compatibilidad con el concepto de libertad racional que, como se señaló, el teólogo protestante Julius Müller considera insuficiente para responder a las exigencias de la revelación. Se trata, como hemos podido constatar, de la pretendida evidencia de la existencia del mal moral, que supone, de alguna manera, la existencia de una libertad en el ser humano. Pero, ¿de qué clase de libertad?

Es cierto que la existencia del mal es un fenómeno que no parece posible negar, y menos aún, como se suele decir, “después de Auschwitz”. Porque si en algún momento de la historia humana la maldad se ha hecho evidente, ha sido precisamente en fenómenos tales como los campos de concentración y de exterminio, tanto bajo el régimen nazi, como bajo el comunismo stalinista.

Ahora bien, como primera medida, tenemos que precisar con claridad de qué mal estamos hablando, tal como lo hacía ya Agustín al iniciar su tratado *De libero arbitrio*. A la pregunta de Evodio: “¿Dime, por favor, puede ser Dios el autor del mal?” Responde Agustín: “Te lo diré, si antes me dices tú a qué mal te refieres, porque dos son los significados que solemos dar a la palabra mal: uno, cuando decimos que «alguien ha obrado mal»; otro, cuando afirmamos que «alguien ha sufrido algún mal»” (Agustín, 2009, I, 1; p. 215).

Es claro que cuando hablamos de pecado, de mal y de libertad, nos estamos refiriendo al primer caso, es decir, a aquel en el que decimos que alguien ha obrado mal; se trata, entonces, del llamado mal moral, es decir, de la maldad o la malevolencia. Y es entonces cuando cabe preguntar si esa evidencia sobre su existencia puede ser aceptada sin más; porque en filosofía de nada debemos desconfiar más que de las llamadas ‘evidencias’. Aunque en este caso la mera pregunta puede parecer escandalosa; porque, ¿es posible, acaso, dudar de que se hayan cometido y de que se sigan cometiendo todo género de maldades, es decir, todo género de pecados? Ya que este es precisamente el significado fundamental de la palabra ‘pecado’: una acción malévola, una verdadera maldad. Entonces, ¿cómo podemos negar su evidencia? Y es claro que se trata de aquella misma evidencia de la que nos hablaba el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Comencemos por señalar que, cuando hablamos de esa manera, estamos interpretando intenciones, estamos diciendo que unos actos humanos han sido ejecutados con el propósito premeditado de hacer el mal; por consiguiente, nos quedan dos caminos para fundamentar esa pretendida evidencia. Porque una cosa es la evidencia de la maldad cometida por uno mismo, y otra muy diferente la evidencia de la maldad cometida por otra persona. En este segundo caso, cuando se trata de juzgar las acciones de una persona ajena, estamos interpretando su intención a partir de los hechos, porque no tenemos acceso a esas intenciones de manera directa; y esta forma de argumentar no parece ser una operación muy confiable. En efecto, ¿cómo puedo asegurar que la intención con la cual se ha ejecutado una acción es malévola? Ya lo decía el antiguo adagio: *De internis neque Ecclesia iudicat* (de lo interior no juzga ni la misma Iglesia).

Agustín de Hipona lo sabía muy bien, y su forma de argumentar en este caso se apoya sobre las Sagradas Escrituras: como ellas dicen que Dios castiga a los pecadores y Dios no puede ser injusto, entonces hay que concluir que el pecador es culpable de sus actos, en otras palabras, que ha obrado malévolamente. Pero se trata, entonces, de un argumento de carácter *teológico* que la filosofía no puede aceptar como tal, porque supone no solamente que existe Dios, sino que castiga a los pecadores. De modo que la pretendida evidencia de la maldad intencional, en el caso de acciones cometidas por terceros, no parece ser tal.

Nos queda entonces el otro camino que se suele recorrer con frecuencia, y que consiste en apelar a la propia conciencia de nuestros actos, es decir, a nuestra conciencia de culpa; conciencia que se deriva de que creemos que aquello que hicimos mal hubiéramos podido haberlo hecho de otra manera. Y es ahí donde interviene Spinoza para hacernos tomar conciencia de que,

dado que no conocemos todo el conjunto de elementos que han tomado parte en nuestra decisión, llegamos a creer que hemos obrado mal por decisión de nuestra mera voluntad, es decir, en un acto de absoluta autonomía. Pero si tenemos en cuenta que nuestra voluntad no puede desear lo indeseable, tendremos que aceptar que, como lo señala muy bien Alejandro Vigo desde una visión socrática de la acción humana,

[...] no hay, en definitiva, un modo realmente satisfactorio de dar cuenta de la posibilidad de la elección del mal por parte de los agentes racionales, si no se hace referencia a la presencia, en algún nivel de análisis, de alguna forma –total o parcial, transitoria o permanente– de ofuscación de la conciencia, en virtud de la cual el agente ya no acierta a reconocer con eficacia el genuino carácter de aquello que escoge para sí... (Ver nota 2)

274

Por consiguiente, nuestra conciencia de culpa viene a ser errónea, ya que creemos haber obrado por pura libertad, cuando en realidad nuestra pretendida acción ha sido el efecto de elementos que no nos han permitido obedecer a nuestra razón, ya sea porque nuestro intelecto se ha obnubilado, ya sea porque no hemos sido capaces de subyugar nuestros impulsos. En otras palabras, cuando obramos de manera indebida lo hacemos por error o por debilidad, pero no por malevolencia.

Podemos ver, entonces, que todo depende de cómo concibamos la voluntad. Si esta, como en la doctrina cristiana, debe concebirse como una facultad totalmente autónoma, capaz de obrar a partir de sí misma, de escoger ella misma el bien o el mal, entonces el acto reprochable puede un verdadero *pecado*, fruto de una voluntad malévola que ha preferido el mal “con plena advertencia y pleno consentimiento”, y entonces la conciencia de culpa se halla plenamente justificada. Pero si la voluntad es concebida de manera puramente racional, como la capacidad que tenemos los seres humanos de obedecer los dictados de nuestra razón, entonces el acto reprochable es o bien un error o bien una debilidad, y no puede atribuirse a la malevolencia, no puede llamarse *pecado*. Nos encontramos, así, frente a dos concepciones o doctrinas muy diferentes acerca de la voluntad, y, por consiguiente, frente a dos maneras de comprender la libertad; doctrinas que configuran dos diversas antropologías, incluso contrapuestas en algunos aspectos. Veámoslo.

(a) La primera doctrina, que suele llamarse “voluntarista” y que he caracterizado como “cristiana”, concibe la voluntad como la capacidad que tendría el ser humano para querer ya sea lo bueno ya sea lo malo,

y para quererlo “con plena advertencia y pleno consentimiento”, es decir, con “un saber totalmente lúcido”, tal como hemos visto que lo afirma la teología. La voluntad es así verdaderamente autónoma, no se halla sometida a la razón, aunque necesite de ella para tomar la decisión; en otras palabras, se trata de la llamada libertad de indiferencia o libre albedrío en su sentido fuerte de capacidad de querer *el bien o el mal*. Porque hay un sentido de libre albedrío que llamaré débil, ya que lo define simplemente como “capacidad de elegir entre dos o más posibilidades”. Esta última forma de albedrío es algo evidente, pero como tal no tiene relevancia moral; la adquiere solo cuando se trata de poder elegir entre el bien y el mal; cabe, incluso, adjudicarla a muchos animales.

Resumiendo: la doctrina cristiana o voluntarista concibe la voluntad como una facultad totalmente autónoma, como una capacidad de los seres humanos para elegir entre el bien y el mal, que no está, por consiguiente, supeditada a los dictados de la razón, aunque tenga necesidad de la inteligencia para poder llevar a cabo la elección. De modo que la intelección es para la voluntad condición *necesaria* para su ejercicio, pero no es condición *suficiente*, ya que la decisión como tal proviene de la misma voluntad que puede querer el bien o el mal; es así totalmente autónoma incluso frente a la voluntad divina. De otra manera, como lo hemos visto, no podría pecar. De ahí proviene que algunos teólogos hayan hablado de una “auto-contención divina” (*Selbstbeschränkung*), en el sentido de que, al otorgarle tal libertad a los seres humanos, Dios se abstiene de intervenir directamente cuando estos deciden obrar mal⁴: “Porque del corazón [es decir, de la voluntad]—dice el Evangelio—salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias” (Mateo 15, 19).

Conviene resaltar que en esta forma de entender la voluntad no se la considera como un apetito que *desea* (*appetitus rationalis*), sino como una fuerza que *quiere*, si tenemos en cuenta que no es lo mismo desear que querer; porque el desear está determinado por el objeto del deseo, mientras que el querer tiene su origen en la voluntad misma. De ahí que los seres humanos sean considerados libres por naturaleza, y por consiguiente, cuando eligen obrar mal no están propiamente perdiendo su libertad, sino abusando de ella, como decía el *Catecismo de la*

⁴ Puede verse un excelente análisis de este concepto en Julius Müller (II, 256-266).

Iglesia Católica. Pero por ello mismo, cuando el ser humano obra mal se hace digno de vituperio, y cuando obra bien, digno de alabanza. Ahora bien, si antes hemos acudido a Descartes y a Spinoza para que nos ayuden a comprender los problemas, voy a acudir aquí a Luis Eduardo Hoyos en su artículo titulado: *El sentido de la libertad*. Porque Hoyos pasa allí revista y analiza las principales formas como se ha tratado de interpretar el concepto de libertad, y, al llegar a la interpretación ofrecida por el filósofo norteamericano Roderick Chisholm (1982), nos la resume muy claramente en los siguientes términos:

Hay una variante de la libertad, para muchos fundamental: la del agente incondicionalmente libre. Una versión conspicua de esa variante fue defendida por Roderick Chisholm en un famoso artículo de 1964⁵. Allí sostuvo Chisholm la tesis de que la idea de la libertad humana, o bien se asocia a la de un agente que inicia absolutamente la acción –lo que él, siguiendo la tradición de la filosofía medieval, llamó “causación inmanente” y consideró análogo a la idea de un “primer motor inmóvil”–, o bien esa idea no tiene sentido. Si somos responsables –escribe Chisholm–, [...] entonces tenemos una prerrogativa que algunos atribuirían a Dios: cada uno de nosotros cuando actúa es un primer motor inmóvil. Al hacer lo que hacemos, causamos que ciertos eventos ocurran, y nada –o nadie– nos causa a causar que ocurran tales eventos. (Hoyos, 2009: 102-103)

Me he permitido presentar esta cita *in extenso*, porque considero difícil resumir mejor la doctrina que he llamado cristiana o voluntarista, es decir, aquella que Hoyos, por supuesto, rechaza de manera enfática: “uno de los puntos de vista del que más me quisiera alejar” (*ibid.*), nos dice. Pero no lo hace porque sea cristiana, ya que no alude a ello de manera alguna. La rechaza porque implica un concepto de autonomía de la voluntad que la razón no puede comprender: “Si lo que pretendo –escribe– es limpiar un terreno con la esperanza de hacerlo fértil para que prospere en él un discurso con sentido sobre la libertad humana, considero de la mayor importancia arrancar de él la mala hierba de una agencia causal incondicionalmente libre” (*ibid.*).

(b) La segunda doctrina acerca de la voluntad o de la libertad, que llamaré intelectualista o racionalista, es aquella que en su formulación a mi parecer más consistente encontramos en la Ética demostrada

⁵ El texto al que hace referencia Hoyos se encuentra en: Watson 24-35, con el título: *Human Freedom and the Self*.

según el orden geométrico de Baruch Spinoza. Es bien conocida, aunque con demasiada frecuencia ha sido muy mal interpretada. Dice que la voluntad es la capacidad que tiene la razón para determinar la decisión, de modo que no se trata de una facultad absolutamente autónoma, sino que se halla siempre supeditada a los dictados de esa misma razón. Tesis que Spinoza formula de manera un tanto drástica e incluso provocadora en el Corolario de la Proposición 49 de la segunda parte de la *Ética* diciendo: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* (la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo).

De esa manera, la voluntad no es concebida propiamente como una capacidad de *querer*, sino de *desear* aquello que el intelecto le muestra como apetecible; no es entonces, propiamente hablando, una facultad volitiva sino apetitiva. Bien la llamó nada menos que Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, *appetitus rationalis* (ver: ST I-II q.8, a.1, c). Aunque, contrario a lo que piensa el llamado “Doctor angélico”, una voluntad así no podría pecar, porque no podría desear el mal, ya que, de hacerlo, estaría contrariando su propia naturaleza; se trataría, como hemos visto, de una facultad apetitiva que, al pecar, estaría apeteciendo aquello que por su misma naturaleza es inapetecible. Utilizando los términos de la Escuela, que suelen ser muy esclarecedores, se trataría de una facultad capaz de pasar de la potencia al acto sin ninguna razón que pudiera justificar ese paso. Ahora bien, si, como dice el mismo Tomás de Aquino para explicar el pecado, la voluntad deseara el mal *sub specie boni*, es decir, bajo la apariencia del bien, no estaría pecando, sino cometiendo un grave error; como hemos visto que lo había señalado Sócrates, según Alejandro Vigo. De modo que en esta concepción intelectualista de la libertad tiene plena validez el antiguo axioma *omnis peccans est ignorans*; y los seres humanos, a diferencia de lo que dice la concepción cristiana de la libertad, no somos libres por naturaleza, sino que tenemos la capacidad de llegar a serlo mediante un ejercicio adecuado de nuestra razón. Esta fue precisamente la ardua tarea que emprendió Spinoza en su árido texto de la *Ética*: liberarnos de lo que consideraba el prejuicio del libre albedrío, y enseñarnos a comprender el ejercicio de nuestra razón de manera adecuada, es decir, no como un simple proponerle a la voluntad diversas acciones o señalarle lo que debería hacer, dejándola en libertad para que ella decida, como lo pretende el libre albedrío, sino determinando a dicha voluntad para que actúe racionalmente: la libertad viene a ser así determinación racional.

Creo que las objeciones que suelen hacerse contra esta concepción racionalista de la voluntad, al acusarla de fatalismo y pretender con ello que niega por completo la libertad, se deben a que no se tiene en cuenta una diferencia fundamental que existe entre estas dos concepciones divergentes acerca de la libertad. Porque la visión racionalista ciertamente niega la libertad entendida como libre albedrío en sentido fuerte, es decir, como absoluta autonomía de la voluntad; pero entiende la libertad como la capacidad que tenemos los seres humanos de obrar determinados por los dictados de nuestra razón, y no por nuestras inclinaciones sensibles, por nuestros apetitos o por nuestras fantasías.

Ahora bien, para comprender esto mejor, es necesario que sepamos distinguir de manera adecuada entre las determinaciones que nos vienen de fuera (*ab extra*) y nuestra propia autodeterminación (*ab intra*); porque esa distinción se muestra muy diferente cuando consideramos las acciones de otros, y cuando consideramos nuestras propias acciones, es decir, cuando consideramos dichas acciones en segunda o tercera persona, y cuando las consideramos en primera persona.

En efecto, si yo considero las acciones de otro, es decir, en segunda o tercera persona, el límite entre aquello que lo determina desde fuera y aquello que lo determina desde dentro se establece para mí entre lo que lo yo pueda llegar a conocer por mí mismo y lo que solo puedo conocer si esa otra persona me lo comunica. De esa manera, las determinaciones que yo puedo conocer por mí mismo las consideraré como determinaciones *ab extra*, mientras que aquellas que solo puedo conocer si la otra persona me las comunica las consideraré como determinaciones *ab intra*. Es el caso, por ejemplo, de sus pulsiones, de sus temores inconscientes, de sus prejuicios.

Pero si yo considero mis propias acciones, el límite entre las determinaciones desde fuera y las determinaciones desde dentro cambia de manera significativa. Porque yo tengo que considerar como determinaciones *ab extra* todas aquellas que no se encuentran en el ámbito de mi propia conciencia, aunque provengan del ámbito de lo no-consciente, como las pulsiones, los temores inconscientes y los prejuicios. Y tengo que considerarlas así, porque solo tengo capacidad de incidir de manera directa sobre aquellas determinaciones que se hallan al alcance de mi conciencia. De ahí que todos aquellos impulsos que escapan a mi conciencia los tenga que considerar exteriores,

ajenos a mí, porque no puedo incidir sobre ellos de manera directa, en la medida en que los ignoro.

Por consiguiente, en esta manera racional de ver las cosas, cuando el ser humano reflexiona para obrar, no pasa de las determinaciones externas a una situación de indeterminación, de completa autonomía, como lo entiende la concepción cristiana de la voluntad, sino que pasa de ser determinado por factores externos y no ser libre, a ser determinado por su propia razón, es decir, por factores internos, y, en la medida en que lo logra, ser libre. En otras palabras, libertad no es indeterminación o mera autodeterminación, sino autodeterminación *racional*.

De ahí que si hablamos con precisión, en esta manera intelectualista o racionalista de concebir la libertad no cabe hablar de pecado y, por consiguiente, tampoco de culpa, pero sí de responsabilidad. Distinción que conviene tratar de precisar, y para ello voy a acudir una vez más a las reflexiones de Hoyos en varios de sus escritos, pero de manera particular en el ensayo titulado: *El concepto social de racionalidad y la idea de persona*.

Porque allí Hoyos busca mostrar precisamente cómo no es posible un lenguaje moral por fuera de un entorno normativo institucional. Y, para no extenderme demasiado, me atreveré a resumir sus argumentos diciendo que él se propone mostrar cómo, si bien es cierto que el ser humano no puede *pecar* y ser *culpable* en el sentido cristiano de los términos, sí puede y tiene que ser *responsable* por sus actos frente a las instituciones sociales que, en cada situación, no solo lo sostienen, sino que lo hacen posible como persona. Aunque no comparto todas y cada una de las tesis allí expuestas, estoy muy de acuerdo con la tesis central del escrito; tesis que yo me tomaré la libertad de formular en los siguientes términos: en el marco de una visión racional de la libertad, si bien es cierto que no es correcto hablar de pecado y de culpabilidad, sí lo es hablar de responsabilidad social por las acciones. Esto permite precisar aún mejor la diferencia entre las dos concepciones de libertad, la cristiana o voluntarista y la intelectualista o racional. Porque para la concepción cristiana, la acción malévola es reprochable por sí misma y el pecador debe reconocer su culpa primordialmente ante Dios, es decir, ante su propia conciencia, al margen de cualquier contexto institucional normativo. Esto es propiamente lo que significa ser autónomo y, por consiguiente, culpable. Mientras que la concepción intelectualista, la concepción que defiende Hoyos –acorde en esto con Spinoza–, no considera que

esto tenga sentido, porque, estrictamente hablando, no se trata de *culpabilidad* sino de *responsabilidad*, es decir, de la obligación que tiene todo miembro de una comunidad de *responder* por sus acciones en la medida en que las mismas tengan incidencia sobre sus semejantes (*lógon didonai*).

Ya lo había expresado Spinoza con una claridad meridiana, al señalar cómo, en el “estado natural”, es decir, por fuera de la organización social, “no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos”, porque allí cada quién busca solo su utilidad; de modo que

[...] en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es el bien y qué el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. El pecado no es, pues, otra cosa que la desobediencia; la cual, por tanto, solo es castigada por el derecho del Estado. (E4P37Sc2c)⁶

3. Una cuestión política

280

Aunque mucho más podría decirse acerca de esas dos formas de concebir la voluntad y, por consiguiente, de las concepciones de libertad que les son concomitantes, para no extenderme demasiado, pasaré a exponer algunas consideraciones sobre una importante consecuencia política que puede derivarse de ello. He dicho, desde un comienzo, que se trata sólo de una pregunta a modo de provocación, porque soy consciente de que, para articularla de manera correcta, sería necesario una mayor elaboración.

Y comienzo con una cita de Descartes, del artículo 152 de *Las pasiones del alma*, donde el pensador francés se pregunta: ¿por qué causa podemos estimarnos?; a lo que él mismo responde:

Sólo observo en nosotros una cosa que puede autorizarnos a estimarnos: el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades; porque solo por las acciones que dependen de este libre albedrío podemos ser con razón alabados o censurados; y nos hace en cierto modo semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal de que no perdamos por cobardía los derechos que nos da⁷.

⁶ Para entender mejor la tesis de Spinoza al respecto, vale la pena examinar todo el Escolio 2 de esta proposición.

⁷ Un interesante análisis de esta tesis cartesiana lo ha realizado Pierre Guenancia en una conferencia titulada: *Los diferentes sentidos del Otro en Descartes*, dictada en la Universidad del Valle, Cali, Colombia; texto que está siendo preparado para su publicación.

La idea de Descartes me parece muy esclarecedora a la luz de lo señalado anteriormente. En efecto, nos dice, y lo repite, que si no disponemos de un libre albedrío en el sentido fuerte del término, es decir, tal como lo enseña el voluntarismo cristiano, el ser humano *qua* individuo no tiene razón para exigir que se le reconozca un valor absoluto frente a la comunidad de la cual hace parte y a la cual pertenece; en otros términos, que sin un libre albedrío los seres humanos no disponemos de una verdadera autonomía y, por consiguiente, de una verdadera dignidad *qua* individuos. La idea kantiana de que el ser humano es un “fin en sí mismo” perdería entonces su sustento, porque el valor absoluto del individuo se fundamenta en esa voluntad absoluta, en esa verdadera autonomía que le permite auto-determinarse incluso en contra de la voluntad divina, como hemos visto que lo enseña la visión cristiana. Sin libre albedrío, el ser humano no tiene, como individuo, preeminencia alguna sobre la sociedad; en vez de constituirla, es la sociedad la que lo constituye como tal.

Esto no significa que los seres humanos no tengamos obligación de responder por nuestros actos frente a la comunidad a la que pertenecemos en cada caso, y que no podamos ser alabados o vituperados, e incluso castigados, por ellos. Por el contrario, si es la sociedad la que nos constituye como individuos, las que nos ofrece las condiciones para ser libres, ante ella tenemos que rendir cuenta por nuestras acciones. Tanto el creyente como el no-creyente tienen obligación de hacerlo. Sin embargo, el cristiano no tiene obligación de responder únicamente ante la comunidad que, como nos dice Hoyos, no solo lo sostiene sino que lo constituye, sino que está obligado también a rendirle cuentas a Dios, es decir, a su propia conciencia; ya que es precisamente a través de esa propia conciencia como Dios le comunica su voluntad. Vale recordar aquí las bien conocidas palabras de Agustín de Hipona dirigidas a Dios: *Tu eras interior intimo meo et superior summo meo* (Tú estabas en lo más interior de mi intimidad y en lo más elevado de mi grandeza) (*Confesiones*, lib. III, cap. 6, 11).

Por su parte, el no-creyente solo tiene responsabilidad, es decir, obligación de responder ante las instituciones que lo constituyen; lo que bien nos permite hablar de un estado de “inocencia pagana”, es decir, de un estado de conciencia que no conoce el concepto de culpa pero sí el de responsabilidad. Situación en la que se han encontrado y se encuentran – entiendo– todas aquellas sociedades que no han recibido el impacto de la tradición judeo-cristiana. Y es esto lo que explica el epígrafe que encabeza este escrito. John Gray hace notar en su artículo cómo los filósofos políticos no han comprendido las implicaciones que tiene el que la autonomía del sujeto, fundamental en el liberalismo, no sea compartida universalmente. Yo

diría: no sea compartida por grupos sociales que no han sido marcados por la tradición judeo-cristiana, como sí lo han sido las sociedades liberales de occidente. Y Gray atribuye esa incomprensión, en parte, al “analfabetismo histórico de la mayor parte de los filósofos políticos contemporáneos” (Gray, 2000: 82).

Queda pendiente, entonces, la pregunta que quisiera dejar como inquietud o como un reto: ¿al desterrar el pecado del ámbito de la mera razón por resultar incomprensible para esta, no se estará socavando uno de los pilares fundamentales de la democracia liberal? Porque esta última se fundamenta sobre la idea contraevidente de que todos los seres humanos somos iguales; igualdad que, como hemos visto, se fundamenta a su vez sobre la dignidad de los individuos *qua* individuos. Y esta dignidad, como lo hacía notar Descartes, no parece encontrarse sino el ejercicio de nuestro libre albedrío, es decir, de una autonomía absoluta como la que sostiene la visión cristiana; autonomía que resulta ajena para la mera razón.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona (2013). Obras completas II. *Las Confesiones*. (2ª edición). Ángel Custodio Vega, O. S. A. (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona (2009). Obras completas III. *Obras filosóficas*. Edición bilingüe. Evaristo Seijas, O. S. A. (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (2010). *La vida del espíritu*. Carmen Corral (trad.), Barcelona, Editorial Paidós.
- Astete, G. (1936). *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, Bogotá, Tipografía Mogollón.
- Chisholm, R. (1982). “Human Freedom and Self”, en Gary Watson (ed.). *Free Will*. Oxford, Oxford University Press, pp. 24-35.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. José Antonio Martínez, (trad.), Madrid, Editorial Tecnos.
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Jorge Aurelio Díaz (trad.). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Gray, J. (2000). Pluralismo de valores y tolerancia liberal. *Estudios Públicos*, Universidad de Chile, 80 (primavera), pp. 77-93.
- Hoyos, L. E. (2009) El sentido de la libertad. *Ideas y Valores*. 58 (141), 85-107.
- Hoyos, L. E. (2014). *Ensayos de filosofía práctica y de la acción*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2014.
- Müller, J. (1849). *Die christliche Lehre von der Sünde*. I-II, Breslau, Verlag von Josef Max und Komp.
- Parente, P. et alii (1955). *Diccionario de Teología Dogmática*. Francisco Navarro (trad.), Barcelona, Editorial Litúrgica Española.
- Rahner, K und Vorgrimler, H. (1961). *Kleines theologisches Wörterbuch*, (5. Aufl.), Freiburg, Verlag Herder.
- Romerales, E. (ed). (1992). *Creencia y racionalidad, Lecturas de Filosofía de la Religión*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Atilano Domínguez (trad.), Barcelona, Editorial Trotta.
- Tomás de Aquino (2006). *Suma de Teología*. I-II, Ángel Martínez (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vigo, A. G. (2013). “La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino”, en *Signos Filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México XV, 29, enero-junio, pp. 9-37.