

**EL PECADO EN LA RAZÓN FILOSÓFICA: EL ESCÁNDALO QUE DEFIENDE  
EL CRISTIANISMO CONTRA LA TESIS FILOSÓFICA DE LA IGNORANCIA A  
PARTIR DEL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD**

MAGDIEL MARTÍNEZ GÓMEZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2017

**EL PECADO EN LA RAZÓN FILOSÓFICA: EL ESCÁNDALO QUE DEFIENDE  
EL CRISTIANISMO CONTRA LA TESIS FILOSÓFICA DE LA IGNORANCIA A  
PARTIR DEL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD**

MAGDIEL MARTÍNEZ GÓMEZ

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR:

LUIS ALBERTO ANGARITA BECERRA

MAGISTER EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2017

## CONTENIDO

	Pág.
Introducción	8
1 El pecado es una contradicción ética en la razón filosófica	12
2 La filosofía argumenta que el pecado es falta de comprensión	14
3 La crítica del cristianismo contra la tesis filosófica de la ignorancia	19
3.1 El pecado no es absolutamente falta de comprensión	19
3.2 El pecado también es un desafío de la voluntad	30
Conclusiones	34
Bibliografía	35

## RESUMEN

**Título:** El pecado en la razón filosófica: el escándalo que defiende el cristianismo contra la tesis filosófica de la ignorancia a partir del pensamiento de Kierkegaard\*

**Autor:** Martínez Gómez, Magdiel\*\*

**Palabras claves:** pecado, comprensión, ignorancia, voluntad, ética.

### **Descripción:**

A partir de Kierkegaard, se analiza reflexivamente las críticas del cristianismo a la filosofía por negar el pecado, por desaparecer la contradicción que, éticamente, responsabiliza al hombre de convertir las verdades de razón en no-verdad. La filosofía lo niega con la explicación de la ignorancia o la falta de comprensión. No obstante, el cristianismo posiciona otra vez el pecado porque no lo considera falta de comprensión sino un problema de libre voluntad; es decir, al pecado se llega por la angustia de una decisión que comprende muy bien lo que sabe. Para sostener esta tesis, el pecado se sitúa en la voluntad, en un concepto procedente de la relación libre, contradictoria, que mantienen razón y acción. El cristianismo dice que incluso con el detalle de la comprensión el hombre peca y puede pecar; la razón, que tanto ha sido idolatrada en el quehacer filosófico, no es el elemento decisivo de la vida; lo decisivo está en aquel instante donde la comprensión tiene que luchar frente a la voluntad en el mundo real. Infortunadamente, las verdades racionales han perdido y pueden continuar su pérdida contra la voluntad; es decir, contra el puede seductor de la posibilidad. La ironía del pecado es comprender que no se debe y, pese a esto, se puede.

---

\* Trabajo de grado.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Mg. Luis Alberto Angarita.

## ABSTRACT

**TITLE:** THE SIN IN THE PHILOSOPHICAL REASON: THE SCANDAL DEFENDING CHRISTIANITY AGAINST THE PHILOSOPHICAL THESIS OF IGNORANCE FROM KIERKEGAARD'S THOUGHT\*

**AUTHOR:** Magdiel Martínez Gómez\*\*

**WORDS KEYS:** sin, understanding, ignorance, will, ethics.

### DESCRIPCIÓN:

From Kierkegaard's philosophy it analyzes reflexively the critics of the christianity to philosophy because of to abnegate the sin, to disappear the contradiction that etically makes man responsible of converting the truths of the reason in untruth. Philosophy denies this with the explanation of the ignorance or the lack of understanding. However, christianity positions the sin again because doesn't consider it a lack of understanding but a problem of free will; that is to say, to the sin is reached by the anguish of a decision that understands very well what it knows. To support this thesis, sin is placed in the will, in a concept derived from the free, contradictory relationship, which maintains reason and action. Christianity says that even with the detail of understanding man sins and can sin; Reason, which has been so much idolized in the philosophical work, is not the decisive element of life; The decisive thing is in that moment where the compensation has to fight against the will in the real world. Unfortunately, rational truths have lost and can continue their loss against the will; That is, against the seductive possibility of possibility. The irony of sin is to understand that it is not owed, and yet it is possible.

---

\* Degree of work.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Mg. Luis Alberto Angarita.

## INTRODUCCIÓN

El cristianismo<sup>1</sup> trasluce a través del concepto del pecado un escándalo que lo bautiza como oponente declarado del pensamiento racional y filosófico; el pecado es la no-verdad y la raíz del escándalo es vociferar que esta negación puede contradecir la omnipotencia que reviste lo verdadero, lo que-es. Filosóficamente, la contradicción ha sido una herejía imperdonable; por eso el escándalo tiene su posibilidad en la contradicción del pecado.

En la filosofía ha sido imposible imaginar que lo verdadero se pierda en la contradicción del pecado, por ser la condición o aquello sin lo cual (*sine qua non*) no existe esencia ni orden en la vida. Pero, como también es imposible ocultar la afrenta y la traición del hombre a lo verdadero, la filosofía ha tenido que explicar la contradicción del pecado mediante el concepto del mal. El mal nos dice que el pecado es ignorancia o ausencia de bien; esto quiere decir que el hombre peca porque no comprende la verdad y, como no la comprende, entonces la verdad se ausenta de su interior. Para su vital permanencia, esta conclusión ha llevado consigo el supuesto de que en presencia de una genuina comprensión el hombre no puede pecar. Por esta vía, el mal concluye que no hay contradicción, que la pretensión del pecado es una utopía sin existencia, puesto que se presencia cuando la verdad permanece ausente en el sueño profundo de la ignorancia, esto es, cuando la verdad no reside entera en el hombre; cuando todo se aproxima al caos, la filosofía, como se ha vuelto costumbre, nos dice: ¡Tranquilos, nada es lo que parece! el pecado no es la negación de la verdad, eso es inaudito, sino la negación producto de la ausencia de verdad. Para ir dando algunos ejemplos

---

<sup>1</sup> Kierkegaard siempre que utiliza este término se refiere al cristianismo escrituresco, al cristianismo canónico de las *Sagradas Escrituras*.

concretos de esta postura filosófica, es preciso mostrar las ideas de filósofos como Platón, San Agustín y Descartes, que hicieron prevalecer esta explicación del mal en la filosofía. En el *Teeteto* Platón dice que el pecado no es una contradicción: “Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta”<sup>2</sup>. San Agustín dice que el pecado siempre tiene la misma raíz: ignorancia o alejamiento de la verdad: “Me perdí en el desenfreno de mis variados afectos, de todos los cuales colgaba una densa oscuridad que me interceptaba la claridad de tu verdad, Dios mío”<sup>3</sup>. Descartes no es la excepción y dice: “Lo que provoca que ordinariamente nos equivoquemos, es que frecuentemente juzgamos a pesar de no haber llegado a tener un conocimiento exacto de aquello acerca de lo cual juzgamos”<sup>4</sup>. De esta manera, la filosofía ha borrado y desintegrado cuanta contradicción se le ha cruzado; mantener aislado, muy en el fondo, lo esencial de su negación, frenar el choque de la contradicción en el instante decisivo, ha sido el secreto.

En dirección opuesta, el cristianismo incita el escándalo filosófico porque hace del pecado una posición y no una negación: “Esta definición del pecado como posición contiene también, en otro sentido completamente distinto, la posibilidad del escándalo, lo paradójico”<sup>5</sup>. Cristianamente, el pecado es una posición, una contradicción auténtica y existente que no se desvanece en la nada de la ausencia, porque se cree en la posibilidad de comprender la verdad, de mirarla a los ojos y, aún así, de negarla. Para el cristianismo todo es posible y, en esta oportunidad, es posible el pecado por el margen de potestad o de poder rebosante que hay en la voluntad para contradecir la comprensión racional y liberarse de las

---

<sup>2</sup> PLATÓN. *Teeteto*. En: *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1998. p. 176c

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial, 2014. p. 62.

<sup>4</sup> DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p. 41.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008. p. 130.

ataduras. En cuanto a cuestiones metodológicas, el concepto del pecado se toma bajo las especificaciones que marca el título: solo en lo concerniente a su contradicción ética, en cuanto problema contradictorio que afecta las verdades de razón. Recordar, de todos modos, que el pecado también afecta las verdades de fe, el estadio religioso<sup>\*</sup> del pensamiento kierkegaardiano.

En la misma línea metodológica, el objetivo de este escrito, a partir de Kierkegaard, es analizar reflexivamente las razones que el cristianismo emplea para posicionar la contradicción del pecado y revertir su destino negativo o su condena a desaparecer en la filosofía. La pregunta decisiva en el desarrollo de este objetivo es: ¿Por qué no basta comprender la verdad para no contradecirla éticamente? O dicho de otra manera ¿Por qué la comprensión de lo verdadero no es suficiente para que se realice en la acción?

Este objetivo se desarrolla en tres capítulos: en el primero, se define el pecado como una contradicción ética en el contexto de la filosofía; en el segundo, se expone la explicación filosófica que ha negado la contradicción de la verdad: la falta de comprensión; en el tercero, el cristianismo critica la explicación filosófica y posiciona el dogma del pecado. Esta crítica se desarrolla en dos apartados: en el

---

<sup>\*</sup> Para Kierkegaard, la existencia del hombre se debate entre verdades de fe y verdades de razón, entre una existencia cristiana y una existencia racional. Esto genera que la contradicción ética del pecado ataque ambos planos y que el cristianismo justifique el pecado contra la razón. Esta polémica justificación se aborda en la obra *temor y temblor*; allí Kierkegaard plantea que el hombre debe pecar contra la razón para vivir la individualidad que le exige el cristianismo y que le niega la razón. Este detalle se recuerda porque no podemos considerar el tema propuesto en este escrito como una postura absoluta y única de Kierkegaard; al contrario, todo lo dicho se debe confrontar con el estadio religioso del pensamiento kierkegaardiano.

primero, saltan a la vista las dificultades encontradas en la falta de comprensión; en el segundo, el concepto cristiano de voluntad soluciona las dificultades encontradas y perfila una nueva interpretación acerca del pecado que logra validar y posicionar su contradicción. Al final de estos tres capítulos están las conclusiones.

## CAPÍTULO 1: EL PECADO ES UNA CONTRADICCIÓN ÉTICA EN LA RAZÓN FILOSÓFICA

La ética, que anida sin intención el pecado, consiste en la apremiante relación de la verdad racional<sup>6</sup> con la realidad; aunque dicha verdad reciba la noticia de su eternidad y alcance la tranquilidad, nada puede estar tan tranquilo en la realidad, en donde todo es esencialmente acción, un movimiento capaz de cambiar cualquier designio eterno. Lo ético es la urgente alineación de la verdad que nunca pasa con la realidad que, en cuanto acción, camina sin rumbo alguno; lo ético es la afirmación de toda verdad que se profese en la historia de la realidad: “ (...) la ética nunca abstrae de la realidad, sino que profundiza en la realidad”<sup>7</sup>. Esta relación ética es de suma exigencia e importancia, no solo por la satisfacción enorme de que el hombre llene su realidad con la majestuosa necesidad<sup>8</sup> y universalidad<sup>9</sup> de toda verdad racional, sino también por el hecho de que la verdad, como es universal y necesaria; esto es, absoluta, no debe descuidar la acción del hombre para que toda esa grandeza, todo ese absoluto, no sea reducido a nada y contradicho en la acción.

Por estas razones y lejos del espíritu de la filosofía moderna que prefirió la certeza del conocimiento científico por encima del actuar inconstante de la realidad, Kierkegaard considera que, con más razón, no hay motivo para eximir ninguna verdad del obrar, pues desde cuándo no preocupa que la esencialidad y el peso

---

<sup>6</sup> Con el término de razón se designa esa facultad predominante en el quehacer filosófico del hombre, capaz de forjar el absoluto de la verdad a partir de los principios lógicos de lo universal y necesario.

<sup>7</sup> KIERKEGAARD. Op. Cit., p. 155.

<sup>8</sup> La necesidad exige que una cosa no deje de ser lo que-es.

<sup>9</sup> Lo universal exige que una cosa sea lo que-es en su totalidad.

absoluto de la verdad no se contradiga en su paso a la acción. Así pues, éticamente, lo más alto entre razón y acción no es ni razón ni acción sino su relación y esta relación, como se ha señalado, es algo absoluto y no parcial; se afirma que toda verdad de razón debe completarse en la acción.

En este panorama ético, el pecado desata su contradicción cuando el hombre en su realidad, en ese instante donde hay que actuar, pierde la verdad con su transgresión y la vuelve un no-ser: “¿Cómo podríamos llamar a ese estado de ser la no-verdad y serlo por culpa propia? Llamémosle pecado”<sup>10</sup>. El pecado se inmiscuye en la ética para ser la traba, la dificultad, el problema con el que choca lo ético en su intención de pasar la idealidad a la realidad; es la no-verdad con que la acción contradice la verdad de la razón; el laberinto que extravía la finalidad ética. Se nota que la relación ética absoluta y no parcial entre verdad y acción guarda coherentemente sus proporciones en la falla ética, en el pecado: el hombre peca cuando niegue en su acción cualquier verdad, es decir, hay contradicción desde que esté en la no-verdad.

Establecido que el pecado es una contradicción ética, nos moveremos para exponer cómo la filosofía ha tratado esta contradicción. En este proceso estudiamos las explicaciones que la filosofía ha empleado para suavizar esta contradicción incomprensible, pues ninguna razón puede comprender que algo pretenda rivalizar con el absoluto de la verdad

---

<sup>10</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 1997. p. IV 209.

## CAPÍTULO 2: LA FILOSOFÍA ARGUMENTA QUE EL PECADO ES FALTA DE COMPRENSIÓN

Para Kierkegaard, Sócrates<sup>11</sup> ha hecho celebre la sentencia filosófica de que el pecado es ignorancia. Esta sentencia no es ajena al resto de la filosofía que, por lo general, no conoció ni conoce nada más grande que los secretos de la razón. Sócrates comprende que nuestra lógica racional no tiene la suficiente elasticidad o la suficiente libertad para contradecir o arriesgar sus verdades necesarias y universales; esto es, las condiciones supremas y esenciales de la vida: “Si ha podido perder la condición (...) estaría en posesión de la condición de modo accidental, lo cual es una contradicción, ya que la condición para la verdad es una condición esencial”<sup>12</sup>. Como la razón no imagina la contradicción de sus verdades, Sócrates ha explicado que el pecado es ignorancia y, en el presente escrito, la ignorancia es falta de comprensión.

Sócrates advierte a la filosofía que las cosas en el mundo son demasiado complejas: el hombre dice que comprende lo verdadero; pero, ni así, actúa conforme a ello; el hombre dice que comprende, por ejemplo<sup>13</sup>, la in-esencialidad de la mentira, el egoísmo y la injusticia; pero contradice lo que comprende y niega

---

<sup>11</sup> Como espero lo sepamos, Sócrates no escribió sus ideas a la posteridad y la evidencia de su pensamiento proviene de fuentes secundarias. Interesado por estas ideas, Kierkegaard recopiló un *corpus* del pensamiento socrático. Este corpus debe estar muy compacto y terminado para que Kierkegaard le asigne a Sócrates un rol importante en sus escritos y para sustentar, contra la opinión tradicional, que Platón no fue discípulo de Sócrates si se compara el pensamiento: “De ninguna manera, tan poco como Platón fue discípulo de Sócrates” KIERKEGAARD, Sören. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 1997.p. IV 205.

<sup>12</sup> KIERKEGAARD. Op. Cit., p. IV 209.

<sup>13</sup> El ejemplo menciona tres verdades éticas (la mentira, el egoísmo y la injusticia) muy comunes del conocimiento racional. Es pertinente que las recordemos implícitamente en todo el escrito para que nos aterricen y nos tornen más familiar el tema que tratamos.

la verdad antes que el gallo cante. Esta inconsistencia es la paradoja máxima que le pervierte a cualquiera el sentido racional; si el hombre peca en virtud de no-saber, en virtud de esta otra forma de ignorancia, por lo menos le queda una salida cuando alcance el saber; pero, si sabe, la paradoja se vuelve insoportable, llega a su punto límite, porque la única solución existente agrava el problema; sucede que ya ni el saber es suficiente. A propósito de esta paradoja máxima, Kierkegaard nos recuerda que la filosofía ya desde su forma griega, helénica, era: “demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa (...) como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia”<sup>14</sup>.

Sin embargo, Sócrates no muere ante la perplejidad; antes de bajar los brazos, sabe que la persistencia de ignorancia con sus profundas implicaciones son la clave para tratar la paradoja insoluble que manifiesta el pecado. Esta puesta en escena de la ignorancia la explica Kierkegaard de manera inmejorable con su genial vivacidad literaria. Veamos.

Pero lo que más provoca en uno la risa o el llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres, hasta tal punto que estos solamente no expresan con su vida, aunque fuera de una manera muy lejana, que han comprendido, sino que cabalmente expresan en la práctica todo lo contrario. El espectáculo de un contrasentido tan lamentable como ridículo le hace a uno exclamar, sin poderlo remediar: ¿Pero cómo diablos es posible que hayan comprendido? ¿No será más bien una mentira? Aquí nos viene a sacar del apuro aquel viejo irónico y moralista (*Sócrates*<sup>15</sup>), diciéndonos: ¡No, amigo mío, no lo creas nunca; ¡no lo han comprendido, pues si lo hubiesen comprendido de

---

<sup>14</sup> KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008. p. 118.

<sup>15</sup> Aclaración extra-literal.

veras, entonces lo expresarían también con sus vidas y harían de seguro lo que habían comprendido! ¿No habrá acaso dos maneras de entender? Desde luego, completamente exacto<sup>16</sup>.

La comprensión es el descenso en un concepto hasta saber muy bien cada uno de sus elementos; al respecto dice Kierkegaard: “Cuanto más concreto sea el contenido de la conciencia, tanto más concreta será la comprensión”<sup>17</sup>. Pero la ignorancia le dice al hombre que, sin acción correspondiente, su comprensión de la verdad es, de todos modos, ignorancia, no-comprensión. El infortunio para el hombre es que Sócrates distingue, con la ironía de siempre, dos maneras de entender: la primera es una comprensión ignorante y la segunda una comprensión verdadera. La ironía dice lo que no quiere decir y, en la distinción socrática, la ironía es la comprensión ignorante. Esta comprensión es irónica pues, más allá de las opiniones, confiesa que el hombre ignora su comprensión, es decir, que no comprende ni entiende lo que dice.

Una ignorancia así le pertenece al hombre que con su acción contradice la verdad; aunque afirme con necedad lo contrario, seguramente no comprende dos de los elementos más importantes en todo concepto y definición verdadera: su absoluta necesidad y universalidad. Si el hombre comprendiera ese toque absoluto de la verdad no arruinaría tal comprensión con su acción; comprender la incondicionalidad o el carácter absoluto de la verdad debe causar, como resultado de lo comprendido, el descenso de la verdad a la acción; al respecto piensa Kant: “En cambio, el mandato incondicionado no deja (...) ningún margen discrecional con respecto a lo contrario y, por tanto, es lo único que lleva consigo esa

---

<sup>16</sup> KIERKEGAARD. Op.cit., p. 119.

<sup>17</sup> KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.p. 277.

necesidad que reclamamos a las leyes”<sup>18</sup>. Un hecho contrario o la negación de la verdad solo baraja la posibilidad para exclamar que el hombre no la comprende.

En suma, lo dicho nos quiere decir que una comprensión verdadera nos lleva a desarrollar virtudes éticas sin margen de error, esto es, a ser conscientes de que la verdad no se puede extraviar en la acción por ser lo absoluto. En consecuencia, Sócrates considera ignorante, como alguien que no comprende, al hombre que contradice la verdad en la acción. Estas conclusiones se divisan nítidamente y extienden su predominio en la filosofía de Hegel; veamos lo que dice la *Fenomenología del espíritu* en el apartado titulado: La certeza moral, el alma bella, el mal y su perdón, en el cual Hegel se propone a superar las contradicciones éticas del pecado a nivel moral, es decir, del hombre a solas con su propia autonomía.

Pues la esencia de la acción, el deber, consiste en la *convicción* que la certeza moral tiene respecto a él; esta convicción es justamente lo *en-sí* mismo; es la autoconciencia *universal en sí*, o bien, el estar-reconocido y por ende, la realidad efectiva. Lo que se ha obrado con la convicción del deber es, pues, inmediatamente, algo tal que tiene consistencia y está ahí. No se habla ya para nada, entonces, de que la buena intención no llegue a producirse, ni de que al bueno le vaya mal; sino que lo que se sabe como deber se ejecuta plenamente y llega a la realidad efectiva porque justamente lo conforme al deber es lo universal de toda autoconciencia, lo reconocido y. por tanto, lo que es. Pero tomado a solas y por separado, sin el contenido del sí-mismo, este deber es *para el ser otro*, lo transparente que no tiene más significado que el de una esencialidad sin enjundia<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2012. p. AK IV, 420.

<sup>19</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010. p. 739.

La convicción de la que habla Hegel es comprender la tarea esencial o el deber ético que nos depara toda verdad; entre tanto, desarrollar y tener esta convicción se presenta como nuestra salida del incumplimiento profano del deber; mientras que la ignorancia o la falta de esta convicción nos devuelve a la impiedad del pecado.

Ahora bien: “Si el pecado es ignorancia, entonces propiamente no existe. Si el pecado, como afirma Sócrates muy a menudo, consiste en que se ignora lo que es justo y por eso se hace lo que es injusto, entonces el pecado no existe”<sup>20</sup>. Si el pecado no existe por ser ignorancia, entonces tampoco hay contradicción. La ignorancia siempre es apariencia o, si se prefiere, una ilusión en la que no se puede juzgar nada porque proporcionalmente no hay nada ni pasa nada; es un vacío, una oscuridad, eso sí, extraña de la vida, donde las cosas se ausentan. Mientras esto le ocurra a la razón, mientras ella no tenga una consciencia lúcida de sus verdades, tampoco se enciende la alarma anti-contradicciones en su despacho, ya que la verdad está ausente y la contradicción del pecado supone la verdad. El pecado desata su contradicción sobre la verdad; pero, por la puerta de atrás y antes de la contradicción, la ignorancia ausenta la verdad y logra ponerla a salvo en la no comprensión; con una diversa gama de ilusiones, la ignorancia suplanta el puesto de la verdad y tienta al pecado en vano. Después de un tiempo prudente, se le debe contar al pecado, así sea por compasión, que todo fue un engaño, que ciertamente no ha existido porque su existencia depende de una verdad contradicha y no la hay; lo que hay es ignorancia y eso no lo hace existir.

---

<sup>20</sup> KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008. p. 117.

## **CAPÍTULO 3: LA CRÍTICA DEL CRISTIANISMO CONTRA LA TESIS FILOSÓFICA DE LA IGNORANCIA**

### **3. 1: EL PECADO NO ES ABSOLUTAMENTE FALTA DE COMPRENSIÓN**

La explicación filosófica de que el pecado es falta de comprensión, es decir, ignorancia, es muy cierta<sup>21</sup>; en efecto, si el hombre no comprende su verdad, si solo tiene un concepto abyecto que no se ha profundizado y que se ha tomado con ligereza, es natural y esperado que no tenga escrúpulo para contradecir el designio absoluto de lo verdadero.

Sin embargo y con una actitud muy sugestiva, Kierkegaard exclama que si Sócrates y, con él, la filosofía que niega la existencia del pecado con la falta de comprensión, no acertasen del todo con su explicación filosófica del pecado, el cristianismo puede tener razón cuando acusa al hombre de fariseo. Ser fariseo significa que el hombre camina, come y duerme con la verdad, está tan cerca que la comprende; pero, sin que mucho pueda hacer la barrera límite de la comprensión y del dolor, se subleva y se vuelve contra ella: "Porque, en definitiva, el cristianismo todavía me sigue pareciendo demasiado severo a pesar de todo, y mi experiencia tampoco está aún de acuerdo con hacer de todos esos sujetos unos fariseos"<sup>22</sup>. El cristianismo, decidido a polemizar el argumento filosófico de la falta de comprensión, nos dice que, así la razón no lo pueda procesar, el hombre a

---

<sup>21</sup> Este margen de acierto termina cuando la cuestión sea a otro precio, cuando el hombre decida por voluntad propia no-comprender; en este punto, el pecado ya no es un problema de comprensión sino de voluntad. Esta diferencia la entenderemos por sí sola cuando el cristianismo nos presente su concepto de voluntad.

<sup>22</sup> KIERKEGAARD. Op. Cit., p. 120-121.

pesar de comprender con plenitud lo verdadero no actúa en su realidad conforme a lo comprendido. Pero ¿Qué certeza tiene esta paradoja? Porque acordémonos que la condición para la contradicción del pecado es suponer la comprensión de la verdad, suponer que la verdad está entera y puesta en cuanto tal.

Kierkegaard en el capítulo titulado: “La definición socrática del pecado”, en su obra *La enfermedad mortal*, incorpora esta objeción polémica del cristianismo no en vano<sup>23</sup>; la trae a colación por el hecho de que siempre sucede o pasa algo con cada afirmación cristiana en el terreno de la filosofía. El cristianismo entra en el capítulo porque comprende que la definición filosófica del pecado tiene un defecto ¿En dónde radica pues el defecto? Así lo explica Kierkegaard: “(...) Ese defecto esta —cosa que el mismo socratismo reconoce y remedia, pero solamente hasta cierto punto— en la ausencia de una categoría dialéctica para hacer el transito del haber comprendido al cumplimiento correspondiente. En el quicio de esta transición comienza lo cristiano”<sup>24</sup>.

En la filosofía, se ha creído que la correspondencia entre la comprensión y la acción se afianza con seguridad por la relación que los vincula; como la acción se corresponde fielmente con la idea, luego, la acción debe tener en sí una familiaridad, una definición que, así sea al nivel más universal, la ligue inherentemente a la razón. Este encadenamiento, manufacturado por la misma lógica de la razón, ha hecho que la filosofía siguiera adelante con su larga cadena y, a continuación, afirmara que la relación entre la razón y la acción presume como

---

<sup>23</sup> Debido a su carácter paradójico, a su más allá en la fe, el cristianismo siempre tiene un plus cualitativo que lo distingue o lo diferencia de la racionalidad filosófica. Por ende, medidas en relación a la filosofía, sus palabras, resultan decisivas, dicen algo más, una especie de “buena nueva” que rompe la continuidad del discurso filosófico.

<sup>24</sup> KIERKEGAARD. Op. Cit., p. 122.

requisito un pacto de unidad y mismidad de sangre; de una relación, de un primer y sutil acercamiento entre razón y acción, fantásticamente, la lógica racional nos ha hecho el favor de transportarnos hasta una equivalencia de mismidad, de unidad profunda, en donde la razón ha pasado a ser razón actuante, práctica, y la acción un obrar esencialmente pensante y racional.

De todo esto, podemos deducir que cuando se entremezcle una comprensión verdadera con la acción forjaremos una pócima divina, un poder irresistible; para ese momento, no solo tendremos que la acción y la comprensión de la razón confabulan fuerzas gracias a su unidad; también tendremos la comprensión de lo verdadero, esto es, la idea absoluta capaz de inclinar para sí la faz entera de la tierra. Kierkegaard expone, eso sí, con mucha ironía, esta pócima divina que logra efectuar la misma racionalidad para fundirse con la acción: “(...) en la idealidad pura no hay ninguna dificultad emparejada con el tránsito del entender al cumplir”<sup>25</sup>. Es cierto que no podemos negar la unidad entre razón y acción; en el mundo que vivimos, son dos piezas que se articulan en el engranaje de la existencia y no dos universos extrañados por un vacío lógico. No obstante, el problema de la unidad es caer en la fantasía; a veces la lógica racional, en su intensa felicidad de avanzar, como de piedra en piedra, de consecuencia en consecuencia, entre una cosa y otra, se le olvida que todo ese hilo de muchas consecuencias ha aparecido por medio de un paso que, como todo paso, es movimiento. El movimiento es la autoconciencia de que algo no estaba en la cadena, de que un molesto no-ser le quiebra la continuidad; de ahí la penosa necesidad de hacer algo que a la razón no le gusta mucho: lidiar con algo que se le escapa, desgastar su entereza por alcanzar algo que no tiene totalmente bajo su control, un algo que le ha sido vedado y desposeído por un abstracto no-ser.

---

<sup>25</sup> KIERKEGAARD. Op. Cit., p. 122.

Este no-ser, aunque es una seria dificultad lógica, lo que tanto nos cuesta pensar, define nuestra categoría usual y muy conocida de diferencia. Esta categoría permea nuestro lenguaje y nos hace conscientes de que la mismidad tiene su límite en aquel punto donde ya no-es lo mismo que-es; la diferencia, para decirlo con un término que aflora en las ciencias actuales, es el quiebre del entrelazamiento cuántico. Si ingresamos el no-ser de la diferencia en la unidad que mantienen razón y acción, como en cualquier otra unidad, la lógica dualista, que caracterizó a la filosofía antigua y medieval, nos diría que amablemente acepta la diferencia con una sola condición: que exista como encantada por la unidad; absorbida hasta el tuétano por las raíces de la identidad para que su no-ser no motive contradicciones inentendibles. Esta lógica nos diría, con un orden envidiable, que, si bien todo se despliega desde la unidad para abrirse a la diferencia, la diferencia siempre debe retornar de nuevo a la unidad, a su punto de partida. La diferencia, en este sentido, es solo la unidad de muchas cosas, algo UNO, y, por ende, la diferencia de la diferencia está siempre atada a la unidad: “Pero no es menos cierto que si lo <uno> se dice tal en muchos sentidos, las demás cosas se dirán tales en relación con lo <uno> en su sentido primero”<sup>26</sup>.

Por otro lado, la lógica inmanente de la filosofía moderna, que tiene como antecedente el estoicismo antiguo y que se desarrolló poco a poco en filósofos como Spinoza hasta llegar a Hegel, nos diría que nos aceptan la diferencia solo hasta cierto punto, pues la diferencia deja de ser diferencia y pasa a ser una diferencia invisible cuando comparece ante la unidad. Hegel dice a lo largo de toda la *Fenomenología*: “Por eso, la diferencia es; pero de un modo perfectamente transparente, y como una diferencia que, al mismo tiempo, no lo es”<sup>27</sup>. En un momento, es racional que se pongan las diferencias pues la conciencia del

---

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994. p. 1005a.

<sup>27</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010. p. 309.

hombre se percata del movimiento conflictivo o de la inestabilidad que introduce la diferencia en el mundo; pero, en un momento posterior, no puede persistir la diferencia si ella misma se mira a través del reflejo de la unidad. Además, la diferencia no puede persistir pues lo que-es, tal como se explicita en la cita de Aristóteles, tiene como definición primera y más vital lo Uno; sin unidad, lo que-es saborea la extinción en la lucha violenta de una potencial oposición de la diferencia.

En esta lógica inmanente el reino monárquico de la unidad lucha incansablemente hasta llegar a su absolutismo. En la lógica dualista el reino se apiada de la diferencia y le concede el permiso para que permanezca, eso sí, bien vigilada y controlada por la unidad. En ambos sistemas lógicos recae una represión sobre la diferencia que afianza totalmente la unidad de la comprensión racional con la acción.

Con la unidad ¿Acaso se han perdido las diferencias? ¿Por qué no se dice también que todo consiste en partir y llegar a una diferencia? La razón, hasta donde lo permite el límite de su definición, es la constitución de una comprensión plena en el mundo eterno de las ideas; estas ideas, así sean universales y necesarias por el carácter de su verdad, solo son definiciones carentes del movimiento real de la acción, de algo proveniente como del más allá que trasciende a la razón.

En este sentido, eso llamado razón práctica en Kant es una síntesis o esquema trascendental de dos términos que, si bien pueden construir en tan solo horas un puente o paso accesible para unirse, son también dos términos tan radicalmente diferentes que, como le sucede a toda diferencia, están separados por un abismo,

por una nada que permanentemente hunde las vigas que sostienen aquel puente; de la nada aparece un puente y ex-nihilo, de la nada, vuelve a desaparecer; esa es la ley de lo impredecible, de lo que no-es lo mismo.

Por más que la razón nos provea verdades que conlleven una comprensión ética, de acción real, no se sigue de ello el paso, así como así, ni con mediación, a la acción; por el bien de las definiciones, la razón es un cúmulo de verdades carentes de acción. Por el contrario, la acción es el movimiento ciego que transforma todo en un ejecutar sin la luz de la comprensión. Lo que hay entre razón y acción, aparte de su unidad, es también un desfase problemático, una abertura diferencial en la que nada se torna tan apto como para asegurar su coincidencia; por ello, en la filosofía kantiana, esta diferencia y separación se manifiesta cuando la acción realiza inclinaciones inadecuadas que rechaza la comprensión pura de la razón: “ (...) pues, como el hombre se ve afectado por tantas inclinaciones, aun cuando se muestra muy apto para concebir la idea de una razón práctica pura, no es tan capaz de materializarla en concreto durante su transcurso vital”<sup>28</sup>.

En Kant, unir ideas resulta más sencillo pues hay más relación de comunidad; esta unidad fraternal de la razón consigo misma opaca las diferencias. Pero, en el ámbito práctico, la razón avanza peligrosamente hacia la cornisa de su perdición por las diferencias radicales que existen entre ella y la acción; en la razón práctica la misma razón se da cuenta que la relacionan, quién sabe cómo, con algo que se escapa de sus límites, con un otro o singularidad radical que jala en dirección contraria, que busca actuar más allá de cualquier comprensión.

---

<sup>28</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.p. AK, VI, 389.

Esta diferencia entre razón y acción la tiene en cuenta el pensamiento de Kierkegaard para decir que: “Por el contrario, en el mundo de la realidad (...) no es tan fácil de dar ese pequeño paso que hay entre el haber comprendido y el cumplimiento correspondiente”<sup>29</sup>. Si hay diferencias y diferencias no evanescentes absorbidas por la unidad, entonces la filosofía, como piensa Kierkegaard, ha confundido esa cuestión de las mediaciones, de las relaciones: “Ya que la mediación es algo equívoco, que lo mismo puede indicar una relación entre dos como el resultado de la relación, tanto aquello en lo que dos cosas se relacionan como los elementos relacionados. La mediación designa a la par movimiento y reposo”<sup>30</sup>. Cuando la filosofía descubrió el cáliz de la unidad oculto en la razón quedo poseída demoniacamente por la sublimidad de lo uno, por esos hilos mágicos que con cierta omnipresencia lo traspasan y lo conectan todo. Este encantamiento ha cegado a la filosofía y la ha convencido de que eso en lo cual se unía la relación también unía absolutamente los términos relacionados.

Sin embargo, para Kierkegaard, la relación es un acercamiento o una aproximación que termina hasta cierto punto, pues aquí la relación batalla y choca con el no-ser-lo-mismo de la diferencia. El acercamiento es una categoría dialéctica que supone lo contrario de sí: lo distanciado; nada se acerca sin estar separado por una nada. El acercamiento vive la desdicha de mantenerse, por más que no quiera, distanciado de sí; su infelicidad es no seguir acercándose hasta encontrarse consigo mismo. La relación puede taladrar hasta cierto punto el extremo de lo distanciado, hacerse un espacio, mudar sus cosas allí; pero jamás, así la acompañe una legión de ángeles, puede caminar sobre la nada lógica de la distancia; jamás puede derribar el muro infranqueable de la diferencia. En esto consiste la crisis: que la relación viva bajo el mismo techo con la diferencia, se

---

<sup>29</sup> KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.p. 122.

<sup>30</sup> KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.p. 50.

acerque y se identifique con ella en muchas actividades, sin que nunca la pueda aniquilar. La diferencia provoca que la relación repose tranquila en la unidad, al tiempo que se mantiene nerviosa e intranquila ante el movimiento que puede desencadenar lo diferente, pues todo movimiento que sea sustancial y verdadero es capaz de producir un cambio; capaz siempre del valor necesario para la insurrección y un caminar contrario a la identidad. Este movimiento, como ya hemos hecho notar, acrecienta la sublevación y la resistencia a medida que la diferencia sea o se torne más radical.

Por consiguiente, la relación es una relación dialéctica: una apertura y enfrentamiento de posibilidades<sup>31</sup> (unidad y diferencia) que vuelven posible la contradicción y trascienden el límite de la necesidad universal. La relación es dialéctica porque experimenta la angustia de la libertad y la angustia<sup>32</sup>, como lo explica Kierkegaard: “es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”<sup>33</sup>. Esta libertad de la relación no elimina para sí el placer de la contradicción y entre más contradictoria resulte más efectiva se vuelve en su relación.

---

<sup>31</sup> La posibilidad es el puro poder de poder que ante el límite de la necesidad universal siempre busca liberar su poder sin restricciones para dibujar una posibilidad más; un poder capaz de hacer todo posible es la posibilidad: “La posibilidad de la libertad consiste en que se *puede*” KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.p. 114.

<sup>32</sup> La angustia siempre es angustia ante las posibilidades. La angustia viene definida como una *ansiedad* o *temblor* que, no obstante, *amamos*, por el hecho de que esta siempre con nosotros y a veces, incluso, la deseamos. La ansiedad de la angustia nace por el conflicto entre una *nada* y un *algo* que hay en las posibilidades; el hombre se angustia porque sus posibilidades no se han hecho real, *son nada*; sin embargo, son *algo*, son cosas posibles, *un poder que tienta hacerse real*. Este conflicto entre el *algo* y la *nada* de las posibilidades también se genera porque, como son alternativas que no plantean lo mismo, el hombre no puede abarrotarse por igual a todas las posibilidades; es decir, el hombre toma una sí y solo si aniquila otra: “(...) Así, la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar” KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. p. 102.

<sup>33</sup> KIERKEGAARD. Op. Cit., p. 102.

Este concepto de relación es para entender muy bien que entre razonar y actuar hay una unidad diferente, es decir, una relación que hace defectuosa aquella opinión filosófica que cifra una unidad, ya sea inmediata o mediada, entre la razón que comprende sus verdades y la acción. El hombre puede comprender hasta lo sumo el carácter ético de toda verdad; pero, en virtud de la diferencia existente entre razón y acción, no hay destinos ni pronósticos que marchen a paso firme y sin mancha, pues la diferencia nos pone ante una relación que apuesta todo a la ruleta impredecible de la contradicción. De esta suerte, la relación contradictoria entre razón y acción nos muda la necesidad para lanzarnos de cabeza a la paradoja, al paradigmático mundo cristiano de la posibilidad, en donde todo, absolutamente todo, es posible y no hay temor de entregar las llaves del reino celestial en las manos inestables de la contradicción.

Esta comprensión alcanzada era la pauta que le bastaba a Kierkegaard para decirnos que Sócrates y la filosofía en general padecen el defecto de no tener o de no vislumbrar, en el caso de que la posean, la relación dialéctica que engancha la razón con la acción ni de lo que implica esta relación: "(...) Ese defecto está—cosa que el mismo socratismo reconoce y remedia, pero solamente hasta cierto punto—en la ausencia de una categoría dialéctica para hacer el tránsito del haber comprendido al cumplimiento correspondiente. En el quicio de esta transición comienza lo cristiano"<sup>34</sup>. Esto nos lleva a decir que la filosofía comete una grave injusticia cuando no quiere certificar que el hombre comprende con plenitud la verdad si no actúa conforme a ella, pues el hombre perfectamente puede comprender; pero de comprender no se sigue necesariamente una acción; del comprender al acto pueden haber distancias de años luz como también la cercanía de un súbito e inesperado instante.

---

<sup>34</sup> KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008. p. 122.

Esta crítica teórica a la filosofía se concluye con otra crítica más definitiva, puesta y experimentada en la realidad. Esta otra crítica nos dice que el hombre, tal y como lo venimos amasando, sí comprende el componente ético de sus verdades, solo que entre comprensión y acción hay una diferencia factible de generar lo uno sin lo otro. El cristianismo, desde que surgió en el mundo, nos advierte de que el fariseísmo es un mal existente por sí y en sí y no meramente una idea fruto de la ignorancia y de los ensueños: “la enseñanza cristiana nos dice abiertamente que un hombre comete la injusticia —y en esto consiste propiamente el desafío y la obstinación— a pesar de haber comprendido muy bien lo que es justo; o, viceversa, deja de hacer lo que es justo; sabiendo muy bien lo que es la justicia”<sup>35</sup>. Desamparada, esta advertencia ha tenido que languidecer en la soledad del olvido; cierto espíritu filosófico ha ensordecido los oídos de los hombres a esta importante predicación cristiana.

Pero ¿Cómo saber que se comprende? ¿Qué signo develaría que el hombre ha descendido, ya sea a punta de títulos honoríficos o sin mucho alboroto, a las profundidades de la comprensión? La transgresión histórica del hombre hacia todo aquello que la razón nos muestra como verdadero, como bueno, ha traído consigo una consciencia de pecado, una consciencia del mal. Esta consciencia de pecado es un indicio claro de la comprensión que engendra a su vez otro indicio más: el remordimiento; así lo expresa Kierkegaard: “El pecado, una vez cometido (...) es una realidad injustificada. En este sentido la angustia puede muy bien relacionarse con él. El mismo pecado ha de ser negado a su vez, puesto que se trata de una realidad injustificada. Éste es el trabajo que aborda la angustia. Aquí encuentra precisamente su mejor palestra la astucia sofística de la angustia”<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>36</sup> KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.p. 226.

La consciencia de pecado emerge cuando el hombre comprende que no hay justificación que avale el mal hecho; lo comprende porque, además de saber qué es lo bueno, sabe que lo bueno es absoluto, esto es, algo universal y necesario que por ningún motivo merece contradicción. Esta injustificación amasa el horrible peso de una consecuencia tormentosa denominada culpa; sí, esa culpa que nos resulta tan familiar en la realidad, en la que antes de la puesta del sol es frecuente encontrar a un culpable. En el mundo, la palabra culpa resuena fuertemente en cada esquina y ella nos manifiesta todos los sentimientos melancólicos que experimenta el hombre por sentir un vacío ético, una deuda frente a un deber eterno.

Esta consciencia de pecado ahoga al hombre en la dulce ansiedad de la angustia y le baraja posibilidades para eludir tan nefasta consecuencia. Es claro que abolir el pecado cuando ya se ha cometido cauteriza en el hombre su discernimiento de la realidad y lo aísla en lo recóndito de su subjetividad. En este lado oscuro de la subjetividad, las posibilidades emplean su último esfuerzo para confrontar la realidad del pecado con la posibilidad de eludirlo: “El pecado triunfa. La angustia se lanza desesperada en los brazos del remordimiento, el cual osa hacer un último esfuerzo”<sup>37</sup>. La desdicha de esta situación es que, objetivamente, ya se ha elegido, la posibilidad del pecado se ha vuelto real y la condena mínima es asumir tal proceder; aunque los fantasmas quieran desaparecer ya ha quedado cierto, así sea como algo pasado, que fueron reales. No obstante, el hombre sí puede, subjetivamente, recrearse esta angustia, hacer como si nada hubiera pasado e intentar modificar con argucias el mundo: “No hay ninguna dialéctica que sea

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 230.

capaz de refutar el sofisma que logra forjar en cada momento el remordimiento loco”<sup>38</sup>.

De este modo, la angustia nos pone ante el remordimiento. El remordimiento, por un lado, es sensatez, la conciencia que recrimina su pecaminosidad por comprender la fidelidad ética que exige toda verdad en la realidad; pero, como lo comprende, es también insensatez, la conciencia impulsiva que pretende limpiar el mundo de sus pecados para eludir el peso de la culpa y remediar su falta. El remordimiento, igual que la culpa, también tiene su lugar en nuestro mundo, sobre todo en aquellos tribunales donde le delegan a unos cuantos hombres la supuesta “justicia”; en ellos vemos, como los acusados poseídos por el remordimiento tratan de negar con argucias y un entramado de elocuentes palabras la culpa, absolverse de ella, cuando ya es un poco demasiado tarde. Pero también la podemos observar fuera de ellos; es caso conocido que interpelar a nuestro semejante por su falta nos conduce, en cualquier momento y en cualquier lugar, a las expresiones muy comunes de: ¡Disculpa! no debí haberlo hecho, no quería hacerlo, no era mi intención. Estas expresiones vislumbran, una vez más, que sí hemos comprendido nuestras verdades, hemos comprendido su implicación ética.

Cuando el remordimiento muchas veces deja su insensatez y reconoce íntegramente la culpa de su pecado se transforma en arrepentimiento. El arrepentimiento, efectuado plenamente, es otro factor que nos devela el arribo del hombre a la comprensión de sus verdades.

---

<sup>38</sup> Ibíd., p. 231.

### 3.2 EL PECADO TAMBIÉN ES UN DESAFÍO DE LA VOLUNTAD

Para Kierkegaard, la relación o la transición dialéctica que une los extremos diferentes entre razón y actuar es la voluntad: “En el quicio de esta transición comienza lo cristiano, y por este camino llega a manifestar que el pecado radica en la voluntad y así alcanza el concepto de desafío”<sup>39</sup>. En este orden de ideas, la relación alberga un escenario adecuado para la voluntad y la voluntad plantea el desafío o la lucha entre la razón y la acción con sus posibilidades de unidad y diferencia.

Esta personalidad inestable y conflictiva de la voluntad no simpatiza muy bien con la tarea que ha caracterizado a la razón filosófica: la tarea de ordenar y consolidar un mundo con verdades necesarias y universales, esto es, absolutas. A este respecto resultan llamativas las declaraciones que Kant plasma en los conceptos tradicionales de libertad positiva y de libertad negativa acerca de la voluntad. La libertad negativa pone en ignominia pública el pecado de la voluntad. Este concepto atestigua que la voluntad no controla su posibilidad y la aprovecha para actuar independiente de la ley racional: “Aquella independencia es la libertad en sentido negativo”<sup>40</sup>. Con otro norte distinto, la *libertad positiva* confirma la tregua entre la razón y la voluntad; la aprobación o la absolución pública que se le otorga a la voluntad por ajustarse a los contenidos verdaderos de la razón: (...) en cambio, esta *legislación propia* de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido *positivo*<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008. p. 122.

<sup>40</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. México: FCE : UAM : UNAM, 2005. p. 59.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 59.

La filosofía con su concepto de libertad positiva –y esto hay que decirlo tal como es- ha intentado embaucar y falsear la esencia de la voluntad en el hombre; acepta la esencia de la razón, pero condiciona la esencia libre de la voluntad. Condicionar puede que suene diplomático y pacífico; no obstante, es demagogia y no guarda ninguna proporción con la verdad; colocar restricciones y condiciones a la esencia de una cosa puede no hacernos tan opositor de ella al punto de querer aniquilarla; pero, condicionar su esencia, no dejarla ser aquello que-es, siempre arroja algo mucho más terrible: no poder morir la muerte sino morir en vida<sup>42</sup>. En *Migajas filosóficas*, Kierkegaard muestra este condicionamiento que sufre la libertad de la voluntad: “porque ser libre para la verdad es estar encerrado, y estar encerrado en sí mismo equivale a estar encadenado<sup>43</sup>”. La razón le ha dicho a la voluntad que no es libre, que no puede ser ella misma, sino se ajusta a sus lineamientos; la filosofía no considera la *libertad negativa* como libertad; considera que el movimiento irrestricto y libre de la voluntad entre posibilidades se encadena o se ata si no escoge la alternativa que la ligue a los contenidos de la razón. Con estos argumentos, la filosofía ha instaurado una inquisición intelectual que se ensaña contra la esencia de la voluntad, no la dejaba volar muy lejos y se negaba a validar todas las consecuencias e implicaciones de su libertad.

Afortunadamente –si es que algo de fortuna hay- ni con inquisición, condicionamientos o restricciones, las cosas nunca dejan de ser lo que-*son*, nunca renuncian a ese conato spinoziano sin el cual no serían; esto es un principio elemental que nos viene a corroborar la libertad de la voluntad. Por más traba que le pusieran, la voluntad ha conservado muy en secreto su esencia y, vista la

---

<sup>42</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 1997. p. IV 224.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. IV 209.

oportunidad, siempre ha encontrado el resquicio para realizarse en su libertad y concretar un desafío.

Ahora bien, es claro que la infinitud o el poder inconmensurable de la voluntad deben comparecer éticamente ante los contenidos necesarios y universales de la razón, pues la voluntad es tan cierta como que esta última choca en el mundo con la necesidad universal. No obstante, este choque entre voluntad y razón no se convierte en una tregua, como lo pretende el concepto filosófico de libertad positiva, de ninguna manera, sino que desata un choque de intereses y de perspectivas contrarias. La voluntad rehúsa los brazos de la necesidad; no elige el Bien o lo Bueno éticamente como si todo estuviera preparado; mas bien, se angustia con tanto poder infinito que brota de su posibilidad. Por su parte, la razón defiende la universalidad y la necesidad de sus objetos; argumenta con un sin número de razones que resulta vital, sumamente importante, que la razón regule las acciones del hombre para un orden correcto de la realidad. En fin, la comprensión racional puede creerse con más mérito y elevación; pero tan solo resta que la libertad se reconozca, que ella sea consciente de sí misma, para darse cuenta que, a pesar de toda esta habladería, ella tiene el sartén por el mango; ella, al final de cuentas, también controla y regula el paso de la razón a la acción por ser la relación o la categoría dialéctica que los vincula.

Cuando la voluntad se reconozca planteará el desafío; la posible unidad y diferencia entre la comprensión de una verdad y la acción hará que la voluntad pueda juntarlos; pero como ese puede siempre se circunscribe en el marco de la posibilidad, y no solo tenemos que... o debemos que..., el hombre también puede comprender sin llevar esa comprensión a la acción. Si puede no hacerlo, es vano decirle que está a un instante de caer en el mal para matar la posibilidad; esta prerrogativa o suplica no funcionará con seguridad, pues la cuestión, el detalle, la

ironía que despierta la risa, es que el hombre sí puede, léase bien, aún con todo, le está permitida, concedida o habilitada la posibilidad, la puerta que lo conduce al pecado. Este puede seductor, esta tentación, es la explicación cristiana para decir que el pecado no es enteramente falta de comprensión sino la tentación que nos lleva a contradecir la plena comprensión. Que esta tentación si puede lograr seducirnos lo ha mostrado dialécticamente la instauración de la prohibición.

## CONCLUSIONES

A partir de Kierkegaard, arrancamos con la definición del pecado en el contexto filosófico; esa definición nos arrojó que el pecado es la contradicción ética de toda verdad o la no-verdad con que la acción invierte el contenido absoluto de la razón. Intolerante a las contradicciones, la filosofía ha explicado que el pecado es falta de comprensión o ignorancia intelectual; esto quiere decir que el hombre contradice sus más respetadas certezas porque no tiene afianzada la verdad en su interior. Ausente la verdad en la ignorancia, esta explicación niega la existencia del pecado porque su afirmación está condicionada por la contradicción de la verdad y la verdad, valga la redundancia, permanece ausente. A esta explicación la complementa el supuesto de que una verdad afianzada y comprendida no cae en el pecado porque conoce el peso preciso y absoluto que retuerce la balanza hacia la rectitud.

Sin embargo, en su obra *La enfermedad mortal*, Kierkegaard muestra que con la aparición del cristianismo la cuestión ha sufrido una inversión y un giro sustancial: el dogma cristiano resucita el pecado y vuelve a posicionar su existencia. Para sostener esta tesis, el pecado se sitúa en la voluntad, en un concepto procedente de la relación libre, contradictoria, que mantienen razón y acción. El cristianismo dice que incluso con el detalle de la comprensión el hombre peca y puede pecar; la razón, que tanto ha sido idolatrada en el quehacer filosófico, no es el elemento decisivo de la vida; lo decisivo está en aquel instante donde la comprensión tiene que luchar frente a la voluntad en el mundo real. Infortunadamente, las verdades racionales han perdido y pueden continuar su pérdida contra la voluntad; es decir, contra el puede seductor de la posibilidad. La ironía del pecado es comprender que no se debe y, pese a esto, se puede.

## BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. México : FCE : UAM : UNAM, 2005.

KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

KIERKEGAARD, Sören. *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 1997.

PLATÓN. Teeteto. En: *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1998.

SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.