

ALBERTO J. MONTERO

Existencialismo y Cristianismo

APROXIMACIONES DESDE
SAN AGUSTÍN
SØREN KIERKEGAARD
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH



RÍO ARRIBA

EXISTENCIALISMO Y CRISTIANISMO

EXISTENCIALISMO Y CRISTIANISMO

APROXIMACIONES DESDE
SAN AGUSTÍN
SØREN KIERKEGAARD
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

ALBERTO J. MONTERO



RÍO ARRIBA

Editor: Claudio Vázquez Pacheco.

Corrección: Andrea Lemus Rodríguez.

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reproduzcan, plagien, distribuyan, o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicación a través de cualquier medio, sin preceptiva autorización.

© Jimi Alberto Montero Olmedo.

Primera edición: diciembre de 2016.

© Río Arriba por la Cultura A. C.

Ciudad de México.

ISBN: 978-607-97478-0-0.

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA	9
LA VIDA COMO AVENTURA. UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH	15
TÓPICOS TÍPICOS EN EL PENSAMIENTO DE SØREN KIERKEGAARD	47
LA EDAD DEL PAGANISMO Y LA LABOR DE SAN AGUSTÍN	77
EL PECADO EN <i>LAS CONFESIONES</i> DE SAN AGUSTÍN	111

NOTA INTRODUCTORIA

Desde que cursé los estudios de licenciatura en filosofía me interesé por la lectura de la obra de San Agustín, Søren Kierkegaard y Vladimir Jankélévitch; respecto del santo de Hipona me atrajo el tema del pecado y su conversión al cristianismo; en tanto que del teólogo danés, fue su existencialismo creyente; finalmente la postura existencialista atea del filósofo francés me atrapó.

En esta obra he compilado los ensayos fruto de la lectura y reflexión de esos temas, los cuales discutí en su momento con mis compañeros de estudios y mis profesores. He querido volver la mirada para ver en retrospectiva a esos autores; re-pensar los problemas que plantearon y sus contribuciones al pensamiento filosófico occidental, con las cuales ayudaron a construir los derroteros por los que hemos caminado en los últimos siglos.

Entre los propósitos que me animaron a la lectura y re-flexión de los autores antes citados, está el interés por comprender y tratar de responder una pregunta fundamental de la existencia, el del sentido que esta posee, o quizá el de la invención de dicho sentido. El asunto es simple al principio, puede ocurrir que en cualquier momento uno se pregunte: ¿por qué estoy aquí en el mundo, en esta que es mi vida? Si se abandona la pregunta, en un minuto habremos olvidado que alguna vez la formulamos, si se insiste en ella, entonces puede llevarnos a lugares inesperados. Dejarse llevar por una pregunta para intentar contestarla, reformularla o aproximarse a la respuesta desde otra posibilidad es ya estar en el camino del filósofo; en este sentido, la filosofía para algunos puede estar colmada de caminos que no necesariamente conducen por la vía más corta al destino deseado, incluso, nos llevan por atajos que suelen ser más largos y complejos que la vía larga.

Este libro contiene cuatro caminos y dos probables atajos, a dónde conducen, eso depende de quién los camine. A algunos lectores podrá parecerles que no llevan a ninguna parte, en cambio, otros al andar en ellos quizá atisben una señal que les permita identificar dónde deben parar para seguir por otro camino que los llevará a su destino.

Finalmente, los cuatro momentos, o movimientos integran una obra que empieza por el final, por el ensayo que surge de la lectura de la obra de Jankélévitch; el cual constituye quizá la parte más emotiva, aquella que tiene que ver con la aventura, lo serio, el aburrimiento y la cotidianidad.

Este ensayo, en su inicio, es una invitación al lector para ingresar a la reflexión sobre el sentido de la existencia, por lo que tenemos más inmediato: nuestra vida y cotidianidad. En el trabajo se hace mención a la obra de otro escritor francés, Albert Camus, cuyos fragmentos pretenden ilustrar literariamente los problemas filosóficos.

El segundo trabajo del primer camino corresponde al pensamiento de Kierkegaard, el cual pretendo reconstruir a partir de los conceptos angustia y fe; así como su concepción dialéctica de los estadios: estético, ético y religioso. La pretensión de des-velar el pensamiento del fundador del existencialismo es mostrar la estructura conceptual y teórica que nos lleva a interrogarnos por el sentido de la vida sin incurrir en el absurdo, sino, asiéndonos a algo firme, a la creencia en Dios. Es aquí cuando el cristianismo hace su aparición y con ello, nos permite indagar sobre algunos de los problemas planteados por uno de

los teólogos más importantes de la iglesia católica, San Agustín.

Introducirnos en algunos de los temas del cristianismo a partir de uno de sus principales teólogos, ha sido un reto enorme, nuestra apuesta fue comenzar por tratar de comprender la época de San Agustín, las principales religiones, los desencuentros que éstas tuvieron con el cristianismo así como sus convergencias.

Los siglos III a V conforman el contexto histórico de este trabajo, en el cual también se indaga respecto de los conceptos fundamentales del pensamiento del santo de Hipona, así como de las principales críticas de éste a aquellas doctrinas que en su juventud practicara. El segundo camino en este derrotero se cierra con un estudio monográfico sobre el pecado, en el cual a partir de la lectura de *Las Confesiones* damos cuenta de uno de los principales temas del cristianismo.

Deseo despedirme no sin antes agradecer a todos aquellos que han hecho posible que estos trabajos vean la luz en la elegancia del blanco y negro, entre ellos a mis profesores de filosofía en el Colegio de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México; a mi familia, en especial a mi esposa Alma, mi hija Grecia y mi bebé Mateo, por su paciencia y tiempo que me brindaron para concentrarme en esta actividad; a mi madre y pa-

dre por su apoyo siempre incondicional; a Claudio Vázquez Pacheco, excepcional editor y gran amigo; y a mis alumnos de la UNAM con quienes he comentado algunos de estos temas en los cursos de Filosofía del Derecho, Teoría del Derecho e Introducción al estudio del Derecho; también a mis colegas Walter M. Arellano y Sergio E. Medina, del Seminario de Lectura y Discusión de Textos Clásicos de Teoría Jurídica, que desde hace ya más de cinco años organizamos en la Facultad de Derecho de la UNAM, mi *alma mater*.

ALBERTO J. MONTERO
CUAUTLA, MORELOS, OTOÑO DE 2016.

LA VIDA COMO AVENTURA.
UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

1. INTRODUCCIÓN

El existencialismo está lejos de ser una corriente filosófica homogénea, y como casi todo aquello que se propaga con cierto éxito, tiene sus detractores que pretenden sistematizarlo o reducirlo a ciertos postulados.¹ Las más de las veces sus ideas se descontextualizan o son difundidas de forma incompleta, con el ánimo de hacerlo quedar mal ante los ojos de quienes no se atreven a la lectura detallada de las obras pertenecientes a esa corriente.

¹ Respetables aunque parecen más ser la expresión de la pasión que argumentos contra el existencialismo los que expone Juan David García Bacca, *Existencialismo*. Veracruz, México, 1962, véase artículo “Existencialismo en dosis inofensivas”.

El presente ensayo versa sobre “la vida como aventura”, tema inspirado en la obra y pensamiento de Vladimir Jankélévitch, influido por una incursión en la literatura existencialista, en especial del pensador Albert Camus; con ello pretendemos indagar algunos temas esenciales del existencialismo.

2. UNA BREVE DIGRESIÓN ENTRE EL EXISTENCIALISMO CREYENTE Y EL ATEO

Puede desprenderse del pensamiento del filósofo danés, que los problemas de la existencia nos conducen a la posibilidad de acceder a lo que el filósofo denomina estadios, a saber: estadio estético, ético y religioso; los cuales están en relación dialéctica, y que nos permite dar saltos entre uno y otro.

Para ese filósofo, la angustia tiene su origen en la vida misma, en la necesidad, en el deseo, la inconformidad, el amor y en la añoranza. La angustia es algo humano que difícilmente encuentra solución en lo mundano. Sin embargo, para el existencialismo cristiano el hombre tiene a Dios, quien puede reconfortarlo, curarlo, alentarle y en quien encuentra el camino que conduce a la redención.

La idea esencial es que si Dios existe, entonces es posible una existencia más allá de la vida física, por lo que a pesar de nuestra esencial finitud, la vida todavía no se nos muestra en su desnudez y miseria. Incluso estando al borde del abismo podemos acceder a la salvación, Dios es nuestra salvación y Cristo, nuestro redentor.

Para el existencialismo cristiano una vida sin Dios es como colocarse al borde del abismo o en la búsqueda de un sentido que probablemente no lograremos encontrar. Es enfrentarse a uno mismo y mirar al vacío, al sinsentido de la vida. Buscar el sentido de la existencia es encarnar a Kirilov;² sería como derrumbar los decorados de la cotidianidad,³ preguntarnos por qué realizamos todos los días nuestra rutina. El comienzo es fácil, sin embargo, las respuestas no convincentes nos muestran el absurdo. De hecho, mirar a la vida y su cotidianidad con los ojos de un extraño es abrumador, porque puede parecernos incomprendible, un sinsentido el por qué realizamos esas acciones y no otras.

² Kirilov, personaje creado por Fiodor Dostoyevsky en su obra *Los endemoniados*, tuvo una gran influencia en Camus. De dicho personaje retoma la idea del suicidio como opción para enfrentar lo absurdo de la vida, de hecho, esta idea aparece en la *El mito de Sísifo*.

³ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad. de Odile Athalin, Madrid, Alianza, 2000, p. 25.

Al preguntar por lo más evidente nos percatamos que nos preparamos para muchas cosas, pero en todas ellas yo no figuro, practico el olvido de mí, en el barullo de la sucesión de hechos olvido las preguntas esenciales: la pregunta por el ser de Heidegger, y la pregunta por el sentido de nuestra existencia. Pregunta que nos asusta con el simple hecho de formularla, pues nos aterra que no seamos los elegidos para realizar la misión más importante en el planeta, o que la vida sin nosotros pueda continuar. “Una dulzura terrible le venía a la boca ante tanto abandono y soledad. Al sentirse tan lejos de todo que incluso de su fiebre, al experimentar tan claramente lo absurdo y miserable que existe en el fondo de las vidas mejor preparadas...”⁴

Probablemente al colocarnos ante el abismo, la vida se nos presente con el rostro del absurdo, de falta de sentido; aunque esta ausencia no necesariamente implica que quienes coexisten conmigo en esta aventura llamada vida siquiera se pregunten si es necesario que la vida deba tener algún sentido. Quizá el mayor problema de plantear la búsqueda del sentido de la vida, sea precisamente el querer encontrar un destino común con los demás, en el que todos nos semejemos, sin embargo,

⁴ Albert Camus, *La muerte feliz*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 83.

la vida sólo es el escenario imprescindible de toda acción y disertación, pero vivirla únicamente puede ser algo individual, y no hay destinos comunes más allá de la muerte.

Una diferencia esencial para el existencialismo ateo es que la búsqueda del sentido de la vida prescinde de Dios, en este caso no solamente nos paramos al borde del precipicio, sino que decidimos descender, aunque los riesgos son más elevados porque no hay un ser omnipotente que nos sujete y reconforte, al respecto Kirilov reflexiona:

[...] Me intereso por las razones por las cuales los hombres no se atreven a matarse. [...] Uno cree que hay una razón para vivir. [...] No. No la hay y por eso somos libres. Vivir y morir son indiferentes [...] ¡La vida no es buena! ¡Y el otro mundo no existe! Dios es solo un fantasma suscitado por el miedo de la muerte y del sufrimiento. Para ser libre hay que vencer el sufrimiento y el terror, hay que matarse. Entonces ya no habrá Dios y el hombre por fin será libre. Entonces se dividirá la historia en dos partes: del gorila a la destrucción de Dios y de la destrucción de Dios... A la divinización del hombre. El que se atreve a matarse ese es Dios...⁵

La libertad, responsabilidad y compromiso con los otros son algunos de los principios éticos

⁵ Albert Camus, *Los poseídos*, trad. de Victoria Ocampo, Buenos Aires, Losada, 1983, pp. 82 y 83.

que deben acompañar a la afirmación de que “si Dios no existe, todo está permitido”.

Finalmente, si Dios existe o no, en realidad no es lo más importante, puesto lo que sí es necesario, es todo lo que a Dios acompaña como el principal regulador de la vida social e individual. Son los trasfondos éticos, morales y convencionalismos sociales, que acompañan a la idea de Dios, los que funcionan como limitantes de la barbarie, los que nos importan en nuestras acciones cotidianas, por ello si eliminamos a Dios y nos percatamos que los valores solo son sistemas impuestos por un grupo dominante en una época determinada,⁶ entonces se nos revelará la necesidad de crear o encontrar algo más poderoso que nosotros, que posea un carácter regulativo igual que la moral cristiana. Puede afirmarse que la necesidad de poseer ideas, creencias o principios que como pensamiento referencial nos conduzcan por la vida, subyace a la moral y la religión. Este es el momento en el que al existencialismo se la abren las posibilidades de ser la filosofía para la vida y un recurso para la superación de todos los dogmas morales y religiosos; sin embargo, en este sentido, la filosofía de la existencia ha de establecer los derroteros para vivir y pensar la vida.

⁶ Vid. Herbert Marcuse, “Acerca del Carácter Afirmativo de la Cultura”, en *Cultura y Sociedad*, trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdez, Buenos Aires, Sur, 1970.

Sin embargo, es difícil aceptar la inexistencia de algo superior a nosotros y que nada nos regule ni vigile el cabal cumplimiento a lo ordenado en textos antiguos y en reglas aceptadas como universales. Cómo aceptar que el hombre se ha dado a sí mismo la libertad, o en el supuesto caso de que haya sido arrojado al mundo, surgen las preguntas ¿Quién nos ha arrojado al mundo? o ¿Cómo es que el hombre ha creado su propia libertad?⁷ Nosotros creemos que a la vida, como horizonte imprescindible común de todos los modos de existencia, es necesario si bien no encontrarle un sentido pleno, sí concebirla de tal modo que la vivamos como la pensamos y deseamos, anteponiendo la praxis filosófica al sin sentido que conduce al absurdo y al suicidio.

3. LA VIDA COMO AVENTURA

Vladimir Jankélévitch fue un filósofo francés que reflexionó sobre los problemas de la vida, la muerte y la felicidad, entre otros temas. Sus ideas sobre la aventura constituyen nuestro punto de partida para re-pensar sobre lo que nos es más inmediato: nuestra existencia. Existencia que se afirma con nuestra voluntad, es decir como pro-

⁷ Howard Mumma, *El existencialismo hastiado. Conversaciones con Albert Camus*, trad. Julio I. Hermoso. España, Voz de papel, 2000, p. 131.

yección hacia la realización de un futuro incierto pero a la vez atractivo. Es el tránsito de estar siendo, de la cotidianidad en el que la aventura irrumpe y dota de un significado que antes la vida no tenía, aunque el final o ausencia de la aventura coincide con la jaqueca que produce un exceso, es decir, nos devuelve al abismo del sinsentido de la vida ordinaria, por ello, es que la aventura nos permite recorrer los límites de la vida, de lo cierto y conocido, donde las ideas y expectativas sobre el devenir y la certidumbre se difuminan.

En Jankélévitch como en Kierkegaard podemos identificar los estadios ético y estético en relación dialéctica con la aventura. Al respecto, es interesante identificar las diferencias vivenciales que existen entre aquel que tiene la experiencia de la aventura como lo inmediato y quien la aprecia desde la seriedad, es decir, desde la lejanía, que por lo tanto le es ajena. En ambos casos la vivencia constituye compromisos éticos distintos, quien vive la aventura establece relaciones de deber con aquellos que le acompañan, ello en razón de la proximidad y las circunstancias compartidas, en tanto, que desde la seriedad y la distancia solamente sentimos empatía. Si en el estadio ético, en el sentido de Kierkegaard, nos permite columbrar el vacío de la existencia, ocurre con la aventura que cuando esta irrumpe en lo cotidia-

no, nos enfrenta a la pérdida de la certeza, de lo esperado como consecuencia de lo realizado, en cambio, nos coloca a la expectativa de lo inesperado. Sin embargo, como lo hemos mencionado, su ausencia nos deja desolados.

Lo implícito, aunque siempre negado, en toda aventura es la muerte, el límite de la vida se nos aparece en lo inesperado, pero también en lo previsto, aunque no nos detengamos a pensar en ella. Tal límite de la existencia en la aventura se hace patente con la incertidumbre del porvenir, es el aliciente de la excitación, el extender las fronteras al más allá de lo cierto. Por ello en la aventura, y en quien se atreve a su realización, la muerte marca el límite, que acecha en cada paso y en todo momento. El peligro es excitación, es la emoción de vivir. Las relaciones dialécticas en este caso son: vida y muerte; aventura y devenir.

La aventura está en el horizonte del ser, y a cada momento nos ofrece desafíos y acerca a los límites de la vida, a la muerte. Es en esta encrucijada en la que estamos situados cotidianamente, aunque nunca nos detengamos a pensar en ello, aunque vivamos como si fuéramos inmortales. Sin embargo, son los momentos de desesperación y angustia los que nos muestran nuestra finitud y fragilidad, es esa la circunstancia en la que co-

múnmente nos percatamos del carácter fugaz que nuestra existencia tiene.⁸

La aventura como posibilidad de vida puede ser proyectada, la anticipación de lo que se desea realizar; una vida proyectada al futuro que goza con la anticipación del porvenir de quien mira estéticamente, pero está decidido a actuar, a ejecutarlo. Dice Kaliayev:

Hace un año que no pienso en otra cosa. Por este momento he vivido ahora. Y ahora sé que quisiera morir allí mismo, al lado del gran duque. Perder mi sangre hasta la última gota, o arder de una sola vez, en la llama de la explosión, y no dejar nada atrás. ¿Comprendes por qué quiero arrojar la bomba? Morir por la causa es la única manera de estar a la altura de la causa. Es la justificación.⁹

Para Kaliayev la aventura tiene como fin el suicidio, el cual se justifica por la razón que lo anima a vivir hasta ese momento; en este caso la vida es una aventura proyectada al futuro, una aventura que ya no pretende quedarse en los límites de la vida, sino sobrepasarlos a lo desconocido, al no retorno: a la muerte. La pérdida de la vida es aceptada en función de la realización de un ideal,

⁸ Vladimir Jankélévitch, *La aventura, el aburrimiento y lo serio*, trad. Elena Benarroch, Madrid, Taurus, 1989, p. 22.

⁹ Albert Camus, *Los justos*, trad. Aurora Bernárdez, et. al., Buenos Aires, Losada, 1983, p. 17.

es la razón para vivir, que a la vez es la razón para morir.

En el pensamiento de Kaliyev la obra proyectada, más no realizada, es vivida de manera estética, el gozo lo siente desde antes de su ejecución; en esto se diferencia respecto de la mayoría de personas, quienes no disfrutan por adelantado, sino mirando al pasado, cultivan la memoria, que es la encargada de permitirles evocar aquellos momentos grandiosos: el tiempo de la aventura. Kaliyev en su deseo asesino plantea problemas éticos importantes para el existencialismo cristiano: si nadie puede detener al suicida, entonces ¿Dónde está Dios?, o ¿de qué cosas se ocupa Dios que no impide los males? Entre las respuestas más probables a estas preguntas, que incluso pueden ser consideradas como ingenuas, es que las acciones u omisiones humanas están fundadas en la libertad, en la autonomía y la razón, por lo que no compete a Dios intervenir.

El goce estético, como lo mencionamos, puede ser revivido en la memoria. Es el caso de Juan el seductor en el que la aventura es apreciada una vez que culmina y esto le procura el mayor de los placeres, a la vez que dota de sentido a su vida constituyéndose en un aliciente para realizarlo nuevamente. En este caso, la aventura como experiencia estética mirada en retrospectiva es

apreciada con mayor emoción que en el instante de su realización. El suicida y el seductor coinciden en que la aventura es siempre incompleta, en el sentido de que persiste en la memoria o en la proyección a futuro, y solamente podemos afirmar que termina con nuestra muerte, que es la imposibilidad de continuarla.¹⁰

La aventura es también evocación, y en ella puede haber mucho de estético como contemplación e inacción. La evocación en la cual se contempla lo ocurrido como fuente de gozo, es la admiración de la obra creada, de la cual el artista se siente orgulloso. Por lo que el camino que se recorre en la aventura ofrece el goce del futuro proyectado, el de su realización final y el de su contemplación. Sin embargo, la vida que es un constante devenir, no necesita de la evocación, al respecto Sartre afirma que a la vida el recuerdo no le es necesario.¹¹ La vida es instante fugaz, aunque en nosotros el instante es proyección y evocación, continuidad y discontinuidad, memoria y olvido. Es la memoria y el tedio de la cotidianidad las que nos llevan a visitar nuestras aventuras y gozar nuevamente en ellas, sin embargo, es gracias al olvido que podemos liberarnos parcialmente para

¹⁰ Jankélévitch, *ibid.*, p. 28.

¹¹ Jean Paul Sartre, *La náusea*, Madrid, Alianza.

vivir nuevas aventuras, aunque la liberación final es la amnesia total o la muerte.

Vivir la vida cada instante como una aventura, lamentablemente nos resulta demasiado difícil, sobre todo cuando se nos presenta como lo distante, lo inasumible visto desde el día a día. La aventura como irrupción es aliento de vida, es despertar del letargo, pero su duración es breve, pues pronto pasa de ser novedad, al tedio; tal como ocurre con la aventura del amor, la cual pasa del frenesí a la cotidianidad. Para conservar el goce de la aventura debemos cuidarla como una obra de arte, con el empeño del esteta, tal como lo hace Juan el seductor (de Kierkegaard) quien no se enlaza matrimonialmente a pesar del daño ocasionado a la otra persona; prefiere sacrificar a la dama con tal de salir incólume, mantener la distancia y poner al tiempo como intermediarios entre su obra y él como espectador.¹²

La figura del seductor como esteta y conservador de la aventura como su obra de arte aparece en Kierkegaard, Camus y en Jankélévitch. En Kierkegaard predomina el lado del esteta que contempla y trabaja para su obra: la mujer a quien educa para contemplarla como su obra artística. En Camus el seductor es una de las diversas encarnaciones

¹² Sören Kierkegaard, *Diario de un seductor*, trad. León Ignacio, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1997, pp. 83-85.

del existencialista, de aquel que, percatándose del absurdo y sinsentido de la vida, pretende colmarla de vivencias, dotando con ello de razones a su existencia; aunque no es el amor el que da sentido a su vida, sino el hecho de seducir a alguien más, la emoción del proceso mismo de seducción. En Jankélévitch el amor es la ruptura que marca un antes y un después en la cotidianidad; la aventura nos puede llevar a conocer los límites de la vida.

En el caso del enamoramiento, la aventura encarna en el ser amado, en nuestros deseos, anhelos y esperanzas proyectados en él, aunque el aventurero no se percata de que la tragedia puede aparecer en cualquier momento. La aventura como punto de quiebre (idea de Camus) es la posibilidad de que el amante pueda percatarse del sinsentido de la vida, enfrentarse a ella para desasirse de las preocupaciones y ahuyentar a la angustia que viene siempre de la inseguridad y del deseo de proyectarnos por toda la eternidad. La conciencia de la finitud y discontinuidad son las que permiten apreciar lo bello, que es efímero y discontinuo como todo lo existente. No olvidemos que a pesar de que hemos hecho demasiado para no enterarnos de nuestra finitud y nunca recordarla, la vida y la muerte son nuestras, es lo que más a la mano tenemos.

Las aventuras mediatas (mediatas en el sentido del esteta, del que está afuera), como el cine, la televisión, lo podríamos extender incluso a todos los medios de entretenimiento, incluyendo la literatura; pueden ser considerados como procesos educativos orientados al olvido de la finitud. Este modo mediatizado de vivir la vida también se propone la domesticación de los sentidos, de los ímpetus salvajes; existen versiones muy refinadas de ello, es el caso del humanismo,¹³ que es una forma de educar para lograr la coexistencia, para contener nuestros instintos y no destrozarnos. La aventura del esteta es entonces aquella que no corre los riesgos porque ni siquiera es vivencia, sino que solo se es la parte pasiva que se emociona por lo que no hace, sino por lo que puede admirar de los otros. Esta es, que tenemos al alcance lo que recibimos casi en todo momento, un sistema que nos enajena, que nos aleja del peso de la existencia, que nos conduce a vivir la vida en la orillas.

4. EL ABURRIMIENTO

Los problemas nos mantienen ocupados en la inmediatez, nos alejan de la angustia; por lo que tenemos la impresión de que por mal que las co-

¹³ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. de Teresa Rocha Barco, España, Siruela, 2003, pp. 16 a 26.

sas vayan, habrá una salida o una solución. Quien vive preocupado no le queda tiempo para ocuparse de la angustia, vive atado a la cotidianidad que nos absorbe hasta desaparecernos o fusionarnos al entorno. Quien ha pisado las tablas del escenario y sale de éste, vuelve a la generalidad, a la masa que lo subsume y borra. Camus escribió en *La Caída*:

Lo que ocurría es que se aburría, se aburría como la mayor parte de la gente. Entonces se había creado, a toda costa, una vida de complicaciones y de dramas. ¡Es menester que pase algo en nuestra vida! Aquí tiene usted la explicación de la mayor parte de los compromisos humanos.¹⁴

Tanto las preocupaciones como la angustia pueden conducirnos al suicidio, aunque el absurdo solo aparece con la angustia, de allí su carácter metafísico. Lo absurdo aparece cuando cuestionamos e indagamos el sentido de la vida, lo cual ocurre cuando existe un momento de despreocupación de la cotidianidad, no de renuncia al mundo, pero sí lo que Camus denominó “el punto de quiebre”.¹⁵ Quiebre que ocurre cuando tomamos conciencia de que hemos vivido la vida

¹⁴ Albert Camus, *La caída*, trad. Alberto Lus Bixio, Buenos Aires, Losada. 1985, p. 32.

¹⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, *vid.* capítulo “Los muros absurdos”.

no como deseamos, sino como nos han impuesto que la vivamos, y un buen día inmersos en nuestra cotidianidad ocurre algo por lo cual nos preguntamos por el sentido de seguir todo el tiempo con esa rutina, es esa pregunta la que permite al absurdo mostrarse. Quien columbra al absurdo puede regresar a la cotidianidad (sentir miedo de indagar por el sentido de la vida, de su vida); o puede optar por el absurdo al no encontrar el sentido de la vida; o asumir el absurdo incorporando razones adicionales a su vida, encarnando los más disímiles personajes y con ello colmar su vida de vivencias.

En la preocupación la vida se obceca, se encierra en sí misma como cotidianidad imperceptible, en tanto que en la angustia, que no es la desesperación simple, sino, la separación estética de la cotidianidad, puede ocurrir la des-preocupación; circunstancia idónea para preguntar por el sentido de las cosas. En la angustia puede aparecer lo absurdo como una de los horizontes en los que la vida ocurre. La búsqueda de sentido nos puede a su vez conducir a la necesidad del consuelo, de sabernos salvados por el redentor (opción divina del creyente), por lo que la angustia si bien no desaparece del todo, al menos tenemos la opción de que nada es tan absurdo como para perder todo sentido de la vida. Por otra parte, quienes

asumen el absurdo de la vida, no es que vayan directo al suicidio (ni filosófico ni material), sino que adoptan la vida como límite de todo, y a las vivencias como aquello que la constituyen. La aventura es una de las posibilidades para quienes buscan recorrer los límites de la vida y llegar a sus fronteras “con la muerte”.

La angustia puede tener su origen en una situación extrema o puede originarse en la indeterminación causal, o mejor conocida como “crisis nerviosa”. Quienes han padecido “crisis nerviosas” consideran que es un sufrimiento inenarrable y totalmente absurdo una vez que se supera, aunque en el momento en que se padece es una realidad insoportable. Los males o somatizaciones se acompañan de la obsesión y nos aproximan a la locura: nada puede apartarlos de la mente. Es la ansiedad: de ser y de no ser, aunque no se conozcan las razones de la ansiedad; es el miedo a que ocurra lo que en el imaginario se piensa como inevitable; la desesperación: del que quiere estar en todas partes y en ninguna; angustia: por saberse finito y aproximarse al límite de la vida. Para el enfermo que no tiene enfermedad física sus males son reales e incurables, le asombra la insensibilidad de los demás; es esta hipersensibilidad la que le da una nueva perspectiva de la vida, le muestra otras dimensiones que antes no hubiera

percibido, es cuando cada minuto es revalorado, y la tranquilidad y cotidianidad pueden llegar a considerarse como grandiosos acontecimientos. Nadie es el mismo luego de que ha vuelto de los límites de su existencia.

5. LA APARICIÓN DE LA EXISTENCIA COMO PROBLEMA

La existencia como problema sólo se les presenta a quienes interrogan por las razones de que tal cosa ocurra. Es una categoría del pensamiento, pero es a la vez condición imprescindible de todo quehacer y cuestionamiento. La existencia puede parecernos como lo más maravilloso que pueda ocurrir, más en el otro lado de la moneda, puede ser también de lo más monótona y sin sentido.

Todos somos casos excepcionales, ¡todos queremos apelar a algo!, Cada cual pretende ser inocente a toda costa, aunque para ello sea menester acusar al género humano y al cielo.¹⁶

[...]

Uno juega a ser inmortal y, al cabo de algunas semanas no sabe siquiera si podrá arrastrarse hasta el día siguiente.¹⁷

¹⁶ Albert Camus, *La caída*, *op. cit.*, p.65.

¹⁷ *Ibidem*, p.83.

La existencia enfrentada a sus límites es el descubrimiento de golpe de que todo continuará sin mí, que no le soy indispensable a nadie. Es como la vuelta de Matías Pascal a su pueblo, tras dos años de muerto, nadie se acuerda de él, y todo sigue como si nada hubiera pasado.¹⁸ La muerte o *le destinèe* inevitable, el que nadie quiere experimentar, es nuestro horizonte que marca los límites de la vida y toda posibilidad de vivencia; es la finitud que se nos presenta como discontinuidad que busca ser continua a partir del engendramiento,¹⁹ o como la petulancia de unos seres inteligentes que alguna vez existieron²⁰ y que en cualquier momento pueden dejar de existir. Algunos incluso matan para conjurar a la muerte, como el personaje Kirilov.

La vida es la posibilidad de realización de lo que venga a la mano, casi con una infinidad de posibilidades, pero también puede ser la peor pesadilla para quienes la viven. En ella confluyen los sueños, las aventuras, las esperanzas, la

¹⁸ Luigi Pirandello, *El difunto Matias Pascal*, Editorial Alianza, s/f.

¹⁹ Georges Bataille, *El erotismo*, trad. Antoni Vicens, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 16 y 17.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral. El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, España, Taurus, 1974, p. 85.

desesperación, la angustia, el aburrimiento, lo absurdo, la fe y la muerte.

La vida es en sí misma posiblemente absurda, aunque solamente quien vive pueda pensarla de este modo. Es en nuestra condición humana donde tienen cabida todos los modos de ser posibles y con ello, todos los problemas, sean filosóficos o no.

El reproche que hizo Heidegger a la filosofía, el que hubiera olvidado la pregunta esencial,²¹ la que interroga por el ser, está vinculado con el olvido de nosotros mismos, de esa prisa que tenemos por alejarnos, de enfrentarnos a nosotros y de subsumirnos en la generalidad y cotidianidad, de embotarnos con lo nuevo, el entretenimiento, con la vida solucionada y sin sobresaltos. Surge la pregunta de si el aburrimiento y el tedio están relacionados con el número de suicidios que existen en ciertas condiciones materiales. Conocemos que en lugares pobres, donde las principales razones y preocupaciones que mantienen ocupada a la gente son las de obtener lo necesario para subsistir: pueden estar hambrientos, pero no están pensando en suicidarse. En tanto, en los países donde los niveles de ingreso *per capita* son los más altos a nivel mundial, los índices

²¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, s/f.

de lectura son más elevados; y donde casi nunca ocurre nada, es donde existe el mayor número de suicidios.

La cura más simple para el suicidio como escape de una realidad que oprime, pero que no nos conduce al absurdo, sino que nos condena nuevamente a olvidar preguntarnos por el ser, es el regreso a la sociabilidad, al mundo de las novedades; con ello nos alejamos del vacío del ser y de nosotros mismos, volvemos a la cotidianidad. El camino difícil es vivir la filosofía, asumirla no como una charla que se da en un espacio determinado, sino ante todo practicarla y consecuentemente padecerla, sin resignación, sino en lucha constante. En la vida vivida filosóficamente (no me refiero a la erudición filosófica, sino al asumir las ideas o principios y encarnarlas) el sentido está dado desde la convicción de asumir el absurdo o el carácter artificial y efímero de la existencia; es el salto a la vida, a la acción y responsabilidad, donde no hay asideros, ni terapias reconfortantes, sino soledad, lucha, entrega, responsabilidad y una vida que se nos va, la que le disputamos minuto a minuto a la muerte.

Difícilmente se puede vivir pretendiendo superar la intensidad del minuto anterior, sobre todo cuando la memoria nos juega malas pasadas, haciéndonos evocar el pasado como si hubiera

sido nuestro máximo logro. La vida filosófica es el afán de vivir entregados a la vida, pero sin aferrarnos a lo obtenido, es la responsabilidad en el vivir, el asumir nuestras capacidades y necesidades para contribuir al esclarecimiento de los problemas que nos atañen en lo individual y colectivo. Es la vida, y es, ante todo, vivida como un compromiso en el que se conjuntan todo aquello que se me presente. Es la lucha por conquistar la libertad y ejercerla con responsabilidad.

Anhelamos la aventura, el riesgo, lo nuevo, aunque nos esforzamos por crear nuestro pequeño mundo controlado donde todo es previsible y monótono: “No creo en la vida futura eterna. Creo en la vida eterna aquí mismo”.²²

6. LA LIBERTAD, EL SUICIDIO Y LA MUERTE

Que seamos seres para la muerte, o arrojados a la vida y lo único que tengamos sea la libertad, y a partir de ella inventemos muchas maneras de acotarla, de realizarla... no nos libera de la angustia que consigo trae la sensación de finitud, o el desamparo de quien pregunta por el sentido de la vida. La vida es lo imprescindible, es desde donde podemos formular todas las preguntas y, también, padecer los temores. La vida no cerrada

²² Albert Camus, *Los poseídos*, *op. cit.*, p. 109.

en sí misma, en su cotidianidad, es la apertura precisa y el instante que libera nuestros afanes por indagar respecto de lo que está más allá de nuestra inmediatez. La libertad está rodeada por la angustia, circunstancia que devienen de la incertidumbre de ignorar nuestro porvenir, por la aproximación a nuestros límites, o por la búsqueda de sentido que puede resultar en un sinsentido, en lo absurdo. La fuerza del existencialismo no radica en el absurdo, en demostrar la finitud, sino sobre todo, en reevaluar la vida, hacernos sabedores de la importancia de vivirla al máximo, de no abandonarnos a ningún destino, sino ante todo de reivindicar nuestra libertad,²³ de aventurarnos en la vida.

La muerte puede parecernos la aventura final e inenarrable, pero también es el límite de la vida; con ella termina toda posibilidad de aventura. Quizá la aproximación más cercana a la muerte sean las crisis de quien enferma mentalmente; la angustia y el miedo crean el escenario para la muerte, pero esta puede no presentarse. Lo trágico es que como toda experiencia personal, resulta inenarrable: "...la angustia de la muerte es la angustia de las angustias, la única hipoteca que

²³ Simone de Beauvoir, *El existencialismo y la sabiduría popular*, trad. Juan José Sebreli, Ediciones Siglo Veinte, 1969, p. 27.

nunca se levanta, el único sortilegio que nunca es conjurado”.²⁴

Ordinariamente la vida transcurre como si nada pasara, un instante puede representar todos nuestros instantes vividos hasta entonces. En verdad, ¿a veces vale la pena esperar mientras nada pasa con la esperanza precisamente de que algo pase? Si la vida es la aventura de las aventuras, esta desafortunadamente no puede ser vivida todo el tiempo como tal, los instantes de monotonía y cotidianidad realzan los momentos en que ésta se quebró con la aventura, mismos que luego son rememorados, aunque la memoria puede dejarnos en la inacción. Es también mala fortuna que sea demasiado difícil poder realizar todas nuestras fantasías y satisfacer nuestros deseos. Es fácil decir que debemos vivir al límite y desempeñando todos los modos de vida como si se fuera un actor de obra de teatro que representa todos los personajes. Sin embargo, y a pesar de superar la cotidianidad, la valentía y voluntad nos fallan, solemos reconfortarnos con la lectura de los que se atrevieron a hacerlo, y en ello la literatura nos permite realizar ficticiamente las proezas para las cuales no estamos preparados; es la aventura sin

²⁴ Vladimir Jankélévitch, *La aventura, el aburrimiento, lo serio, op. cit.*, p. 58.

riesgos, una aventura que en realidad no es tal, sino solo es el sueño de la vida.

A pesar de que la libertad nos es esencial, la cotidianidad ejerce en nosotros el poder del centro de gravedad, nos adecuamos a ella fácilmente, nos dejamos llevar y puede ser tan imperceptible que sin darnos cuenta podemos permanecer inmersos en ella durante toda nuestra existencia. Sin embargo, la vida lisa y segura en la que nada pasa sin ser esperado con anticipación o preocupación, conduce al aburrimiento, y éste puede acabar con los deseos de vivir, por lo que para hacer interesante la vida, al que la vive le es menester dotarla de aventura o de angustia.²⁵ Pisar aunque sea por una vez las orillas de la existencia: "...para ser completamente libre no habría que elegir nunca y, no obstante, la libertad solo existe en virtud de la elección".²⁶ "...la libertad solo es cuando es discutida y nuevamente reconquistada".²⁷

Pero si la libertad se nos presenta como problema, también lo es decidir si se opta por el suicidio; pues el tedio y el aburrimiento pueden ser antecedentes del suicidio y no es que estos nos conduzcan a tal cosa; sino, que es precisamente la predisposición a ser aburrido la que modifica

²⁵ *Ibidem*, p. 61

²⁶ *Ibidem*, p. 78

²⁷ *Ibidem*, p. 84

nuestras percepciones haciéndonos percibir lo siempre igual como vacío y sin sentido.²⁸

Hay un vínculo entre la no pre-ocupación, una vida sin sobresaltos ni grandes aspiraciones y el suicidio. Es difícil soportar el enfrentamiento con uno mismo, el cuestionamiento y la búsqueda de respuestas nos produce zozobra, por ello normalmente huimos de nosotros, preferimos abrigarnos en la clandestinidad de lo social, repetir los ritos cíclicos que nos vinculan y funden con la generalidad, olvidarnos de nosotros. Cada vez que tenemos oportunidad huimos a cobijarnos con el otro, de quien esperamos que nos alivie, sea la cura para el mal que padecemos; esperamos recibir, no dar, por ello el otro es abrigo y no compromiso, lo buscamos con desesperación para hacer llevadera la existencia.

A su vez el suicidio puede ser concebido como consecuencia de asumir el absurdo, pues lo absurdo deviene no solo de la reiteración indefinida de lo no apreciado estéticamente, sino de lo vivido de forma cotidiana. También le ocurre a quien lo puede todo y por esa razón desespera,²⁹ pues el que lo puede todo es comparable con el que nada puede. Ambos son miserables en el sentido de que no existe emoción alguna para quien

²⁸ *Ibidem*, p. 69

²⁹ *Ibidem*, p. 83

espera de antemano sabiendo el resultado y para quien no espera nada sabiendo de antemano que es imposible. El heroísmo está en lo diferente, en la improbabilidad de lo que ha de devenir, en el quebrantamiento del destino, que es la ruptura del sino.

La muerte es límite de toda vida y aventura, aparece no solo en el suicidio, sino como el límite de todo. La muerte es el límite de nuestra finitud y de toda posibilidad de ser; es el tránsito que no tiene continuidad ni retorno. La nada es nuestra principal angustia.

7. CONCLUSIONES

Existencialista no es el trágico o fatalista que considera que todo está acabado, o que la vida sin sentido no vale la pena vivirla y por ello es mejor el suicidio. Ser existencialista es revalorar la vida desde la propia existencia, partiendo de los límites ontológicamente probados, de nuestra finitud, y sobre todo haciendo hincapié en nuestra libertad, en la lucha por la libertad, asumir el dominio de nuestra existencia, pero sobre todo, asumir el compromiso ético que implica la libertad.

Existencialismo es la filosofía de la vida, de la acción más que de la contemplación inanimada de construcciones y categorías de pensamiento

que solo mediante la metateoría podemos acceder. Como filosofía de la vida trata de aquello que nos es más inmediato y que quizá por esa razón nos resulta inaprensible, en nuestra cotidianidad, difícil de sobrepasar las barreras de la inmediatez desnudando el fondo y contenido de nuestra existencia.

Son fundamentales en la filosofía contemporánea las aportaciones del existencialismo desde Kierkegaard, quien tuvo el acierto de no ocuparse de los grandes sistemas de pensamiento que pretendieron dar cuenta de todo cuanto existe mediante la construcción de complejos entramados de categorías. Tuvo el valor de regresar a lo inmediato no tratado filosóficamente: al hombre, su cotidianidad, sus miedos y anhelos, su existencia. Cierto es que bajo el rubro de existencialismo se pretenden hacer pasar incluso hasta los cursos de superación personal, ¡qué concepción más alejada del existencialismo!, filosofía que desde la primera línea no se dedica a consolarnos, o darnos razones falsas para lograr nuestra pretendida autorrealización. La filosofía que acertadamente se ostenta como existencialista, es aquella que no nos ha mentado sobre nuestra pequeñez y limitaciones, por el contrario, nos ha desvelado nuestra caída y responsabilidad ética y estética, sin supra-dimensionarnos ontológicamente.

La aventura en este contexto es una posibilidad de nuestra existencia, está al alcance de nuestra inmediatez, su realización depende en gran medida de la voluntad del sujeto para iniciarse en ella, está tan cerca de nosotros que es probable que no la hayamos advertido antes. Las implicaciones de la aventura, aburrimiento y lo serio atraviesan toda nuestra existencia, y en cualquier momento nos pueden sorprender.

Finalmente, una vez que nos sabemos libres debemos asumir con la libertad, la responsabilidad, y que nuestro compromiso ético en todos nuestros actos y omisiones es con los demás, para con el otro; categoría de la alteridad que se nos debe imponer como límite de nuestra libertad y como paradigma de nuestra responsabilidad.

8. BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, Georges. *El erotismo*, trad. Antoni Vicens, España, Tusquets, 2000.

BEUVOIR, Simone de, *El existencialismo y la sabiduría popular*, trad. Juan José Sebreli, Ediciones Siglo Veinte, 1969.

CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*, trad. de Odile Athalin, España, Alianza, 2000.

———, *La muerte Feliz*. s/trad., Buenos Aires, Losada, 1983.

- , *Los poseídos*, trad. de Victoria Ocampo, Buenos Aires, Losada, 1983.
- , *Los justos*, trad. Aurora Bernárdez, et. al. Buenos Aires, Losada, 1983.
- , *La caída*, trad. Alberto Lus Bixio, Buenos Aires, Losada, 1985.
- GARCÍA BACCA, Juan David, *Existencialismo*, Veracruz, 1962.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir, *La aventura, el aburrimiento y lo serio*, trad. Elena Benarroch, Madrid, Taurus, 1989.
- KIERKEGAARD, Sören, *Diario de un seductor*, trad. León Ignacio, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1997.
- MARCUSE, Herbert, *Cultura y Sociedad*, trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdez, Buenos Aires, Sur, 1970.
- MUMMA, Howard, *El existencialismo hastiado. Conversaciones con Albert Camus*, trad. Julio I. Hermoso, España, Voz de papel, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral. El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, España, Taurus, 1974.
- PIRANDELLO, Luigi, *El difunto Matias Pascal*, Alianza, s/f.
- SARTRE, Jean Paul, *La náusea*, Madrid, Alianza, s/f.

SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. de Teresa Rocha Barco, España, Siruela, 2003.

TÓPICOS TÍPICOS EN EL PENSAMIENTO DE SØREN KIERKEGAARD

I. INTRODUCCIÓN

Puede considerarse al filósofo danés Søren Kierkegaard como el fundador de la filosofía existencialista; la cual, en cierto sentido, fue la reacción en contra del idealismo alemán. Para comprender adecuadamente esta reacción es necesario partir de las ideas centrales del pensamiento de este filósofo, en especial lo relativo a los tres estadios: el estético, el ético y el religioso; así como a su insistencia de recuperar al individuo y su existencia concreta y dejar a un lado a los grandes sistemas de pensamiento filosófico que pretendían dar cuenta de todo cuanto se puede pensar. Entre los principales problemas de los que la filosofía, a juicio de Kierkegaard, no se había ocupado, estaban los de la relación del

individuo con Dios, así como lo relativo a la fe, la angustia y la salvación. Problemas que ni la razón epistemológica, ni la ciencia, o la filosofía hecha ciencia, podían responder.¹

Los estadios se refieren a la situación intelectual y emocional del sujeto, así como a sus relaciones con los demás y sus circunstancias. La sucesión de los tres estadios ocurre en forma dialéctica como superación de la lucha de los contrarios y es a su vez, resultado de la decisión de la voluntad transformadora, no es una mera determinación racional, sino el concurso de la posibilidad y la decisión; es la superación mediante el salto; es decir, un momento en el que es posible pasar de un estadio a otro y debe hacerse o perder la oportunidad que quizá no se vuelva a presentar. Otra idea fundamental es que la existencia no depende de la esencia, es decir, lo intelectual o racional no determina lo vivencial. Por el contrario, el ser humano es concreto, es problema, en tanto que la esencia es intelectual, de allí que sea definible y el ser humano no lo sea en tanto está siendo: solamente al final de su vida será posible decir Kierkegaard fue A y B o C y D, etcétera.

Como la vida humana además de razón, es circunstancia y es emoción, son estas últimas las

¹ Paul Roubiczek, *El existencialismo*, trad. Juan Manuel García de la Mora, 4a edición, Barcelona, Nueva colección Labor, 1974, pp. 59 y 60.

que funcionan como detonadoras para que ocurra el salto de un estadio a otro; esas circunstancias, son: la desesperación, la angustia, el temor y el temblor. En la vida cotidiana uno huye de sí mismo; el miedo y la desesperación normalmente nos llevan a buscar protección y abrigo, aunque en algunos casos podemos decidir enfrentarnos a nosotros mismos, desligarnos de lo general para colocarnos en la posibilidad de acercarnos lo más próximo al abismo y dar el salto al infinito.²

Estas ideas iniciales nos permiten aproximar-nos al pensamiento de Kierkegaard, pero no lo-graremos penetrar en él, sino mediante la lectura directa de su obra, y sobre todo, repensándolo; por ello, el propósito del presente trabajo es indagar en la idea de existencia del autor; idea importante, sobre todo si consideramos que el existencialismo del siglo xx tuvo como antece-dente al pensamiento kirkegaardiano.

II. EL ESTADIO ESTÉTICO Y LA EXISTENCIA

La pregunta inicial es: ¿existe algo que podamos denominar concepto de la existencia en el pensa-miento de Kierkegaard? La lectura de sus obras nos muestra a un literato aparentemente ocupado

² José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Ma-drid, Alianza, 1981, tomo III, págs. 1860 a 1864, voz: Kierkegaard.

en historias de amor y desamor; al teólogo preocupado por la pérdida de la fe, sin embargo, esto no es más que en apariencia y es quizá el juicio más fácil que podamos formarnos de una obra compleja en la que se entrelaza la literatura, la filosofía y la teología, pero donde uno de los puntos torales es la construcción de la existencia y del existente como categorías del pensamiento filosófico.

La existencia como problema aparece desde el estadio estético, aunque de manera velada. Al esteta no le es asequible la comprensión de la existencia como problema en toda su complejidad, aunque hay indicios de ello, pues él en su aparente pasividad, en el goce de la vida, aunque se nos presenta como un hombre ocupado e inmerso en lo mundano, en el oropel que se ha inventado para olvidarse de las preguntas de la existencia, hay algo que le incomoda; detrás de las pasiones y lo sensual se le revela la banalidad; tiene la intuición de que hay algo de mayor importancia que la inmediatez, por ello que en el *Diario de un Seductor*, podamos leer la disputa que entre la razón y las pasiones experimentó el esteta, contradicción que se hace presente desde las primeras líneas: ¡Qué sensación de angustia

experimenté en aquellos momentos!³ Sin embargo, este conflicto ocurre luego de lo vivido, es en el momento de la escritura del diario cuando la angustia aparece.

El lector es quien descubre la angustia del esteta, su *modus operandi*, es quien desvela la íntima relación que existe entre lo teatral y lo real, entre el goce y el sufrimiento. Que cuando el poeta languidece, lo hace con él el artista, quedando solo lo real, lo efímero.⁴ El esteta en su contemplación del mundo es subsumido en la inmediatez, en un mundo estrecho en el que todo parece dispuesto al placer, pero que por alguna razón ajena a él puede volverse tragedia, lo que constituiría su castigo en el plano estético. Para superar este estadio es menester la voluntad de superar lo meramente inmediato.

En el caso del seductor, es la mujer conquistada quien materializa el goce y la tragedia, sin que él pueda superar el estadio estético. La mujer amada y abandonada termina inmersa en el dolor, la desolación, desgarramiento y sentimientos de pérdida; todos ellos, resultado de la ausencia del ser objeto de su devoción. Para el seductor, su tragedia se agravó al haberse desarrollado su

³ Kierkegaard, Sören, *Diario de un seductor*, trad. León Ignacio, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1997, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

sensibilidad al goce, pues esto avivó sus pasiones, pero se limitó a la inmediatez sin trascenderla, sin superarla, por lo que quedó en la circunstancia en la que los deseos y las pasiones disputan su cordura en su ser sin llegar siquiera a ponerla al borde del abismo y poder dar el salto al estadio ético.⁵

El esteta y su vivencia nos permiten comprender que aún en la inmediatez y cotidianidad de nuestras banales ocupaciones, la zozobra se nos puede presentar y mostrarnos que la vida no es tan lisa como aparenta, sino que en sus recovecos de infelicidad se muestran la muerte, la fe y la salvación.

III. REPETICIÓN Y EXISTENCIA

La repetición crea la posibilidad de poder realizar el salto del estadio estético para llegar al ético-religioso, ello ocurre en un momento de fortaleza interior; por lo que el débil no puede realizar el salto, ya que se quebranta ante la adversidad. El débil (en un sentido emocional) necesita externar sus emociones y tener confidentes, en tanto, que el verdadero esteta aprecia desde la distancia, ca-

⁵ *Ibid.*, pp. 12-14.

lla y no busca ayuda, se coloca en la circunstancia que le posibilita superar la inmediatez.⁶

En la repetición existe aparente contraposición y superación de los estadios, aunque el autor aclara que esto no ocurre en la forma dialéctica de Hegel (como negación o negación de la negación), sino en una relación más próxima al del ser y el no ser de los eléatas y de Heráclito. Precisamente la dialéctica de Hegel es criticada por Kierkegaard, por no dar cuenta plenamente del problema de la superación del ser y del no-ser, la cual es erróneamente entendida como contradicción de los contrarios que se superan, afirma que el filósofo alemán no comprendió la dialéctica de los griegos; ya que debe centrarse la atención en la *kínesis*: la transición. La *kínesis* es repetición, no dialéctica hegeliana, sino vuelta a ocurrir (en el mismo plano, o en el salto) de lo acontecido; hay íntima relación entre la repetición y el recuerdo, para que el primero sea, debe existir el segundo, de esta manera se evita el estrépito vano y vacío. El estrépito viene de la superación dialéctica que no recuerda nada de lo que ha sido, este conduce al vacío.

La repetición en Kierkegaard posee una connotación cristiana, por lo que el salto al estadio ético no es la superación total de la desespe-

⁶ Kierkegaard, Sören, *La repetición*, pp. 156 a 160.

ración y del abismo. En la repetición lo que ha ocurrido una vez se repite durante la eternidad.⁷ Existe una concepción de simultaneidad de lo ocurrido como perennidad, donde el devenir es una dimensión del tiempo, pero no la única, pues el recuerdo está presente, es, sigue siendo, por ello en el cristianismo es posible que el hombre pueda redimirse en cualquier momento de su vida y liberarse del pecado; porque la redención de Cristo ocurrida una sola vez se extiende a la eternidad. Esto nos permite comprender que la repetición en Kierkegaard sea cristiana, es la vía de la salvación a toda paradoja ética o moral.⁸ El presente y el futuro solamente nos son dados en plenitud desde la fe, no desde la ciencia; es la fe la que nos permite penetrar en la historia,⁹ por lo que entre perennidad y fe hay un vínculo con lo divino como el garante de la salvación, y en todo ello la repetición como posibilidad.

Aunque la repetición constituya la oportunidad para el salto a un nuevo estadio, la ironía está presente, esta consiste en que el esteta no puede

⁷ Idea de la tradición talmúdica-mística de la Torá que aparece literaturizada en “Tres versiones de Judas” de Borges, Jorge Luis, *Artificios*, publicado en *Ficciones*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 3.

⁸ Kierkegaard, Sören, *La repetición*, p. 173.

⁹ Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. Elene Landázuri, México, FCE, pp. 181 a 190.

resolver el problema de la repetición, por lo que la banaliza trasladándola a la cotidianidad. La repetición es trascendente, es el cambio de un estadio a otro, pero en la ironía el autor muestra la repetición material de la inmediatez, la cual es sosa y absurda, pues si bien la repetición va ligada a la nostalgia y al recuerdo, estos solo son vías para que aparezca la enfermedad de la angustia, momento de quiebre en el que aparece la repetición como posibilidad de trascendencia, sin embargo, esta repetición no es la superación de los contrarios, pues es probable que en la angustia no haya contrarios, lo que hay es posibilidad de lo absurdo y de la salvación. Por ello, en la repetición como salto y cambio de estadio del ético al estético-religioso, el esteta se queda inmóvil, no puede dar el salto. Algo semejante ocurre con el caballero de la resignación infinita, quien piensa, compara, duda y razona, pero no tiene fe infinita, por lo que no se salva.

IV. EL INDIVIDUO Y LA EXISTENCIA

Para el ser humano enfrentarse a sí mismo es lo más conflictivo que puede ocurrirle, a pesar de ser lo más inmediato, es lo más terrible; al igual que al fugitivo, le asusta la soledad. Tiene miedo de descubrir su individualidad, prefiere el falso goce

de lo colectivo. No obstante, existe al menos una posibilidad de abandonar lo colectivo y des-velar la individualidad propia, es la actuación, que a su vez es un destello de individualidad que aparece en algún momento de la vida, quizá cuando se pretendió pisar las tablas del teatro para encarnar los más disímiles personajes. La farsa, la risa, la tragedia, el amor. La actuación en general, es la forma en cómo el actor construye su individualidad-identidad; salir del escenario, dejar al personaje allí, es volver de nuevo a ser el hombre ordinario, la vuelta a la discontinuidad; lo que sigue al momento en que el telón se baja para dejar atrás al personaje. El abandono del escenario es someterse a la generalidad, porque el disfrute es una farsa temporal para la que no se necesitan tener criterios estéticos, ni religiosos, solo es un momento, una ventana al salto.

La actuación es un acceso no intelectual hacia el salto, al estadio ético por vía de la encarnación, a la cual es difícil entrar mediante la razón, sobre todo si es la razón epistemológica. En la farsa (la actuación es una mentira vivida como cierta) se pueden apreciar la grandiosidad y miseria humanas representadas por el actor o el cómico, de cuyas acciones nace la risa como expresión trágica del pesar.¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, p. 202.

En toda obra actuada hay una gran ironía, la cual nos estremece y deja ver que si la felicidad absoluta no puede alcanzarse, más vale no estar descontentos, pues este estado de ánimo apertura otra perspectiva de la vida, en la cual los pequeños goces no logran satisfacer los deseos de felicidad individual, y donde la repetición es olvido, pues todo ocurre igual que antes; por lo que nos engañamos al creer que es la repetición por sí sola la que ofrece la solución a la inmediatez.

Quien renuncia a lo estético como el goce de lo inmediato (lo efímero), y se cuestiona respecto del sentido de la vida, no lo realiza necesariamente en el plano de lo material, pueden ser sus pretensiones mucho mayores. Este esteta no se contenta con identificarse con el cómico, renuncia al goce de lo inmediato y asume las consecuencias de la angustia, se concibe en su individualidad como posibilidad de proyectarse al infinito a pesar de correr el riesgo de caer en el absurdo y en la pérdida de todo sentido.

El momento de la pregunta por la existencia es el momento de la repetición, es cuando el individuo que se reconoce y se cuestiona puede dar el salto, o bien puede olvidarlo y continuar su vida en la generalidad como si nada hubiera ocurrido. Si decide no saltar, entonces la aparición del abismo se le habrá presentado como una pesadilla

que debe olvidar lo más pronto posible, pero si da el salto debe tener cuidado de asirse bien a Dios, porque puede perderlo todo y caer en la ignominia o la irresponsabilidad, pues la moral social dejará de tener todo sentido. Por ello la repetición es trascendencia.¹¹ Trascender es aproximarse a Dios por vía de la fe o de la contrición, por lo que dolor y fe se vinculan con la suficiente fuerza para permitir el acceso a lo infinito.

El existencialismo religioso debe distinguirse del burdo, en el cual se cree que son las pasiones las que posibilitan el acceso automático al salto, como si estas fueran un estado de gracia que nos acercan a lo divino y pudiéramos mirar la vida desde otra perspectiva. Para el existencialismo de Kierkegaard la posibilidad de realizar el salto desde las pasiones sólo lo es en tanto que se asuma la pregunta por la existencia con la fuerza suficiente para ser arrastrado hasta el borde del abismo, de lo contrario no es sino un sobresalto que nos aleja de la aparente calma de la cotidianidad, pero a la que no estamos dispuestos a dejar. Desde la inmediatez el sacrificio de todo por la fe, o el someterse a las pruebas divinas, son lo que se presenta como absurdo, pues la vida es lo inmediato, es el goce de los placeres.

¹¹ *Ibid.*, p. 244.

V. LA SUPERACIÓN DE LA RAZÓN MEDIANTE LA FE, Y LA LIBERACIÓN DE LA EXISTENCIA

Kierkegaard construyó las categorías: salto, desesperación, angustia, existencia, estadios estético-ético y religioso, a partir de la pregunta por el sentido de nuestra vida, que es el problema ontológico por excelencia,¹² el cual la epistemología había sepultado desde la época de Descartes.

Las críticas a la epistemología que desde el pensamiento de Kierkegaard pueden hacerse, permiten escuchar con claridad el grito de ayuda que él lanzó desde el siglo XIX para rescatar filosóficamente al individuo de la reducción epistemológica. El abandono de lo más inmediato, de la existencia como problema filosófico puede explicarse porque históricamente se impusieron formas y modelos sobre cómo hacer filosofía, cuyo origen puede encontrarse en Descartes, pasando por Locke y Kant. Tradición en la cual la filosofía se ha hecho a partir del supuesto de la distinción entre mente-cuerpo, y de la existencia de la “mente” y lo “mental”. Esta forma del pensamiento construyó sus sistemas filosóficos a partir de la convicción de que el problema filosófico fundamental era epistemológico. Paralelamente

¹² Theodor Adorno, *Kierkegaard*, trad. de Roberto J, Ver-nengo, Caracas, 1966, p. 117.

a esa manera de hacer y pensar la filosofía, han existido otras variantes, entre las que destacan las ideas y problemas filosóficos de: Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger; quienes se han separado de la tradición epistemológica que distingue entre mente y cuerpo.¹³

Sin duda que antes que a Kierkegaard, las preguntas por el sentido de la existencia formaron parte de los temas que causaban sobresaltos, sin embargo, no se hizo el esfuerzo filosófico de pensarlas, de reflexionar a (y desde) la existencia, de tal manera que la tarea del filósofo danés consistió, nada menos, que desde el complejo sistema filosófico de Hegel, en volver a la cuestión óptica inmediata.

En Kierkegaard el “yo” del pensamiento de Descartes (como construcción epistemológica), o el “yo” de Fichte, son puntos matemáticos indeterminados,¹⁴ son expulsados. En su lugar aparece el hombre como individuo-existente con sus miserias y preocupaciones, este hombre es el esteta, el caballero de la fe, o el caballero de la resignación infinita; lo que en cada uno de estos hombres hay es lo humano de las pasiones, de la

¹³ Rorty Richard, *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, trad. Jesús Fernández. Madrid, Cátedra, 1995, pp. 25 a 30.

¹⁴ *Ibid.*, p. 121.

irracionalidad, y de la fe. El hombre nunca se nos muestra como sujeto cognoscente en relación a su objeto de conocimiento, ese sujeto solo en la relación epistemológica existe, el hombre de carne y hueso, el individuo, se hace preguntas por el sentido de su existencia, por la libertad, por la salvación.¹⁵

Kierkegaard afirma que siempre vamos más allá de la duda, nadie se detiene en ella; cómo se podría vivir dudando de todo. La duda posee un carácter epistemológico, no vivencial; lo cual queda claro desde *Las Meditaciones Metafísicas* de Descartes, quien se retira del mundo para dudar.¹⁶ Sin embargo, en la filosofía de la época del filósofo danés, se confundió dudar (como método) con la vida, por lo que la tradición epistemológica se olvidó de indagar los aspectos divinos y humano-materiales. Esta es una de las razones por las que el filósofo danés se declara un aficionado, no un filósofo; es un teólogo que parangona la filosofía con la fe, y en cuya obra se erigen ambos como edificios señeros para lograr la superación de la filosofía desde la fe. La filosofía cree que se

¹⁵ Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. Elene Landázuri, Distrito Federal, FCE, p. 155.

¹⁶ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas* y otros textos, trad. E. López y M. Magaña, segunda reimpresión, Madrid, Gredos, 1987, Biblioteca Hispánica de la Filosofía, Clásicos de la Filosofía 3, p. 29.

supera a sí misma, pero solo pasa de un sistema a otro, ¿pero la fe se supera?

La fe sólo se supera mediante Dios, se supera a sí misma como salto a la salvación, por lo que si Dios no existiera, entonces todo intento de superación sería caer en el absurdo, y si el hombre no tuviera conciencia de su eternidad en Él, todo estaría perdido, la vida sería desesperación. Este carácter metafísico que tiene el pensamiento de Kierkegaard puede ser apreciado con claridad en la obra *Temor y temblor*, en la cual las voces: combate, grandeza y reconocimiento, no tienen una connotación terrenal. En la historia terrenal existen muchos hechos de combate, pero ninguno como el de Abraham, él enfrenta a Dios, y su estrategia es la obediencia y la fe; en ese singular combate no se pierde o gana, solo se puede creer o no creer hasta en la salvación. Abraham creyó y con ello ganó la salvación, la misericordia de Dios, obtuvo la inmortalidad. Y mientras más pruebas Dios exigió a Abraham, este más obedecía los mandatos divinos; Abraham tuvo fe, y con fe y obediencia ganó la inmortalidad, así la repetición religiosa como acto de fe es el salto y la consagración como caballero de la fe. Si Abraham hubiera dudado o desobedecido, la angustia hubiera terminado con él, se habría condenado

al absurdo y nada hubiera podido salvarlo, todo habría sido repetición terrenal.¹⁷

Para el filósofo danés, la filosofía está próxima a la resignación, ya que puede comprender lo finito e infinito, explicar lo mutable y las desgracias, pero carece de fe, no es la vía que conduce a Dios; la resignación es la renuncia, la conformidad, pero también es la posibilidad de caer en el absurdo, de perderlo todo y poder recuperarlo. En tanto, la fe no es resignación, no se pierde nada, se gana todo, se salva del absurdo, lo infinito no es comprensión, se vive en Dios que es la salvación.

La fe es pasión-razón trascendente, no razón pura o meramente reflexiva; es pasión-razón diferente a la ironía o al amor, como tal es sacrificio. También la resignación es sacrificio, pero la fe es desafío de la razón solamente reflexiva, es el acceso a la totalidad, a la divinidad. Ni la fe, ni Abraham son meramente discursivos, son acción, ambos comienzan donde la razón tiene sus límites.

Para Kierkegaard la fe es la paradoja que ubica al individuo por encima de lo general. La moral es lo general, en tanto se impone como regla que debe seguirse, y su contrario es la perversión moral, es individualizarse, alejarse de lo general

¹⁷ Sören Kierkegaard, *Temor y Temblor*, trad. Jaime Grinberg, Argentina, Losada, 1985, pp. 10 a 15.

(como deber moral). Más el que se individualiza peca; por lo que cuando el individuo se realiza como tal por haber ejecutado el acto que sobrepasa lo general (generalidad como cotidianidad u ordinariedad) asumiéndolo como deber pleno, se convierte en el ejemplo a emular, deja de ser pecador y desobediente de lo moral-general, porque ha sobrepasado la generalidad mediante la fe. Por ello, la fe es una paradoja entre lo general y lo individual.

La fe aparece como un recurso ante lo absurdo, y está precedida por el movimiento de lo infinito; en la normalidad y generalidad, en cambio, la fe no se necesita, pues lo que se le muestra al sujeto es la paradoja, lo absurdo, la cual desde el sentido común es desdeñable. Pero la fe que tiene como precedente al movimiento de lo infinito, es el salto de lo inmediato a lo mediato, el salto al todo, es la realización de la pasión consagrada a Dios, a la salvación. La fe no discute con la razón, es el silencio, pero sobre todo es acción, es actuar obedeciendo a Dios, se obra por amor a Él, sin intermediarios, y es un acto personal.¹⁸ La exaltación de la individualidad, la renuncia a todo para obedecer a Dios, y el que la obediencia lleve a que se realicen actos inmorales, hacen que la propagación de la doctrina cristiana cuide que esto no

¹⁸ *Ibidem*, p. 102.

se interprete de diferente manera, pues podría ser que el individuo cayera en el absurdo de la incontinencia moral sin dar el salto a la fe, sino como supuesta liberación que es solo rebeldía insana, resultado de la inmadurez y de la falta de fe.¹⁹

VI. EL PROBLEMA MORAL EN EL PENSAMIENTO KIERKEGARDIANO

En Kierkegaard está presente el problema moral, pues no siempre la obediencia a Dios es moral, en el sentido de realizar lo que la generalidad hace; la obediencia está fundada en la fe. La fe es racional, pero no es la razón cognoscitiva, ya que desde ésta Abraham sería irracional, la fe es *pathos*, razón emotiva. La fe tampoco es filosofía, entendida esta como ciencia, sino como metafísica. A la fe solo se llega por Dios, por la obediencia y la creencia de su existencia.

Sin Dios no hay fe ni salvación, se cae en el absurdo, la ignominia la desesperación. El hombre no se resigna ante Dios para salvarse, solo le salva su entrega absoluta en el acto de fe, fe inquebrantable; por ello la fe y Dios son inexplicables a la razón cognoscitiva y a la filosofía como ciencia. A Dios y a la fe no se le aplican las leyes humanas, solo se rigen por las leyes divinas, y a Dios solo se

¹⁹ *Ibidem*, p. 154.

accede por Dios mismo, entregándosele mediante la fe y la obediencia. Pero esto no implica que se renuncie a un sentido ético de la vida, pues este sentido el individuo lo obtiene por medio de Dios, lo cual es lo más digno de obedecer, por lo que de existir confrontación entre la moral y la obediencia a Dios, esta solo sería aparente, pues partiría de la incomprensión de parte del hombre, respecto de los mandatos de Dios.²⁰

En el pensamiento de Kierkegaard la desesperación proviene de la finitud, de la enfermedad de la muerte, mas esta finitud solo es de lo corpóreo. Para el ateo la vida biológica es el límite de toda posibilidad de ser, en tanto que para el filósofo danés la fe salva a quien la tiene, la fe es tan poderosa que es la única salida frente a la finitud, es donde el yo se muestra en su total infinitud. La muerte es la enfermedad que termina con la vida, aunque también es la cura para aquellos que han probado cosas peores. Vivir es causa de angustia y desesperación, no solo es pensamiento intelectual que conoce las cosas; es pensamiento que se ocupa del sujeto que lo posee, y si mira hacia dentro, no es por el ojo privilegiado de Descartes, sino para cuestionarse sobre el sentido de su existencia, y es en el momento en que se pregunta cuando la enfermedad de la angustia se le pre-

²⁰ Paul Roubiczek, *El existencialismo*, *op. cit.* p. 74.

senta con toda su fuerza, pero también es cuando puede comprometerse como individuo y asumir su compleja relación de finito con lo infinito, y partir a la búsqueda de la síntesis que lo salve.

Sin Dios, la pregunta por el sentido de la vida conduce al absurdo, tal como ocurre en el caso de Camus, para él, una vez que los decorados de la vida se han derrumbado, y se pregunta por el sentido de la vida, ocurre que el ritmo de la vida maquinal se rompe, la rutina se nos muestra desnuda en toda su inutilidad, y el individuo se da cuenta de su existencia, entonces se percata de que está frente al vacío, de que está solo, y las consecuencias son: el absurdo, el suicidio, o el restablecimiento.²¹

VII. EL EXISTENCIALISMO CRISTIANO DE KIERKEGAARD, Y EL EXISTENCIALISMO ATEO DE SARTRE

En las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado hablar del existencialismo se hizo un asunto de dominio público, la palabra dejó de ser de uso filosófico para tener connotaciones tan diversas que se alejaban completamente de lo que la filosofía existencialista pretendía en sus líneas duras

²¹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benitez, Madrid, Alianza, 2000, p. 25.

y netamente filosóficas,²² tal ambigüedad del uso de la voz hizo necesario que filósofos de la talla de Sartre divulgaran en líneas más asequibles las principales ideas del existencialismo.

El existencialismo sartreano y el de Kierkegaard tienen como elemento común a la existencia, por lo que procuraremos proporcionar los elementos que permitan una adecuada comprensión del tema.²³

Para el existencialismo que tiene su fuente en Kierkegaard, la existencia individual es inobjetivable; esto es, que no puede convertirse en objeto de conocimiento, el humano es inasumible e irreducible, en este punto, al igual que Emanuel Levinas, filósofo y teólogo lituano-francés: el humano es totalidad e infinito.²⁴ Sin embargo, una paradoja de la existencia es que se vincula con la finitud, y con ella la necesidad y la posibilidad. Finitud en tanto que no hay prolongación de la vida en sí misma como individualidad, y necesidad en tanto que el individuo busca la superación de su estrechez; ambas surgen de la necesidad del sujeto

²² Pietro Chiodi, *El pensamiento existencialista*, trad. Héctor Rogel, Distrito Federal, México, Unión tipográfica Editorial Hispano Americana, 1962, p. 1.

²³ Por razones de tema elegido, no nos ocupamos de la influencia que la vida del autor tuvo en su obra.

²⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Gillot, Salamanca, Sígueme-Salamanca, 1997, pp. 66 a 71.

de trascenderse, por lo que la posibilidad debe ser el poder-ser como proyección, sea en la repetición que procure el salto hacia lo infinito, o como el acto de fe que logra la salvación en Dios; aunque en ambos casos, es la pregunta por la razón de la existencia la que arroja al hombre a la angustia de buscar asirse de algo, pero como en el hombre todo es posibilidad,²⁵ ya que no es sujeto de un destino inexorable, también tiene la posibilidad del absurdo, de allí la ironía, pues puede salvarse o condenarse, ya que en su existencia tiene la fe a un lado, y al otro, la desesperación.

En el pensamiento de Kierkegaard aparecen las voces que serán empleadas por los filósofos existencialistas del siglo pasado, sin embargo, se debe tener cuidado de no confundir al existencialismo cristiano de Kierkegaard, con el existencialismo ateo de Sartre; en el primero la moral concebida como las conductas obligatorias establecidas por la colectividad son hechas a un lado por el individuo que se reconoce como diferente y que mediante la fe, supera esa generalidad, volviéndose arquetipo de los demás. La moral es remplazada por algo superior: la fe.

En el existencialismo ateo, si se abandonan la moral y la religiosidad sin asumir plenamente la responsabilidad de los actos, de las decisiones, y

²⁵ Pietro Chiodi, *op. cit.* pp. 23 a 25.

de las consecuencias propias y para con los demás, la libertad será solo aparente y se mostrará más como desenfreno y arrebató, espasmos de pasión que ensalzan quienes se hacen llamar existencialistas, sin asumir plenamente la responsabilidad que conlleva esa postura filosófica.

La imposibilidad-posibilidad, las náuseas, y el sinsentido de la vida, aparecen en el tránsito de la inmediatez a la angustia, todas con su origen en la pregunta por el sentido de la existencia. Estas mismas preguntas hechas desde el sentido común conducen a la inacción, a la melancolía, pero producen a su vez desesperación que se manifiesta en alejamiento y el olvido; solo quien las asume con la entereza de la despreocupación y de la inmediatez posee la sensibilidad y fortaleza para acceder a los estadios ético y religioso.

El existencialismo ateo de Sartre considera que la existencia precede a la esencia, y que el punto de partida debe ser la subjetividad. Lo cual es continuidad con lo que hemos leído en Kierkegaard respecto a la superación del individuo a partir de su auto proclamación frente a la generalidad, solo que en este caso aparece Dios como garante de la obediencia y el sacrificio de parte de quien se enfrenta así mismo para superarse y dar el salto, en tanto que en el existencialismo ateo al eliminar a la moral y la religiosidad, ambas son substituidas

con la libertad y la responsabilidad del individuo; responsabilidad respecto de sus acciones, así como de las consecuencias que se produzcan para los otros.

Otro elemento que el existencialismo ateosartreano tiene en común, aunque claro, con sus diferencias y matices, es la convicción de que la existencia preceda a la esencia; lo cual implica que se es primero, previo a cualquiera relación que pueda ser concebida como vinculación entre fin-utilidad-objeto o relación cognoscitiva. El ser humano existe, está en el mundo y partir de ello comienza a transformarlo proyectándose al futuro. No se planea en principio que ha de aparecer como si se tratara de un objeto que se le fabrica con un fin y utilidad previamente concebida; tampoco es primero que conoce, primero existe. Por lo que también hay coincidencia con Sartre respecto del carácter anterior de la existencia respecto de la razón epistemológica; por lo que el existencialismo es la anteposición del sujeto existente, el que siente y sufre, respecto del *cogito* cartesiano como punto de partida, por lo que en el principio es la alteridad, la intersubjetividad, lo que se me presenta en el otro. Junto con mi

existencia y como presupuestos de toda acción y decisión están la libertad y la responsabilidad.²⁶

Siguiendo a Jean Paul Sartre afirmamos que el hombre es un ser que existe antes de poder ser definido por algún concepto. El hombre comienza por existir, surge en el mundo y después se empieza a definir. El hombre en un inicio es indefinible porque no es nada, lo será en la medida en que vaya haciendo. Ni la supuesta naturaleza del hombre, ni lo *a priori*, lo universal, y las categorías filosóficas y antropológicas pueden dar cuenta del hombre en un inicio, en su aparición, todas corresponden a modelos explicativos que son posteriores a la existencia del hombre, todas son resultado de lo que el hombre ha hecho, se han inventado, y con ellas han inventado al hombre. El hombre es el único que se cuestiona respecto de lo que es, y que trata de responderse qué sea. Ni los musgos, ni los demás animales se plantean esas preguntas; también, es el hombre el único que mira al porvenir y se construye con cada acción.²⁷

La cotidianidad nos impone el medio social en el que nos vamos a desenvolver, damos por supuestas muchas de las cosas que nos rodean y casi

²⁶ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Madrid, Alianza editorial, 2000, pp. 14-15 y 32-33.

²⁷ *Ibidem*.

no cuestionamos porque nos parecen normales; normal nos resulta decir que si se conoce o no a alguien, y aún habiéndolo tratado, nos resulta más importante el “conocerlo”. Esta relación en apariencia epistemológica está precedida por el hecho de nuestra existencia en este mundo, aparición en este lugar en el que nos desarrollamos, así como los patrones que nos han sido inculcados; por lo que las explicaciones que poseemos para muchas de las cosas cotidianas tienen que ver con modelos explicativos que el hombre ha construido.²⁸

Sin embargo, a pesar de las semejanzas aquí señaladas, hay diferencias abismales en ambos pensamientos, sobre todo en lo que se refiere a Dios, pues en el caso del existencialismo de Kierkegaard, Dios otorga sentido a la vida, de hecho no es posible comprender el pensamiento de Kierkegaard desconociendo la importancia de Dios. Dios es el garante de la salvación, y la fe es el medio para poder saltar a lo infinito. En cambio, en el existencialismo ateo Dios no existe, el hombre es libre, y es el responsable de sí mismo; aunque lo grave para quien no tiene salvación, es que no tiene esperanza, no hay modo de salir del absurdo, por lo que la vida puede perder todo valor y sentido, y devenir en una incomprensión del existencialismo, manifestado en arrebatos pasionales.

²⁸ *Ibid.*, pp. 14-16.

VIII. FUENTES

- ADORNO, Theodor, *Kierkegaard*, trad. de Roberto J. Vernengo, Caracas, 1966.
- BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.
- CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benitez, Madrid, Alianza, 2000, p. 25.
- CHIODI, Pietro, *El pensamiento existencialista*, trad. Héctor Rogel, Distrito Federal, Unión tipográfica Editorial Hispanoamericana, 1962.
- COLLINS, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. Elene Landázuri, Distrito Federal, FCE.
- DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas* y otros textos, trad. E. López y M. Magaña, segunda reimpresión, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de la Filosofía, Clásicos de la Filosofía 3, 1987.
- KIERKEGAARD, Sören, *Diario de un seductor*, trad. León Ignacio, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1997, p. 6.
- _____ *Temor y Temblor*, trad. Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Gillot, Salamanca, Sígueme-Salamanca, 1997.
- RORTY, Richard, *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, trad. Jesús Fernández, Madrid, Cátedra, 1995.

- ROUBICZEK, Paul. *El existencialismo*, trad. Juan Manuel García de la Mora, Barcelona, Nueva colección Labor, cuarta edición, 1974.
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Madrid, Alianza editorial, 2000.
- FERRATER Mora, José, *Diccionario de filosofía*, tres tomos, tercera edición, Madrid, Alianza, 1981.

LA EDAD DEL PAGANISMO Y LA LABOR DE SAN AGUSTÍN

I. PRESENTACIÓN

Este trabajo se centra en el debate filosófico y religioso, circunstanciado en el tiempo en que San Agustín vivió, escribió y pensó a la filosofía e hizo frente a sus problemas. A menudo dejamos un poco de lado la situación histórica de los pensadores (y todas sus implicaciones), centrándonos en su obra, por ello en este trabajo regresamos al santo de Hipona desde la perspectiva histórica y análisis de los argumentos filosóficos.

II. LA FORMACIÓN DEL CRISTIANISMO, SIGLOS III IV y V

La segunda mitad del siglo IV d.C. representa en la historia de la humanidad uno de los momentos

de tránsito claves para comprender la formación de lo que se denomina Edad Media. Durante los siglos III, IV y V d.C. ocurre la descomposición del Imperio Romano de occidente, y poco después su derrumbamiento (en 453 d.C.).¹ En esa época, en el Imperio y su zona de influencia coexistieron creencias y sistemas religiosos diferentes al cristianismo, paganos venidos con los conquistadores bárbaros, los cuales se ubicaron geográficamente en la parte no cristiana, y que junto a los ya seguidores de las creencias maniqueas, escépticas, estoicas, hedonistas, montañeses, y muchas otras corrientes de las cuales solo se conserva su nombre, ocuparon un lugar importante junto al cristianismo.

En el tiempo en el que se da cuenta en este ensayo, el cristianismo había pasado por momentos muy difíciles antes de consolidarse como la religión estatal del Imperio Romano (adoptada por los antoninos hacia el s. IV d.C.). Estos siglos si bien fueron difíciles, también fueron fructíferos para el cristianismo, pues pasó de ser una secta religiosa perseguida, que adoraba a un dios que no se veía ni se representaba, que no se materializaba, que no intervenía en las batallas, pero que, en cambio, ofrecía tranquilidad, salvación, paz

¹ Christopher Dawson, *Ensayos acerca de la Edad Media*, trad. Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1956, p. 49.

espiritual, y la promesa de la vida eterna en el paraíso recobrado, de la redención obtenida por Jesús el Cristo en su venida al mundo.

Hacia el siglo IV d.C., la iglesia cristiana no tiene una forma definida, los padres pertenecientes a la generación patrística fundadora han escrito el Nuevo Testamento, y con ello sentado las bases de lo que después se denominaría la teología cristiana. La generación patrística se deslindó de la tradición judía, la cual continuó siendo fiel a lo ordenado por Jehová en la Torá, y mantuvo su apego al Dios del Antiguo Testamento: un Dios que castiga, que exige obediencia, sacrificio, entrega, y a partir del cual se crearon la cabalística y la mística que se ocupan de desentrañar el significado de la palabra de Dios, la cual subyace en el mundo y resuena en las cosas.

Respecto a la fidelidad de los textos recogidos por el cristianismo en sus primeros años, los investigadores actuales se reservan muchas dudas, pues consideran que hay en el Viejo Testamento cristiano algunos textos que corresponderían a tiempos posteriores.² En nuestro caso solo apuntamos el problema, ya que sería difícil poder determinar cuál ha sido el contenido de los textos sagrados que han llegado a San Agustín, aunque

² Biblia de Jerusalén, México, Porrúa, 1986, pp. 5 a 12, cfr. el estudio introductorio de la obra.

contamos con la referencia en Las Confesiones de que los ha leído en latín y no en griego, considerando a la primera de las lenguas mencionadas como la lengua de Dios.

III. CRISTIANISMO: SUS DISPUTAS HASTA SU CONSOLIDACIÓN

Otro de los puntos que nos interesa tratar, es el del trasfondo social en la lucha del cristianismo contra el paganismo; esto en razón, de que fue en los pueblos de la periferia: África y colonias de habla griega (no latina), donde el cristianismo tuvo su mayor auge.³ El credo cristiano antes de ser convertido en religión oficial del imperio, representó para los pobres y excluidos, el modo de encontrar apoyo en sus desgracias. La idea de salvación contenida en el Nuevo Testamento, la cual se obtiene por la gracia divina de la redención por vía de Jesús el Cristo, eran de carácter extensivo a todos aquellos que por medio del bautismo ingresaran al seno de la iglesia (en esto hay un elemento de perennidad: lo una vez ocurrido se repite hasta el infinito), por lo que

³ Jones, A. H. M, "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo", publicado en MOMIGLIANO, Arnaldo, *et. al.*, en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, trad. Marta Hernández Iñiguez, Madrid, Alianza, 1989, p. 31.

la salvación del pecado original era alcanzable si el seguidor observaba lo dispuesto en el Nuevo y Viejo Testamento.

La primera difusión del cristianismo fue verbal, pero encontraron problemas sus difusores, pues el modo en que estaban escritos no era el propio para que la gente ajena a él se acercará y se embelesará e interesará por la palabra de Dios, por lo que los padres de la iglesia se dieron a la tarea de redactar el Nuevo Testamento. Sin embargo, la competencia con las lecturas de los clásicos, por parte de la gente culta, y de las tradiciones verbales, resultado del imaginario colectivo en la mayoría del pueblo, tenían como consecuencias que la sagrada escritura resultara árida e incomprensible; por lo que se requería que se depurara el estilo, se adoptaran las técnicas de la retórica, del discurso y del orador, para hacer de la transmisión oral un acto atrayente para las poblaciones paganas.⁴

Los sistemas religiosos que tradicionalmente bajo el nombre de paganismo se agrupan para diferenciarlos del cristianismo representaron en los inicios de la expansión de éste último, una gran competencia en cuanto al número de integrantes que eran capaces de incorporar, aún incluso

⁴ *Ibid.*, p. 35. En las páginas siguientes sigo muy de cerca la obra citada en la nota 3.

cuando el cristianismo ya había sido adoptado por el Imperio Romano como la religión oficial, continuaban siendo en gran parte los intelectuales y filósofos los que mantenían un apego estrecho hacia el paganismo y el culto a una diversidad de dioses. De tal modo que para el cristianismo lograr el dominio espiritual y consolidarse como la religión única en todos los pueblos que otrora pertenecieran al Imperio, era algo que debía hacerse apuntalándolo en los mejores argumentos y con los mejores teóricos de la época.

En Roma, durante el siglo III, algunas de las personas cultas y de clases superiores se convirtieron al cristianismo, dedicándose algunos a la enseñanza particular de la doctrina, tal es el caso de: Justino, Taciano, y gnósticos como Apeles, Sinero y Ptolomeo. En tanto, otros gnósticos que no adoptaron al cristianismo, sino que siguieron al maniqueísmo y trataron de hacer doctrinas sincréticas, o renegaron de la gracia divina, la redención universal obtenida por Cristo, o algunos de los dogmas del credo, fueron expulsados del cristianismo, tal fue el caso de los monaquianos.

En oriente y Alejandría confluyeron la poesía helenística y el neoplatonismo: Clemente de Alejandría y Orígenes. De Orígenes se ha perdido la mayor parte de su obra, pues fue condenada por

el concilio de Constantinopla en el 553, y lo que se conserva es de carácter crítico-filológico, en el que hace un análisis detallado, desentrañando el significado de las escrituras. Se sabe que hizo una exposición sistemática de las doctrinas capitales del cristianismo: acerca de Dios, el pecado original, la redención de Cristo, el libre albedrío, entre otros temas. En Alejandría también contribuyeron a la difusión y construcción del cristianismo: Luciano, Pablo de Samosata y Doroteo.

En Roma, durante el siglo III, las comunidades fueron integradas por diversos pueblos griegos, quienes paulatinamente fueron subsumidos al dominio de los latinos. Tras la desaparición de esos pueblos y el desuso de su lengua, el latín surgió como la lengua universal o franca; esto ocurre en el momento en que el cristianismo se estaba construyendo, por lo que constituyó una de las razones por las cuales fue el latín la lengua en la que se habla de Dios. E incluso la Biblia, previo al latín, fue escrita en griego; se llevó del hebreo al griego y de allí al latín. La primera Biblia latina se remonta a la segunda mitad del siglo II. El latín fue la lengua en la que el cristianismo se difundió durante siglos, por ello, tuvo la necesidad de que se creara un latín cristiano (voces adecuadas para expresar la palabra de Dios) sin connotaciones paganas, ya que el latín provenía de un pueblo

pagano, los romanos. En la tarea de elaborar un latín cristiano contribuyeron: Tertuliano, quien siendo cartaginense dio en África un impulso muy fuerte al cristianismo en ese continente, fue un autor muy prolijo, que luego pasó al montañismo; Hipólito, quien escribió dos obras antiheréticas, la mayoría no nos ha llegado; Novaciano, se ocupó de la trinidad, la subordinación del hijo al padre, y en 251 se separó de la iglesia para formar la Iglesia de los puros.⁵

Aunque no todo fue fácil para los cristianos, pues enfrentaron una gran oposición de los paganos, quienes criticaban y objetaban con argumentos contundentes el contenido del Nuevo y Viejo Testamento, señalando sus incongruencias, contradicciones y falta de coherencia.

A finales del siglo III y principios del IV, los ataques al cristianismo se intensificaron. Algunos, como Arnobio, afirmaron que Jesús el Cristo, era adorado como verdadero Dios, sin embargo Jesús era mortal, incluso había muerto en la cruz, una muerte ignominiosa para un ser divino. Respecto de los actos de sanación, resucitación y otros considerados milagros, los paganos los relacionaron como efectos propios de un mago conocedor de algunas de las tradiciones antiquísimas heredadas

⁵ Jedi Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo I, trad. Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1980, pp. 340 a 370.

de los egipcios, babilónicos, caldeos y pueblos griegos, por lo que se podía admitir que Cristo fue un mago, pero que en su magia no había nada de excepcional que antes no se hubiese hecho.⁶

Otros críticos pusieron en evidencia las incongruencias entre el Viejo y Nuevo Testamento; pues si en el Viejo Testamento la circuncisión señalaba el pacto entre Dios y el Hombre, en el Nuevo ya no era importante y no debía hacerse; otra incongruencia, es que en el Viejo Testamento se requería estar calzado para comer cordero, en tanto que Jesús dijo a sus discípulos que fueran descalzos; por qué se abandonaba lo ordenado por Dios en el Viejo Testamento, si era la ley que Dios mismo otorgó a Moisés para que todos vivieran conforme ella, y por qué ahora se tenían en más alto valor, consideración y cumplimiento lo escrito por los primeros padres de la iglesia que aquello establecido por los antiguos profetas.⁷

Algunos de los puntos fuertes en contra de la doctrina cristiana se centraron en el

⁶ Pierre Courcelle, "Polémica anticristiana y platonismo cristiano: de Arnobio a San Ambrosio", en Momigliano, Arnaldo, *et. al. El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, trad. Marta Hernández Iñiguez, Madrid, Alianza, 1989, pp. 175 a 180.

⁷ Nombramos algunas de tantas incongruencias e inexactitudes entre el Viejo y Nuevo Testamento, para una relación amplia del pensamiento de Arnobio. *Pierre Courcelle, ibid.*, pp. 171-206.

cuestionamiento del poder de Dios, pues si Dios era tan poderoso y el único y verdadero Dios, entonces por qué había permitido se le desobedeciera en el Jardín del Edén; si lo ignoraba, entonces no era poderoso y omnisciente, y si lo sabía, por qué no lo evitó. Si Cristo había venido a salvar a los Hombres, creaciones de Dios, por qué no había salvado a todos. Por qué si Dios era bueno, misericordioso, omnipotente y omnisapiente, no había ordenado la salvación para todos, o al menos otorgarles el entendimiento suficiente para que su palabra convenciera a todos los Hombres. Por qué para los cristianos alcanzar la redención y salvación lograda por Jesús en la tierra, implicaba el sacrificio y renuncia a todo lo material, el exponerse al ataque, el sujetar las pasiones, la entrega incondicional, la disposición al sufrimiento, por qué esa era la única vía, si antes de Jesús existían diversas formas de acceder a la paz del espíritu. Un último punto a mencionar, es que los paganos y, especialmente Arnobio, señalaron las incongruencias del uso del platonismo para la doctrina cristiana, y el esfuerzo de dar al pensamiento platónico un giro hacia el cristianismo, como si Platón hubiese sido un precristiano muy próximo a las doctrinas escritas en el Nuevo Testamento.⁸

⁸ *Ibid.*, pp. 180 a 185.

Tantas preguntas no podían dejarse en el olvido o ignorarlas, pretendiendo que el paso del tiempo las borrara, constituían un reto para los pensadores y teólogos del cristianismo, entre los cuales destacó San Agustín, a quien, como veremos adelante, le correspondió vivir en una época en que la confrontación ya no era tan intensa, debido en parte a que con Constantino, y sobre todo con su hijo Constante, en la primera mitad del siglo IV, habían hecho al cristianismo la religión oficial del Imperio Romano, favoreciendo su expansión y vigilando la conversión de los paganos del Imperio, sobre todo combatiendo al maniqueísmo, quitando los fondos del culto público a los dioses paganos y promoviendo el culto público del cristianismo.⁹

Estas nuevas circunstancias hicieron que los perseguidos se trocaran en los perseguidores, y los paganos se integraran en ligas de resistencia, las cuales permanecieron durante siglos todavía con estructuras definidas, con cultos y prácticas a la usanza de sus buenos tiempos; empero, el cristianismo había arribado al poder y desde allí

⁹ Herbert Bloch, “El renacimiento del paganismo a fines del siglo I”, en Arnaldo Momigliano, *et. al. El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, trad. Marta Hernández Iñiguez, Madrid, Alianza, 1989, pp. 207 a 210.

se apoyaría para construirse y consolidarse como la religión *urbi et orbi*.

Lo hasta aquí mencionado nos da una idea de lo complejo de la situación histórica, que nos es útil para situar el debate entre San Agustín y sus contemporáneos, y entender el alcance de sus ideas, las cuales trascendieron su tiempo y se extendieron a toda la Edad Media, al seno de la teología de la religión católica hasta nuestros días.

Ahora veremos algunas de las discusiones que el santo de Hipona mantuvo con sus contrarios, así como sus doctrinas sobre la búsqueda de la salvación, la certeza y sabiduría, y la verdad como iluminación en Dios.

IV. EL MANIQUEÍSMO

San Agustín, como hombre de su tiempo, hizo frente a los problemas que se le presentaron y los superó desde el ámbito del pensamiento. Sus ideas influyeron a distintas sociedades durante siglos. Tuvo, al igual que mucha gente de su época dedicada a los estudios, una formación en gramática, retórica y los clásicos latinos; mantuvo contacto con doctrinas escépticas de la academia platónica, con seguidores de Plotino. Se formó en el maniqueísmo, que profesó (aunque su obra

maniquea se ha extraviado),¹⁰ tal como lo dice en *Las Confesiones*.

En este pasado del santo de Hipona, podemos situar una de las líneas de discusión que estudiaremos: la de su lucha contra la expansión del maniqueísmo, doctrina que conocemos más a partir de fines del siglo XIX y del XX, que lo que probablemente se supo en el Renacimiento o cualquier otra época posterior al auge de Manes; esto, debido a que los descubrimientos de textos y restos arqueológicos de iglesias en el norte de África han permitido conocerlos mejor.

De la religión maniqueísta sabemos que concebían a dos seres o principios supremos como causa de todas las cosas: el imperio de la luz y el imperio de las tinieblas. El imperio de la luz es el padre de la grandeza, y el reino del mal es el príncipe de las tinieblas. Entre ambos hubo guerra constante por la hegemonía de los destinos de la tierra; aunque quien creó al hombre fue el reino de la luz; pero el hombre que apareció en el Jardín del Edén fue un infiltrado del reino de las tinieblas aconsejado para desobedecer a Dios, lo cual significó su caída y el inicio del pecado. Aunque aquel hombre a penas se diera cuenta de que había realizado una acción contra Dios,

¹⁰ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tercera edición, Madrid, Alianza, 1981, tomo I, Voz: Agustín San.

comenzó el camino de la redención, la cual debía obtener siguiendo los mandatos de quienes Dios había enviado para ello: Buda en la India; Zoroastro en Persia; Jesús en Judea; y Manes en África. El sistema doctrinal maniqueísta consistía en abstenerse de todo lo material, combatir los placeres, los deseos y el matrimonio; aunque sabemos que esto poco se practicaba; de allí que se dividieran en: escogidos (*electi*) y oyentes (*audientis*). Estaban agrupados en una iglesia con un superior, cabeza de los apóstoles (12 apóstoles, 72 obispos y 300 presbíteros).

La liturgia era muy pura: propiamente lectura y canto de himnos, y se admitía a Jesús como un enviado de Dios para salvar a la humanidad, al igual que Manes, por lo que Jesús fue incorporado al pensamiento maniqueísta. Pero en lo que se refiere al Antiguo Testamento, lo criticaron, y no admitieron que el Dios de los judíos fuera el Dios verdadero. Su carácter sincrético asimiló el Nuevo Testamento de la generación patrística con cultos paganos enraizados en las tradiciones de pueblos antiguos, en los que se conservaban la magia y ritos ocultos. Fue bien recibido en la antigüedad y tuvo gran aceptación, sobre todo en norte de Africa, Medio Oriente: Mesopotamia, Siria, Egipto y Roma. Pero en el año 217, cuando Diocleciano, mediante decreto, ordenó que en

todo el Imperio Romano los maniqueístas fueran perseguidos, quemados vivos, decapitados o privados de sus bienes; mientras que los ricos y nobles fueron castigados con trabajos forzados; aunque los que se recogían en formas de abjuración, o más tarde con Constantino se declararan cristianos, obtenían el perdón del emperador.

Detrás de esta lucha contra el maniqueísmo llevada a cabo no solo por los cristianos, sino también por el Imperio Romano decadente, hubo un contenido político, que consistió en luchar contra Oriente, contra las expansiones persas. Para los cristianos fue el momento de aprovechar la expansión de su religión a los pueblos paganos, y una vez caída Roma, fue también la forma de introducir el culto cristiano a los pueblos bárbaros y paganos venidos del norte y de oriente.¹¹

V. LA VERDAD COMO ILUMINACIÓN EN SAN AGUSTÍN

El concepto de la verdad fue uno de los temas fundamentales en San Agustín, pues confrontó la corriente escéptica que sostuvo que la verdad era inalcanzable, fue el caso de los pirronistas como Marco Aurelio, para quien la suspensión del

¹¹ Jedin Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo I, trad. Daniel Ruiz Bueno, segunda edición, Barcelona, Herder, 1980, pp. 386 a 396.

juicio (*epujé*) producía la tranquilidad del ánimo y por ende la paz espiritual que se necesitaba en esos tiempos tan difíciles. El santo de Hipona propuso una forma distinta de acceder a la verdad mediante la iluminación divina; esto es, por el encuentro con Dios a través de la búsqueda de la verdad en él.

En su obra *Del maestro*, San Agustín se ocupó del problema del lenguaje y su función en la enseñanza y el aprendizaje, problema que se había planteado desde el *Crátilo* de Platón. El punto central fue que San Agustín redujo el problema a desentrañar si efectivamente el lenguaje sirve para enseñar o aprender, pues cuando oramos, menciona, no enseñamos nada a Dios; pero cuando transmitimos la palabra de Dios lo hacemos mediante el lenguaje, y el propósito es enseñar por vía de la comunicación.

El lenguaje se reduce a signos, y estos no tienen un correlativo necesario con lo que nombran, algunas veces refieren aquello que está al alcance y puede ser señalado, pero muchas otras refieren generalidades que no existen ni son señalables en el mundo. Agustín avanzó en cuanto se refiere a la comprensión del lenguaje como un medio complejo del que se vale el hombre para

comunicarse, pero la iluminación tiene reglas diferentes a las que rigen las cosas mundanas.¹²

La reducción del lenguaje a sus elementos más esenciales y el hecho de ser signos, permitieron a San Agustín comprender y explicar que el lenguaje no es el espejo de la realidad, e incluso no la nombra, sino que solo es un modo de referirnos a ciertos hechos o situaciones sujetos a la conformación de sus elementos y su estructura gramatical. Pero el garante, la razón por la cual podemos conocer y llegar a la verdad, es que Dios nos ha concedido esa gracia por medio de la iluminación; esto es, porque nos ha dado la capacidad de comprender el lenguaje, por lo que al entrar en contacto con él y sus usos, logramos entender a qué se refiere, lo que demuestra que no son las palabras o los signos los que proporcionan nuestra comprensión. Dios es en este sentido, no sólo la razón de por qué conocemos, sino es quien nos ha preconfigurado (por usar esta expresión que aproxima a la idea del santo) para que seamos capaces de conocer escuchando al sentido interno que se nos revela como iluminación.

Si el saber, el conocimiento y la verdad existen, es porque Dios ha hecho al mundo, y al hacerlo ha hecho todo cuanto el hombre pueda imaginar

¹² San Agustín, "Del maestro", publicado en *Tratados*, Distrito Federal, SEP, 1986, pp. 147 a 170.

o lograr conocer, y si se equivoca, es porque no ha logrado una clara comprensión de la revelación interna, de la iluminación que es concedida por la gracia de Dios, y el único camino que conduce a la verdad, la cual no es otra, más que la verdad divina.¹³

VI. EL PECADO EN LA TRADICIÓN CRISTIANA Y SU RECEPCIÓN EN SAN AGUSTÍN

Otro de los temas que el santo de Hipona discutió con los filósofos de su época fue el pecado, que puede entenderse como la creación de un pueblo que ha sufrido en diversos momentos de su existencia la persecución, el desarraigo y la expulsión de un espacio que pueda denominar como propio. Su aparición en la literatura cristiana ocurre en el libro del Génesis, primero de los cinco (Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), conocidos como Pentateuco, que narran el mito fundacional del pueblo judío.

El Génesis se remonta a los orígenes del mundo, la humanidad y la creación del universo; se refiere a la primera caída de los hijos de Dios, caída que se consumó al desobedecer su prohibición.

La característica de estos libros es que a los ojos de los historiadores modernos narran hechos

¹³ *Ibid.*, pp. 170 a 190.

que fueron importantes para el pueblo judío en sus orígenes. Aunque la información que esos libros proporcionan es difusa para encontrar en ella la geografía o etnias, los historiadores pueden ubicar en el tiempo lo narrado en el libro del éxodo hacia alrededor de veinte siglos antes de Jesús el Cristo.¹⁴

Respecto de las modificaciones en la transcripción de los textos del arameo y el hebreo al griego o al latín, se sabe que algunas ideas esenciales fueron modificadas y se les otorgó una connotación platónica que no poseían.¹⁵

El Génesis se desdobra en sí mismo al menos en dos narraciones que se complementan pero que denotan mismas ideas pero diferentes tradiciones que lo han fijado por escrito; en la primera se refiere la creación del mundo, del universo, de todos los seres vivos que poblaron la tierra, y la creación del hombre, todo esto durante seis días, “[...] y dio por concluida Dios en el séptimo día

¹⁴ Biblia de Jerusalén, colección Sepan Cuantos, no. 500, *op. cit.*, pp. 9 y 10.

¹⁵ Moeller, Charles, *Sabiduría Griega y Paradoja Cristiana*, trad. María Dolores Raich, Ediciones Encuentro, Madrid, España, 1989, pp. 24 y 25. Admite que ningún autor puede jactarse de ser totalmente original, y que los autores cristianos han recibido la influencia de muchas partes.

la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda labor que hiciera”.¹⁶

La parte que complementa da cuenta de la creación del hombre, momento que a continuación analizaremos: “Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo[...]”.¹⁷ Esta frase nos da el primer elemento para empezar a comprender la idea de pecado en el Antiguo Testamento. El hombre originario que existió en la faz de la tierra fue creado por Dios, fue el último en ser creado, lo que establece su importancia, pues fue hecho cuando todo se encontraba dispuesto para que “[...] manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean en la tierra”.¹⁸

Esta segunda parte que referimos, menciona que Dios plantó un Jardín en el Edén, donde colocó al hombre que había formado, “[...] hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.”¹⁹

¹⁶ Biblia de Jerusalén. *op. cit.* nota 16, *Ibid.* p. 14.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, lo relacionamos con la primera parte del origen del mundo. p. 14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

Este es el momento más importante para el origen del pecado; Dios ha creado al hombre ‘a nuestra imagen, como semejanza’, lo dotó del poder de mando respecto de los demás seres vivos de la creación, pero no le dio el poder sobre lo no vivo, luego le creó un jardín en el cual debería estarse, pero también le había proporcionado capacidad de movimiento, decisión y voluntad independientes de las de su creador. En el jardín lo colocó entre diversos árboles, uno de ellos era especial: el Árbol de la vida y del conocimiento; la existencia de los árboles en sí no es lo toral del asunto, pues la idea de árboles fantásticos se corresponde con otros mitos orientales que refieren a este tipo de árboles (mito de Gilgamésh).²⁰ Lo que debemos resaltar es el hecho de que Dios, después de haber dejado al hombre en el jardín, le impone un mandamiento: “De cualquier árbol del jardín puedes comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio”.²¹

La serpiente se valió de la mujer para contra-venir la orden de Dios, y puso en conocimiento

²⁰ Gerard André-Marie, *Diccionario de la Biblia*, traducida del francés por el dpto. de hebreo y arameo de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989, p. 115.

²¹ Biblia de Jerusalén, *op. cit.*, p. 15.

de ésta que Dios le mintió respecto de morir por comer del árbol de la ciencia del bien y del mal:

Replicó la serpiente a la mujer: “De ninguna manera moriréis”. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal. Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio igualmente a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.²²

Éste es el momento en que el pecado entra al mundo, la desobediencia ha dado al hombre el conocimiento del bien y del mal, y por ello deberán sufrir no la muerte inmediata, sino la pérdida de la situación de bondad plena en la que se encontraban, y en la que no necesitaban nada, pues todo lo tenían en el Jardín del Edén. Sus males habrían de ser transmitidos a todos sus descendientes. Las maldiciones de Dios se dieron por separado al hombre y la mujer, Dios dijo:

¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no se alargue

²² *Ibidem*, p. 16.

su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre. Y le echó Yahveh Dios del jardín del Edén[...]²³

Si el conocimiento del bien y del mal han entrado al mundo por vía de la desobediencia del primer hombre y la primera mujer, también ha entrado la ética, la moral, el libre albedrío, la voluntad, y la culpa de haber sido expulsados del paraíso. Cada uno de estos temas tienen dentro del judaísmo, y posteriormente en la formación del cristianismo, gran importancia. El Paraíso se vuelve la idea referente de alejamiento del bien y acercamiento al mal, donde la religión que va cobrando forma se convierte en el medio para redimirse. La culpa heredada por la primera desobediencia, el pecado, adquirió nombres diversos, identificándosele con las conductas socialmente inmorales y no éticas.²⁴ De esta manera aparecen ya en el Nuevo Testamento en el libro del Eclesiástico,²⁵ una relación de los diferentes pecados que los hombres pueden cometer, y que deben abstenerse de realizar a

²³ *Ibidem*, p. 17.

²⁴ Graneris, G. *et al.*, “El Pecado en la Ciencia de las Religiones”, en *El Pecado en las Fuentes primitivas Cristianas*, trad. José Luis Martín, Madrid, Ediciones Rialp, 1963. pp. 8-12.

²⁵ *Ibidem*, p. 983. *vid.*, parágrafo 21, donde se trata de los diferentes pecados.

efecto de poder eximir su alma del castigo al que hemos sido todos condenados por ser herederos del pecado original.

Nótese que en el caso del Antiguo Testamento las maldiciones que se imponen como castigo son siempre concretas e inmediatas o de realización próxima, en tanto, las que aparecen en el Nuevo Testamento son de realización segura pero indeterminada, lo que da la ventaja del arrepentimiento y la posibilidad de salvación; por ello se ha dicho que el cristianismo es la religión del pecado y del pecador, o bien, la religión del perdón de los pecados, en el que la perfección divina debe ser imitada en toda obra de los hombres.²⁶

San Agustín utiliza la idea del pecado²⁷ en su obra *Las Confesiones* para enseñar el camino que debe seguirse para obtener la redención ganada por Cristo, y la misericordia y gracia de Dios, lo cual se logra a través del cristianismo, la obediencia y el amor. Por ello, en dicha obra afirma que el pecado existe no tan solo en el sentido de haber sido heredado, sino que desde pequeño el hombre puede hacerse así mismo pecador; razón por la

²⁶ Graneris, G. *et al.*, *El Pecado en las Fuentes primitivas Cristianas*, *op. cit.* pp. 37 y 38.

²⁷ Verweyen, M. *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1957, p. 32. Como veremos en el desarrollo, este afán sirve como palanca para demostrar el progreso moral que él tiene.

que el santo de Hipona distingue entre la obra de Dios: el hombre, y la obra del hombre: el pecador. “¡Ay de los pecados de los hombres! Y esto lo dice un hombre, y tú te compadeces de él por haberlo hecho, aunque no del pecado que hay en él”.²⁸ El compadecimiento es una virtud, ya que el hombre no puede exigir a Dios que lo perdone sólo por la alabanza, pues primero debe ser consciente de ser pecador y de los pecados cometidos para poder acceder al perdón divino, por ello el santo de Hipona inicia por recordar cómo desde su infancia se hizo pecador.

En la obra de San Agustín, Dios es el camino y la salvación, y solo el cristianismo es la vía para conocer y amar al único y verdadero Dios. La manera en cómo el santo de Hipona llegó a la vía de la salvación fue mediante la revelación; la superación de la falsedad y nimiedades de la vida. Su lado humano-débil lo llevó a haber sido maniqueísta y retórico, además de pecador, pero su fortaleza y fe lo condujeron a Dios, tal como en *Las Confesiones* refiere el maravilloso momento de su conversión y la manera en cómo su vida cambió desde que Cristo entró a su vida.

²⁸ San Agustín, *Las Confesiones*, tomo II de las *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, tercera edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, p. 93.

El camino que conduce a Dios, el cristianismo, era difícil y complejo en el tiempo que tocó vivir a San Agustín, pues existieron disputas y denostaciones contra los cristianos; el paganismo recobró fuerza, la conversión del Santo de Hipona fue un ejemplo digno de imitar, así como imprescindible resultó su pensamiento, el cual otorgó coherencia y una profunda connotación filosófica a esa religión, sentando con ello las bases de la teología. Ejemplo de lo anterior fue su concepción del pecado como algo racional y temporal:

Otras cosas hay semejantes a los pecados o delitos y que no lo son, porque ni te ofenden a ti, Señor Dios nuestro, ni son tampoco contra la sociedad humana [...] Pero felices los que saben que tú lo has mandado, porque los que te sirven lo hacen todo o porque así lo requiere el tiempo presente o para significar lo porvenir.²⁹

Respecto de la redención, esta es comprendida por nuestro autor como la salvación de la caída original del primer pecado, el cual ocurrió cuando el hombre desobedeció el mandato de Dios. Para San Agustín, los que han recibido la misericordia de Dios han quedado limpios de todo pecado, deben cuidarse de no volver a pecar, pues los castigos pueden ser peores, ya que el único

²⁹ *Ibid.*, p. 175.

mal que existe es el mal moral del pecado.³⁰ Sin embargo, no hay posibilidad de engañar a Dios o que el arrepentimiento sea aparente, ya que nadie que verdaderamente tenga el arrepentimiento de sus pecados, y el deseo de volver a estar en Dios puede beneficiarse de la redención obtenida por Cristo.³¹ Dios perdona al humilde y obediente que arrepentido vuelve a él, pero si el arrepentimiento es falso, entonces, los castigos para el pecador han de ser peores: fuego y tormentos.

Finalizamos con la idea de pecado como sanción divina: en la antigüedad, la idea de sanción tenía un carácter más concreto, se imponía a hechos realizados principalmente en los ritos que se celebraban en honor de Dios (Jehová), las sanciones eran: generales, particulares y ejemplares.³² Sin embargo, en la

³⁰ Joseph Ignasi Saranyana, *Historia de la Filosofía Medieval*, tercera edición, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1999, p. 68.

³¹ Wilson Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, versión española Aresnio Pazios y Salvador Caballero, segunda edición, Madrid, Gredos, 1985, p. 115. En este punto San Agustín sigue a San Pablo, en cuanto a la idea de que solo Jesús es el camino para liberarse del pecado.

³² Mariani Buenaventura, “El Pecado Ritual en el Antiguo Testamento”, en Graneris *El pecado en las fuentes primitivas cristianas*, cfr. pp. 72 a 85. Aquí el autor ejemplifica los modos de sanción a los pecadores a partir del Antiguo Testamento.

época de San Agustín el pecado se empleaba para poder explicar al castigo de todo aquello que se asociaba con el mal o derivado de alguna falta cometida contra el orden de Dios.³³ Con la idea de castigo surgió la de justicia divina y la de derecho divino o natural; la justicia divina era aplicada directamente por Dios en el día del Juicio Final, también era aquella que mediante la revelación a los profetas se les había permitido aprehender y que estaba plasmada en las Sagradas Escrituras y en las interpretaciones que de ellas realizaban los representantes de Dios en la tierra; por lo que podía entenderse que el orden primigenio de las cosas había sido establecido por Dios en su Ley Divina.

VII. CONCLUSIONES

Es frecuente que en la discusión filosófica perdamos de vista lo ocurrido en la historia, así como en los procesos sociales de cambio, cuando esto ocurre, nos extraviamos en el análisis de las ideas respecto a otra ideas, o bien de los discursos a los discursos; sin embargo, dar mayor peso a los procesos sociales de cambio y a la historia, sin entrar

³³ Leszek Kolakowski, *Si Dios no Existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, trad. Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 1995. p. 45.

al análisis filosófico del pensamiento de un autor, es no respetar al autor del que se trata. Por esta razón hemos pretendido encontrar el equilibrio en este ensayo, exponiendo por una parte cuál era la situación histórica y de debate de las ideas entre el cristianismo y el paganismo, así como las circunstancias social y religiosa en los siglos III, IV y V, esto con el propósito de contextualizar la época en la que San Agustín desarrolló su pensamiento.

En el momento en que San Agustín escribió su obra, ya existía una larga disputa entre quienes habían tratado de apuntalar al cristianismo desde la filosofía, y quienes desde el paganismo habían señalado sus inconsistencias, falta de rigor, oscuridad y contradicciones que a su parecer el cristianismo reflejaba entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Desde sus primeros tiempos en el siglo I, pero sobre todo en los siglos III y IV, una vez que el cristianismo logró convertirse en la religión oficial del Imperio Romano, los padres de la Iglesia se ocuparon de encontrar y formular argumentos que se contrapusieran a las críticas que provenían del paganismo; ya no solo se trataba de atraer fieles al nuevo credo, sino de dar contestación a los ataques paganos, a la vez que se buscaba consolidar a la religión como la iglesia

del imperio romano, y a su Dios como el único Dios que existe y ha existido.

Para que el cristianismo lograra consolidarse como la religión y la iglesia más importante de occidente, se requirió del concurso y voluntades de muchas de las mentes e ingenios más brillantes de la época; la nueva doctrina creada como fundamento teórico-teológico de la religión necesitó echar mano de todo lo que en la Grecia clásica y durante el helenismo se había logrado en las materias de filosofía, retórica, arte, historia, literatura y poética. La nueva religión no surgió de la ignorancia del pasado, sino que en muchos casos es la síntesis del pensamiento clásico; entre los que destacan el neoplatonismo con Plotino, y los escépticos con Carnéades y Arcesilao, quienes participaron en la aproximación del cristianismo a Platón.

Sin embargo, sobresalió entre todas las figuras y pensadores del siglo iv y v, San Agustín, quien se ocupó de responder los ataques y preguntas de los paganos, y de elaborar un pensamiento que sostuviera a la filosofía y al cristianismo como discursos relacionados por la existencia de un mismo Dios, el Dios único. San Agustín reflexionó y escribió sobre los principales temas del cristianismo: el pecado, la redención, el libre albedrío, la verdad, la sabiduría, la retórica, la propagación

de la fe. A él correspondió ser un filtro, su pensamiento destiló y marcó los derroteros por los que la filosofía cristiana, incluso la misma Filosofía anduvieron en los siguientes siglos.

En este ensayo se trataron dos temas significativos en la obra de San Agustín: 1) el problema de la verdad y la sabiduría; el cual resolvía los problemas de comunicación con Dios y lo divino al desentrañar hasta en sus más esenciales elementos al lenguaje, demostrando que no hay explicación alguna dentro de la limitada comprensión del hombre, pero que la verdad se nos revela cuando Dios nos ilumina; y 2) el tema el pecado, el cual fue escrito de manera confesional en *Las Confesiones*, donde relata que él era pecador, un hombre que no conforme con heredar la culpa de la caída original, incrementó sus males al continuar desobedeciendo a Dios, pero al mismo tiempo era un hombre a quien la gracia de Dios había tocado, y quien obedeciendo y aprendiendo del Señor logró redimir sus males y ser perdonado, entrando con ello en la gracia de Dios.

Muchos son los temas que podríamos desarrollar en torno a la filosofía de la Edad Media, a la cual injustamente se le ha nombrado oscura; adjetivo que solo evidencia lo mucho que ignoramos de ella, y el juicio fácil que siempre estamos

dispuestos a hacer cada vez que desconocemos algo.

En este trabajo se ha pretendido avanzar en el conocimiento de algunos aspectos religioso-filosóficos, a pesar de que nos parezcan tan distantes y diferentes a nosotros, aún perviven en las tradiciones que a estas tierras llegaron con los españoles. Ignoro qué seamos los mexicanos, pero no dudo de que conociendo más de la Edad Media europea, y de nuestro pasado prehispánico, logremos comprender más nuestra historia y el presente, el cual se nos sigue presentando mediante ritos, cultos, religiones, un solo dios y muchos santos.

8. BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, San, *Tratados*, México, SEP, 1986.

———, *Las Confesiones*, tomo II de las Obras de San Agustín, texto bilingüe. Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, tercera edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, pp. 732.

ANDRÉ-MARIE, Gerard, *Diccionario de la Biblia*, trad. del francés por el departamento de hebreo y arameo de la Universidad Complutense de Madrid, España, 1989.

- Biblia de Jerusalén, colección Sepan Cuantos, número 500, México, Porrúa, 1986.
- BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.
- DAWSON, Christopher, *Ensayos acerca de la Edad Media*, trad. Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1956.
- ETIENNE, Wilson, *La filosofía en la Edad Media*, versión española Aresnio Pazios y Salvador Caballero, segunda edición, Madrid, Gredos, 1985.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, tercera edición, Madrid, Alianza, 1981.
- GRANERIS, G. et al. *El Pecado en las Fuentes primitivas Cristianas*, trad. José Luís Martín, Madrid, Ediciones Rialp, 1963.
- HUBERT, Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo I, trad. Daniel Ruiz Bueno, segunda edición, Barcelona, Herder, 1980.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Si Dios no Existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, trad. Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 1995.
- MOELLER, Charles, *Sabiduría Griega y Paradoja Cristiana*, trad. María Dolores Raich, Madrid, España, Ediciones Encuentro, 1989.

- MOMIGLIANO, Arnaldo, *et. al. El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, trad. Marta Hernández Iñiguez, Madrid, Alianza, 1989.
- SARANYANA, Joseph Ignasi. *Historia de la Filosofía Medieval*, tercera edición, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1999, pp. 685.
- VERWEYEN, M. *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1957.

EL PECADO EN *LAS CONFESIONES* DE SAN AGUSTÍN

I. INTRODUCCIÓN

Los estudios monográficos son materiales académicos imprescindibles para estudiar con mayor profundidad un tema, por esa razón elegimos este formato, en el cual nos hemos propuesto como objetivo comprender adecuadamente el concepto de pecado a partir de la lectura de *Las Confesiones* de San Agustín, para ello, realizamos un análisis detallado y comentario de cada párrafo en que éste aparece.

II. EL PECADO

El primer momento en que el pecado se hace presente en *Las Confesiones* es al inicio de la obra, cuando San Agustín escribe: “Grande eres, Señor, y laudable sobre manera; grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene número. ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado...”¹ En este caso el pecado aparece

¹ San Agustín, *Las Confesiones*, Tomo II de las *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, edición crítica y anotada por el

como caída y como pérdida de la inmortalidad que se tenía en el Paraíso, del que Adán y Eva fueron expulsados, debido a la desobediencia, y condenados a ser mortales: “Porque eres polvo y al polvo tornarás”.² En oposición a la grandeza, poder y sabiduría de Dios, los humanos somos pequeños y mortales; y el pecado es causa de que el hombre esté en esta situación, por ello desea alabar a Dios y descansar en él.

El hombre desea recuperar el paraíso perdido y volver a estar al margen del tiempo y del dolor, por ello alaba a Dios, a quien pide le permita regresar al momento original, pero no puede volver, ni será admitido en tanto esté en pecado, por ello el hombre ruega: “De los pecados ocultos líbrame Señor, y de los ajenos perdona a tu siervo”.³ El pecado original cometido por los primeros hombre y mujer creados por Dios ha sido heredado a todos los hombres, por lo que no es suficiente alabar a Dios, es menester también abandonar el pecado.

El pecado existe no tan solo en el sentido de haber sido heredado, sino que desde pequeño el

padre Ángel Custodio Vega, tercera edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955, p. 83.

² Biblia de Jerusalén, colección Sepan Cuantos, no. 500, México, Porrúa, 1986, p. 17.

³ San Agustín, *Las Confesiones...*, *op. cit.* p. 87.

hombre puede hacerse así mismo pecador; por lo que el Santo distingue entre la obra de Dios: el hombre, y la obra del hombre: el pecador. “¡Ay de los pecados de los hombres! Y esto lo dice un hombre, y tú te compadece de él por haberlo hecho, aunque no del pecado que hay en él”.⁴ La piedad en Dios es una virtud, ya que el hombre no puede exigirle se le perdone sólo por la alabanza, pues primero debe ser consciente de ser pecador y de los pecados cometidos para poder acceder al perdón divino, por ello el Santo inicia por recordar cómo desde su infancia se ha hecho pecador.

San Agustín realiza el esfuerzo de regresar al momento en que desde la más tierna infancia pudo haber cometido el primer pecado,⁵ pero el santo de Hipona tiene claro que ha nacido en una sociedad que ya estaba mancillada con el estigma del pecado, por lo que aunque lograra remontarse al instante del nacimiento, del cual no tiene memoria, incluso en ese instante no sería inocente.⁶

No encontrar el momento en el cual ha sido inocente, no es excusa para que una vez que ha

⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁵ Verweyen, M. *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1957, p. 32. Como veremos en el desarrollo, este afán sirve como palanca para demostrar el progreso moral que él tiene.

⁶ San Agustín, *Las Confesiones*, *op. cit.* p. 95.

sido consciente de que puede decidir en libertad (libre albedrío), asuma la responsabilidad por todos aquellos actos en los que ha pecado al desobedecer lo que Dios le ha ordenado. El pecado es entonces entendido como desobediencia: acción semejante en la que incurrieron Adán y Eva en el libro del Génesis de la Biblia; por lo que se peca al desobedecer lo que se nos ordena tanto por Dios, como por los padres y maestros. El Santo confiesa estos pecados cometidos por desobediencia y pide le sean perdonados.⁷

Si el santo de Hipona es un pecador por desobediencia, también lo es al rehusarse a procurarse el bien que Dios le pone al alcance, y al negar ese bien se convierte así mismo en su castigador, y su bien en su castigo.

Llamamos bien a lo que Dios nos ha provisto para aproximarnos a él, pero con frecuencia confundimos lo que con esa palabra denominamos y la empleamos para referirnos a aquello que solo produce un placer efímero; por lo que a pesar de que Dios ha creado los caminos que llevan hacia él, el hombre usualmente los ignora, elige otros derroteros, por lo que al desobedecer incrementa su pecado. Aunque Dios es tan bueno que no pone obstáculos para que San Agustín abandone el camino del bien, sin embargo, desobedecer

⁷ *Ibidem*, p. 99.

está en la naturaleza humana, en su facultad de decidir, por lo que aún sin desearlo puede, por confusión, incurrir en una falta; para realizar el acto bueno no solo se requiere la voluntad, sino también la razón y la intención, de tal modo que la obediencia a Dios no es ciega o solamente pasional, sino racional y es la objetivación de la conciencia.⁸

Abandonar el camino de Dios, es abandonar su verdad y su ley. En la vida hay muchos atractivos falsos que alejan a los hombres del camino recto apegado a la ley y verdad de Dios; y no es necesario que para conseguir lo bello, el honor y el poder, deba abandonarse a Dios. Se peca al abandonar a Dios, pues los placeres y bienes de Dios no son comparables con los más grandes placeres del hombre: “Cierto que también estos bienes ínfimos tienen sus deleites, pero no como los de Dios, hacedor de todas las cosas, porque en Él se deleita el justo y hallan sus delicias los rectos de corazón”.⁹

Para el santo de Hipona Dios es bondad, por ello eleva su voz hacia Él y confiesa ser un pecador. Es consciente de que no puede engañar a Dios, y no quiere hacerlo, pues lo que lo motiva a confesarse es que Dios tenga misericordia de él

⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁹ *Ibidem*, p. 139.

y le perdone los pecados que ha cometido. San Agustín se postra en su finitud ante Dios que es infinito, para que le perdone, y Dios le perdona: “Te amaré, Señor, y te daré gracias y confesaré tu nombre por haberme perdonado tantas y tan nefandas acciones mías”.¹⁰

Páginas adelante, San Agustín se refiere a los pecados cometidos después de que Dios le hubiera perdonado los anteriormente realizados. Algunos de esos pecados son difíciles de controlar, es el caso de la risa, la cual en muchas ocasiones acompaña a la complicidad y al engaño; entendido el engaño como desobediencia a Dios. La risa es la burla de quien defrauda la confianza que se le había otorgado. Pero el pecado es menor si se está solo, ya que la risa tiene sentido y se goza más si se está acompañado, o si se ha compartido el engaño y luego ha llegado la risa, porque entonces está acompañada del placer. Por ello, ante Dios la risa tiene algo de maligno; y no debe confundirse el gozo divino con el placer mundano, de igual manera, no debe confundirse tratar a los demás como pecadores que deben ser perdonados, que el tenerlos por cómplices de las malas acciones. Al respecto, el santo de Hipona recuerda un momento de su vida en el que pecó gravemente al haber desobedecido a Dios, haber

¹⁰ *Ibidem*, p. 142.

engañado y reído de quien confiaba en él, y luego haber compartido su gozo con sus cómplices; pecado del cual se arrepiente y toma conciencia del mal ocasionado.¹¹

San Agustín también se refiere a los pecados cometidos contra la naturaleza, los cuales son realizados contra Dios, pues Dios es el creador de todo cuanto existe, y ha creado a la naturaleza para que el hombre estuviera en ella. Entre los pecados que contra la naturaleza se cometen, el de sodomía es el peor; pues los hombres desobedecen la ley de Dios, y al ser dominados por la lujuria, se vuelven perversos. Nadie puede encontrar justificación para su pecado excusándose en las costumbres o prácticas de algún lugar o tiempo; pues Dios, Rey de todo cuanto existe, ha impuesto su ley y verdad en todo tiempo y lugar. Por estas razones, el santo afirma que a Dios debe obedecerse sin cuestionar lo que manda, de lo contrario los hombres estarán en pecado, y si son pecadores no podrán abrirse para encontrarse con Dios, ni Él podrá darles su misericordia perdonándolos.¹²

Recordemos que Dios es bondad, pero para que pueda accederse a la bondad divina es menester que el hombre se muestre humilde y no se oculte

¹¹ *Ibid.*, p. 145.

¹² *Ibid.*, p. 171.

de quien todo lo sabe. Éste ha sido el proceder de San Agustín en sus confesiones; en su finitud e imperfección se ha mostrado ante su creador como el pecador que ha sido, pero le ha hecho saber su determinación de no estar más en pecado, pero para que Dios lo perdona es necesario dejar a un lado el orgullo y la soberbia. Por ello, el santo reclama a los hombres que casi siempre acudan a Dios solicitando aquello que no están dispuestos a hacer en la pequeña proporción que les corresponde; actos mediante los cuales niegan a Dios, ya sea de palabra o de pensamiento, y al hacerlo están negándose a sí mismos y engrandeciendo su pecado: “Así, pues, solo con humilde piedad se vuelve uno a ti, y es como tú nos purificas de las malas costumbres, y te muestras propicio con los pecados de los que te confiesan[...]”¹³

La ley de Dios no es la del hombre, por lo que quien desobedece a Dios incurre en pecado, pero quien desobedece la ley que solo es del hombre no peca, ni ofende a Dios. Por lo que conviene a todo hombre conocer la ley de Dios, y no solo los que quieren limpiarse de pecado y evitar volver a cometerlos; pues muchas de las acciones que coloquialmente se realizan son prohibidos por Dios. En tanto que otras acciones permitidas por la ley del hombre, son ante la ley de Dios

¹³ *Ibid.*, p. 173.

pecaminosas. Por lo que los hombres que al igual que el santo deseen servir a Dios, deben tener la voluntad de obedecerlo aún cuando su mandato parezca contrario a lo que el hombre hace, por lo que el hombre debe conocer la verdad de Dios, obedecerla y con ella guiar su camino:

Otras cosas hay semejantes a los pecados o delitos y que no lo son, porque ni te ofenden a ti, Señor Dios nuestro, ni son tampoco contra la sociedad humana [...] Pero felices los que saben que tú lo has mandado, porque los que te sirven lo hacen todo o porque así lo requiere el tiempo presente o para significar lo porvenir.¹⁴

Los que han recibido la misericordia de Dios y han quedado limpios de todo pecado deben cuidarse de no caer en tentación de volver a pecar, pues los castigos pueden ser peores. Con ello se refiere San Agustín a su pasado maniqueísta, de manera expresa a los matemáticos, ya que estos sostenían que si Dios ha creado todo cuanto existe, ha creado entonces las tentaciones y el mal, por lo que quien comete el pecado no es culpable, sino que es culpa de quien lo ha creado, con lo cual el santo de Hipona disiente, y sostiene que quienes conocen los caminos de la verdad y la sabiduría de Dios han de ser protegidos por él, por lo que no deben perder la humildad ante Dios

¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

y abusar de su indulgencia, pues el único mal que existe es el mal moral del pecado:¹⁵

Ten misericordia de mi y sana mi alma, porque ha pecado contra ti, y no abusar de tu indulgencia para pecar más libremente, sino tener presente la sentencia del Señor: He aquí que has sido ya sanado: no quieras más pecar, no sea que te suceda algo peor.¹⁶

Nadie puede engañar a Dios, por lo que quien verdaderamente tenga arrepentimiento de sus pecados, y el deseo de volver a estar en Dios puede beneficiarse de la redención obtenida por Cristo.¹⁷ Dios perdona al humilde y obediente que arrepentido vuelve a él, pero si el arrepentimiento es falso, entonces, los castigos para el pecador han de ser peores: fuego y tormentos. El Santo afirma haber recibido otra oportunidad de Dios para que se arrepintiera y volviera a él, porque

¹⁵ Joseph Ignasi Saranyana, *Historia de la Filosofía Medieval*, tercera edición, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 68.

¹⁶ San Agustín, *Las Confesiones*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁷ Etienne Wilson sostiene que en este punto San Agustín sigue a San Pablo, en cuanto a que sólo Jesús es el camino para liberarse del pecado. *Vid.*, Etienne Wilson, *La filosofía en la Edad Media*, versión española Aresnio Pazios y Salvador Caballero, segunda edición, Madrid, Gredos, 1985, p. 115.

Dios evitó que muriera cuando estaba enfermo y a punto de irse al sepulcro.¹⁸

El santo recuerda que cuando se encontraba entre los maniqueos incurría en pecado sin darse cuenta, de lo cual culpaba a los demás buscando con ello eximirse de ser un pecador y mostrarse como víctima. Al recordar esta parte de su vida indaga en las pasiones y pretextos que los humanos normalmente damos a todo lo que implica responsabilidad. También aclara que al pecar el hombre no lo hace contra sí mismo, aunque al final a él se le castigue por pecador, sino, al pecar ofende a Dios, por ello el santo lamenta haber pretendido vencer a Dios en su interior al culpar a otro de sus acciones, y al no arrepentirse verdaderamente: “[...] porque contra ti era contra quien yo pecaba [...] Y lo más incurable de mi pecado era que no me tenía por pecador...”¹⁹

Para San Agustín hay una relación íntima entre el bautismo que recibió y la condonación que Dios hizo de los pecados que cometió; pues una vez que el Santo se percató de que el camino que conduce a Dios es el único que lleva a la verdad y la felicidad, pecó al no renunciar inmediatamente a su cátedra de retórica, y a sus creencias mani-

¹⁸ San Agustín, *Las Confesiones*, *op. cit.*, p. 247.

¹⁹ *Ibid.*, p. 251.

queas.²⁰ Empero, las aguas del bautismo fueron el momento y trance en el que dejó de ser ajeno a la voluntad de Dios y se postró ante él para mostrarse como pecador arrepentido, y fue entonces que los pecados que había cometido, así como el pecado original heredado de los primeros padres, le fueron perdonados. Por lo que las aguas del bautismo son la bienvenida de Dios a su reino. Esto no implicaba que en el futuro aquél que renunciaba a pecar y hubiera hecho votos de obediencia a Dios, no pueda realizar acciones pecaminosas, pues hay de aquellos que ya conocieron la verdad y han vuelto a caer en pecado, porque de ellos han de ser los sufrimientos eternos.

Luego del bautismo, el pasado pecaminoso le sirve a San Agustín como un referente para nunca más volver a pecar, y mantenerse en Dios contra todo aquello que lo incite a lo contrario. Luego del perdón que le fue otorgado por Dios cuya gracia es infinita,²¹ el Santo ha escrito sus confesiones, lo cual constituye una razón para comprender por qué el pecado apareció desde el momento mismo de su concepción, y que durante toda su vida se hubiera considerado un pecador hasta el momento en que Dios se le reveló como

²⁰ *Ibid.*, p. 423.

²¹ Joseph Ignasi Saranyana, *Historia de la Filosofía Medieval*, *op. cit.*, p. 68.

la única verdad y por quien existe todo. “Airaos y no queráis pecar. ¡Y cómo me sentía movido, Dios mío, yo, que había aprendido ya a airarme por las cosas pasadas, para no pecar más en adelante”.²²

Pero es muy difícil mantenerse ajeno al pecado, pues en ocasiones el cuerpo exige más de lo que le corresponde recibir, y no es fácil sujetarlo a lo que se ordena. San Agustín considera al pecado de gula, pero no es tan riguroso con él, ya que considera que está ante un Dios bueno que sabe que los hombres que ha creado son débiles y pueden caer nuevamente. Lo que le importa es que la voluntad y deseo de obedecer sobresalgan y caractericen la lucha que todos los días han de sostener los hombres con sus cuerpos, en los que el alma debe evitar el pecado, y el cuerpo ha de exigir que se cometan.

Hay aquí la alusión directa a Jesús el Cristo, redentor de la humanidad; él encarnó en el cuerpo humano, por lo que pudo dar cuenta de las debilidades de la carne, nadie mejor que él para entender los límites de la resistencia y el acoso de las pasiones y los deseos, San Agustín pone a Jesús como su defensor en todos aquellos casos en que la carne haya de salir victoriosa, lo cual no debe confundirse con el abandonarse a los placeres, sino que es mantenerse en obediencia a Dios,

²² San Agustín, *Las Confesiones*, *op. cit.*, p. 429.

aunque a pesar de los esfuerzos del alma por no pecar el cuerpo lleve al alma al pecado. “¿Y quién es, Señor, el que no es arrastrado un poco más allá de los límites de la necesidad? Quienquiera que no lo es, grande es, magnifique tu nombre. Yo ciertamente lo soy, porque soy hombre pecador; más también magnifico tu nombre, porque por mis pecados interpela ante ti aquel que venció al mundo, contándome entre los miembros débiles de su cuerpo, y porque tus ojos vieron lo imperfecto de él, y en tu libro serán todos escritos”.²³

El pecado también es concebido como una enfermedad del alma de la que no puede salirse por vía de la mentira. Se contraponen la verdad, que solo puede venir de Dios, y la mentira, que puede tener lugar en el mundo como ignorancia de la verdad de Dios.²⁴

Entre la verdad y la mentira San Agustín advierte de los mediadores falsos y pecadores; afirmando que solamente hubo un mediador que Dios ha mandado para que conociera los infortunios y limitaciones del hombre, pero que ha existido otro mediador que convenció a los ángeles de rebelarse a Dios, y les propuso alcanzar la inmortalidad. El mediador falaz se aprovecha sobre todo de los soberbios que creen

²³ *Ibid.*, p. 521.

²⁴ *Ibid.*, p. 541.

poder igualar a Dios, ambos tienen en común el pecado. “Pero como el estipendio del pecado es la muerte, se sigue que tiene esto de común con los hombres, por lo que juntamente con ellos será condenado a muerte”.²⁵ El santo refiere aquí a Lucifer, quien es el más peligroso de los seres que existen como intermediarios entre la verdad y la falsedad, y quien más se esfuerza por hacer errar al hombre en el camino correcto, pues le muestra como verdaderos aquellos derroteros que conducen al pecado. Afirma que al final Dios ha de condenar tanto al intermediario falaz como a quienes lo siguieron.

El único mediador que Dios ha tenido es Cristo, y él nos ha enseñado el camino por el cual el hombre pecador debe andar para poder dejar atrás su vida de pecado. El bautizo es el momento máximo del arrepentimiento en el que la comunión con Cristo y Dios logran que la redención obtenida por el primero se haga extensiva a los hombres, liberándolos del pecado original, de sus pecados propios. Es la humildad y el saberse pecadores lo que constituye el primer paso para limpiarse del pecado. Por lo que Cristo aparece como redentor y como lo que es más aprehensible al hombre pecador que quiere limpiarse de pecado; al menos al Santo se le revela como su salvador inmediato,

²⁵ *Ibid.*, p. 543.

y como aquel que por obra de Dios le ha ayudado a salvarlo del pecado y la desobediencia.

Aterrado por mis pecados y por el peso enorme de mi miseria, había tratado en mi corazón y pensado huir a la soledad; más tú me lo prohibiste y me tranquilizaste, diciendo: Por eso murió Cristo por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos.²⁶

El cuerpo ha de morir a causa del pecado original que Dios impuso como castigo por la desobediencia de Adán y Eva. Sin embargo, la gloria de Dios no termina con la muerte del cuerpo pecador, sino que el Santo esperará hasta el momento en que Dios vuelva al mundo en el juicio final²⁷ y reciba en su ser a todos aquellos que se han alejado del pecado y han caminado por los caminos de la verdad y la obediencia a las órdenes de Dios. “Espera y persevera hasta que pase la noche, madre de los inicuos; hasta que pase la ira del señor, de la cual fuimos hijos nosotros cuando fuimos tinieblas, cuyos residuos arrastramos aún en este cuerpo muerto por el

²⁶ *Ibid.*, p. 545.

²⁷ Verweyen, M. *Historia de la Filosofía Medieval*, op. cit., p. 46.

pecado, hasta tanto alboree el día y sean disipadas las sombras”.²⁸

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, San, *Las Confesiones*, Tomo II de las Obras de San Agustín, texto bilingüe, edición crítica y anotada por el Padre Ángel Custodio Vega, tercera edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, 1955.

Biblia de Jerusalén, colección Sepan Cuantos no. 500, Editorial Porrúa, 1986.

ETIENNE, Wilson, *La filosofía en la Edad Media*, versión española Aresnio Pazios y Salvador Caballero, segunda edición, Gredos, Madrid, España, 1985.

SARANYANA, Joseph Ignasi, *Historia de la Filosofía Medieval*, tercera edición, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, España, 1999.

VERWEYEN, M. *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, Argentina, 1957.

²⁸ San Agustín, *Las Confesiones*, *op. cit.*, p. 683.

Derecho Marítimo Internacional fue editado por Río Arriba por la Cultura A.C., en su composición se utilizaron tipos Minion. Tipo de archivo PDF. La edición estuvo al cuidado de Claudio Vázquez Pacheco.