

el mito de la pena



enrico castelli

sergio cotta

hassan hanafi

karl kerényi

donald m. mackinnon

raymond panikkar

gershom scholam

matthias vereno

alphonse de waelhens



monte avila editores

Datos del libro

Autor: Varios autores

ISBN: 64912656962965

Generado con: QualityEbook v0.62

EL MITO DE LA PENA

*ENRICO CASTELLI - SERGIO COTTA
HASSAN HANAFAI - KARL KERENYI
DONALD M. MACKINNON RAYMOND
PANIKKAR - GERSHOM SCHOLEM
MATTHIAS VERENO - ALPHONSE DE
WAELEHENS*

Versión castellana: SANTIAGO
GONZALEZ

© 1970 para todos los países by
Monte Ávila Editores C. A.

Caracas / Venezuela

Portada / Carlos Poveda

Impreso en Venezuela por Editorial

Arte

NOTA

"EL tema de este libro es complejo: *El mito de la pena* nos conduce al dominio de una filosofía que se convierte en teología de la inocencia y de la pérdida de ésta, que evoca los mundos opuestos de la condenación y de la salvación, que evoca la sombra de un derecho natural del castigo.

El primer obstáculo que se plantea es el de la racionalidad de la pena. Nada en efecto es más racional o, por lo

menos, nada aspira más a la racionalidad que la noción de pena. El crimen merece castigo, dice la conciencia común y el apóstol Pablo lo confirma: el salario del pecado es la muerte. Pero la paradoja reside en que esa presunta racionalidad, que podría llamarse la lógica de la pena, es una racionalidad difícilmente encontrable.

La pena constituye un mito de carácter muy particular, que hay que someter a un proceso de desmitologización, consistente en precisar cuál es estrictamente la esfera en la que la lógica de la pena conserva su validez.

Los autores reunidos en el presente

volumen tratan de desentrañar este tema capital para el hombre desde los variados campos de las especialidades en las que descuellan. Enrico Castelli traza una fértil introducción al problema. Sergio Cotta analiza el sentido de la pena en el campo del derecho, mientras que Hassan Hanafi se remite al Corán para ensayar un punto de vista islámico sobre la falta. Karl Kérényi elige la figura de Prometeo para mostrar la concepción helénica del problema. Raymond Panikkar, por su doble condición cultural de hindú y occidental, si bien se fundamenta en la tradición védica, no deja de compararla con otras más próximas a nuestra mentalidad.

Scholem nos habla de la clásica versión judía del mito. Matthias Vereno traza un panorama antropológico para buscar las posibilidades de explicar la pena como rito. Y, por último, Alphonse De Waelhens investiga el tema como conocedor de la filosofía contemporánea, apelando al sistema heideggeriano.

Aunque algunos de los autores cuyos trabajos integran el volumen se ocupan de ello, no parece inútil hacer aquí algunas referencias previas al significado del término *pena*.

La palabra griega *poinh* implica fundamentalmente "compensación" (suma pagada por el rescate de un

crimen), de donde derivan las ideas tanto de castigo (pagar en retribución de una falta cometida) como de retribución (recibir una recompensa por trabajo o esfuerzo realizado). Pero es la primera de estas ideas la que aparece con más fuerza en la mente griega: lo comprueba el hecho de que se denomina Poinai a las Furias, es decir, a las diosas de la Venganza, del Castigo.

Es también ésta la idea que prevalece en la versión latina del término: *poena*, y así aparece ya en la Ley de las XII Tablas. Pero hacia comienzos de la era cristiana —siglos I y II— algunos autores (Plinio, Justino, Séneca) confieren a esta palabra un

nuevo significado: tormento, sufrimiento y aun malestar físico.

De ahí los dos aspectos que esta palabra presenta en nuestras lenguas romance: en primer lugar, el más importante y que llamaríamos *activo* (penar a alguien-castigar), y secundariamente el que podríamos denominar *pasivo* (penar-sufrir). Subraya esta distinción el hecho de que mientras la primera acepción siempre nos remite al sujeto que causa la pena, la segunda puede no hacerlo.

Por ello es necesario tener siempre presente esta doble valencia del término, especialmente respecto a ciertas expresiones propuestas, v. g., la

oposición entre el *pecado de la pena* y
la *pena del pecado*.

Los editores

EL PROBLEMA DE LA PENA

La premisa teológica

ENRICO CASTELLI

EL mito de la torre de Babel (*Gen. XI, 1-9*) tiene un sentido muy claro: Dios confunde a los hombres que quieren escalar el cielo (confunde sus lenguas). El lenguaje único, el discurso único, el acuerdo sobre el discurso único, tal es la tentación del monólogo blasfematorio: "Yo soy Dios". El

escalamiento del cielo demuestra que el cielo es amplio, amplio para quien agota el cielo en su discurso sobre el cielo.

Hemos sostenido que la torre de Babel es una *gracia* divina, no una *desgracia*. Liberación de la idea única (transformada en ideal), del discurso único, de la locura de una interpretación ya dada y de la estructura del todo, agotado antes de la actualización del (proceso de agotamiento.¹ Sumar ladrillo a ladrillo, uno sobre otro... Pensamientos que remiten a otros pensamientos, y éstos aún a otros. Se construye, pero los elementos que constituyen la torre se desploman porque la torre no tiene fundamentos. La

confusión de las lenguas: una forma de liberarse del estorbo del monólogo, de adquirir libertad. Las numerosas lenguas (¿las numerosas intenciones nacidas de la pluralidad de las lenguas?) buscan su raíz unificadora y no la encuentran.

Los constructores no se entienden, porque son los destructores de la interpretación, en su búsqueda inagotable de una interpretación de la interpretación (un aspecto de la locura). La filosofía de la incomprensión es la que analiza el fundamento del lenguaje.

¿Puede convenirse en la renuncia a la búsqueda de fundamento? Responder es difícil.

Renuncia-pena. La pena de la

renuncia, ¿es el castigo de una búsqueda vana?

El problema queda planteado. ¿Es posible que se escuche una voz que no sea la voz de los hombres?, ¿y que se convenga en *escuchar*, fuera de la búsqueda de fundamentos? En definitiva: ¿es posible escuchar? ¿O bien nuestra pena, la pena por una falta original (por un pecado original y originante), no será la de no poder escuchar *la* voz, sino solamente *las* voces que constituyen los elementos de un discurso único?

La pena de la inocencia perdida es la pérdida del propio sentido de la inocencia, y el deseo de buscar lo que

no se conoce (aun sabiendo que *ignoti nulla cupido*) es la pena de la contradicción entrañada en el proceso cognitivo (el fruto del árbol del conocimiento)

¿Qué significa buscar?, ¿desear lo desconocido?

¿La *pena del pecado* no será el propio *pecado de la pena*?

Este es el planteo.

No hay duda que la historia de las religiones opera, más o menos explícitamente, una distinción entre una pena del pecado y un pecado de la pena. La pena del pecado presupone —o puede presuponer— una expiación con vistas a una redención; por el contrario,

el pecado de la pena es el triunfo del pecado. La pena trae consigo el pecado; en cierto sentido, lo engendra. Si no es más que sufrimiento, no es redención. Si hay otra cosa, si abre camino a cualquier otra cosa, entonces es la pena del pecado. La esperanza, virtud teologal, es la certidumbre de lo positivo del sufrimiento, y no pierde por eso su carácter de esperanza. Pero cuando el sufrimiento es sólo sufrimiento y nada más, entonces es la pena del sufrimiento —la desesperación.

Es el sufrimiento (la pena es sufrimiento) que engendra lo *penoso*. Sufrir: el infierno del sufrimiento. Una forma de hablar que el sentido común

confirma mediante una serie de lugares comunes: "Un infierno, este sufrimiento", o bien "sufrimiento sin esperanzas", o bien "sufrimiento culpable" para significar "sufrimientos infernales".

La posibilidad de distinguir entre la pena del pecado y el pecado de la pena es cosa comprobada; pero que en la historia de las religiones (y de la religión judeo cristiana en particular) la pena del pecado se ha transformado en el pecado de la pena —de modo que sin la Redención es inconcebible distinguir el pecado de la pena de la pena del pecado— es de una evidencia desconcertante. A tal punto

desconcertante que "La locura de la Cruz" es el mito (=misterio) de la Redención: la liberación del mal; desconcertante, porque el discurso de la Serpiente (*erriis sicut dei*), para la que la pena del pecado es construir nuestro mundo y no poder vivirlo más allá de nuestro construir (...*in sudore vultus tui...*), se interrumpe para dar lugar al *mirum* del mito (=misterio) de un sufrimiento redentor humano-divino.

La fe en la Redención no es un discurso, es participación en la liberación del mal (el sufrimiento de la pena); es una Revelación.

Existen dos redenciones: la del *mal-decir* (el discurso único nacido del

árbol de la sabiduría y resumido en el mito de la torre de Babel: Antiguo Testamento) y el del *malser* a través de la Pasión, Muerte y Resurrección del Hijo del Hombre (Nuevo Testamento) .

Pero el mito de la pena (y de la Redención) de la *historia sagrada* se ha transformado poco a poco (en la *historia de lo sagrado*) en una historia de los discursos sobre el destino del sufrimiento del mundo y del castigo de la humanidad.

El punto de vista filosófico (La filosofía del ser)

Si el punto de vista teológico se relaciona con los datos de la Revelación (la hermenéutica no puede hacer

abstracción de los datos de una Revelación), el punto de vista filosófico es completamente distinto. Es el mundo griego el que elabora el primer discurso: una filosofía del ser y una gramática. Un pensamiento elaborado que no puede privarse del concepto de:

I. *Ser* menos... *Ser* más... Un discurso que tiene sentido cuando es predicado de alguna cosa como, por ejemplo, ser más o menos hábil; o mejor que... o peor que... *Más y menos* extraen su sentido de lo que los sucede. Sin ello no son más que emisiones de voz.

II. *Estar* privado de... por ejemplo, de la vista. La expresión es significativa, pero sin el determinativo

(la vista, el oído, la memoria) es una mera frase sin sentido común. ¿Podría tener otro sentido? No puede excluirse el caso, tampoco puede prevérsele.

III. *Estar* privado de la vida. Una forma significativa de expresar lo que quiere decir "morir", pero que no puede concebirse sin un determinativo. Privado de la vida, de esta vida, la que vivimos nosotros, no de la vida en sí. No puede concebirse la muerte en la vida, lo concebible es en la vida y de la vida. Con más razón no puede decirse "privado de la vida eterna" (y aquí el problema se abre sobre lo eterno y sobre la vida). Puede decirse privado del sueño, de la serenidad, de la

angustia... ¿Eternamente? ¿Tiene sentido esta pregunta?²

"Arrojados al fuego de la Gehena" tiene, por cierto, un sentido, el sentido del tiempo de una condena. El lenguaje teológico es un lenguaje en el cual *bien* y *mal* ocupan un lugar notable, podría decirse fundamental; pero esta forma de expresarse ("podría decirse") corresponde a la condición de *existencia* (una temporalidad), no a la condición del *decir* (la condición del decir es indecible, no es temporal). El lenguaje teológico se anuncia como revelación del bien. Tiene una positividad y solamente una positividad. La negatividad (el fuego de la Gehena)

es un aspecto de la búsqueda de positividad.

Puede preguntarse si la afirmación evangélica "Soy la verdad y la vida" excluye la pregunta: "¿Y los otros?". No. La pregunta puede ser formulada, pero en este caso *los otros* son una mera construcción, la del análisis de los comportamientos posibles, entre ellos este conjunto de conceptos que permiten constituir una técnica de la existencia humana, y de este mundo de la técnica de la transformación de los medios de la existencia humana, siempre en vía de perfeccionamiento, pero que no anula la explosión de insoportabilidad sobre la que se funda: el prójimo es siempre el

distante; el vecino debe ser suprimido si se aproxima demasiado; es molesto. El infierno, se ha dicho, son los otros. Los intentos de eliminar técnicamente la insoportabilidad de los otros pueden conducir a notables resultados. Para no advertirlos (a los otros) se elaboran técnicas sutiles (las narcosis). No advertirlos es, entonces, no quererlos.

El mandamiento: "Ama a tu prójimo como a ti mismo" proviene de "Yo soy la verdad y la vida"; de lo contrario no tendría sentido. La técnica puede tenerlo: hacer posible nuestra existencia, aun en función de los otros. Advertir a los otros a fin de prevenirlos. Pero si los otros son amables, son una

Revelación. No existe una técnica de la *amabilidad*.

Los otros no están en función del fruto del árbol de la sabiduría, sino de la afirmación evangélica "Yo soy la verdad y la vida". No son deductibles.³

El árbol de la sabiduría produce técnicas elaboradas para la eliminación del otro en dos direcciones: la agresividad del otro (técnica del aislamiento) o nuestra agresividad para la eliminación del otro. Técnicas, con o sin efusión de sangre, que parten del supuesto (extraño a la ciencia) de la insoportabilidad del otro, con el propósito de realizar una convivencia apropiada. Estas técnicas son el

producto último de una filosofía del ser (una filosofía separada) que no hace abstracción de la otterhoiz una pena, en su doble sentido de sufrimiento y de castigo, inseparable de la *comcupiscentia irresistibilis*, de una *cupiditas sciendi*. La filosofía del ser que hace abstracción de la otterhoiz es la del principio de la metafísica: "el ser no puede estar limitado originariamente por el no ser", y que se agota en su afirmación. Este principio no puede ser negado, pero no es un principio de argumentación, por ser *inconveniente*, por no dejar ninguna posibilidad de opción y, por lo tanto, ni de conveniencia ni de comprensión.

Únicamente una filosofía del ser que no haga abstracción de la otterhoiz, se halla ligada a la *cupiditas sciendi* y a su carácter penoso.⁴ En conclusión: Aristóteles y no Parménides. Es una filosofía que rechaza la paradoja de Epiménidas y el mito, y que se resuelve en la ciencia.

El mito de la pena mantiene su carácter trágico en el simbolismo de la Revelación vétero testamentaria {*Gen. III, 1-19*) y que el Libro de Job replantea a través de aquello que los antiguos griegos habían denominado Msira, y que nosotros podemos definir como el poema de la duda y la visión poética de una apocatastasiz.

El punto de vista crítico

La filosofía moderna (el segundo discurso) ignora el mito de la pena (*status deviationis*). La ciencia de las enfermedades mentales habla de *status naturae lapsae*, pero en un sentido determinado.⁵ De un *status naturae integrae* es imposible hablar. La investigación científica *avanza* en la senda de la desmitologización del edenismo.

A la admonición evangélica "no juzguéis", la filosofía separada ha opuesto:

1. *Non qui peccatum est sed ne peccetur* (Séneca). Imposible no juzgar;
2. "El fin justifica los medios"

(Maquiavelo). Imposible no actuar;

3. "El triunfo definitivo del ateísmo puede librar a la humanidad de todo sentimiento de deuda con respecto a su origen, a su *causa prima*. El ateísmo y una suerte de *segunda inocencia* son dos cosas estrechamente ligadas" (Nietzsche).⁶ Un malestar siempre creciente es insoportable.

Al aceptar la fórmula del *ne peccetur*, se ingresa en el área de las intencionalidades (las buenas y las malas intenciones), naturalmente, para el que se ocupa de las intenciones futuras; no es posible una hermenéutica de las intenciones pasadas.

Con el pretexto del *ne peccetur*, la

historia de la así llamada justicia humana ha sido la historia de atrocidades inauditas. ¿El derecho de juzgar es la pena de la caída en la razón? La pena inevitable a toda estructura lógica de un proceso normativo. He aquí el problema que plantea la desmitologización de la historia en cuanto a lo arcaico. Un problema que exige respuesta.

Si la historia es también la historia de los juicios atroces, y el derecho, por lo tanto, el derecho a cometer atrocidades, la historia de las penas en el mundo occidental, luego del advenimiento del Cristianismo, siempre presentó al culpable —como motivo

edificante contra la historia de las iniquidades— la historia sagrada del Calvario del inocente. ¿Tiene sentido para el culpable el ejemplo del martirio del inocente? El mito de la pena del Santo se mantiene en su inconmensurable grandeza misteriosa, pero sin relación entre el *ne peccetur*, las penas que una sociedad inflige, y la imagen del Crucifijo.

Habría que hacer una distinción entre las penas que se infligen a los otros y las que nos infligimos a nosotros mismos.

La historia de las aflicciones presenta algunos capítulos nuevos que el pensamiento contemporáneo (la

psicología profunda —el tercer discurso) ha desarrollado, abriendo así nuevos horizontes. Pero los horizontes nuevos exasperan la situación del inconsciente. Siguiendo a la psicología del inconsciente, la raíz de la pena no está en el árbol del conocimiento, sino en el árbol de la vida. Es la vida la que tiene presupuestos inauditos; y el inconsciente engendra sus símbolos, que una nueva hermenéutica debe interpretar.⁷ La ciencia de la no imputabilidad es la que proviene del árbol bíblico de la sabiduría: el conocimiento de lo nocturno del conocimiento justifica toda alienación.

"El fin justifica los medios". La

fórmula clásica del racionalismo moderno (justificación de males necesarios para alcanzar un bien —un mundo mejor) se ha transformado en esta otra: "los medios justifican los fines". La inquisición crítica se ha interrumpido. La crítica de un objetivo impediría la producción del medio necesario para ese objetivo.⁸ La comprobación es trágica.

La desmitologización ha desmitologizado la fórmula maquiavélica.

El malestar creciente plantea de nuevo la cuestión de saber si la *pena del pecado* es el propio *pecado de la pena*; si existe un saber que pueda distinguir

los fines y los medios, o bien si el ideal que Nietzsche expresó mediante la fórmula citada es una apremiante invitación a meditar otro aforismo del filósofo alemán: "Toda ciencia ha crecido, hasta el presente, junto a la mala conciencia".

¿Es el mito de la pena el mito de la mala conciencia?

La historia del destino del sufrimiento parece inseparable, en una filosofía separada, de la inadmisibilidad de una metahistoria y de las técnicas de narcosis; pero la fenomenología de una época en la que los medios justifican los fines replantea el tema teológico del edenismo y de una *historia sagrada*

comprometida por una *historia de lo sagrado*, es decir, de una metahistoria no desmitologizable.

LA INOCENCIA Y EL DERECHO

Notas sobre la ambivalencia de la pena

SERGIO COTTA

EN un pasado no demasiado lejano, el derecho era considerado, y consecuentemente respetado, como *ars boni et aequi*, como *pars philosophiae*, y, por lo tanto, como un sistema

normativo y ordenador del comportamiento humano digno de la atención, y aun hasta de la imitación, del moralista y del teólogo. La indiferenciación entre derecho y justicia, y la primacía de ésta sobre las otras virtudes en la antigüedad clásica, así como la casuística al comienzo de los tiempos modernos, nos ofrecen un testimonio notable de la influencia ejercida por el derecho sobre la especulación moral. Pero hoy día, a mi parecer, los filósofos y los teólogos no se hallan demasiado bien dispuestos para con el derecho. Ello se debe a que lo encaran esencialmente como limitación y compulsión: es entonces la

fuerza punitiva la que les parece expresar fielmente la naturaleza esencial del derecho.

En el campo de la filosofía política o moral, es sin duda esta imagen punitiva la que ha inspirado a un Proudhon (y, en general, al pensamiento anarquista), a un Marx o a un Tolstoi su bien conocida hostilidad por lo jurídico y sus sueños de un mundo que se librara de ello, de un modo u otro. Pero el caso más notable de la hostilidad actual de los filósofos para con el derecho es el de Heidegger. En efecto, pese a haber reconocido en *Sein und Zeit* toda la importancia del problema del derecho, pues éste se le aparecía como un modo

constitutivo del ser-en-el-mundo, y pese a haber afirmado en *Holzwege* que las nociones de *nomos* y *diké* se ubican en el centro del pensamiento griego primitivo, acaba, sin embargo, en ambos casos, por confinar sin apelación al derecho en el campo de lo inauténtico, de lo insignificante, de lo banal. Es, precisamente, el derecho lo que Heidegger ve como índice tal vez más seguro de la caída en este ámbito.

Esto es sobradamente conocido y no insistiré más sobre ello. Me pregunto más bien si esta concepción pesimista del derecho no es consecuencia, en Heidegger, de que él ha considerado, sobre todo, precisamente el aspecto

punitivo del derecho. Es lo que me hace suponer una frase significativa de *Holzwege*, donde se dice que es necesario explicitar "el lugar desde donde se profieren las palabras derecho, pena". No siendo un especialista en Heidegger, dejó abierta la cuestión, que propuse solamente con la finalidad de hacer sentir qué resonancias filosóficas tiene, o puede tener, una imagen exclusivamente o principalmente punitiva del derecho.

Por otra parte, los filósofos no son enteramente responsables de esta imagen del derecho, a mi juicio incompleta y deformada. Son los propios juristas, sobre todo los juristas contemporáneos,

que han hecho lo necesario como para legitimar esta concepción deformante del derecho. Me limitaré a recordar que un gran número de reputados juristas — como Austin, Holmes, Kelsen, Ross, etc. — consideran que el derecho no es, en su esencia, sino una administración de sanciones, o mejor dicho, un sistema de reglas sobre el uso de la fuerza. Las normas que en el lenguaje jurídico tradicional eran denominadas *primarias*, es decir, las normas que prescriben el comportamiento de los ciudadanos — tales como "todo contrato legal debe ser respetado", "no matarás", etc.— son consideradas como no jurídicas o, por lo menos, como secundarias en relación

con las normas que establecen las sanciones.

A causa de la preponderancia de la sanción, se ha operado una verdadera penalización —si me es permitido llamarla así— del derecho en su totalidad, que no lo considera sino desde el punto de vista del *bad man* —una afortunada fórmula de Holmes—, es decir, desde el punto de vista de aquel que se halla trabado y golpeado por el derecho. Esta es, entre paréntesis, una perspectiva que falsea las cosas, dado que el *bad man* es precisamente aquel que niega al derecho o, cuando mucho, se sirve de él para eludirlo. Me resulta harto singular que para comprender un

fenómeno humano se haya elegido el punto de vista de aquel que lo rechaza o lo niega. Sea como fuere, el hecho es que el *bad man*, perseguido por los jueces, es elegido por los teóricos del derecho que lo han aceptado como guía para penetrar la naturaleza de lo jurídico.

Podría ser posible, por otra parte, que en su momento estos juristas hayan elaborado sus doctrinas bajo la influencia de filosofías de la fuerza. Esto es cierto, al menos, en lo que concierne a Holmes, quien es un darvinista convencido. Pero no es endilgar responsabilidades lo que nos interesa aquí. Nos basta comprobar que

la consideración del derecho bajo la perspectiva de la pena parece erigirse hoy en sendero obligado, que es necesario atravesar para llegar a captar en su complejidad el fenómeno jurídico. En mi opinión, es necesario recorrer el camino opuesto: es la comprensión del derecho la que nos permitirá captar la naturaleza jurídica de la pena. Pero sobre esto volveré más adelante. Ahora es necesario que tomemos nota de la importancia primaria reconocida a la pena por los juristas.

Pues, precisamente, es la noción jurídica de pena la que está expuesta a los ataques de filósofos laicos, por un lado, y de teólogos y filósofos

cristianos, por el otro. Los filósofos laicos le reprochan el haber sido recargada de significados demasiado elevados y demasiado abrumadores para ella, el haber sido absorbida por la noción religiosa de castigo, acabando así por presentarse como punición, y hasta como purificación, de un pecado y no de un simple delito. En suma, es el equívoco de una pena puramente social que se configura de acuerdo con un modelo religioso (y que, por esto mismo, se sacraliza) lo que denuncian los filósofos. Es ocioso insistir en la parte que le ha tocado a la filosofía de las luces en esta denuncia: baste recordar los nombres de Beccaria o de

Voltaire.

Los filósofos cristianos y los teólogos (sobre todo los de hoy) reprochan, por el contrario, al derecho el haber impuesto su visión del mundo y su esquema organizativo a la teología, a la eclesiología y a la moral: Dios concebido como un soberano y legislador temporal, la Iglesia como un orden jurídico, la regla moral como una regla heterónoma que inspira una conducta puramente legalista y formalista. El juridicismo es considerado, así, como el gran responsable de la caducidad de la vida religiosa. En particular, se le reprocha al derecho, en la versión penalizada de

la que hablé, el haber contribuido poderosamente a presentar a Dios, el Padre, la *Vlenitudo charitatis*, como el gran juez, el gran castigador (lo que implica, necesariamente, la presencia sobre la tierra de un "gran inquisidor"...))

Estos reproches no podrían ser, *en teoría*, ambos verdaderos (aunque ambos podrían ser falsos): si es la religión la que ha deformado al derecho, éste no puede ser tomado como responsable de la deformación de la religión y viceversa, pero la lógica de la incompatibilidad no expresa fielmente el movimiento de la historia, donde las cosas son *pérplexae et permixtae*, como decía San Agustín. Hay numerosas

buenas razones, que se me dispensará de recordar aquí, para afirmar que hubo (y hay) interacción entre religión y derecho. Consecuentemente, el problema no consiste en echarse uno al otro la responsabilidad de esas desviaciones, sino más bien trabajar en conjunto en pro de la necesaria desmitificación.

En efecto, nos encontramos frente a dos mitos, de los que se podría decir que encuentran su origen en un uso arbitrario de la analogía, el cual, al suprimirle prácticamente el lado *diferencia*, le absolutiza el lado *igualdad*.

La sacralización de la pena jurídica es la consecuencia de un mito

teomórfico: el monarca, la patria, el Estado son concebidos a imitación de Dios y reciben sus atributos: omnipotencia, infalibilidad, soberanía, *superiorem nont recognoscens, sacra maiestas*. Sin embargo, sería históricamente inexacto creer que, en el marco de la civilización posterior al advenimiento de Cristo (no me propongo remontarme más alto), este mito sea herencia exclusiva de la Edad Media, tal como lo creían, con una buena dosis de ingenuidad y de acritud, los filósofos llamados ilustrados del siglo XVIII. En la Edad Media, indudablemente, la pena jurídica se halla sacralizada, pero sobre todo cuando alcanza el ámbito de lo

religioso: herejía, sacrilegio, blasfemia, son los crímenes que dan lugar a las penas más severas, y donde se manifiesta en más alto grado la sacralización de la pena. Pero el soberano medieval, aunque nimbado de un sacro esplendor, aunque considerado a veces *episcopus in temporalibus*, siempre permanece, de acuerdo con el derecho, sometido a Dios, por el simple hecho de que se cree en la existencia de Dios, y que el monarca no puede ser considerado su igual.

No es sino con el nacimiento del Estado moderno cuando este mito triunfa plenamente, al pasar por las tres etapas de la monarquía absoluta, del Estado

nacional y del Estado totalitario. Es la monarquía absoluta la que iguala el crimen contra el soberano (¡y contra su fisco!) a los crímenes contra Dios. Es el Estado nacional el que sacraliza la patria y, consecuentemente, los deberes hacia ella y las penas que los garantizan. Idéntica cosa hará el Estado totalitario en beneficio del régimen. En suma, con la laicización del Estado no asistimos a una desmitificación de la pena, sino más bien a su mitificación en otra dirección. Lo que es paradójico sólo en apariencia.

La juridización de lo religioso es, por el contrario, consecuencia del mito antropomórfico: el mito de la reducción de Dios y de su palabra al nivel del

hombre, de su actividad legislativa y punitiva, aunque se trate de un hombre elevado al más alto poder. No necesito insistir sobre este mito, suficientemente conocido. Señalaré solamente que la juridización de lo religioso es más peligrosa cuando se tiene una imagen falsa o, al menos, incompleta del derecho.

Para liberarse de estos dos mitos, que de una manera u otra falsean nuestra visión del derecho, pienso que es necesario captar lo que es el *Urphänomen* del derecho (en el sentido que le da Kerényi): es decir, no el "fenómeno jurídico original", sino aquello que constituye lo "simple"

jurídico. Me parece, en efecto, que, visto en su simplicidad constitutiva, el derecho tiene el gran mérito —que sus detractores no ven— de develarnos la existencia en sus caracteres propios y reales. Es lo que intentaré demostrar.

Examinado en un primer nivel de profundidad, el derecho nos ofrece efectivamente el testimonio, tal vez el más evidente y el más irrefutable, de la verdad de la proposición tan sorprendente de Castelli: "la pena de la inocencia perdida es la pérdida del sentido mismo de la inocencia".

Todo en el derecho es testimonio de la pérdida de la inocencia. Por cierto, nos es difícil definir exactamente a la

inocencia pues, habiéndola perdido, hemos perdido también su sentido pleno y exhaustivo. Nos queda, sin embargo, (para servirme de una expresión célebre de San Agustín) *umbra et imago quaedam*, que nos permite darnos, *per speculum in aenigmate*, una representación o, mejor, una "figura" de ella. La "buena fe", de la que hablara en términos tan penetrantes el profesor Panikkar, esta buena fe que no se interroga, que no se defiende o se defiende sólo por su debilidad, es muy probablemente la sombra más fiel que la existencia conserva de la inocencia. No pretendo entonces captar la inocencia en su plenitud: me basta evocar su imagen

atribuyéndole las características de la buena fe que acabo de recordar (no interrogarse, no ser capaz de defenderse o defenderse solamente por su debilidad), y añadiéndole las características siguientes:

La inocencia es, en primer lugar, "fianza" (permítaseme hacer uso de este neologismo a fin de evitar las palabras *fe* y *confianza*, que no expresan enteramente mi idea), y lo es bajo dos aspectos interdependientes: pues la inocencia *se fía en los otros* (es decir que presta fe a los otros, *praestat fidem*) y *se confía en los otros* (es decir que se da *cum fide* en los otros). Es un doble movimiento inescindible que liga entre

sí al sujeto y los otros: en la situación de inocencia el sujeto se fía en los otros porque los considera inocentes; se confía en los otros porque su inocencia le es suficiente (*sola fides sufficit*). Siendo "fianza" en el sentido complejo que acabo de indicar, la inocencia no teme a nada ni a nadie, y, por lo tanto, no se precave, la misma idea de precaución le es extraña.

En segundo lugar, la inocencia es libertad. Esta afirmación, banal en sí misma, nos sirve sin embargo para comprender todo lo que hay de falso en nuestro uso, cotidiano de la palabra inocencia: en efecto, son los niños pequeños a quienes, habitualmente,

consideramos inocentes por excelencia, cuando de ellos debería decirse que son no-acriminables. ¡Nada es más determinado que el niño!, y precisamente en el sentido que el psicoanálisis nos ha develado y que San Agustín había comprendido tan bien cuando denunciaba la presencia y la obra del mal en el niño. La libertad de la inocencia (que los "inocentes" existenciales nos ocultan) se nos muestra en su plenitud, y en su imposibilidad existencial, por la meditación de la célebre frase agustiniana: *ama et quod vis fac*. Es el amor el que hace posible la libertad.

En tercer lugar, la inocencia es un

obrar con facilidad, sin esfuerzo, precisamente porque es libertad y "fianza", porque no se interroga. La facilidad excluye el esfuerzo, el empeño, la concentración de la atención; no quiere decir esto que los condene, sino que no tiene necesidad de ellos, que los ignora, al ser siempre y en todo lugar lo que ella debe ser.

Sin duda, se podría llevar mucho más lejos el esfuerzo de representarnos la inocencia. Pero estos pocos rasgos me parecen suficientes para mi propósito, que es el de confrontarla con el derecho para captar a éste/ en su simplicidad.

Me parece la evidencia misma que

el derecho se sitúe en un plano por completo diferente. Aunque se me podría objetar que no he construido la imagen de la inocencia sino a partir del derecho, componiéndola de todo lo que el derecho no es. No tendría dificultad alguna en aceptar esta objeción, porque me parece probable que el movimiento por el cual nos aproximamos a lo "perdido" (y si hay algo seguramente perdido en la existencia es la inocencia) o a lo trascendente, es un movimiento que va de lo negativo a lo positivo, si es que no se detiene en lo negativo.

Pero volvamos al derecho. Para mejor hacer sentir la distancia que hay entre derecho e inocencia, quisiera, en

primer término, recordar una singularidad del lenguaje jurídico en relación con el lenguaje común: en él, el sustantivo predomina sobre el verbo. Se dice, en efecto: hacer una *cesión*, y no ceder; contraer una *deuda*, y no endeudarse; presentar una *prueba*, y no probar, etc. Evidentemente, el lenguaje jurídico emplea también verbos, pero éstos toman su exacto significado técnico del sustantivo; del verbo se vuelve siempre al sustantivo.

Eso se debe, me parece, al hecho de que el sustantivo tiene una capacidad de cristalizar la tipicidad de la acción que el verbo no tiene, ya que éste expresa una pluralidad más vasta de

posibilidades. El sustantivo es netamente definido, el verbo es polisignificante; el sustantivo es (más) cerrado, el verbo (más) abierto. Esto no es más que un pequeño signo, pero bastante elocuente, de que el derecho exige que se defina la acción al máximo, que se la vuelva típica, sin excepciones que no sean, en su momento, previstas y tipificadas, que se estreche la acción en tal forma que la voluntad que la inspira deba amoldarse a ella.

Nítidamente, entonces, el derecho se inclina hacia el campo de lo cerrado, es el ámbito de la intención, de la voluntad, de la acción formalizada. He aquí dos proposiciones que pueden chocar a los

filósofos de lo abierto y de la libertad, a los teólogos del amor, pero que todos los juristas, aun los más antiformalistas (entre los cuales me encuentro), no cuestionarían de ningún modo, porque expresan la manera de ser específica del derecho. En seguida veremos la razón de ello.

Prosigamos aún nuestro análisis aproximando muy rápidamente inocencia y derecho. Por cierto, éste no es "fianza": en la actividad jurídica, en efecto, jamás se fía en los otros ni se confía en los otros; por el contrario, se toman precauciones, se aseguran garantías en relación con los otros, para evitar ser perjudicado por ellos o

perjudicarlos, provocando así su reacción. Lejos de no defenderse o de defenderse por la sola debilidad, el derecho se defiende y, lo que es más, se defiende por la fuerza. Evidentemente, puede tolerar episódicos renunciamentos a la defensa, pero no podría tolerar, sin ser golpeado de muerte, que se generalizaran hasta llegar a ser la regla, la normalidad.

El derecho no es libertad; por el contrario, nos sujeta, aunque más no sea que obligándonos a colar nuestra voluntad en el molde de una forma dada. No necesito insistir sobre este punto.

Finalmente, el derecho no es facilidad, ausencia de esfuerzo; exige

una atención continua y fatigosa, una asidua presencia del espíritu en todo lo que se hace: una palabra, un gesto, o una decisión espontánea pueden despojarnos del abrigo de esta forma que, como una armadura, nos protegía contra los golpes ajenos.

En síntesis, considerado globalmente, el derecho es producto de un ejercicio de la razón, en tanto cálculo, previsión, organización. Si queremos emplear un lenguaje clásico, la virtud que mejor le conviene es la virtud de la prudencia. Aún podría agregarse que, en el campo de la praxis, representa el más prolongado esfuerzo de este tipo de razón y este tipo de

virtud.

¿Es necesario, entonces, concluir que el derecho es desconfianza, servidumbre, esfuerzo? Estoy dispuesto a aceptar que, efectivamente, es todo eso —reservándome, no obstante, la posibilidad de mostrar, de inmediato, que también es algo distinto. Desde ya podemos llevar nuestro análisis a un segundo nivel de profundidad. En efecto, si el derecho es desconfianza, esta desconfianza no se dirige solamente a los otros, sino también a nosotros mismos. Recordemos la célebre definición romana de la justicia: *constans et perpetua voluntas tus suum cuique tribuendi*. Y bien, esta voluntad

constante, si no perpetua, el derecho la exige no solamente de los otros, sino también de mí mismo, porque no desconfía de los *otros*, sino del hombre. Cuando inscribo bienes a nombre de mi esposa o de mis hijos, cuando les reconozco formalmente derechos, no hago otra cosa que poner mi voluntad actual de amor, de caridad, al abrigo de mi inconstancia existencial, admito desde el comienzo que todo lo que hay de más hermoso y más puro en mi vida puede decaer. Es siempre la desconfianza, pero una desconfianza saludable porque no me perdona.

De igual modo, la servidumbre y el esfuerzo en los que el derecho se

expresa, no son la triste suerte que me toca exclusivamente a mí, sino la suerte común que hace a todos los hombres iguales entre sí. Siempre es servidumbre y esfuerzo —de acuerdo—, pero una servidumbre y un esfuerzo comunes que no dan lugar al privilegio, y que testimonian la plena participación de todos en el mismo destino. Es precisamente gracias a esta generalización de la desconfianza, de la servidumbre y del esfuerzo, operada por el derecho, que éste nos proporciona el sorprendente testimonio de un aspecto primero y fundamental de la existencia: su falta de inocencia.

En este marco podemos ahora tomar

consciencia de lo que constituye lo "simple" del derecho. Una humanidad privada de inocencia, es decir, una humanidad que no puede fiarse, amar en completa libertad, obrar sin esfuerzo y sin atención, exige, para poder existir, la coordinación de las acciones. He aquí, a mi juicio, el *Urphänomen* del derecho. Pues coordinación implica reglas, tipificación, formalización de la voluntad, que no son sino medios de protegerla y garantizarla. Pero estas garantías exigen a su vez ser garantizadas: la pena es la garantía suprema del sistema jurídico entero, privado de la cual se derrumba.

La pena no es, entonces, la piedra de

escándalo del derecho, sino, bien por el contrario, la piedra angular, oculta bajo tierra, sobre la cual se asienta el edificio de garantías que una humanidad privada de la inocencia está obligada a construirse. La pena existe porque existe el pecado. Lejos de representar el símbolo de la *sacra maiestas* del hombre, le recuerda a cada instante su condición de caído.

Es ella, en efecto, la que permite ver, de la manera más clara, que el derecho se inscribe totalmente en el horizonte de la pena del pecado, porque pone en evidencia el golpe quizá más grave de la existencia: la imposibilidad de fiarse en aquéllos (los otros y sí

mismo), o de confiarse en aquellos (los otros y sí mismo) a los que sin embargo se querría amar; la imposibilidad de esperar de su movimiento autónomo la acción justa o el arrepentimiento por la acción injusta.

A pesar de la repulsión instintiva y sentimental que la pena nos pueda inspirar, será necesario al mismo tiempo agradecerle la luz despiadada y desmitificadora que arroja sobre la existencia. Por otra parte, ¿no es la piedad la que nos desvía cuando se trata, no de obrar, sino de *vernos*, de volvernos enteramente transparentes a nosotros mismos, de conocernos? No hay una técnica de la amabilidad, nos

advirtió Castelli; estoy de acuerdo con él: el derecho de ningún modo es una de ellas. Pero le reconocería gustoso el mérito de ser una técnica del desencantamiento.

Todo lo que acabo de decir parece guiarnos a concluir que el derecho es la antítesis más radical de la inocencia. De ningún modo pienso así. A mi juicio, si el derecho se inscribe en el horizonte de la pena del pecado, no necesariamente lleva sobre sí la marca del pecado de la pena. Sin duda, el hombre tiene la *posibilidad* de imprimérsela, y en el curso de la historia lo ha hecho muy a menudo, toda vez que erigió la pena en expresión terrible de su mítica *sacra*

maiestas. Pero el pecado de la pena no pertenece a la esencia, a la simplicidad constitutiva del derecho.

Es que la inocencia, perdida como *status*, permanece sin embargo presente en la existencia como imagen inquietante, como aspiración inevitable, aun antes de que se la pueda advertir como deber. Es precisamente lo que nos muestra el derecho en su estructura, si, haciendo un esfuerzo ulterior para comprenderlo mejor, lo examinamos en un tercer nivel de profundidad. Todo este sistema grave y complicado de reglas, de formas y, finalmente, de sanciones y de penas, todo este ámbito cerrado, ¿para qué sirve sino para

permitir que sea abierto? Toda esta desconfianza, esta servidumbre, esta atención fatigosa, ¿pan qué sirven sino para restablecer, *tanto como sea posible*, la "fianza", la libertad, la facilidad, de los que la imagen de la inocencia presente en nosotros pese a todo, nos hizo sentir todo su valor? Una vez que hemos establecido perfectamente nuestros derechos y deberes recíprocos, reencontramos un cierto grado de fianza; al amparo de las leyes y las penas, reencontramos un cierto grado de libertad y facilidad.

Es entonces por la desconfianza que el derecho asegura la fianza, por la servidumbre la libertad, por el esfuerzo

la facilidad, demostrando así que se halla al servicio de la inocencia, que ésta es su fin. Si no es una (imposible) técnica *de* la amabilidad, es, sin embargo, una técnica *para* la amabilidad, porque el desencantamiento que el derecho opera no es un fin en sí mismo, sino el medio gracias al cual se recobra la inocencia posible.

Pero el derecho no sólo está al servicio de la inocencia, testimonia además que sin un cierto grado de inocencia la coordinación de las acciones, y por lo tanto la existencia, no es posible. La buena fe es necesaria, aunque no suficiente, para hacer negocios; para poder comprometerse y

comprometer a los demás es necesario ser libre, no impedido. Buena fe, buen padre de familia, buen administrador, libre voluntad, todas estas fórmulas no son, como a menudo se piensa, incrustaciones heterogéneas al derecho que un lenguaje jurídico más preciso podría eliminar. Opuestamente, expresan el lazo profundo e inevitable que une al derecho con la inocencia. Sea sirviéndola, sea exigiéndola, el derecho reconoce siempre a la inocencia como superior a sí mismo.

Ya estamos en condiciones de comprender en su plenitud el testimonio que el derecho nos ofrece de la existencia tal como es: de un lado,

inocencia perdida; del otro, presencia de la inocencia como fin y como criterio para la acción. Es este dualismo de ausencia-presencia de la inocencia lo que caracteriza tanto a la existencia como al derecho.

Respetando fielmente este dualismo —es decir, evitando caer ya en el angelismo, ya en la pura desconfianza—, el derecho no hace sino respetar su propia esencia profunda. Para que esto sea posible, es necesario que la pena jurídica no se configure a imagen del juicio de Dios, sino que permanezca al servicio de la inocencia, sirviente humilde y dolorosa que busca asegurarla y permitirle que se manifieste, y que se

ofrece a los hombres como una ocasión,
una posibilidad (y no una imposición)
de protección de la inocencia en la
existencia caída.

**MITO DEL
CASTIGO O
REALIDAD DE
LA INOCENCIA**

Ensayo de una teoría coránica de la falta

HASSAN HANAFI

EL pensamiento teológico que proviene sea de la Revelación Abrahámica al pueblo de Israel, sea de las religiones históricas, opta generalmente por un mito del castigo visto en la historia de la caída de Adán y el mito del pecado

original. Sobre estos dos mitos se funda el dogma paulino de la redención. Pero hay otro pensamiento teológico —a saber, el pensamiento islámico— que también descende de la Revelación Abrahámica y que confirma el símbolo de la caída de Adán. Sin embargo, afirma la realidad de la inocencia. En el presente trabajo, me ocuparé en una primera parte de analizar todos los términos coránicos que indiquen el castigo, la falta, el error, la pena, el pecado, el mal, la caída de Adán, etc., para esbozar una teoría coránica de la falta. En una segunda parte, la confrontaré con los conceptos cristianos del mito del castigo, mostrando la

génesis del mito y la formación del dogma del pecado original. Finalmente, en una tercera parte, haré un análisis fenomenológico de la experiencia del fracaso, del remordimiento, de la inquietud... etc., que son las experiencias humanas de la pena.

I. Diferentes términos coránicos que indican la falta

El castigo no es un dato originario (*Urgegebenheit*). Constituye un acto segundo con relación a un acto primero, el de la falta o del error, a menos que se sea un masoquista que se castiga como acto primero. En derecho penal, el castigo es una consecuencia del crimen. Según este método regresivo, parece que

el Corán plantea así el problema: Una teoría del castigo no es, en el fondo, más que una teoría de la falta o aun del error. En este contexto positivo y humano se plantea el problema, lejos del mito y lejos del dogma.

1) En primer lugar, el análisis semántico de los diferentes términos coránicos que indican la falta, nos muestra que el pecado (*Hati'a*) y la falta (*Hata*) provienen de la misma raíz verbal (*Hati'a*) que simplemente quiere decir: errar, equivocarse de camino, no cumplir un propósito o simplemente fracasar. Es decir que el término *Hati'a* que debía expresar exclusivamente el concepto religioso de pecado, proviene

simplemente de la terminología corriente de la vida cotidiana, no del vocabulario técnico de la religión o del dogma. Además, indica el objetivo de la acción, su *telos*. Dicho de otro modo, una teoría de la falta (en sentido religioso) o del error (en sentido profano) se halla ligada a una teleología de la acción. Se halla ligada a un proyecto a realizar, en todas sus dimensiones: esfuerzo, progreso, éxito o fracaso... etc.

2) El análisis semántico del mismo término nos ofrece también una distinción entre dos verbos: *Hati'a*, que quiere decir "equivocarse en forma intencional", y *Ahta'a*, que quiere decir

"cometer una falta en forma no intencional".⁹ El pecado en sentido religioso es entonces una falta cometida de manera intencional. Una teoría de la falta, en el sentido religioso del término, es al mismo tiempo una teoría del acto intencional. Por eso la responsabilidad se desliga del acto involuntario, que es de la misma especie que el olvido o el simple error.¹⁰ Todo acto hecho por obligación externa, por necesidad o por fuerza es considerado como si fuera un acto involuntario. La voluntad es, entonces, esa libertad interior de obrar.

3) La falta involuntaria tiene un contexto social antes que religioso. Es objeto del derecho penal y no objeto del

dogma. Por ejemplo, una muerte involuntaria es reparada devolviendo a un esclavo su libertad, es decir, su vida. Es igualmente reparada por medio de una indemnización material para mejorar la situación de la familia del muerto. Aquí el mejoramiento significa la vida. En estos casos, el pecado es un pecado contra lo humano y es reparado por una compensación humana.¹¹ La falta voluntaria que provoca la culpabilidad es también un objeto del derecho penal, es decir que es una situación social. El culpable es un ser humano que existe obrando.

4) La falta misma es una teoría del acto libre que se gana en la vida

temporal y que se encuentra en la base de la responsabilidad. El hombre se gana sus propias faltas y es responsable de ellas. Las carga sobre sus espaldas. Ningún otro puede hacerlo en su lugar. Es la famosa teoría de la "adquisición de los actos" durante la vida temporal, que constituye la mayor prueba de la libertad en acción. La vida es una creación de sí por sí mismo. Cada uno hace su vida y le da su sentido, el sentido que quiere, y es completamente responsable de él.[12](#)

5) El término *Hit* expresa también la falta en sentido religioso, pero suscita imágenes relativas al juicio final. Aquellos actos que constituyen una falta

son representados por imágenes para dar el sentimiento de repugnancia que acompañaría a la culpabilidad.¹³ Las imágenes tienen por finalidad descubrir a la falta como un objeto artificial y exterior con relación a la naturaleza humana. Cumplen su papel en la convicción interna del agente y en la toma de conciencia de sus actos.

6) El término *Danb* indica la culpabilidad. Raras veces es empleado como sustantivo definido o indefinido, pero con frecuencia aparece como un sustantivo anexado a los adjetivos posesivos.¹⁴ Esto demuestra que no existe un sustantivo de la cosa indicada. Simplemente existe un acto personal

vinculado con la presencia humana. La Culpabilidad no existe, pero existe mi culpabilidad. No pertenece al Ser, sino al Hacer. No es general ni se atribuye a un grupo, sino que es personal y se atribuye a individuos.

7) El término *Itm* indica la falta como sentimiento interior, antes de actualizarse y convertirse en una mala acción (*Sayye'a*).¹⁵ Este sentimiento aumenta y disminuye de intensidad, amplifica y minimiza su importancia.¹⁶ En el pensamiento, la conjetura es una falta, y en la Palabra, el embuste, la charlatanería y el falso testimonio son igualmente faltas.¹⁷ En cuanto a la fe, el sentimiento de la pluralidad del mundo

(politeísmo) es una falta.¹⁸ En las cosas, la usura, la tutela deshonesta, la traición, son faltas.¹⁹ También el término *Itm* indica lo que se denomina "vicio" en los sentimientos de la vida moral.

8) La falta puede acompañarse de una confesión que la afirma como tal. En este momento la falta es abolida como si no existiera. Es, entonces, una situación pasajera con relación a una posición normal y natural.²⁰ Por lo tanto, la falta es lo provisorio de la Inocencia. La intercepta momentáneamente y es borrada al instante por la confesión. El término *Danb* señala también la posibilidad de confesión del culpable, como si la culpabilidad fuera una

situación anormal que la conciencia no tolera. Lo tácito es tácito desde el punto de vista del hombre. La presencia de Dios es entonces una presencia funcional en el saber.

9) Si la confesión no se efectúa, el arrepentimiento puede reemplazarla sin hacer una confesión manifiesta por la Palabra; el arrepentimiento puede corregir la situación anormal de la falta, en la cual la conciencia se halla concentrada por el Obrar en la nueva determinación. El arrepentimiento borra el acto que originó la falta y corrige la situación. La falta es un agujero, un sentimiento de perdición y de nada. El arrepentimiento es entonces un acto

diferente, que anula al que originó la falta y lo sublima. El término *Danb* indica que la culpabilidad no es sino un momento pasajero que cambia en el curso de la vida temporal, como si el prolongamiento y la duración de la vida no tuvieran otra razón de ser que proporcionar al acto humano el tiempo necesario para actualizarse perpetuamente.

10) Si ni el arrepentimiento ni la confesión logran borrar el acto que originó la falta, el perdón se presenta para hacerlo. El perdón es una suerte de confesión tácita de la falta. Torna al acto que originó la falta en acto accidental que no pertenece a la esencia de la

vocación humana. El Perdón es Divino, lo que confirma una vez más la existencia de Dios como una función del Obrar humano y de su progresión hacia lo mejor.[21](#)

11) Si ni la confesión, ni el arrepentimiento, ni el perdón pueden corregir la situación de la conciencia que ha cometido la falta, el agujero del acto que la originó persiste y la situación anormal se establece durante la vida temporal. El error pasa a constituirse en una estructura de vida.[22](#) En tal caso uno habría perdido su vida, la vida entera sería una ilusión.

12) El término *Sayye'a* quiere decir mala acción. Es pariente del término

Hati'a- que significa falta en sentido religioso. Si la falta se mueve en un contexto religioso, la mala acción afirma por demás el contexto humano, individual y social. La mala acción contra los humanos repercute y produce la falta en sentido religioso.²³ Además, la buena acción no tiene el mismo rango humano que la mala acción.²⁴ Tiene una cierta prioridad o preeminencia *con* respecto a la mala acción. Es más natural y más espontánea.²⁵

13) La mala acción se define con relación a la buena acción (*Hasana*). Entonces, el bien y el mal son dos modalidades del Obrar, no una constitución obligatoria o necesaria de

la naturaleza humana. La buena acción es más activa que la mala acción. La sobrepasa, la supera y la anula.²⁶ La mala acción es estéril, no se multiplica, mientras que la buena acción es productiva. Se multiplica.²⁷

14) La buena y la mala acción muestran además que el bien y el mal son dos categorías del acto humano, no una constitución real del mundo. El mal es un acto personal que proviene del trasfondo del alma humana.²⁸ Es subjetivo; cambia de un momento a otro; se convierte en bien con la madurez del tiempo. El mal es por sobre todo una desgracia que se revela en una situación humana y que, al mismo tiempo, es

felicidad para el envidioso. Así, el bien y el mal son dos experiencias de la vida cotidiana que estimulan a la conciencia a mantenerse activa.

15) El análisis de los diferentes empleos del término *Sarr*, que significa el mal, confirma el análisis precedente. El mal no se halla en el Ser, sino en el Conocer. No forma parte de la Ontología, sino de la Epistemología. Está ligado a la percepción y a la estimación expresada en forma conjetural por los verbos "creer" y "pensar". Mediante el acto, el mal se hace conducta, siempre liberada por el subjetivismo de la visión. La avaricia parece ser un bien (aumento de riqueza)

pero es un mal. La falsa acusación es un comportamiento malo, pero permite desenmascarar al hipócrita y comprobar la inocencia del inocente. Así, la situación del hombre en el mundo es más amplia que la visión que el hombre tiene de ella. El hombre está, por decir así, sometido a una visión divina de las cosas, lo que posibilita una visión objetiva, representada por el juicio final, cuando el destino último de cada uno sea objetivamente considerado.[29](#)

El mal tiene grados, sobre todo grados comparativos expresados por "más o menos mal que...". Dicho de otro modo, el mal es una escala de valores en el Ser, cosa, persona o situación

humana.[30](#) El mal es, en consecuencia, una situación humana que expresa una experiencia de desgracia.[31](#) En ocasiones deriva también de la vanidad humana que pretende el bien perpetuo sin tardanza y que se lamenta en una situación crítica. El hombre se molesta si el bien tarda y se queja si llega el mal. Sin embargo, la vida se mantiene, porque lo positivo es más preponderante que lo negativo. Optimismo cuantitativo, podría decirse.[32](#) El mal es también una consecuencia del acto humano.[33](#) Finalmente, si el mal llega como desgracia, el hombre puede evitarlo por su situación ideal en el mundo; lo sublime cuesta menos caro que lo

frívolo.[34](#)

16) La falta en sentido religioso, el así llamado pecado, está ligado a la Ley que le otorga su criterio. Los actos son correctos o incorrectos, no en sí mismos, sino con relación a la Ley. Los actos humanos previos a la Ley son actos neutros, es decir, actos naturales que poseen su legalidad por el hecho de ser hechos. La conciencia humana previa a la Ley se encontraba en estado de inocencia primitiva. Ciertamente, con anterioridad a la Ley, algunos individuos privilegiados podían no cometer pecado gracias a la luz natural de la razón. Los que cometieron actos incorrectos previos a la Ley, se vuelven inocentes

luego de ella. La ignorancia anula los actos que de ella emanan. La vida recomienza con la Ley y los actos se renuevan con ella.³⁵ Es el objeto primordial de la revelación, que llega para salvaguardarla.

17) ¿Y el mito del pecado original? El nombre de Adán está citado veinticuatro veces y el término pecado (la falta en sentido religioso) no lo está ni siquiera una vez. La historia de Adán no es, en absoluto, la historia de un pecado original cualquiera. La historia de Adán —Adán es el padre de todos los hombres —simboliza al hombre como valor absoluto, con los mismos títulos que Dios. En el comienzo había

Dios. Dios estaba con Adán, dos conciencias recíprocas. Dios otorga exclusivamente a Adán, su otro, una ciencia universal de los nombres³⁶ para reconocer las cosas y para llegar a ser un Señor absoluto en el mundo, ¡un sucesor de Dios! Esta ciencia no la poseen los Ángeles ni ningún otro. Por ser Adán el Señor del mundo, el Rey de los seres, los Ángeles han recibido la orden de arrodillarse ante él en su honor. Uno de los Ángeles rechaza someterse al Orden Divino y adorar a Adán.³⁷ Por este mismo hecho, el *fiat* absoluto lo torna en Satán. La existencia de Satán sigue entonces a la existencia del hombre. Satán es la negación del

hombre como valor absoluto y señor del mundo.

Adán es un elegido, como Noé, Abraham e Imrán, Jefe de la Sagrada Familia. Por lo tanto se encuentra en la línea de los Profetas. Es también el compañero de Jesús en la creación y en el nacimiento. Jesús nace sin padre y Adán sin padre ni madre. Dios se manifiesta en él. Es un fenómeno divino.[38](#)

Adán obtuvo su existencia carnal por la tentación. El Paraíso no convenía al ser humano. La tierra es su hogar.[39](#) Adán fue, entonces, un ser en el mundo, una realidad humana, un *Dasein*, y una historicidad. Su naturaleza y su Obrar

escapan a la ley, aunque sea divina. Su esencia reside en su ser y su ser en su voluntad, aunque desfalleciente.⁴⁰ La temporalidad le ha sido dada para recrear su vida, para realizar su vocación y para resistir. La muerte fue retardada para dar a la temporalidad la ocasión de eternizarse por la acción y por la realización de la vocación. La Revelación le ha sido dada como ayuda y guía en este proceso vital. El Pensamiento Divino fue comunicado a Adán para que lo asimilara y recibiera su eternidad abandonada. La vocación es entonces la contra-partida de la tentación. Por la tentación Adán Ángel fue Adán hombre y por la vocación

Adán hombre llegará a ser Adán Dios.[41](#)

Así Adán no cometió una falta sino que siguió la inclinación natural de su existencia. Dios le ha perdonado esta conversión que sobrevino a su destino y lo ha bendecido al otorgarle su pensamiento, la Revelación.[42](#) Yo, descendiente de Adán, me siento feliz por él, pues la alegría de realizar mi vocación me ha sido dada gracias a él, porque es él quien me hizo nacer. El pecado original es entonces un mito, es decir, algo contrario a la realidad. Yo soy inocente como él, responsable de mis actos como él lo es de los suyos. Nadie obra por mí y nadie me salva sino soy yo.

18) Una teoría coránica de la falta, lejos de ser un dogma en torno al pecado original, afirma la realidad de la inocencia; el término "inocente" con sus derivados es empleado una decena de veces, indicando siempre la realidad de la inocencia: pecado es hacer a un inocente pecador o culpable.⁴³ El hombre es inocente de los pensamientos y los actos de los otros.⁴⁴ La inocencia es una situación con relación a otra. Dios es inocente de los actos incorrectos. Los Profetas son igualmente inocentes de los creyentes incorrectos.

19) Si el hombre es inocente por naturaleza y creación, ¿para qué el castigo? El término castigar (*Aqaha*) es

empleado veintiséis veces, cinco con relación a Dios (lo que significa que el castigo es un acto divino expresado en imagen),⁴⁵ seis con relación al acto humano, y que expresan la Ley del talión. El acto humano de castigo se expresa en condicional: "si castigarais", lo que indica al castigo como pura posibilidad.

20) Si el castigo es una imagen y quizá un recurso pedagógico y un llamado a la acción, el término *Adab* indica el tormento del juicio final, es decir el suplicio. Expresa también una imagen de los terribles resultados que puede comportar el acto humano. El suplicio es una característica de

diferente imagen. Los objetos representados por imágenes difieren según el grado de suplicio.[46](#)

21) La pena es una característica del suplicio en una expresión siempre empleada: "un suplicio penoso". El penoso o el doloroso *Alim* describe una imagen de juicio final.[47](#) El término *Alam*, es decir, pena, se emplea una sola vez con el sentido de pena humana, de dolor físico, como consolación y estímulo. El acto no se efectúa sin pena. La pena es común al acto sublime y al acto inferior. Acompaña al esfuerzo de realizar la persona humana. Es el dolor de la concepción de la obra de arte, o del acto de asumir un destino, es decir la

Vocación.

II. *¿Existe en el Evangelio la idea de pecado original?*

1) Si el término "Biblia" designa tanto la Torá como el Evangelio, la denominación "Nuevo Testamento" caracteriza solamente al Evangelio, y además lo opone al Antiguo Testamento. Esta distinción, a veces olvidada en la tradición, y sobre todo en la tradición carismática, se halla en la base del problema del mal, del castigo, del pecado o de la pena. En efecto, el Viejo Testamento menciona la caída de Adán en el relato del Génesis, como formando parte del problema de la creación del mundo. En el Evangelio, este problema,

que se supone ya resuelto, deja de serlo. El hombre está allí; poco importa su historia. La historia sólo juega un papel para los judíos. Sus profetas lo han repetido muchas veces: luego del advenimiento del Mesías, la historia de la salvación habrá terminado para siempre. De este modo, el Viejo Testamento nos trasmite el desarrollo, y el Nuevo nos enfrenta a la estructura. Esto para decir que si el problema del mal era un problema real en la historia de la profecía, perdió su prioridad, y aun su legalidad o legitimidad, en el Nuevo Testamento. El mal era un objeto real, en pensamiento y en acto, para la conciencia de Israel; estaba la idolatría

permanente que impedía la liberación, de una vez por todas, de la conciencia de Israel, mediante la adopción del concepto de Dios único. La desobediencia a los profetas culminó en la maldición pronunciada por Moisés sobre el Sinaí. Dios rompió la alianza que había sido rota muchas veces por Israel. Toda esta historia se refiere al desarrollo de las ideas en Israel, no al cumplimiento de la Revelación de Jesús. El problema del mal y sus derivados, el problema de la creación del mundo, aun el problema de Dios, son los problemas típicos del Antiguo Testamento, proyectados sobre el Nuevo Testamento a partir de la tradición carismática en

los apóstoles y en toda la tradición eclesiástica. El Nuevo Testamento tiene sus problemas tipo, que corren el riesgo de ser ocultos por otros problemas que le son completamente extraños. Los problemas del mal, del pecado, del pecado original, del castigo, de la pena, no son problemas tipo del Nuevo Testamento. Y ésta es nuestra primera comprobación.

2) Averigüemos ahora la frecuencia con que aparece el término pecado en el Nuevo Testamento para captar en qué medida repercute en el mensaje de la Buena Nueva. ¿Pero en qué dirección lo haremos? Siguiendo criterios puramente metodológicos y críticos, no tendremos

en cuenta la pura y simple narración, es decir, las palabras indirectas del evangelista que, al construir su relato, a veces expresa sus intenciones, y manifiesta sus propósitos apologéticos, dialécticos y dogmáticos. La narración no contiene las palabras directas de Jesús, que se supone son la esencia y el centro de la Revelación, es decir de la Palabra de Dios. Dejemos de lado también las palabras directas de voces desconocidas, de individuos humanos, y consideremos solamente las palabras directas de Jesús. ¿Qué es lo que hallamos, sobre todo en las palabras sinópticas, que tienen más posibilidades desde el punto de vista crítico que las

del cuarto relato?

3) En las palabras directas de Jesús, pronunciadas durante su vida temporal, el término pecado aparece alrededor de seis veces: tres veces en los tres sinópticos, una vez en el primer relato y dos veces en el tercero. Su sentido es casi siempre el mismo: la anulación del pecado. Dicho de otro modo, la Buena Nueva tiene por misión devolver al hombre su inocencia, purificar la conciencia de sus remordimientos, de sus angustias y sus desesperaciones. Jesús es el amigo de los pecadores.[48](#)

4) También el término pecador es empleado seis veces: una vez en los tres sinópticos, dos veces en dos sinópticos

y tres veces en uno solo. Si pecador es un sustantivo que indica una característica de la persona humana, es de inmediato abolido por el perdón y el arrepentimiento. Es una situación humana que se torna en otra. El término pecador no ha sido empleado como adjetivo porque no indica una característica permanente del hombre en acción. También el verbo es empleado, para dar oportunidad al acto de perdón de revelarse como una realidad humana.[49](#)

5) La culpabilidad frente a la ley es atemperada por la protección de la vida humana. Se puede curar el día del Sabbat. El hombre es dueño del Sabbat.

La pena que el otro debe soportar es igualmente inexistente a causa del perdón. El castigo es un mal imposible de hacer si no se lo transforma en martirio.[50](#)

6) El mal no se encuentra en la naturaleza, ni en la acción, sino en el interior, en las intenciones y pensamientos secretos que se encuentran en el fondo del alma de todo hombre. Por ello la hipocresía es el mal tipo. Con razón los grandes discursos de Jesús contra los Fariseos comienzan por: "Desgraciados de vosotros..." El Evangelio es un llamado a la purificación interior contra el mal, es decir contra lo "malo".[51](#)

7) La moral práctica profesada en el Evangelio niega la existencia radical del mal. El mal es el comportamiento del otro frente a mí, y yo lo torno en bien mediante el perdón.⁵² La esencia del mensaje evangélico reside entonces en este comportarse bien frente al otro. El mal viene del otro, no de la naturaleza. Este es el sentido de las Bienaventuranzas al comienzo del Sermón de la Montaña: el mal se transforma en bien.

8) La Buena Nueva ha llegado entonces para anunciar la inocencia del mundo y del hombre. El Reino de los Cielos se halla próximo. La esperanza mesiánica, la esperanza durante la

espera se halla más próxima a la realidad de la inocencia que al mito del castigo o del pecado. Cuando Jesús cura, purifica y persigue a demonios y espíritus impuros, lo hace a título de la inocencia del hombre, como si la infelicidad humana fuera sólo una gran falla de la naturaleza; como si la Buena Nueva tuviera conciencia del mal de la época, llega para liberar a la situación humana de las condiciones en las que la civilización la ha puesto. La inocencia es entonces la estructura normal de la conciencia.[53](#)

9) La buena nueva es el grito de alegría de la inocencia de la gente simple, sobre todo de los infelices, de

los enfermos, de los desgraciados, etc.[54](#)
Su liberación se cumplirá el día en que
serán efectivamente consolados,
curados, el día en que alcanzarán la paz.

10) La realidad de la inocencia se
manifiesta en la representación de los
niños en el Evangelio. El niño es la
imagen de la inocencia.[55](#)

11) La inocencia es la condición de
la responsabilidad individual.[56](#) Deja a
la naturaleza humana libre de toda
esencia predestinada. El acto se atribuye
a quien lo ejecuta. Se es responsable de
todo, del propio cuerpo, de su
constitución física, de sus capacidades,
de su formación. Porque el día en que el
hombre tome conciencia de sí, asumirá

todo en sí mismo.

12) La vida es una vocación que determina la línea de la vida activa. La creación misma es una vocación, la vocación que efectúa el proceso inverso de la conversión. Pero es una conversión lenta que se elabora en el curso del destino humano.[57](#)

13) ¿De dónde proviene entonces la idea de pecado o de pecado original, si el Evangelio está exento de ellas? En Pablo, la idea proviene de la Tradición, por su formación rabínica. Emplea toda su educación y toda su antigua cultura — que ciertamente profesaba la idea de pecado original— para predicar su nueva fe. Es él quien formuló el dogma

de la Redención. La historia del hombre comienza con el pecado de Adán y termina con la muerte redentora de Jesús. De este modo el hombre se encuentra encerrado entre dos cosas: una falta que no cometió y una salvación que no ha operado. La tradición apostólica fue seguida así en toda la tradición eclesiástica, al punto que el pecado pasó a ser un constituyente de la esencia del hombre, y el mal se hizo necesario y casi radical en el mundo. La frecuencia del término pecado en Pablo supera en una decena de veces a la de los sinópticos. Es semejante a la frecuencia con que aparece en el Viejo Testamento. Pablo continúa la tradición judía, por el

tema que elige y por el dogma que funda.

14) Fue necesario esperar la aparición de ciertas corrientes en la tradición eclesiástica, que no tuvo la posibilidad de incluir a la mayoría de los Padres, para encontrar la esencia del Evangelio sin pasar por las fórmulas y dogmas de la tradición. Estas corrientes fueron conocidas como las herejías de los libre-pensadores, en la filosofía de las luces, y de los modernistas. Nuevamente el hombre se salva por sí mismo. Es libre e inefablemente responsable. También es bueno por naturaleza e inocente de los errores de la civilización. El mal ya no es algo radical en el mundo, es una simple

visión subjetiva. El mal no existe en el mejor de los mundos posibles.

Tracemos el *proceso* de formación del dogma en las epístolas paulinas, ordenadas cronológicamente para seguir el propio desarrollo del pensamiento de Pablo.

1) En la primera Epístola a los Tesalonicenses, el término pecado está ausente. El propósito de la Epístola era esclarecer el Advenimiento del Señor y exhortar a la moral práctica. Pero es en la segunda epístola a los Tesalonicenses donde el término pecado aparece como un fin de los tiempos, en las representaciones del hombre de iniquidad, el Adversario, el Apóstata.[58](#)

2) En la primera parte de la Epístola a los Corintios el pecado aparece constituyendo un argumento contra los Saduceos para afirmar la resurrección de los muertos, visto el ejemplo de Cristo resucitado.⁵⁹ Negar la resurrección en este caso sería una falta o un pecado. Negar este acontecimiento significa que el hombre persistirá en sus pecados. Creer en Cristo resucitado nos libra del pecado de la negación de su resurrección y de la resurrección de los muertos. Aquí la idea de la liberación del pecado por Cristo se vincula con la idea de la negación de la resurrección como un pecado, y el dogma de la redención nace. Luego, a propósito de

una cita de la Escritura, "La muerte ha sido sorbida por la victoria", el pecado es considerado como el aguijón de la muerte, y su fuerza como la Ley. Pero la victoria es obtenida por Jesucristo. Así, en medio de la Escritura, con vistas a predicar la persona de Cristo, el Cristo interviene en la imagen y reemplaza a la Ley, lo que de inmediato se hace dogma en la Epístola a los romanos.[60](#)

3) En la segunda Epístola a los Corintios, Pablo identifica jurídicamente a Jesús con el pecado; si el pecado era un medio de reconciliarse con Dios, Jesús pasa a ser este medio nuevo. Luego de la identificación viene la sustitución.[61](#)

4) En la Epístola a los Gálatas, la liberación del pecado se encuentra en la salutación, una forma de decirlo sin querer formular un dogma determinado.[62](#)

5) Pero es en la Epístola a los Romanos donde aparece el dogma del pecado original. Se hace consciente la sustitución de la Ley por Cristo. Esta recibe fórmulas y se convierte en dogma. Todas las características de la Ley le son atribuidas a Cristo. La liberación ya no se realizará por la práctica de la Ley, sino por la fe en Cristo. La práctica es retirada de la Ley y otorgada a la persona de Cristo.[63](#) Los viejos pecados son anulados también

por la adopción de la nueva fe.[64](#) Adán ha pecado y el Cristo llega para liberar de pecado.[65](#) Aun aquellos que no han pecado, han pecado por la liberación de Cristo, como si la redención tuviera un efecto retroactivo sobre los actos de los hombres. El Cristo libera, y a veces es la Gracia la que libera.[66](#) Lo importante es que el destino humano se halla ligado a algo distinto de la Ley. Luego Pablo continúa utilizando en imágenes este tema para exhortar y convencer. El pecado es la muerte, la liberación es la vida; el pecado es el hombre antiguo, la nueva fe es el hombre nuevo. El pecado es el cuerpo, la liberación es el espíritu.[67](#) El término pecado se acopla

a otros para formar imágenes: esclavo del pecado, libre de pecado, el saldo del pecado. Pablo exhorta a la liberación del pecado del cuerpo, aun tras la sustracción al reino de la Ley y la sumisión al reino de la Fe.[68](#) Además, es la Ley la que hizo conocer el pecado, y luego fue sobrepasada y superada por el pecado. Es el pecado que se ha vuelto pecador.[69](#) La Ley es del espíritu, pero el pecado es de la carne. El Cristo viene a liberarnos del pecado; viene en carne semejante a la del pecado.[70](#) Por otra parte, Pablo utiliza también el término pecado en su sentido habitual, o sea en el sentido de la falta moral.[71](#)

6) En la Epístola a los Efesios, el

término redención aparece para proporcionarle a la manera de hablar y de dialogar un término técnico que la cristalice, y se convierte en el primer núcleo concreto del dogma.[72](#)

7) El término pecado está ausente en las otras Epístolas, y aparece solamente en la Epístola a los Hebreos. Se lo encuentra en el prefacio de la Epístola, que contiene las típicas frases introductorias.[73](#) El Cristo está exento de pecado.[74](#) La sangre de los toros no lava el pecado.[75](#) El castigo aguarda a los que pecan luego de haber recibido la verdad,[76](#) porque es necesario preservarse del pecado durante la vida.[77](#)

8) En cuanto al resto de la literatura epistolar, el término pecado aparece aún menos, no constituye un dogma. En la primera Epístola de Pedro, el Cristo es sin pecado.⁷⁸ Él ha cargado con nuestros pecados, según una forma de expresión que aparece sobre todo al final de una Epístola.⁷⁹ Luego el término es empleado en un contexto moral que incita a romper con el pecado del cuerpo.⁸⁰ Aquel que no pone en práctica las virtudes, persiste en sus pecados.⁸¹ Tal el sentido con el que el término es empleado en la Epístola de Santiago.⁸²

III. *La inocencia y la pena de la vocación*

1) El término pena es ambivalente:

puede significar tanto la pena que se me impone como castigo cuanto la pena que experimento como dolor y como sufrimiento. En el primer caso se fundamenta la acusación de culpabilidad, en el segundo la rebeldía de la inocencia.

2) La única acusación que el hombre soporta es la de la complicidad de los otros. El hombre es acusado sin saber por qué. Todo hombre es el "Señor K" del que nos habla Kafka; acusado por los otros, debía aguardar toda su vida sin saber por qué. Nunca llega a saberlo, y cae en las manos de sus verdugos. Como si la civilización entera fuera cómplice de la condena del hombre, el

hombre está obligado a seguir sin conocer el porqué del destino que se le indica, que se elige para él y que no se olvida de recompensar su fidelidad. La civilización es un castillo en el que el hombre está obligado a vivir. Allí está la acusación. No es un mito, sino una realidad, aun más: una evidencia de la conciencia de la época. Rousseau probablemente tenía razón cuando lo decía en el siglo de las luces. También Jesús en el huerto de Getsemaní habla de la tristeza del alma. "Triste está mi alma hasta la muerte". Un grito de la inocencia frente a la acusación y al castigo que se le hace soportar.

3) Pero cuando se rebela contra la

presión exterior, contra la acusación de todos, castiga, suprime la vida de los otros, pero para salvar la inocencia de la masa. Raskolnikoff es un ejemplo. Mata al usurero para salvar a la comunidad de la explotación. Pero el crimen pesa gravemente sobre él. Lo confiesa y se libera; vuelve a su inocencia primitiva, y Sonia se sacrifica con él, inocente en lo profundo, pecadora en apariencia. Cuando Sonia lee un pasaje del Evangelio a Raskolnikoff, éste recibe un golpe, golpe que confirma su inocencia interior; es decir, la pureza de su alma.

4) El revolucionario, el reformador social, el libre pensador, el modernista,

el hereje, el ateo, todos, condenados u honrados, exilados o glorificados, han sufrido la pena. La pena, el dolor, el sufrimiento, son la trama de sus vidas. Conservan su libertad de conciencia, que es la señal de su inocencia, contra los otros. Si se la embriaga de justicia, de pensamiento, de libertad, de humanidad o de Dios, no se es culpable por ello. La culpabilidad es a veces una auto-defensa que el culpable aplica al inocente rebelado.

5) La inocencia tiene su pena. Es la pena de realizar su vocación. En el fondo de la vocación reside la inocencia. Contra el mundo y contra los otros se realiza la propia vocación, con

pena, con dolor, con sufrimiento. La vida, desde la enfermedad a la muerte, es sufrimiento. El artista —poeta, músico, novelista— concibe su obra. Es la pena de la concepción de la obra de arte. Beethoven sufrió otras: sacrificó su amor por su obra. Sintió pena y también nos la causa. Es la pena que se siente a sí misma, no la impuesta por la ley social. Por el contrario, cuando se sufre la pena de la ley social, se siente pena por la propia inocencia; la pena del fracaso, del remordimiento, de la preocupación, de la angustia, es experimentada por cada uno de nosotros en su vida cotidiana, y señala también la bondad natural del alma.

6) El dolor consiste entonces en seguir la propia vocación, escuchando la voz interior que llama a la acción. Se origina de haberse elegido la propia vida mediante la propia libertad, a pesar del mundo y contra la voluntad de los otros. Es probablemente la senda estrecha de la que habla Jesús. Es el camino de la cruz, no sobre el escenario de un teatro, en el cuadro del artista, ni siquiera en la plegaria del templo, sino en la vida de todos los días. La pena es correlativa del esfuerzo.

7) El mal físico o la pena moral no constituyen dolor ni sufrimiento. El sufrimiento de Jesús era menos el mal físico que el sufrimiento de los hombres.

El sufrimiento es propio de una toma de conciencia del destino humano en su totalidad, del principio al fin, una temporalidad, y por lo tanto se la quiere eternizar mediante la vocación. Es el sufrimiento frente a los obstáculos que han sido colocados para entorpecer la ruta hacia el cumplimiento de la vocación. Dicho de otro modo, se toma conciencia simultáneamente de la vocación eterna y de la vida temporal. El absurdo de Kierkegaard —cómo Dios se hace hombre, cómo la eternidad se hace temporalidad— nos hace sufrir. La escisión entre lo ideal y lo real, el salto que debe efectuarse del pensamiento a la acción, nos pone frente

a frente con el dolor.

8) La pena está ligada a una escala de valores determinados por su objeto. El padre siente pena de ver a su hijo en el campo de batalla, y el hijo siente pena de ver su patria invadida. Lo que Scheler llama escala de valores en la cima de la cual se encuentra la persona. Dicho de otro modo, la situación del hombre en el mundo es el lugar de todas las manifestaciones de la pena.

9) Pero el dolor está compensado por la alegría de vivir, por la esperanza de realizar la vocación, y por la eternidad que se recibe. Se halla sublimada en la totalidad del destino humano. Zadig en su destino era igual

que Cándido en su optimismo caricaturesco.

Se es al mismo tiempo kierkegaardiano por el sufrimiento y leibniziano por el optimismo.

10) Pese a todo, algunos instantes privilegiados en la vida humana valen la pena de todas las penas. Algunos momentos de beatitud, poco importa la causa, bastan para tomar conciencia de sí mismo como ser humano que no pertenece al mundo por el mero hecho de habitarlo. Un sentimiento absolutamente sincero, un gesto absolutamente bueno, redimen todo el dolor de los siglos. En lo profundo de nosotros reside "aún la esperanza.

Utilizando una imagen, diría: cuando la sangre del mártir fluye, la rosa se abre.

LA PENA DE PROMETEO

KARL KERENYI

LAS dos grandes religiones que, en nuestra historia de las religiones —en la historia de las religiones de Europa— preceden al cristianismo, la religión griega y la religión israelita, contienen cada una un mitologema, que yo

denominaría, en razón de sus afirmaciones esenciales, mitos de la existencia. En un mito de la existencia, la existencia humana se hace consciente y se expresa. No a la manera de un filosofema. Para prevenir confusiones, fáciles de cometer, utilicé la palabra mitologema.

La afirmación de la que quiero hablar tiene como contenido algo tan esencial como una afirmación filosófica —en este caso, la existencia humana—, pero se distingue de todo pensamiento filosófico por una inmediatez que permite una forma de expresión como la que acabo de emplear: la existencia, que en cada caso concreto es siempre "de

mí", pero que sin embargo, en tanto no es un destino excepcional, representa la suerte común de todos los hombres —"la existencia humana se hace consciente y se expresa". No deviene consciente ella misma —sólo el hombre puede devenir consciente—, sino que se hace consciente, revistiéndose de palabras, en este caso de palabras narrativas de un mito desarrollado, de un mitologema. No es necesario rechazar la hipótesis de que era un conocimiento inconsciente, heredado, de la existencia humana que se hizo consciente de este modo. Finalmente, tenemos relatos como el mito bíblico de la existencia, un relato del paraíso

perdido, o las diversas elaboraciones del mito griego de la existencia, en el cual Prometeo representa a la humanidad.

La existencia humana se hace consciente en su carácter propio al chocar contra sus límites. Choca contra sus límites cada vez que pretende sobrepasar esos límites. Es lo que sucede en los dos mitos de la existencia, el bíblico y el griego, que quisiera comparar en algunos puntos, a modo de introducción y de explicación de lo que es un mito de la existencia. Ese intento de llegar más allá de sus límites, la existencia humana puede cumplirlo igualmente en el sueño, lo que implica

decir que lo hace de una forma no especulativa, tal como sucede en el mito. Un *esse* que no es nuestro *existere* común, de todos los días, puede ser soñado, y este *existere* hacérsenos consciente en su singularidad cuando nos despertamos. Los dos mitos de la existencia, tanto el bíblico como el griego, contienen un *esse* semejante para que de él pueda distinguirse este *existere*. Sin embargo, los dos presuponen, además, algo que no encuadra bien en un mito de la existencia y que necesitó valerse de mitos del ser para hacerse perceptible por la palabra. De algún modo, "Dios", en el sentido bíblico, y, como veremos,

también Zeus, están envilecidos y degradados en un mito de la existencia: son reducidos a un estado que no corresponde, por decir así, más que excepcionalmente en un mito de la existencia, al nivel de la religión bíblica o de la religión griega después de Homero.

El relato bíblico del paraíso perdido se halla totalmente bajo el signo del dios que gobierna (Zeus no es un dios que gobierna, como el de los Israelitas). Mientras esté sometido a su gobierno, el hombre no necesita conocer el bien o el mal. Es el dios que gobierna quien conoce el bien o el mal. El hombre mismo no es como Dios, pero se halla

en un estado paradisiaco. No hay indicios de que, en ese estado, algo hubiera sido prohibido a la pareja humana, por ejemplo en el terreno sexual, excepción hecha de una cosa: elevarse al estado en que no sólo hay posibilidad de elegir entre obediencia y desobediencia, sino de considerar el bien y el mal en cada caso particular. Así, la existencia humana se presenta de entrada tal como es, y no como aquel *esse* paradisiaco, previo al conocimiento del bien y del mal, que ya no puede sino soñarse. La existencia humana es presentada, en palabras breves y vigorosas, como el castigo general de la desobediencia y

únicamente de ésta.

Es entonces, una vez descrita la existencia humana con todas sus dificultades, no en estado paradisiaco, pero no obstante gratificada con el conocimiento del bien y del mal, cuando resuenan las singulares palabras de Dios: "¡He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre!" En mi análisis de relato bíblico en *Umgang mit Göttlichem* (p. 62) añadí: "No se ha hecho notar cuán rico en matices es este relato, uno de los más preciosos, más elegantes, de arte más firme y,

consecuentemente, con los aspectos más variados de la literatura mundial. Si no se advierte esto, menos se advertirá la amarga ironía de Dios".

Creo poder señalar ahora con más precisión por lo menos dos aspectos. Tanto aquí como en el mitologema de Prometeo dejaré de lado el aspecto "misoginia": hice alusión a él en mi *Geburt der Helen* (Werke, vol. I, p. 52 ss.). En el mito de la existencia, que constituye uno de los aspectos, Adán llega a conocer por qué no. es un Dios en el mismo momento en que puede distinguir el bien y el mal: debe morir. Sin embargo, es él, el hombre, quien continúa siendo el personaje principal

cuyo destino llena el mito de la existencia. La muerte cobra una importancia enorme en el mito de la existencia, aunque la necesidad de morir no responde sino parcialmente a la cuestión de por qué el hombre no es un Dios. Ser y esencia del Dios que gobierna, tales como se expresan en toda la Biblia y no solamente en el relato del paraíso, se sostienen en un nivel superior por encima de este aspecto, fuera del mito de la existencia; el temor de Dios de que Adán pueda ser como él no estaría fuera de lugar en un mito de la existencia simple e independiente de un compañero divino opuesto al hombre. En el contexto, tal como nos ha llegado,

es preferible concebir tal temor como una razón irónica dada para la expulsión del paraíso, pues de lo contrario degradaría netamente a Dios. Dios no simula la expulsión, simula el temor.

Es lo contrario de la inclinación de la existencia humana por llegar más allá de sus límites. Una inclinación semejante forma parte del contenido del mito de la existencia, como todo lo que es inherente a la naturaleza humana y es característico de ella; esto es válido también para los actos que muestran inmediatamente su consecuencia, en el mito de la existencia. Para calificar la consecuencia como castigo es necesario alguien que castigue, que se mantenga

fuera del mito de la existencia. También del carácter de aquel que castiga proviene la calificación siguiente: ¿castigo por qué? ¿por qué acto? Desde ya puede ponerse en duda —para no considerar más que el relato bíblico del Paraíso— que el mito de la existencia, cuyo actor principal es el hombre, pueda reconocer en sí mismo un acto punible que no sea un acto contra el hombre. Pues la acción imprudente de la pareja humana está calificada propiamente de desobediencia contra Dios, en cambio el pecado (*Siinde*), aun si empleamos esta palabra, era contra los que sufrirían sus consecuencias como castigo, los que expiarían (*sühnten*) el pecado según el

sentido primitivo de la palabra alemana *sühnten*; en griego, los que pagarían la poinh por el pecado. Era un pecado contra los hombres. Dios no hacía sino aparentar, simular, como si tuviera que temer alguna consecuencia para su ordenamiento del mundo, en el cual sólo él podía ser Dios.

II

Paralelamente, y aún de manera más clara, Zeus simula en una de las redacciones del mito de Prometeo hechas por Hesíodo, que conocemos como el mito griego de la existencia. Allí también deben distinguirse al menos dos niveles en la redacción de la teogonía de Hesíodo: el propio mito de

la existencia y el plan de una religión más elevada, que sin embargo no es una religión de la obediencia, como la religión israelítica-judía. Es la religión de Zeus de los Griegos. Podemos deducir el carácter del Dios supremo de esta religión a partir de la calificación de la acción por la cual los hombres deben pagar. Antes de Hesíodo, el mito de la existencia existía bajo la forma de una lucha abierta, de un agwn, entre dioses y hombres. En esta lucha, Zeus no juega el papel de un Dios que teme que los hombres puedan ser sus iguales. Zeus juega el papel del engañado ingenuamente. Del fraude de Prometeo resulta el estado de cosas que merece

castigo. Consecuencia de este estado de cosas era la forma más ardua de existencia: una existencia humana sin el fuego, un retroceso más acá del estado primordial que quizá no tenía el carácter de paraíso de ensueño que le otorgaba el relato oriental de la Biblia, pero en el que, sin embargo, dioses y hombres gozaban en común del fuego y de la amapola (Mekone, campo de amapolas, era el nombre del lugar), y sin duda también de la miel, alimento divino y sustento terreno de todos los tiempos. Recuerdo la escena en la teogonía: los dioses y los hombres se separaron (ecriuorto) en Mekone. Entre ellos tuvo lugar una lucha que debía decidir si los

hombres, tal como parecían serlo hasta ese momento, eran todavía verdaderamente semejantes a los dioses. Prometeo descuartizó a un poderoso toro. Lo presentó con amabilidad a la asamblea y quiso engañar el nouz de Zeus: Διός νόον ἔξαπαφίσχων. El sentido de estas palabras es decisivo. Aun un filólogo del talento de Karl Reinhardt las ha malinterpretado al señalar: "¡La voluntad de Zeus no puede ser engañada!" (*Tradition und Geist*, p. 194). No se trata aquí de la voluntad de Zeus, sino de sus boulaí (534), decisiones que deben basarse en verdaderas deliberaciones. Y lo que no puede ser engañado no es la voluntad,

sino el nouz; de Zeus. El calificativo ese nouz se encuentra en Homero (*Iliada*, 15.461) "estanco": nada puede escapársele. Es como un espejo. En la lucha entre dioses y hombres, Prometeo quiso hacer trampa, lo que era absolutamente imposible ante el de Zeus; pero esto tuvo las consecuencias que una situación punible debía tener.

"Por una parte —así continúa el relato (538)—, llena el vientre del animal con la carne hachada y las tripas pingües. Por otra parte, envuelve con astucia los huesos en la grasa resplandeciente. Entonces, el padre de los dioses y de los hombres le dice: "Hijo de Japeto, oh, tú que estás por

encima de todos los soberanos, qué diferentes has hecho las partes". Así lo amonesta Zeus, con infinita sabiduría. Opuestamente, Prometeo, con pensamientos tortuosos, le responde con una leve sonrisa, consciente de su engaño: "Zeus, el más glorioso y grande entre los dioses eternos, elige la parte que más te agrade". Así habla engañosamente. Pero Zeus, el de la infinita sabiduría, ve claramente la trampa. Con todo, prevé el mal que debía cumplirse también para los hombres". Está dicho literalmente: tuvo una visión del mal que aguardaría a los hombres como consecuencia del engaño. Según el contexto, parece que le deseara

el mal a los hombres. No es así. Simplemente ve —su nouz refleja— y juega el papel que le corresponde en el mito de la existencia: "De las dos manos eligió la parte blanca, luciente de grasa" —leemos a continuación. Se encoleriza cuando descubre los huesos ocultos disimuladamente y dice: "Hijo de Japeto, tú que eres el más sabio, ¡tú me quisiste engañar!". Y añade Hesíodo: (562): "Zeus jamás olvidó el engaño".

Luego del engaño de Prometeo, como efecto de ese engaño, la existencia humana comienza por su nivel más bajo: sin fuego, porque Zeus ya no lo otorga a los hombres. Y con esto es que se relaciona el mito del robo del fuego.

Forma parte de los mitos que más se emparentan antropológicamente con un mito de la existencia. Así como hay que admitir un conocimiento inconsciente, heredado, de la existencia humana, es necesario igualmente admitir un conocimiento análogo de sus condiciones. Las primeras condiciones eran el calor y el alimento. He mostrado detalladamente en otra parte que los dos mitologemas más antiguos que encontramos en los griegos son el de Prometeo y el de Perséfone (éste como mito del alimento y al mismo tiempo de la muerte y de la continuación de la vida), y que, por razones etnológicas, es necesario remontar los dos mitologemas

hasta el neolítico (*Persephone und Prometheus. Van Alter griechischer Mythen.* "Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft" 1965). Una comprobación cronológica del argumento de los mitos de la existencia no se halla incluida en la hipótesis de que éstos y los mitos de las condiciones de la existencia son antropológicamente, según su fundamento humano, los más próximos unos de otros. La existencia humana en sí, en sus limitaciones con relación a un ser divino, a un *esse* que quizá se identificaba con los astros, podía muy bien hacerse consciente con posterioridad al conocimiento de la vida en relación con el calor y el alimento.

Pero los mitos de la lucha antes del establecimiento del orden cósmico son también, por su estilo, arcaicos. Astucia y robo forman parte de ellos como motivos característicos. He citado dos ejemplos en mi libro *Antike Religion*: de Australia, el relato de la lucha entre el emuo Dinewan y la grulla Bráglach, cuyo resultado fue el sol; y de África, el relato de la lucha entre el sol y la luna, en la cual esta última fue engañada por el sol y vencida (*Die antike Religion*, 1953, p. 39-41). En los mitos arcaicos la astucia puede vencer y no se la califica de trampa prohibida.

El mito griego del origen del género humano —que no es lo mismo que el

origen de la existencia humana—reconocía en diversas regiones hombres primitivos que crecían a partir del sol o eran engendrados por una gran diosa que, en este caso, era igualmente la madre común de dioses y hombres, tal como la Tierra según Hesíodo. Los elementos opuestos para constituir el mito de una lucha en que la derrota de los hombres tuviera como resultado la existencia humana en sus limitaciones, también estaban dados. Entre los griegos, el gran sacrificio bovino, con el reparto del animal entre dioses y hombres, era en sí mismo el reflejo cultural del mito de un estado primitivo semejante. En el común banquete

estaban los trozos que alimentaban mejor las llamas y la brasa que se hacía ascender a los participantes invisibles a través del fuego: la grasa hacía que las llamas resplandeciesen bien alto, los huesos del muslo mantenían la brasa por más tiempo. En esto no había nada de trampa, de engaño, pero estaba dado el marco para una lucha en la que los hombres primitivos se comportarían con los dioses de una manera engañosa y al mismo tiempo tonta. Y allí comienza el mito de la existencia.

Un mito griego de la existencia podía existir en este marco antes de que Prometeo apareciera del lado de los hombres, y ya hemos visto de qué

manera Zeus jugó allí su papel. Ambos aportarán algo nuevo a un viejo mito de la existencia. Prometeo, el que aportó el fuego, fue y seguirá siendo un dios para los griegos. Su aparición en lugar de un hombre primitivo que también podía morir, acaba con la muerte como acontecimiento decisivo. Pero al mismo tiempo otra limitación de la existencia humana cobra proporciones enormes: el sufrimiento. Dios predijo a Adán, en esta descripción realista de la existencia humana, el trabajo duro, la lucha con el suelo y la muerte. Es a Eva a quien le habla del sufrimiento: "Multiplicaré los trabajos de tus preñeces; parirás con dolor los hijos". Se trata precisamente

aquí de sufrimientos que forman parte de la existencia humana, pero únicamente de la existencia de la mujer. Pero puede decirse (para no citar a mi propio *Prorne te o*, sino a Werner Jäger) que el sufrimiento de Prometeo se "ha convertido en la marca específica del género humano" (*Paideia*, I, p. 337). Es tan inmensamente grande porque es el sufrimiento de un dios, elevado a la medida de los dioses: Prometeo lo trae de su propio mito, el mito del robo del fuego, para insertarlo en el mito de la existencia, pero ahí era ya el sufrimiento de un benefactor de la humanidad, que sucumbió él mismo frente a Zeus. Consecuentemente, era más que nada el

sufrimiento de un vencido, la desgracia de un Titán, antes que el sufrimiento de un castigado.

No puede imaginarse el castigo sino como consecuencia, pero consecuencia considerada y también ampliada desde un punto de vista extra natural. Es en un plan extra natural semejante que se ubica Zeus con su nouz, su ser y su esencia espirituales. Esta es la novedad que aportó en el mito griego de la existencia tal como es presentado por Hesíodo, y al mismo tiempo permaneció, con relación a este mito de la existencia, en un plano superior y también exterior al que Dios ocupa en el mito bíblico de la existencia. En el mito griego de la

existencia, el ser y la esencia de Zeus califican la acción de Prometeo, su astucia, como engaño: no solamente como un engaño en el agvñ (agvñ era una lucha en la que se rivalizaba en astucia), sino como engaño evidente. El engaño es imposible ante el nouz de Zeus y, por lo tanto, prohibido: Prohibido por necio, un pecado contra el espíritu y, en consecuencia, contra los hombres, que lo expían, y por el cual pagarán πoinh. Por esta calificación del acto de Prometeo, Zeus, el dios supremo de la religión griega, es caracterizado como Dios espiritual. En lugar de dos dioses arcaicos, del Titán Prometeo y de un Zeus titánico que, como adversario y

vencedor, infligió sufrimientos a su enemigo, encontramos dos categorías del espíritu que se oponen: por un lado, una categoría titánica, astuta, según la expresión griega "tortuosa" —Prometeo, como Cronos, es ἀγχιλομήτης,—, que se muestra torpe frente a la categoría pura del espíritu, y por otro, precisamente, esta categoría pura.

No obstante, desde que Zeus ingresó con su en el mito de la existencia, aparece además otra oposición con toda su problemática para la filosofía y teología futuras: una humanidad no sólo astuta y tonta, sino también, y como consecuencia, sufriendo, hace frente a un dios espiritual, cuyo ser y esencia

califican al sufrimiento, esta limitación de la existencia humana que se manifiesta mediante penosos sufrimientos, como un castigo. ¿Lo hace realmente? En el mito griego de la existencia, sí. Pero aquí se plantea un importante problema de historia de las religiones: ¿es verdaderamente un Dios espiritual el que ingresa con Zeus en el mito griego de la existencia? En caso contrario se trataría solamente de una interpretación efímera y aislada, ocasional e individual de un poeta, en este caso Hesíodo, como más tarde Esquilo. Aun tales interpretaciones poéticas no carecerían de significación. El sufrimiento de Prometeo no se eleva

sino con Esquilo, mediante el poderoso recurso de la tragedia, a una amplitud cósmica tal que permite hablar de él como de una marca específica del género humano. Esta nueva amplitud repercute asimismo sobre la imagen de Zeus. Hay ya una correlación entre el sufrimiento del que es castigado y el carácter del que castiga, por lo menos en el espíritu de un poeta. ¿Hasta qué punto se pueden considerar no sólo las improvisaciones teológicas de algunos poetas, sino la misma religión griega como un ejemplo de religión humana en general, y hasta qué punto Zeus puede ser considerado como Dios supremo de los griegos? No solamente Prometeo,

también Zeus debe ser considerado más de cerca cuando se trata del castigo de Prometeo y del sufrimiento como castigo.

III

Si hablo ahora del carácter de Zeus, no lo hago en el sentido en que se habla de un carácter humano, aunque eso sea igualmente posible hasta cierto punto, en razón del antropomorfismo casi total del mito griego. Puedo explicitar el sentido del antropomorfismo con las palabras de Martín Buber: "Todo antropomorfismo proviene de nuestra necesidad de conservar el testimonio que damos de él, el carácter concreto del encuentro" (*Gottesfinsternis*, 1953, p. 43). En el

mito bíblico de la existencia, que pretende testimoniar la posibilidad original del encuentro Dios hace su paseo por el paraíso al fresco del día (*Gén.* III, 8). Pero el hombre es "polvo y cenizas" si, como Abraham, sabe que encuentra (*Gén.* XVIII, 27). Si Zeus debe aparecer en el mito griego, Sémele arde.

Hablo del carácter de Zeus sobre todo en el sentido en que debe hablarse del carácter de una religión. Las dos grandes religiones que, en nuestra historia de las religiones, han precedido al cristianismo poseían ambas una individualidad particular; tanto la israelita como la griega y, por supuesto,

no solamente ellas. También puede considerarse a la religión romana como una individualidad particular entre las religiones, y el papel que le corresponde a la historia de las religiones es justamente el de presentar tales individualidades allí donde ya aparecen con distinción. Para el historiador, siempre precede un estado prehistórico en el cual puede distinguir únicamente lo que se denomina elementos primitivos. Pueden reunirse esos elementos primitivos de la religión griega. No bastarían para determinar el carácter de la religión griega, que no produce una compilación parecida a la de los escritos del Antiguo Testamento en la

religión israelita. Será más esclarecedor para el carácter de la religión de Israel si propongo nuevamente los rasgos significativos de su Dios según la monografía de Moisés de Buber, tal como lo he hecho en mi *Umgang mit Göttlichem* (p. 55): "Es un Dios que exige, ordena y promete, que marcha al frente de los hombres, se dirige a ellos, se hace conocer por ellos, les plantea exigencias, les da una misión, los incorpora en su alianza". Zeus no reúne ninguna de esas características, excepto la de "hacerse conocer", siempre que la entendamos en su sentido general de "manifestarse".

Los fenómenos meteorológicos eran

también manifestaciones suyas. Sin embargo, los que, para caracterizar a Zeus, consideren en primer plano al "dios del tiempo" (*Wettergott*), estarán demostrando únicamente que no han sabido emplear con seriedad una fuente de historia de las religiones tan particular como Homero. Evidentemente, Homero también conocía este aspecto de Zeus. Pero su carácter único entre todas las fuentes de historia de las religiones consiste en un talento singular y una facultad extraordinaria de discernimiento en la observación de la religión viva —una religión a la que sería ridículo denominar, aun en sus comienzos, una

"religión del tiempo" (*Weíterreligion*). La *litada* y la *Odisea* muestran una consecuencia y una escrupulosidad tales en la operatividad de ese talento, que hacen necesario excluir —por esta única razón— la hipótesis de la intervención de varios poetas en la elaboración de estos poemas. Sólo una personalidad única y fuera de lo común pudo describir de este modo la religión en Grecia. No cabe otra posibilidad: Homero presenta en sus héroes el comportamiento religioso que encontró en sus contemporáneos, alrededor del siglo VIII. A través de las dos epopeyas establece cuidadosamente una distinción particularmente característica en la

religión griega: una diferencia de grados en el conocimiento del asunto divino. Un grado inferior —que sin embargo es también un grado espiritual— cuya existencia se supone en casi todos los hombres; el poeta pretende para sí mismo un grado más alto. No sería correcto designar al grado inferior como una religión especial para el pueblo, ya que concierne a la misma realidad que en el poeta, aunque lo hace con palabras más indeterminadas. En las situaciones que se presentan, el poeta conoce siempre los nombres de los dioses, mientras que para el hombre común —excepto *qeó̄z* y *qeoí-* es el nombre de Zeus el que se presenta con más

facilidad.

Una palabra más simple y más indeterminada de la lengua griega, en relación a la cual aún ueóζ; es secundaria y derivada, era el neutro uez que ya se encuentra en Homero, en los compuestos ueσφατοζ, ueσπέσιοζ, ueσχελοζ. El segundo elemento contiene, en los tres compuestos, un efecto del primer elemento que suscita admiración. Admiración aun frente a los fenómenos de la naturaleza, pero expresada de tal manera que este efecto parece provenir del primer elemento como de un ser hablante. Son derivados de tres verbos diferentes que significan decir, los que se han unido a uez. La posibilidad de

que esta palabra pudiera estar en relación con τίυημι "hacer" o "colocar", como parece ser en υεσμοz y υέμιz carece de sentido en cualquiera de los tres compuestos. En el contexto, la mayoría de las veces υέσφοατον significa claramente "lo que es anunciado por un oráculo". El oráculo, υέμιz—como también la diosa Temis— y en un comienzo, con seguridad, también forman parte de la esfera femenina, donde no rigen las leyes elaboradas íntegramente por los hombres, sino la ley de la naturaleza, las exigencias de las divinidades femeninas y crónicas y de manifestaciones absolutamente imprevisibles que provienen del interior

o del exterior.

La palabra ueóζ, desarrollo ulterior de uez, como masculina, más determinada —aunque no tan determinada como el femenino ueα "diosa"— pero no tiene forma de interpelación, vocativo, lo que sería harto singular en un dios cúllico. He tratado este tema en mi conferencia *Theos und Mythos (Griechische Grundbegriffe* p. II ss). En griego puede decirse ueóζ, de un acontecimiento, es esencialmente acontecimiento, antes predicado que sustantivo. Hesíodo lo emplea como predicado y conoce exactamente cómo lo que acontece puede recibir por repetición

sustantividad y duración. Lo dice claramente en *Los trabajos y los días* (739): la reputación, la φημή es indestructible si es repetida por muchos —"también es ueóζ" (cuando acontece). Por otra parte, uoñz, no es más que un caso especial de ueoí, como en el ejemplo extraído de la *Helena* de Eurípides (560):

"¡Oh ueoí! ¡pues también es ueóζ cuando los seres queridos se reencuentran!"

En cuanto al carácter de la religión griega y de Zeus, tales como existen ya sólidamente configurados antes de

Homero, la observación hecha por Erik Heden en sus *Homerischen Gotterstudien* (Dissertation, Upsak, 1912) es decisiva. Mediante estadísticas exactas, comprueba con qué frecuencia extraordinaria Homero emplea —podía emplear— las palabras ζεύς y υεοί en el mismo sentido. No es el poeta quien introdujo esta relación de cuasi-identidad. Esta relación se refleja también en la religión del hombre común, tal como Homero la encuentra y describe. La religión griega era un politeísmo de la especie que se denomina henoteísmo por oposición al monoteísmo, y Zeus, según la terminología de la moderna ciencia de

las religiones, un "Dios Mayor". No obstante, todas estas palabras eluden lo característico y verdaderamente interesante. La religión israelita y el deísmo de un Voltaire son ambos "monoteísmos", pero si se los considera con relación a su Dios único son esencialmente tan distintos que se comprende inmediatamente: no es esta característica la que decide. Cuando escribí sobre esta característica de la religión griega para la *Encyclopaedia Hebraica*, debí poner entre corchetes la palabra "Dios" como reproducción de *ueóz* en la traducción hebrea para hacer notar el carácter particular de esta palabra griega. Una particularización

Semejante es válida para Zeus.

Ya he señalado cuál es la relación de Zeus con ueóí una cuasi-identidad, pues las divergencias cúlticas y mitológicas que existen desaparecen en determinados momentos. Lo que era Zeus con relación a ueóz surge de un pasaje de la *Odisea*. El porquero Eumeo, un hombre piadoso, dice: "Dios otorga o no otorga, según la complacencia de su nuµóz pues él lo puede todo" (14.444). Dios no podría tener algo como el nuµóz *órgano* de los impulsos internos, ni tampoco el cóloz de la cólera, si aquí se entendiera por ueóz el dios-acontecimiento (*der geschah*). En cambio, sí los podría tener

Zeus, quien es mencionado más arriba. Le parecía todo poderoso a un hombre simple y piadoso como Eumeo, pero no al poeta que sabía que la potencia de Zeus se halla limitada por los límites del hombre mismo: por lo que representa la participación de cada mortal en la vida, la μοίρα. Por eso es que la Moίρα está, o las Moίραι están por encima de Zeus, quien debe consultarlas cuando decide sobre la vida de los hombres. Puede también castigar, inclusive debe golpear con su rayo a los grandes malhechores y arrojarlos a los infiernos. Pero precisamente en esto, está determinado por la Moίρα.

Sin embargo, el nombre de Zeus, en

su sentido gramatical básico preciso, guarda parentesco con ueóζ. Zeus significa, en su exacta traducción, resplandor súbito (*das Aufleuchten*): la aurora (*Aufleuchten*) del día, un claro (*Aufleuchten*) en el cielo. En este sentido era un Dios del cielo: es la cosa más importante que puede suceder en el cielo. Llamarlo Dios del tiempo (*Wettergott*) es expresar de una manera grosera y banal lo que efectivamente es. Un súbito resplandor (*Aufleuchten*) era en su esencia más importante que todos los fenómenos meteorológicos. Debo hacer notar especialmente que existía también un "Zeus del mar", un Zeuz Eiválioζ, que Esquilo nombra junto a

Poseidón (*Supplementum Aeschyleum*, fr. 178) porque también poseía un súbito resplandor (*Aufleuchten*), tal vez el fulgor (*Aufleuchten*) de una felicidad inesperada sobre el mar. Zeus se encontraba en posesión de un noûz; que refleja todo, pues el súbito resplandor (*Aufleuchten*) se verifica también y se experimenta inmediatamente en el conocimiento y el pensamiento en los momentos sublimes de la reflexión espiritual. El noûz que Zeus posee es tranquilo, pero como refleja todo lo que sucede con todas sus consecuencias inherentes, contiene ya la determinación del futuro.

No es otra cosa que el desarrollo

lógico de la religión de Zeus, por lo menos tan vieja como Homero; no una nueva teología, sino una mitología auténtica de Zeus. Karl Reinhard señaló respecto a esto, según la concepción unilateral que reina en la filología y que se mueve exclusivamente en el plano de la literatura: "El pensamiento supremo, sin pena que requiera un cierto tipo de poder, recuerda al Dios del espíritu de Xenófanes" (*Aischylos als Regisseur und Theologe*, 1949, p. 18). Recuerda al Dios de Xenófanes, pero es el noñz del Dios supremo de la religión griega. En cambio, lo que sí debieran haber señalado los filólogos es un cambio del carácter de este Dios supremo entre las

Suplicantes y el *Agamenón* de Esquilo, así como el Zeus del nivel de una teología altamente poética en el *Prometeo encadenado* cae en el plano de una teología muy inferior, que se quiere atribuir a Hesíodo (Friedrich Solmsen: *Hesiod and Aeschylus*, New York 1949, p. 147 ss.). La diferencia existe realmente y Esquilo debió tener una razón para presentar repentinamente un Zeus distinto que antes y después de su trilogía de Prometeo. La razón era la correlación entre el carácter del que castiga y el sufrimiento del que es castigado. En la trilogía de Prometeo, Zeus es el que castiga, el castigo es el sufrimiento que, en la tercera tragedia de

la trilogía, en el *Prometeo liberado* ha alcanzado el grado más alto de lo insoportable. He utilizado dos veces como castigo la palabra griega *ποιμή* que fue tomada en latín como *poena* y en italiano como *pena* y se ha revestido finalmente de una ambigüedad muy característica, que desaparece en la palabra alemana *Pein* en favor de la idea de sufrimiento. Desde el punto de vista griego, este cambio de sentido es totalmente insólito. En el *Prometeo encadenado* el propio Esquilo emplea la palabra *ποιμή* para el castigo de Prometeo (112, 223, 268, 563, 620). Sin embargo, los atenienses distinguían con gran cuidado dos especies de castigo. El

problema se planteaba con precisión para cada caso jurídico. Si alguien merecía un castigo, se preguntaba: ¿Debe *πανείν* o *αποπιανίυ* —sufrir o pagar? Primitivamente y etimológicamente, la *ποινή* era lo que se debía *πανείν* pagar en compensación. La denominación general era *ζημια* el sentido primero de la *ποινή* era la penitencia material. El castigo, desde el punto de vista griego, tiene dos papeles: servir de compensación por los daños causados o, cuando el orden humano o divino había sido violado, intimidar.

Solamente en este caso, *πανοz* el sufrimiento, era soportable como castigo para el espíritu griego, considerado

como castigo de Dios, era aceptado y expiado. El castigo corporal —cito un manual (K. F. Hermann: *Lehrbuch der griechischen Rechtsaltertümer* revisado por T. Thalheim, 1884, p. 121) — "en la antigüedad, no aparecía contra personas libres sino cuando un gran escándalo, especialmente un ataque a los intereses de la comunidad, impulsa la cólera momentánea del pueblo, con o sin orden de los superiores, hasta la lapidación. Por lo general, un alejamiento voluntario o forzado fuera de la comunidad civil expía aún la falta más grave; también le estaba permitido a la familia de la víctima de un asesinato, opuestamente a las concepciones jurídicas de otros

pueblos, el declararse satisfecha con una penitencia. Cuando el progreso de la civilización multiplica por un lado el número de las transgresiones y por otro hace aparecer como insuficiente la auto defensa vigente hasta el momento, sólo entonces la sociedad toma medidas más severas, entre las cuales parece haber considerado con mayor frecuencia la pena de muerte, como único remedio contra vicios y desbordes. Las explosiones de crueldad salvaje o calculada, como las que tuvieron lugar en la historia de las revoluciones políticas griegas, sobre todo bajo los tiranos —como afirmación de su soberanía y como venganza contra los

que habían derrocado—, no pueden ser tenidas en cuenta como costumbres del pueblo.

Crueldad de un tirano para fortificar su propia soberanía: tal es la realidad descrita por Esquilo en el *Prometeo encadenado* para dar una razón al sufrimiento de Prometeo. Lo hace explícitamente, en términos no equívocos. La soberanía de Zeus es denominada siete veces, con particular insistencia, τυραννικῶς (10, 224, 305, 357, 756, 900, 996), y no solamente "tirano de los dioses" (222, 736), sino también "nuevo tirano" (310, 942), lo que debe hacer aún más comprensible su crueldad. Un filólogo italiano (Gaetano

Baglío: *II "Prometeo" di Eschilo alia luce delle storie di Erodoto*, Roma 1952) creía reconocer en este Zeus los rasgos de Xerxes. Aunque Esquilo no se haya inspirado, o al menos no únicamente, en el odioso rey de los persas, con seguridad se inspiró en la historia griega cuando hizo caer repentinamente una sombra tan oscura sobre el rostro de Zeus. La sombra del sufrimiento de Prometeo.

Los hijos de Zeus han liberado a Prometeo de sus sufrimientos. No solamente Hércules, sino también los Dióscuros, Castor y Pólux, aparecen como sus salvadores. Su obra fue aprobada por Zeus, era una tarea

salvadora en el marco de la religión de Zeus, y una obra que beneficia por igual a Zeus. Una liberación en la que toma parte el dios de los médicos. Como conclusión, me permito citar mi *Prometeo*: "Nos sentimos conmovidos por una escena de un espejo etrusco, hallado cerca de Bolsena. Recuerda a Cristo descendiendo de la cruz. Un templo hace de fondo. Al frente se ve a Prometeo, en una actitud como si acabara de descender de su peñasco. Se apoya en un dios y una diosa, mientras que Hércules se mantiene a un lado. La diosa es Atenea; el dios, Esculapio bajo el aspecto de un joven. Es, para toda la humanidad, el salvador".

Dante forjó el término *Giove crocifisso* para Jesús. No quiero discutir esta forma extrema de cargar con la *ποιμή* por el sufrimiento de la humanidad, *ποιμή* del que castiga por la *ποιμή* del que es castigado. Pensaba en el Zeus de los griegos cuando dije que la liberación de Prometeo le benefició también a él. La curación de la humanidad, y aun de cada uno en particular, de sus sufrimientos interiores y exteriores libera la imagen de Dios de una sombra.

REPARACION Y TRAGEDIA

DONALD

M.

MACKINNON

EN el debate crítico de la teología de Anselmo, el hecho de que éste dependía inconscientemente de las ideas éticas sugeridas por el orden social de su época es ya considerado como un lugar

común. Sin embargo, los que están prontos a declarar cuán importantes son sus restricciones a esta perspectiva, muchas veces no lo están tanto si se trata de adoptar los mismos criterios para el análisis de sus propias ideas. Y no obstante, la teología fundamental es siempre el reflejo, ya de prejuicios personales no reconocidos, ya de presupuestos morales que constituyen el patrimonio del teólogo. En una teología digna de este nombre, nos encontramos siempre en presencia de una fe que persigue la comprensión de sí misma; comprensión que continuamente torna precaria el relativismo, que no puede dejar de afectar aun al más disciplinado

esfuerzo de quien la investiga. En ningún otro dominio estas consideraciones son más apremiantes y urgentes para el pensador que en el de la doctrina de la obra de reparación de Cristo.

Es quizá, en parte, por esta razón que vemos, entre los autores que practican el arte de la desmitologización, una tendencia a recoger la así llamada concepción "clásica" de la obra de Cristo, que el obispo Gustaf Aulén revitaliza basándose en que es, en su forma y contenido, mitológica de una manera a tal punto desembozada que se la puede traducir en todos los términos que se hallen en proporción de satisfacer al

traductor. Hablar de la Cruz como de "la victoria sobre las potencias de las tinieblas", es hacer uso de una variable mitológica a la cual se le puede adjudicar un valor casi a voluntad. La esfera de opciones dentro de la cual pueden hallarse estos valores se encuentra naturalmente ampliada por la incertidumbre de moda, hoy día bien fundamentada, predominante entre los sabios especializados en el estudio del Nuevo Testamento, a propósito de las intenciones de Jesús al encaminarse hacia su Pasión. En la doctrina mitológica, su padecimiento es caracterizado como "una victoria sobre las potencias de las tinieblas", con lo

que viene a resultar dotado de una significación profundamente terapéutica cuando se trata, por ejemplo, de nuestros temores ante la perspectiva de un futuro enteramente desconocido, pero no obstante cargado de amenazas.

Esta forma de expresarnos podría hacer pensar en una intención caricaturesca bastante poco caritativa; pero, al menos, esto nos pone en condiciones de reconocer en qué medida algunos, entre los que emplearon la noción de desmitologización en este terreno, han renunciado deliberadamente a la tarea de evaluar la obra de Cristo en términos éticos; han evitado los riesgos que esta tarea implica; los riesgos que

Anselmo y Abelardo, en términos de debate medieval, han corrido, por cierto, y que también los contemporáneos que se esfuerzan en seguirlos deberán correr. Aquel que, como nosotros, se enrola en el estudio de la teología desde el punto de vista del filósofo de la moral, es consciente de cuán numerosos han sido los esfuerzos, a partir del período del Nuevo Testamento en adelante, tendientes a presentar el sentido de la obra de Cristo en términos moralmente significativos. Esta tentativa comprende, por supuesto, innumerables ejemplos de teologías moralmente espantosas en sus implicaciones, a tal punto que su estudio

nos impulsa a rechazarlas o, aún más, a decir que, si poseen una cierta verdad teológica, los hombres están moralmente justificados si se rebelan contra la monstruosa divinidad cuyos caminos muestran estas teologías. Por otra parte, una vez admitido este hecho de historia intelectual, es necesario convenir que es en el contexto de la teología de la reparación donde se han efectuado determinadas exploraciones, y de las más profundas, de la situación humana; y que esto fue posible únicamente cuando se consideró la obra de Cristo como algo moralmente significativo. Al decir esto, de ningún modo se pretende negar que frecuentemente se ha descubierto

que ella constituía por sí misma una fuente, una fuente última y definitiva de significación moral. No cabe duda que hombres y mujeres encontraron los horizontes de su comprensión moral ampliados y transformados por su contemplación. Sin embargo, estos horizontes continúan siendo horizontes de la comprensión moral. Su ampliación fue conquistada sólo al precio terrible de reducir lo definitivo y último al nivel de lo relativo, de omitir reconocer la inevitable pobreza de las imágenes y analogías empleadas. Pero el presupuesto era, naturalmente, que aquí estábamos comprometidos en una realidad que atañía a la substancia de

nuestra vida moral.

Hablar en estos términos presuponía, necesariamente, no estar condenados a un agnosticismo integral frente a la consideración de la manera y circunstancias de la vida humana de Cristo. En cierto sentido, aquello implicaba el adecuado acceso de ciertos elementos profundamente presentes en la moderna desvalorización de lo mitológico. Había un elemento de atención (que, se decía, correspondía al estilo de la narración evangélica) a partir de la milagrosa apertura a la profundidad humana y de estas acciones imponentes de autoridad que entrañaban los testimonios del asombro y de una

especie de semi-fe (peligrosa tanto para ellos mismos como para lo que profesaban) hasta un acto supremo que podía presentarse con una abstención más o menos completa de ornamentaciones apocalípticas y milagrosas, pero que presentaba sólo lo trascendente, mediante una ironía sutil y estimulante. Pero el género de moralización del cual yo hablo presuponía que este elemento pertenecía a la realidad de las cosas. El movimiento que va de lo milagroso a lo moral fue adoptado (según una útil definición de Wittgenstein) como un "sistema de proyección", pues más que ningún otro permitía a hombres y

mujeres captar la interioridad de la Revelación; y esto porque la obra cumplida y la prueba sostenida en carne y en sangre humanas era algo cuyos contornos podemos dibujar verdaderamente. Lo que dijimos y escribimos era lógicamente contingente, y epistemológicamente materia de percepción y memoria. Mas todo ello era el significado inevitable de la Encarnación, hasta su reflexión al nivel de la conciencia humana.

Un estudio de la historia de la teología nos recordará constantemente, como dije, la profunda perversión que ha alcanzado este esfuerzo de captar la interioridad de la obra de Cristo en

términos éticos, y podemos comprender cómo los que quisieron afirmar que una evaluación más adecuada del material histórico muestra que tal cosa es imposible, hayan considerado este reconocimiento como una liberación.

Sin duda se ha señalado con frecuencia que la visión del mundo presentada por el drama trágico es, en su mayor parte, irreconciliable con la concepción cristiana de la existencia. Y se arguye que en Sófocles, en Shakespeare, en Racine, percibimos un elemento oculto e indócil en el esquema de las cosas: un destino que conforma la historia de una Electra, de un Hamlet, de una Fedra, y que constituye su

patrimonio impenetrable. Aun considerando las exploraciones que Racine hace de todo tipo de desórdenes y extravíos, es imposible no advertir en su obra —como en la de los otros autores mencionados— una paradójica afirmación de la libertad humana y al mismo tiempo de un elemento irreductible en el esquema de las cosas, que niega igualmente la fidelidad moral más firme. Un determinista jamás podría escribir una tragedia verdadera ni acertar en este tipo de exploración en profundidad de la responsabilidad, de la justicia, de la culpabilidad, que hallamos, por ejemplo, en Electra o Hamlet. Sófocles y Shakespeare

presuponían, aun sin admitirlo explícitamente, la realidad de una "libertad de posibilidades abiertas". Electra hubiera podido seguir el camino de su hermana, mucho más complaciente, y evitar con ello esa separación que fue el precio de su rechazo al compromiso con la realidad de la situación en la que ella se encontraba. Fue su firmeza la que la traicionó, fue su rechazo a pretender que las cosas fueran diferentes de lo que eran, lo que la transformó en un ser humano obsesionado por una decisión de venganza; venganza que no podía ser considerada, al ejecutarse, más que como un simulacro de justicia. Y aun, en

lo que concierne a Hamlet, es una instancia parecida (la verdad sobre la muerte de su padre revelada en un acto que da libre curso a las emociones) la que destruye a Ofelia.

En tales obras, la presencia de la realidad del mal moral, de las formas por las cuales se experimenta su poder como fuerza destructora, vuelve insignificantes y fútiles los escritos de la mayor parte de los filósofos y teólogos. Y eso porque las obras que he mencionado se hallan más próximas, más en consonancia con las características de la situación humana. Aunque se pretendiera dejarlas de lado como obras de imaginación, la

imaginación desplegada en ellas es una imaginación poderosa en la representación de lo que es; no es sirviente de una fantasía idealista, como al contrario sucede muy a menudo —hay que decirlo— en las confortables meditaciones de los teólogos y los metafísicos.

¿Qué decir entonces a propósito de los relatos del Evangelio? Es casi una convención de la práctica cristiana leerlos como si estuvieran orientados hacia un *happy ending*, como si la fe en la Resurrección que los hizo nacer tuviera el poder de obliterar el recuerdo de los sombríos acontecimientos que describen. Es un lugar común sin duda

importante recordar que, tal como nos han llegado, son expresión de la fe *cuyos* orígenes, en cierto modo, presentan. Pero si su composición pertenece a la historia de la conciencia cristiana, es justificable que, en una evaluación crítica de sus contenidos, veamos a sus autores procurando ponerse de acuerdo con una revelación de las relaciones de Dios con los hombres, demasiado extraña como para admitir una comprensión decisiva o una representación.

Si gran parte de la discusión teológica moderna parece demasiado débil a un filósofo interesado particularmente en los problemas de la

epistemología, depende de su insuficiencia para explorar en profundidad los numerosos problemas relativos a la memoria. Aunque los elementos apologéticos en los Evangelios, tal como nos han llegado, y el material del que se componen requieren una acentuación ininterrumpida, es necesario tener presente también en qué medida, así en los libros como en sus fuentes, existe una tendencia a referirse al pasado, a aproximarse a él. Evidentemente, no basta decir que se cree que el secreto de todo el problema está en el pasado; decir algo por el estilo sería un verdadero error. Pero es allí, en el

pasado, donde debe encontrarse la presencia del Hijo del Hombre en el elemento inmanejable de la existencia humana; es allí, en el pasado, donde fue traicionado, y por esa traición, con todo lo que entrañaba para quien la había operado, siguió el camino para el que había sido llamado. En carne y sangre reveló la profundidad de la naturaleza humana; pero en el momento y lugar en que se manifestó como juez del mundo entero, fue también identificado, sin equívoco posible, con el condenado. Efectivamente, las doctrinas de la reparación, subjetivas u objetivas, han surgido del reconocimiento de lo paradójico de su situación, en ese

aspecto.

Tal vez debamos señalar que cuando hablamos de estas doctrinas como doctrinas, tomamos esta palabra en un sentido diferente del que le damos cuando hablamos de las doctrinas de la Trinidad, o aun de la Encarnación. En efecto, aquello de lo que hablamos es esencialmente un hecho en la historia (no deberíamos olvidar nunca en qué medida los descubrimientos arqueológicos del período de posguerra han reactivado la conciencia general del contexto histórico del cristianismo primitivo). Una doctrina de la reparación es la proyección de un fragmento en bruto de la historia humana

de manera calculada para que el hombre que lo estudie alcance una cierta percepción de la interioridad y de la significación universal que poseen esos acontecimientos, una cierta visión de la manera en que expresan y transmiten la voluntad de Dios para con su creación. Pero una doctrina semejante fracasa inevitablemente si alienta al creyente a desviar su atención del elemento de desolación pura, la realidad del Cristo que sucumbe. Hablar de la disposición de Cristo para aceptar la quiebra y la derrota es común en el lenguaje casi casual de la piedad tradicional. En consecuencia, se olvida con facilidad que las palabras debieran ser empleadas

y debieran ser comprendidas tal como son empleadas para designar un hecho simple. Y aún, debemos simplemente recordar las actualidades históricas y reflexionar un momento sobre el elemento de abdicación de la responsabilidad por la salvación de su pueblo, implícito en el camino seguido por Jesús. Es admisible preguntarse si por otros métodos hubiera podido ayudar a desviar la catástrofe que iba a sorprender al pueblo judío a menos de cuarenta años de la crucifixión. Puede argumentarse, al menos, que tenía influencia suficiente para obtener cualquier resultado; pero parece que hubiera preferido un camino que, si bien

conduce a desenmascarar los motivos humanos, envuelve también a muchos de sus contemporáneos en un crimen terrible y provee inevitablemente de un pretexto a sus discípulos para cargar con la responsabilidad de la crucifixión al pueblo judío y sus descendientes. Si para el cristiano es en los acontecimientos del primer Viernes Santo donde debe captarse el sentido del juicio final del mundo, tanto como los fundamentos de su esperanza, debe recordar también que una parte del precio pagado por la realización de esas cosas en la historia humana fue el indecible horror de un antisemitismo, cuyos orígenes pueden hallarse tal vez

en el propio Nuevo Testamento, y cuya última manifestación en nuestra época fue la aquiescencia cristiana a la "solución final". Decir esto puede parecer una exageración intencional. Pero debemos tener en cuenta no solamente la obra de Cristo, sino también las formas según las cuales la Iglesia cristiana la ha considerado desde los primeros tiempos. Siempre se ha estado asediado por la tentación de convertir el hecho en idea, de dejar de hacer propiamente justicia a lo que está implícito en el hecho, de encontrar el verdadero fundamento de la existencia humana en un trozo bruto de historia. De esta forma, el lado espinoso de la

doctrina es suavizado mediante el rechazo a remitirse a los detalles concretos de los acontecimientos de los que se ocupa. Así, el misterio de la presencia de Dios en la existencia humana es empujado por el olvido del abismo en el que desciende.

Y este abismo es, por lo menos, tan profundo como los abismos de las situaciones humanas que encontramos exploradas en la alta literatura. Una lección que debe aprenderse de la tragedia es que no existe solución al problema del mal; una lección que la fe cristiana confirma plenamente, aunque al mismo tiempo reemplace la enseñanza por la indicación de su misterio central.

En la Cruz, los derechos contradictorios de la verdad y de la gracia se reconcilian mediante la acción, no mediante la palabra. La forma de su reconciliación es algo que permanece más allá de nuestra comprensión; únicamente podemos describir y redescubrir. Pero debemos siempre cuidarnos de creer que mediante una fórmula podemos exorcizar la realidad, de la cual la memoria cristiana manifiesta ser bien consciente en sus comienzos, revelando además un gran temor de que todo recurso fuera invocado para suavizar su amargura. Por otra parte, y con relación a esto, el principio *lex orandi lex credendi*

siempre ha prevalecido a través de los siglos, y aunque el pueblo cristiano se ha frustrado en la esperanza de encontrar una doctrina de la reparación apta para captar el sentido de la Cruz, siempre ha encontrado en su memoria la afirmación de la presencia y de la gracia divina. Es, en efecto, con relación a este hecho histórico que la oscilación entre concepciones subjetivas y objetivas, entre esquemas abelardianos y anselmistas, encontró sus defensores. Es allí donde se manifiesta la revelación de Dios; pero también allí se muestra la acción humana donde se sondan los abismos de la existencia y se exploran las contradicciones últimas de la vida.

**LA FALTA
ORIGINANTE
O LA
INMOLACION
CREADORA**

El Mito de Prajâpati

RAYMOND PANIKKAR

"Bástele a cada día su pena"

Mateo, VI, 34

I. EL PROBLEMA

1. El hecho universal de la pena

Es incuestionable que existe en el mundo un elemento de dolor. También existe el mal; se lo puede disimular más o menos, llamarlo real o imaginario, pero no se puede negar su existencia.

El problema de la pena surge de la estructura del mal y del dolor. La pena es siempre la consecuencia del mal y, al mismo tiempo, el comienzo de su superación. Un mal sin pena permanece siempre como mal, sin esperanza.

Mediante la pena se encamina hacia el perdón, en consecuencia hacia la eliminación del mal. La pena (*poena*, ποιμή) es el rescate que se paga por un asesinato; a partir de eso significa: compensación, reparación, venganza, por una parte, y punición, castigo, pena, por la otra.[84](#)

La propia palabra pena, muestra esta ambivalencia significativa: de un lado significa dolor, sufrimiento; del otro, castigo, punición. En sánscrito, por ejemplo, *siksanam* quiere decir educar, formar, elevar y, por ello, punir, hacer sufrir, azotar.

El lazo que une estos dos sentidos es la idea que por *la pena* (dolor) infligida,

se elimina la pena (castigo) que nos acaece, que *mediante la pena aceptada, se evita la pena merecida.*

La satisfacción vicaria, las leyes penales tradicionales, el perdón obtenido por la penitencia, la perfección alcanzada mediante el ascetismo, el sufrimiento de Cristo, etc., nos proporcionan ejemplos, aunque de valor muy diferente, de la misma problemática: la pena es redentora, el dolor posee una función positiva, purificadora en la vida humana.[85](#)

Como no hay pena sin dolor, el planteo es grave: el dolor es la estructura última del mundo, pues es mediante el dolor infligido por la pena

como se restablece el orden perturbado.

He ahí *el mito de la pena*. Se sufre y se encuentra en este sufrimiento un valor que trasciende todo lo que una causalidad física y psíquica pudiera suponer. Cada pecado merece una pena; el vínculo entre el pecado y la pena es de orden moral y también ontológico. El pecado comporta el remordimiento, y al mismo tiempo una pena antropológica que proviene del hecho que un orden objetivo de la ley humana, o de la ley divina, ha sido quebrado. Lo dicho expresa la posición tradicional en muchas culturas y religiones.⁸⁶ La justificación tradicional del infierno, por ejemplo, surge de este orden: un pecado

"grave" *comporta una pena "eterna"*. Sería una injusticia divina no castigar el pecado cometido con una pena que no sea del mismo orden.

La cuestión última de toda esta problemática es, a nuestro juicio, la siguiente: parece que hubiera un defecto, un pecado, una mancha en el orden cósmico, en la creación.⁸⁷ Debe haber algo muy profundo en el hombre y en el mundo que hace que la perfección, el fin, la alegría, la plenitud, la divinización (poco importa el nombre con el que se prefiera llamarla) pueda ser alcanzada únicamente por una vía dolorosa, por un camino de la Cruz.

2. La conciencia de la pena como

pena

Se vive en el mito de manera plenaria cuando no se cuestiona la fragilidad del doble sentido de la palabra "pena", es decir cuando se considera como natural que pena-dolor y pena-castigo vayan juntas, y que el efecto sea el restablecimiento del orden. Es de creencia popular universal y aun actual, que la infelicidad es consecuencia del pecado, de donde la pena-dolor es siempre pena-castigo y consecuentemente pena-purificación.⁸⁸ Esta ecuación que caracteriza el mito de la pena se encuentra todavía hoy, en los países occidentales, en la conciencia del pueblo, en la educación escolar, en las

leyes penales, etc. Se castiga a un niño como se castiga a un criminal o como el asceta se castiga a sí mismo: para reparar un desorden, pagar una deuda, purificarse, corregirse, ser digno de perdón, recobrar o ganar la libertad interior, etc. Todo surge de la estructura del mito de la pena. Se habla de apaciguar una justicia violentada, para que se proceda a una justa venganza (¡inclusive llega a hablarse de una justicia vindicativa!). Es necesario que el culpable —se dice— pague una deuda —¿a quién? También se le castiga —se afirma— para curarlo, corregirlo, hacerlo nuevamente digno de la sociedad con sus semejantes, evitar que

perjudique el orden establecido, para que su pena sirva de ejemplo..., etc. Toda una teología de la redención, de la vida espiritual y del orden social se ha basado sobre los elementos' mencionados.

El problema capital no es saber quién tiene el derecho de castigar, sino conocer el porqué del castigo. La primera respuesta, ya desmitologizada, habla del carácter medicinal de la pena;⁸⁹ pero evidentemente no es una respuesta satisfactoria. La experiencia prueba, y la psicología confirma, que los castigos han perdido hoy mucho de su valor purificador. Aunque la pena tuviera un carácter medicinal, el

problema no estaría aún resuelto; habría que preguntarse por qué es necesario hacer sufrir a alguien para purificarlo.

El problema surge desde que se comienza a desmitologizar. A partir del momento en que uno se pregunta por qué se debe "sufrir" (por el prójimo, o como consecuencia de una falta moral, o aun sin razón aparente) la "pena" ya no puede ser aceptada cómo cosa en sí; la eficacia purificadora de la pena disminuye en razón directa de la desmitologización. En una palabra: *la pena sin el mito pierde su razón de ser y se hace intolerable*. El mito de la pena como proceso de purificación deja de ser eficaz en cuanto se le cuestiona. Sin

"fe" no hay salvación; es decir que en cuanto se deja de creer en la función purificadora de la pena, ésta pierde su función salvadora.[90](#)

Estamos frente a un problema universal, el del sentido del sufrimiento. Los mitos de la caída del hombre y del cosmos pretenden simplemente explicar este escándalo cósmico y salvaguardar al mismo tiempo el prestigio de la bondad de Dios. La ley del *karnia* pretende integrar el dolor en la normalidad, pues según ella el dolor es siempre "consecuencia" y jamás "original"; también el budismo parte del hecho central del sufrimiento; el "pecado original" de la Biblia no busca

otra cosa que dar una explicación del sufrimiento y del mal que no sea blasfema.

Hasta el presente, el mito de la pena presentaba diversas modalidades y suscitaba reacciones diferentes, pero siempre se respetaba al mito como mito. Frente al dolor, por ejemplo, se buscaba o bien eliminarlo (budismo) o negarlo (hinduismo) o darle una explicación (judaísmo, islamismo) o transfigurarlos (cristianismo)... Esto se lograba en la medida en que los hombres creyeran en el mito y vivieran a su nivel. Ahora se desmitologiza al propio mito de la pena. ¿Qué resultará de ello?

La mayor parte de los mitos

cosmogónicos han procurado, de un modo u otro, encontrar una explicación plausible a este angustioso interrogante de la humanidad.

No intentamos emprender aquí esta investigación. Lo que quisiéramos es presentar un mito de la pena distinto del que corrientemente se encuentra en las culturas y religiones que se desarrollaron en el mundo mediterráneo. Esto permitiría esclarecer un principio importante para la teología actual: a saber, que la fe cristiana no está necesariamente ligada con las religiones que hasta el presente ha fecundado y más o menos convertido. La fe cristiana no es *una* religión, sino conversión y

plenitud de *toda* religión. Una fe que pretende ser universal debe poder inspirar, fecundar, convertir otras religiones que las que hasta el presente han sido el vehículo de esa fe; también debe ser capaz de insertarse en otros mitos.[91](#)

No pretendo por ello hinduizar al cristianismo, como tampoco he pretendido nunca cristianizar al hinduismo. Se trata en este caso de un problema humano, sentido y expresado por casi todas las tradiciones religiosas. Al utilizar aquí un mito del hinduismo, no queremos hacer indología pura ni tenemos intención apologética alguna. Simplemente tenemos la convicción, en

primer lugar, de que se trata de un problema humano que no puede ser monopolizado por ninguna religión o filosofía, y, en segundo lugar, creemos que una mutua fecundación entre hinduismo y cristianismo en la profundidad mítica es, en nuestros días, no sólo una posibilidad, sino un imperativo de nuestro *kairos*. No basta comparar doctrinas, es necesario también confrontar los mitos. Debemos añadir además que nuestra hermenéutica es bien consciente de ser ya un principio de simbiosis, porque superamos ampliamente la interpretación hindú clásica.

3. *La solución llamada cristiana*

del pecado original

La solución que pasa por ser la respuesta cristiana a este problema fundamental sobre el origen del dolor y que se encuentra en los fundamentos del orden social del mundo occidental, dice que en el comienzo Dios creó el mundo, que la creación fue buena y, especialmente, que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza,⁹² pero que más tarde, por un pecado por lo menos de desobediencia, el primer hombre perdió su inocencia original, se hizo pecador, fue excluido del comercio con Dios y fue castigado, él y toda la raza humana de la que era origen.⁹³ He ahí el dogma del pecado original, el mito de la caída.

Nos habla de la caída del hombre. Es el hombre quien cae, y no Dios. Volveremos sobre esto.

Es inútil recordar que el mito del pecado original no es originalmente cristiano. El hecho cristiano es el hecho de la Cruz, y es sobre el mito del pecado original que se lo ha aplicado. Sin embargo, todavía estamos muy lejos de una aproximación íntima. No queremos quemar etapas y dar como síntesis lo que ofrecemos sólo como hipótesis de trabajo con vistas a la fecundación mencionada.

El mito del pecado original presenta dos puntos débiles. Uno es la cuestión del origen del mal, porque queda sin

explicación: ¿cómo el hombre, que ha sido creado "bueno", puede cometer el mal? El otro —el que nos interesa aquí— es el problema que presenta a un Dios que debe plegarse él también a las exigencias de un orden de justicia: el hombre pecó y Dios *debe* castigarlo; puede perdonarle el pecado, pero no puede, aparentemente, evitarle la pena. El mito de la pena parece entonces superior a Dios mismo.

Se conoce la respuesta de la teología: Dios puede evitar la pena pero no lo quiere, porque la pena no es mala, sino medicinal.⁹⁴ Ciertamente, esta misma teología reconoce que Dios hubiera podido "inventar" medicinas

menos amargas. El mito de la pena se convierte en el misterio de la pena. Se comprende la dificultad: si Dios puede perdonar el pecado y "dispensar" la pena y no lo hace, su bondad resulta bastante comprometida.

II. EL MITO DE PRAJÁPATI

Los textos de la Escritura hindú son de una riqueza deslumbrante y de una diversidad extraordinaria; sin embargo, puede desprenderse de ellos, en lo que concierne a un mito cosmogónico, una intuición esencial que no puede expresarse con palabras, porque ni

siquiera es traducible en eíd'oz, en idea, sino impropiaamente: "más allá" del ser y del no ser "hay" un *tad*, una "unidad", *ekam*, que "está" en la fuente de todo.^{[95](#)} Es aquí donde se sitúa el mito de Prajápati, el Dios por excelencia,^{[96](#)} el padre de las criaturas, de todo , lo nacido (*játa*)^{[97](#)} Prajápati es quien tiene la energía procreadora.^{[98](#)} En el célebre himno a Hiranyagarbha, el "germen de oro" del libro X del *Rig Veda*, Prajápati es cantado como creador del cielo y de la tierra, de las aguas y de todo lo viviente, y cuyas órdenes eran reconocidas por todos los dioses.^{[99](#)} Es el padre de los dioses,^{[100](#)} es el Único que existe desde el principio.^{[101](#)} Es el

primero que sacrifica.[102](#)

En todo lo que sigue llamaremos "Dios", al Príncipe Supremo, al brahmán, al Dios de las diferentes religiones, al Ser cuando es considerado como Absoluto, etc. Sin duda, estos conceptos tienen connotaciones muy divergentes, pero como no puede tratarse todo a la vez, llamaremos Dios a esta Realidad Última, sin importar el ángulo desde el cual se la encare, cualquiera sea el nombre que se le dé.

En el himno citado esta Realidad es designada mediante el pronombre interrogativo *kah*, "¿quién?"[103](#) Dios es el *Quién* subyacente en todo y hacia el cual todo se dirige: acción, pensamiento,

ser, etc.

Para una mejor comprensión de este mito podríamos considerarlo en tres momentos: 1) la soledad, 2) el sacrificio, 3) la integración.

1. La soledad

En el principio no había nada, ni siquiera la nada, era la vacuidad más absoluta.[104](#) "Ni el ser, ni el no ser, ni el espacio, ni el cielo más allá",[105](#) "no había ni muerte ni no muerte, no había ningún signo para el día, ni para la noche. El Uno respiraba por su propio impulso,[106](#) sin que hubiera aliento. No había otra cosa que Aquello".[107](#) "Las tinieblas estaban ocultas por las tinieblas".[108](#) El símbolo primero para

expresar la unidad y trascendencia de lo Indecible, su perfección así como su simplicidad, su carácter originario y primordial, es la soledad más radical.

En un segundo momento, por así decir (aunque no puede tratarse de prioridad temporal ni aun ontológica, cosa que a este nivel no hubiera tenido sentido) "el Uno que estaba envuelto por el vacío tuvo nacimiento";[109](#) "el no ser que estaba solo, se hizo entonces espíritu diciendo: quiero ser".[110](#) ¡Que yo sea! Este fue el Sí (*átman*), bajo el aspecto de una persona (*purusavidhah*).[111](#) Mirando en torno suyo, no vio otra cosa que

Sí, tomó conciencia de ello al decir:

Yo soy (*so' ham*).[112](#)

Así apareció el ser, pero se quebró la soledad. La soledad radical del principio excluía tanto al ser como a su negación. El Ser, en efecto, no está solo, ya que, en cierto modo, tiene su propia compañía, su sombra, por así decir, que él comienza a gustar o bien a temer. La simple existencia significa ya la pérdida de la soledad original. El propio hecho de ser implica estar consigo: es el principio de la reflexión, de la conciencia y del ser. El *esse* siempre es *co-esse*. Cuando la conciencia nace, se descubre sola y tiene miedo, porque el que está solo tiene miedo.[113](#) La reflexión hace perder la simplicidad

inicial. El verdadero solitario no tiene miedo, no porque no tiene a nadie que lo atemorice, sino porque no lo sabe; solamente tiene miedo cuando se *descubre* solo, porque ya no lo está, se ha descubierto en su propia imagen¹¹⁴ —podría decirse que ha perdido su inocencia.¹¹⁵ Es así como Prajapati, reflexionando sobre sí, pierde su soledad y su simplicidad. Se asusta, pero vence su temor por un acto de reflexión y descubre que no hay de qué asustarse porque no hay nada que pueda intimidarlo. Pierde su temor, supera el *Angst* frente a la nada, pues ni siquiera la nada está allí para provocar esa angustia; pero el precio de ello es el

enojo,[116](#) ya no siente alegría.[117](#) Entonces, al perder la simplicidad irreflexiva de la inocencia, surge en él el deseo de un otro.[118](#) El desea.[119](#) Comienza la expansión, aunque todavía en la noche total de la primera manifestación.[120](#) "El camino es oscuro".[121](#) Desea un segundo, y es así como comienza el proceso del Sacrificio, de la alienación, de la Cruz.

2. El sacrificio

Prajápati deseó un segundo.[122](#) Hubiera podido exclamar como el Dios de los mordvinos: "¡Si tuviera un compañero, haría el mundo!"[123](#) Pero el Dios del hinduismo no tiene materia prima a partir de la cual pudiera crear el

universo. Su única posibilidad es sacrificarse: el desmembramiento de Prajapati, el sacrificio primordial mediante el cual todo ha sido hecho. La creación es un sacrificio, un don de sí,¹²⁴ una inmolación creadora. No hay a quien ofrecer el sacrificio, nadie que lo reciba.¹²⁵ Prajapati debe ser al mismo tiempo quien sacrifica,¹²⁶ el sacrificio (la víctima)¹²⁷ quien recibe el sacrificio,¹²⁸ y el resultado mismo del sacrificio.¹²⁹ Se parte en tantos fragmentos cuantos sean necesarios para que la creación sea completa. "De este sacrificio ofrece en forma total",¹³⁰ sobre todo: "las estrofas y melodías, los caballos y todos los animales, las cuatro

castas de hombres".[131](#) "Su cabeza fue el cielo, su pecho la atmósfera, su cintura el océano, sus pies la tierra..."[132](#) "la luna nació de su conciencia; de su mirada nació el sol, de su boca Indra y Agni, de su aliento nació la brisa",[133](#) y así el resto.[134](#) Hasta el mal fue creado por él: "seguramente he creado el mal, pues al crearlos (los *asuras*: malos espíritus) fue para mí como las tinieblas".[135](#)

¿Qué motivo impulsó a Prajapati a crear? La primera respuesta sería que el acto de Dios no puede tener ni causa antecedente, ni motivación final; Prajapati se basta a sí mismo. Si Prajapati decide sacrificarse no es en

favor de alguien —que no existe— ni de alguna cosa fuera de él —lo que tampoco puede existir.[136](#) Una sola fuerza induce a Prajapati a crear: "el deseo de progenie, la necesidad de multiplicarse".[137](#) Los textos nos hablan de dos factores misteriosos que son como el poder inmanente de la Realidad y la fuerza íntima que anima a Prajapati: *tapas* y *kama*.

Trátase de la tradición personalista que simboliza en Prajapati el origen de todo, trátase de la tradición no personal por la cual el Uno surge de la nada, del no ser, siempre es mediante estos dos "poderes" como se origina el proceso creativo. Es el *tapas*, el ardor

primordial, el fuego inicial, la concentración divina, la energía y la fuerza creadora que desencadenan todo el movimiento cósmico:

"El Orden (*rta*) y la Verdad (*satya*) nacen del Ardor (*tapas*) incandescente (*abhíddha*).

De allí nace la Noche.

De allí el Océano y sus ondas".[138](#)

Entonces, en el origen, cuando fuera del Uno no había nada, cuando las tinieblas estaban ocultas por las tinieblas, como la fuerza divina estaba oculta por sus propios atributos (*guna*),[139](#) el Uno que estaba rodeado de vacío se manifiesta por la potencia del *tapas*.[140](#)

Es mediante el *tapas*, concentrando su calor, su energía creadora, que Prajapati procrea, o se desmembra.[141](#)

Pero "el deseo (*kama*) fue su desarrollo original; (deseo) que ha sido la simiente (*retas*) primera de la Conciencia (*manas*)"[142](#) Y, en efecto "inquiriendo en sí mismos, los poetas aseguran descubrir mediante su reflexión el vínculo del Ser en el no Ser".[143](#) Así es como aparece el *kama*, deseo o amor. Este amor o deseo no puede serlo hacia lo que no existe; es la concentración sobre sí mismo y en cierto sentido se relaciona con el *tapas*, es la penetración en el interior hasta la explosión de sí mismo, hasta el desmembramiento.

Tapas y *kama* van juntos.¹⁴⁴ El amor es el ardor que otorga el poder para crear, y la energía del *tapas* es actualizada por el amor que la provoca: "Deseó: ¿puedo hacerme múltiple? ¿puedo engendrar? Puso en juego el *tapas*. Habiendo empleado el *tapas*, creó el mundo entero, tal como existe".¹⁴⁵

Aquí tenemos el segundo momento de la inmolación. Para que el ser sea, es necesario que se inmole. El ser, más que valor nominal, tiene valor verbal, y de verbo transitivo. Aun el ser divino no puede permanecer sin otorgarse, sin amar, sin sacrificarse (*ad intra* como *ad extra*, añadiría cierta teología).

3. *La integración*

Prajápati se ha desmembrado, su cuerpo ha dado nacimiento a todas las criaturas.[146](#) Se ha sacrificado. Pero una vez consumado el sacrificio, nada queda de él. A tal punto la creación es una auto inmolación, que luego de haber producido el mundo "Prajápati yacía extenuado, viejo, débil de espíritu; pensó que estaba, por así decir, vacío y tuvo miedo de la muerte".[147](#) No hay que olvidar que era mitad mortal y mitad inmortal[148](#) y "aunque fue mortal, produjo (seres) inmortales".[149](#) Puede morir y tiene miedo. El precio de la creación, de una verdadera creación, es la muerte. Solamente si es capaz de

inmolarse por completo, Prajápati podrá otorgar a la creación toda su realidad, "cuando hubo producido los seres y recorrido toda su carrera se deshizo en pedazos... Cuando cayó en pedazos, el aliento surgió del centro (de su persona) y, al salir el aliento, los dioses lo abandonaron".[150](#) En términos modernos, no del todo extraños para aquellos tiempos, Dios murió por haber creado, se inmoló para que su criatura fuese; el mundo no es otra cosa que el Dios sacrificado, inmolado. "Le dijo a Agni: recompóneme",[151](#) "lanzó un grito: ¡Ah! ¡mi vida! Las aguas lo escucharon; con el *agnihotra* vinieron en su auxilio, le devolvieron el tronco",[152](#) y los

dioses le llevaron los miembros. Mediante el sacrificio mismo Prajapati es arrebatado a la muerte. Ha sido sacrificado y vive.[153](#) Ha sido desmembrado, pero permanece él mismo, literalmente, porque el sacrificio lo ha recompuesto. Mediante el sacrificio los dioses cobran existencia e inmortalidad.[154](#) Mediante el sacrificio Prajapati, beneficiándose con su propio sacrificio —por decir así—, es reconstruido nuevamente.

Pero las criaturas, una vez creadas, se alejarán del Creador; "producidas, se irán de él y se apartarán de él". La criatura tiene miedo de su creador, miedo de ser reabsorbida en él; dejadas

a su suerte entraron en una total confusión, "estaban sin concordia y se devoraban entre ellas. Prajapati se angustió por ello" y decidió devorarlas. Ellas, al conocer su intención, asustadas, se escaparon. "Les dijo: volved a mí, os devoraré de modo que, una vez comidas, os multiplicaréis en progenitura". "Emitió una luminosidad para ellas; al verla, las criaturas volvieron a él".

El sentido es claro: la creación, una vez producida, trata de liberarse de su creador, pero dejada a su suerte, es inanimada y caótica. Dios debe volver a penetrar en ellas para darles la vida. "Habiendo creado aquello, lo penetra. Habiendo penetrado en aquello, deviene

lo que es y lo que ha sido, lo que es (manifiesto) —*sat*— y lo que está más allá (no manifiesto) —*tyat*—, lo que es refugio y lo que es no refugio, lo que es conocimiento y no conocimiento, realidad y no realidad. La realidad pasa a ser todo lo que existe. A esto se llama realidad".

Aquí ya se nos presenta el simbolismo del incesto: la emanación de los seres se produce mediante la división de Prajápati, quien, para continuar el dinamismo de la creación, se une con su propia criatura. Según el mito, la criatura al reconocer su parentesco con él se inquieta y huye. Toma la forma de una vaca, pero

entonces él se transforma en toro y la fecunda; ella cobra sucesivamente otras formas femeninas y él, las formas masculinas correspondientes. De este modo se originan las parejas del universo. En otro complejo de leyendas, la criatura es representada por *Usas*, la aurora, el cielo, la hija de Prajápati.¹⁵⁵ El sentido es idéntico. Luego del desmembramiento-creación es necesario que, de una manera u otra, la criatura se reintegre en su Creador, es necesario que vuelva al punto de partida, en una palabra, que sea divinizada. Pero sola es impotente, Dios debe descender nuevamente, comerla, unirse a ella, perpetrar consecuentemente el incesto

para divinizarla, para conducirla al único fin que Dios puede tener: El mismo.

* *

Tenemos aquí un complejo mítico muy rico, ambivalente e importante. Su sentido esencial nos parece el siguiente: la fuente emanadora de todo se encuentra en el origen mismo del ser y del no ser. Entonces, por la fuerza del *tapas* (especie de *energía* primordial) y del *kmtia* (amor, deseo) surgieron el ser y el no ser. De la tensión entre los dos (son comparados con dos ramas)¹⁵⁶ aparecieron los principios fundamentales, como el orden cósmico, la verdad, y también los elementos

primordiales, como las aguas, el aire, etc., en una palabra, el mundo. Esta aparición no es otra cosa que el desmembramiento del cuerpo de Dios que estaba como invisiblemente rodeado de vacío, no manifestado aún en este Uno inefable anterior al ser.

De esta manera, la creación aparece como el sacrificio de Dios, como la degradación ontológica del Principio Supremo, para dar lugar a este estado intermedio que llamamos el cosmos, que no es Dios, porque fue emitido por su cuerpo, ni no Dios, porque entonces el mundo no podría siquiera ser imaginado.[157](#)

Efectivamente, este estado

intermedio no es estable ni consistente en sí mismo, es un estado constitutivamente transitorio, una verdadera existencia, un *extra causas*, fuera de su lugar real, por decirlo así. La creación, precisamente porque es un simple pasaje, una *pascha*, es impotente de sostenerse por sí misma y de llegar al término de su destino. Esta impotencia, esta debilidad radical es la falta original y la causa del pecado, que no es otra cosa que pretender apoyarse en sí mismo y romper el vínculo con Dios, vínculo que hace, precisamente, que la criatura sea lo que es, ya que él le da su propia ex-sistencia. Dios llega para remediar esta impotencia, desciende por

"segunda vez" para recobrar su criatura, divinizarla, hacerla Dios consigo, reintegrarla a su origen.

Hay que reunir los fragmentos diseminados, reconstruir la unidad perdida, reparar la falta originante.[158](#)
Intentaremos interpretar aquel mito.

III.

LA

HERMENEUTICA

No queremos hacer aquí una simple exégesis del mito hindú o del conjunto de los mitos de la India que conciernen a la caída o a la creación por desmembramiento o sacrificio. Habría que estudiar muchos otros textos, como

el de la lucha entre Indra y el dragón Yrta, pero también muchas otras religiones, porque estos mitos no pertenecen exclusivamente a la India. Desde el *Enuma-Elish* babilónico hasta los mitos australianos, hay todo un complejo mítico que concierne al mismo problema y que apunta hacia una solución parecida. Nos interesa, en cambio, ensayar una hermenéutica del problema y, tal vez, iluminar de algún modo la problemática de la pena en el pensamiento filosófico contemporáneo.

Procuraremos mantenernos fieles a la tradición hindú, aunque si nuestra exégesis sobrepasa sus límites, es en primer lugar porque toda tradición

existe para ser proseguida, vale decir dejada atrás, y en segundo lugar porque enfocaremos los problemas expresados por esos mitos en un horizonte más universal, que pudiera abarcar también otras culturas y religiones.

Hablamos de falta y no de pecado, ante todo porque en el mito hindú no puede hablarse de pecado propiamente dicho, pues la noción de pecado está teñida de color moral, y aquí, al nivel del mito, nos hallamos bien lejos de cualquier moralización.

Además, la palabra "falta" expresa mejor el hecho de la caída (del latín *fallere*) y también las connotaciones antropológicas del mito, sin caer en el

orden puramente voluntario del pecado. Cuando la tradición cristiana habla de pecado original, subraya también que no se trata de una concepción exclusivamente moral del pecado, sino de una mancha, de una herida en la criatura, que surge del orden mismo de la naturaleza.

1. La falta originante

Ya hemos señalado que el mito del pecado original, sea cual fuere su fabulación, es un mito que adjudica al hombre la responsabilidad, tanto de su pecado cuanto del mal que se sigue de él. El hombre ha quebrado el orden establecido por Dios, y en adelante debe asumir las consecuencias. De este modo

se le evita a Dios tener que sobrellevar la responsabilidad de la existencia del mal y del dolor. El mal sería así la consecuencia de una caída y el dolor fruto de un pecado de la naturaleza humana. Este mito presenta un único punto débil para una mentalidad metafísica como la de la India. No es la solidaridad humana lo que constituye un problema para la

India, es decir, que un hombre deba cargar y pagar el error y el pecado de otro (esta dificultad surge de un individualismo que tal vez no existiera aun en la misma Europa medieval). La dificultad para el hinduismo reside, más que nada, en que si la iniciativa del

pecado proviene del hombre, eso parece contradecir los universales derechos de Dios, su poder absoluto. ¿De dónde le vendría al hombre esta fuerza de ir contra la voluntad de Dios? En una palabra, si hay un pecado, o no importa qué, que sea *original*, que tenga su origen en el hombre —o en el diablo, en todo caso fuera de Dios—; tal cosa implica un dualismo incompatible con la concepción de Dios como absoluto y como fuente única de todo. La Biblia cita a la Serpiente como principio del mal anterior al hombre: el compañero que se procura el dios de los mordvinos es de hecho el diablo, y la mayor parte de los mitos de la caída son mitos

dualistas. El cristianismo ha percibido esta dificultad desde un comienzo y ha procurado superarla mediante la visión cristo-céntrica de la creación y mediante una concepción crística de lo "real": el pecado no sería sino una *felix culpa*, una ocasión para el despliegue total del Pantocrator, un momento en la divinización del cosmos.

El hinduismo no puede aceptar que el hombre sea la fuente original de lo que tal cosa sea. Si hay un pecado original, ese pecado debe ser ante todo de Dios y no solamente del hombre.[159](#)

Por otra parte, en Dios no puede haber ni pecado, ni imperfección, ni mancha. La noción de pecado original en

Dios sería una noción contradictoria. Lo que es original no puede ser un pecado. Si hubiera pecado original en Dios, ya no sería pecado sino algo divino, puesto que el pecado es incompatible por definición con la naturaleza divina.

Es así que para salir del atolladero, el mito hindú encuentra un camino intermedio: el mal que existe en el mundo no puede provenir del hombre pues esto significaría hacer de él otro Dios, convertirlo en principio del mal; sin embargo, el mal no puede estar arraigado en Dios desde un comienzo, pues eso significaría hacer de Dios el principio del mal. No hay un pecado original, es decir un pecado *en* Dios, un

pecado que afecte a Dios, sino una falta *originante*, una falta de Dios, que proviene de Dios y da nacimiento al mundo. Hay un cierto acto de Dios que no es divino —que no es intratrinitario, dirían los cristianos—, una cierta actividad que separa de Dios, una acción que "produce" el no Dios, consecuentemente y en cierto sentido, una falta y un pecado: la creación, el desmembramiento del cuerpo de Dios, el hecho de arrojar fuera de sí algo que aún-no-es (Dios), o bien ya no es Dios. Podría hacerse referencia a la debilidad de todo amor. Si Dios es amor, debe querer comunicarse y al no encontrar a quién darse, fabrica, crea el objeto de su

ardor para poder desear y realizar su amor.

Sale de sí; en consecuencia, comete la falta de crear la criatura.

Analizando más de cerca, según el propio mito no hay pecado original, y por lo tanto real, sino solamente una falta originante, y por lo tanto provisoria, que está en vías de superarse a sí misma. Falta que dejará de ser una falla una vez que todo lo originado surgido del originante esté allí, vale decir una vez que el proceso se haya terminado, una vez que el proyecto divino se haya realizado. El pecado no es su originante, también *en* Dios, sino la propia falta, originante del *samsara*,

del tiempo de la figura mortal y caduca del "esquema" cósmico.⁹⁷ Esta falta es provisoria, es real únicamente en el tiempo, para quien toma el tiempo como la realidad, vale decir para quien pretende detener el tiempo, quien lo fosiliza y no lo deja correr, para quien detiene el flujo de la ex-sistencia, la tensión de la criatura. El pecado es la temporalidad tomada como sustancia. La existencia sería falta, por lo tanto quiebra y aun pecado, si se la considera y acepta como simple *sistencia*, arrancada de su fuente y sobre todo de su término. La ignorancia pecadora es considerarse como algo en sí, sustancializarse, creerse un *sí*. La

creación es pecado como sustantivo, pero no como verbo, como forma verbal de un acto divino. Los escolásticos cristianos también hablaban de la creación *pdssive et active sumpta*.

La falta originante es este acto divino "indigno" de Dios, que es la "creación", en tanto que pura "criatura", porque crear significa dar existencia al no dios. La creación es el acto por medio del cual surge el mundo; o para ser más precisos, la creación, como acto creador, es parte de este acto divino, un semi acto de Dios —por decir así— que otorga al mundo su existencia inicial en el tiempo para hacerla culminar en su destino transtemporal. Considerando la

totalidad del acto divino en toda su simplicidad, Dios no "produce" seres exclusivamente temporales. La creación corresponde sólo a la dimensión temporal de los seres; pero los seres "producidos" por Dios son en realidad más que simple temporalidad. En lenguaje cristiano se diría que Dios "engendra" su Hijo, en quien existen la tierra nueva y los nuevos Cielos, una vez que éstos se han cumplido plenamente." El acto mismo mediante el cual el Padre engendra su Hijo, "crea" también el mundo.

El acto simple y total de Dios no es la creación, sino la generación del Cristo total; así lo hemos dicho.

Utilizando otro lenguaje para expresar la misma intuición, podríamos decir que lo que sucede es que Dios simplemente *continúa* siendo Dios. Como aquí "ser" es el verbo mediante el cual se expresa su acto, Dios *es* Dios superándose en puro "crecimiento", en explosión siempre nueva e inédita, sin pasado y sin futuro. El mundo no es otra cosa que esa semirealidad en vías de hacerse Dios, llamada a participar en este acto de "crecimiento" divino. Entiéndase bien: Dios no se hace Dios, sino el mundo, siendo su estructura ontológica la de la *tempilernidad*.

Por lo tanto, la existencia en sí misma no es un pecado, pero tiene su

origen en una falta que correspondería morfológicamente al *ex nihilo* de la tradición cristiana occidental. En rigor, Dios no "peca", pues no ha dejado la criatura a mitad de camino. En realidad, no "crea"; más bien vive su vida de una manera total y plena, aunque debemos admitir que comunica su vida a quien, previamente a esta comunicación, no era nada. En el tiempo esta acción intemporal es vivida, experimentada y pensada de manera fragmentaria por el hombre. La existencia como pasaje intermedio no es pecado más que cuando se toma como definitiva o auto-consistente. El pecado es la detención: la *conversio ad creaturas* de la

tradicón cristiana.

Podríamos aun expresarnos así: para llegar a su fin la criatura debe pasar por una etapa de pecado —de prueba— que no es real mientras no se la tome como tal; por esto la *avidya*, la ignorancia, es el primer pecado del hombre, así como el conocimiento sería la primera falta originante del cosmos. Sin conocimiento divino el mundo no sería. Este proceso es el *samsára*, la existencia temporal e inauténtica, mientras el hombre no descubre la verdadera dimensión de la única realidad. Existe entonces una falta originante en el origen mismo del mundo, de lo contrario no habría criatura ni creador. Si existe un creador

debe haber un acto creador que, al producir un no dios, es una falta: la falta originante de la creación. La criatura misma es esta falla. Su salvación consiste en superar su criaturabilidad.

2. La inmolación creadora

Todo lo anterior ha sido visto y expresado míticamente por muchas religiones, siendo el mito central el sacrificio gracias al cual la creación fue posible. Es mediante el sacrificio como el mundo se hace, se mantiene en existencia, y el cosmos entero retorna a su fuente. No queremos desarrollar aquí la teoría del sacrificio en la historia de las religiones. Sea suficiente proseguir con nuestra hermenéutica.

La falta originante comporta el sacrificio de Dios. El precio del pecado es la muerte. Dios muere, digámoslo así, al crear su criatura. No hay lugar para dos en ese nivel.

No existe un *nihil ex quo* Dios pudiera hacer no importa qué. Dios puede crear solamente a partir de sí mismo, lo que implica no que Dios cree *ex Deo*, sino *a Deo*. No hay segundo ni ayuda posible. No queda sino la autoinmolación. Dios se sacrifica, desaparece, se desmembra, muere para reintegrarse, para reencontrarse en su criatura. La creación es el altar donde Dios se sacrifica; es Dios hecho víctima. El amor divino es "mortífero",

nadie siente un amor más grande que quien da su vida por los suyos; y no hay amor más grande que el de Dios. Dios se otorga a su creación y en ella muere.

El hombre tiene entre sus manos no sólo su destino privado, por decirlo así, sino también y sobre todo el destino divino; es de alguna manera el sucesor de Dios, el depositario de la divinidad. No sólo tiene el poder de destruirse a sí mismo, o la capacidad de hacer explotar el universo material; tiene en su poder el destino del propio Dios. Entre Dios y el hombre la diferencia no es de orden numérico: no son dos; sin embargo, no puede afirmarse de entrada que son uno ya que la unidad aún no está realizada,

adquirida. Mientras *hay* hombre, no *hay* Dios; cuando Dios está, el hombre no está; uno es la *ausencia* del otro. La relación entre lo temporal y lo eterno no puede expresarse en términos de ser.

Dios se ha aniquilado, se ha vaciado, se ha ofrecido a sí mismo. ¿Ofrecido a quién? A nada, ya que no había ni hay nada "fuera" de Dios: ha caído en la nada, en el vacío —*in nihilum*—. La creación no sólo es *ex nihilo*, sino también *in nihilum*. El resultado es el hombre y todo el cosmos, el Dios despojado, ofrecido, sacrificado, muerto y ya en vías de resurrección en virtud del propio dinamismo divino, que ha pasado, desde

su sacrificio, a manos de los hombres, los sacerdotes del universo, los intermediarios entre el Dios que fue y el Dios que será. Por supuesto, para un concepto sustancialista de Dios, ser inmutable, otro e independiente, esta última frase no tiene sentido porque para ese Dios no hay pasado ni futuro, pero por lo mismo la afirmación precedente es válida, porque es verdadera precisamente para el hombre, que se encuentra como flotando entre una nada que "era" y un Dios que "será". La creación no es una ilusión, no es un acto sin consecuencias para Dios ni para el hombre, en ella se juega el destino de la realidad misma. El sacrificio de Dios es

un verdadero sacrificio, una inmolación real y, por ello, creadora. El mundo nació de un sacrificio y mediante otro sacrificio muere, es decir renace a la vida verdadera, se reintegra a Dios. En el área del cosmos se juega el sacrificio cósmico que rehace lo que se había hecho en el acto creador *in illo tempore*.¹⁶⁰ La creación es ilusión, pura irrealdad cuando se la considera arrancada de su fuente, solidificada en sí misma, sosteniéndose a sí misma, es decir, en sí.

En realidad, el proceso es complementario y recíproco: Dios se desmembra constantemente y constantemente se rehace. El proceso

cósmico no es simplemente historia, vale decir un proceso en el que el hombre se hace, también es un proceso teopoiético, rehace a Dios; no es exclusivamente temporal, sino tempiterno. El hombre no es una especie de gusano perecedero y despreciable, un simple grano de polvo destinado a perderse en los espacios siderales; es una "chispa" divina, un momento en la recreación de Dios, un elemento del sacrificio divino que reproduce a la inversa la caída originante. Dios, por su parte, no es una especie de ser independiente y sin problemas, fuera de la vida del hombre y aislado del destino humano: es el Dios del hombre, es su

principio divino, que como tal sobrepasa infinitamente al hombre empírico pero que no es otra "cosa", un "otro". Así como el pecado original implica una falta originante, del mismo modo la criatura exige al creador. La realidad no es ni la criatura ni el creador tomados separadamente, sino la tensión de esta misma *relatividad radical*.

En otros términos: todo el proceso del hombre, de la historia y del universo entero no es simple asunto de la criatura, sino que pertenece a la misma creación, al acto de la creación: es el segundo acto del drama de la creación, y el complemento inverso del propio acto

divino. Lo que significa que la salvación o caída del hombre depende mucho más de la competencia y la responsabilidad divinas que de las del hombre. El dolor es ante todo un dolor de Dios, el pecado es también su pecado, la solidaridad entre hombre y Dios es total. No es un Dios "otro" el responsable del dolor humano, ni tampoco un hombre "otro" quien debe cargar con el fardo del pecado original; ambos están embarcados en la aventura de la existencia, en la audacia de la creación, sobre la maravillosa pista de nieve virgen hacia la construcción del cuerpo teándrico de la Realidad. La *pati divina* de la mística heleno-cristiana debería

entenderse aquí no sólo como el "sufrimiento" del peso de Dios por el hombre, sino también como la carga de dolor humano soportada por Dios.

3. *La redención óntica*

La acusación recíproca, entre Oriente y Occidente, de panteísmo y dualismo no conduce a nada. No se capta lo medular del mito de la caída si se piensa que Occidente es necesariamente dualista porque atribuye una actividad original al hombre, sea la del pecado o la de poder pecar. Se falsea también lo profundo del mito de Prajapati si se efectúa una hermenéutica materialista del sacrificio de su cuerpo y se le da un sentido panteísta al

desmembramiento de Dios.

La visión que hemos intentado resumir quisiera superar esta dicotomía: puede haber un pecado original porque no es sólo el hombre quien lo comete, Dios también está mezclado en ello; puede existir una falta original porque no es la ciencia divina la que la perpetra. En otras palabras, lo que se denomina creación no es sino un primer momento del gran drama teátrico de la realidad: al sacrificio de Dios corresponde el sacrificio del Hombre; a la creación, la divinización. La redención no es una especie de accidente histórico en la aventura teátrica del cosmos, no está

simplemente condicionada por los acontecimientos humanos; pertenece a la propia economía de la Realidad, el puente que une el sacrificio de Dios y el del Hombre, camino que conduce a la otra orilla; es el modo particular según el cual Dios "vive", se manifiesta, "crea", ama. La redención del ser es una cuestión de vida o muerte para todo el ser. La criatura no pasa de ser un *quasi médium inter Deum et nihil*; si no alcanza su plenitud, cae en la nada. La redención es el sacrificio de la criatura. El ser no puede llegar a su término más que por medio de una inmolación redentora que complete y de sentido a la inmolación creadora.

Pero dejemos esto para retomar el mito de la pena.

Según esta concepción, la pena no representaría una simple purificación por la falta cometida, su sentido profundo sería el de participar en la redención del cosmos. Nadie tiene derecho de infligir penas a los otros; esto lo comprendieron bien la India brahmánica y la Edad Media cristiana. Infligían penas solamente porque creían —equivocadamente o con razón— que actuaban en nombre de Dios, vale decir que participaban o hacían participar en la pena redentora del cosmos. Un análisis más profundo del mismo mito nos lleva a decir que nadie tiene el

derecho de infligir penas, ni aun Dios.

La razón es simple: si Dios castiga es o bien porque existe una justicia superior a él, a la cual debe obedecer, y en este caso ya no sería el Supremo, o bien porque lo quiere libremente, aunque podría llegar a los mismos resultados sin hacer sufrir a sus criaturas. Entonces no se comprende cómo este Dios puede ser bueno y benevolente para con los hombres. Es por ello que las religiones han procurado convencernos de que el dolor no es un mal, o que únicamente el hombre es su causa.

Sólo una concepción que no separe a Dios del mundo puede justificar la pena.

No existe un Dios independiente, que nada tenga que ver con los hombres, tampoco existen el hombre o el cosmos como entidades auto-suficientes, sin un Dios por fundamento. El mito de la pena toca aquellas profundidades donde el hombre y Dios se hallan en comunión: el misterio teándrico de la existencia.

El mito de Prajápati no nos habla de pecado o de punición. Nos expone el doble dinamismo del sacrificio: la inmolación creadora y la reconstrucción redentora. La pena es la resistencia de la criatura a dejarse convertir, es el cambio de dirección para alcanzar aquello que no es todavía.

Lo que es necesario redimir es la

creaturabilidad misma, y no un mal moral; lo que es necesario consumir en el sacrificio es la contingencia misma, pues todo lo que, de una manera u otra, puede dejar de ser, es combustible en el holocausto del sacrificio. La redención es óptica. La pena es la humareda producida por lo que aún no estaba maduro para el sacrificio.

**ALGUNAS
NOTAS SOBRE
EL MITO DE LA
PENA EN EL
JUDAISMO**

GERSHOM SCHOLEM

LAS observaciones que haré sobre el tema, concerniendo particularmente al Judaísmo, se refieren a tres niveles que corresponden a tres dimensiones del mundo religioso judío: La Biblia hebraica, las fuentes del Judaísmo rabínico en el Talmud y la Midrash, y el esoterismo judío —que también podría denominarse Gnosis o Mística judía— tal como ha sido expresada en la literatura de los Cabalistas. Echaré luz sobre algunos puntos significativos para la fenomenología del Judaísmo como fenómeno histórico. En este conjunto no tienen lugar las evaluaciones históricas sobre la evolución de esas distintas

concepciones, aunque sin duda sean importantes desde otras perspectivas. En particular, no tengo el propósito de participar en las discusiones sobre la relación entre las ideas del Antiguo Testamento acerca del pecado y la pena, y ciertas fases del desarrollo del Judaísmo bíblico, o ciertos niveles de fuentes de la literatura bíblica. No puede negarse la importancia histórica de esos análisis, aunque sean siempre más o menos hipotéticos. Pero en el conjunto de consideraciones alrededor de las cuales se desenvuelve nuestra exposición, no es permitido considerar a la Biblia hebrea como un documento en el cual han aparecido, o bien han sido

definitivamente formuladas, ciertas ideas sobre este asunto que estarían llamadas a ejercer una de las mayores influencias. Por paradójico que pueda parecer esto desde muchos puntos de vista, estas ideas han actuado en la historia de las religiones y en la teología judía y cristiana como un conjunto único, aunque su origen se encuentre en diferentes partes de la Biblia y sin duda también en diferentes épocas. No obstante, la paradoja ha podido considerarse como sobrepasada en una unidad superior, que contiene, digámoslo así, muchos modelos y paradigmas de comportamientos posibles, precisamente allí donde la

Biblia ha sido considerada como un documento de revelación religiosa.

Como consideración genérica, podría decirse que la pena en el Antiguo Testamento oscila entre dos polos, de los cuales uno aparece en el primer capítulo del Génesis y el otro en el Libro de Job. A decir verdad, es extraño que representaciones sintéticas y formulaciones elaboradas en profundidad del problema del pecado y de sus consecuencias, sean tan raras en un conjunto de escritos de la amplitud del Antiguo Testamento, que por el contrario debería abundar en ellos. Sin embargo, aparece en el fondo, en la mayor parte de los libros de la Biblia,

una concepción única, es decir que se establece allí una relación directa entre el pecado o falta de un lado, y la pena del otro. Aparecen vinculados por una relación indisoluble, como causa y efecto y *como dos* aspectos de un proceso único y cerrado. Y es justamente esta dependencia recíproca e ininterrumpida de los procesos (nunca cuestionada, sino más bien subrayada drásticamente) la que se ha expresado en casos ejemplares y místicos. En libros que se califican como "teología del Antiguo Testamento", no faltan ciertamente las tentativas de contradecir el carácter mítico de estos casos ejemplares; lo que es bastante

comprensible, ya que la ruptura con el mundo del politeísmo mítico es de una importancia a tal punto fundamental para la religión de la Biblia, que una exposición sobre los mitos del monoteísmo no podía más que asustar a los teólogos. Pero yo pienso que debemos colocarnos fuera de esta contradicción, que desde el punto de Vista filosófico no tiene fundamentos suficientemente sólidos, y considerar la espiritualidad clara y transparente de estos mitos como una instancia contraria a su carácter mítico.

La representación más rica de significados, y cuyos efectos no sería posible negar, la encontramos,

naturalmente, a propósito de nuestro tema, en los capítulos 1 a 11 del Génesis; nada en los otros escritos bíblicos puede igualarla en profundidad y eficacia. Hasta nuestros días es el "mito de la pena" más significativo entre los que los teólogos del Judaísmo y del Cristianismo se han ocupado de interpretar.

Estos capítulos nos presentan una historia primordial del género humano, dominada de punta a punta por una idea, una teología de la historia siempre coherente: toda adversidad que los hombres encuentren en su camino es un castigo que actúa en todos los niveles del devenir natural e histórico. En una

serie de grandes cuadros míticos, esta historia se desenvuelve de una forma casi dramática. Cada falta es acompañada o seguida por su género particular de pena.

Adán y Eva se apartan de la prohibición divina y prueban el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal: el primero y al mismo tiempo el más profundo de los mitos en que la Biblia ha problematizado la relación de los hombres con Dios. La Biblia no explica exactamente cuál es este conocimiento del bien y del mal que el hombre en su estado paradisiaco no posee. Es un conocimiento que entraña como castigo la pérdida del estado

paradisíaco, y podría preguntarse si no es, en el espíritu del autor, idéntico a su pena, ya que el conocimiento del bien y del mal es algo que destruye desde dentro ese estado. No puede permanecer en el ámbito del Paraíso, de la relación bienaventurada y sin obstáculos entre el Creador y su criatura, porque el saber del bien y del mal trastorna y destruye tal integridad. Desde el punto de vista de la pena, las consecuencias del consejo de la Serpiente son notables, por no decir extrañas. En efecto, si la muerte amenazada es bien comprensible como mal, no podría decirse lo mismo a propósito del conocimiento moral, ni del pudor, que, en la intención del autor son

valores positivos.

Además, el conocimiento de la desnudez es la única forma bajo la cual el relato pone en evidencia ese conocimiento del bien y del mal recién conquistado. Pero podemos decir que ese saber no pertenece propia y efectivamente a la pena allí amenazada. Es adquirido al precio de un castigo que comprende la muerte, el trabajo, los sufrimientos del parto y la maldición de la tierra. Pero lo adquirido a este precio es en sí un bien que el hombre no abandonará jamás. El hombre que antes, en el Paraíso, se encontraba frente a Dios en una situación no problemática, se yergue ahora ante él: este

conocimiento del bien y del mal que acaba de adquirir, junto con la distinción y la posibilidad de elección entre los dos, coincide con su responsabilidad hacia Dios. Aparte de las consecuencias naturales y biológicas, esta responsabilidad es el efecto, en un plano más elevado, de la acción de Adán. Este mito nada sabe de un pecado original, en el sentido de una corrupción irreparable de la naturaleza moral del hombre como consecuencia de él. Pero el relato del Génesis reconoce un alejamiento progresivo del hombre con respecto a Dios, cuyo bosquejo a grandes rasgos tenemos aquí por primera vez, como un conjunto de penas que, luego de puntos

dramáticos, no introduce a una nueva fase de la historia sagrada más que convocación de Abraham y de los Patriarcas- El pecado de Adán y Eva es seguido por otras acciones en las que el pecado y la pena se entrecruzan. Encontramos el primer homicidio que no nace, como el pecado de Adán, de la desobediencia, sino de la envidia. Pero, precisamente, el primer homicidio no es castigado con la pena de muerte, sino con el impedimento para el asesino de toda relación humana estable. Y he aquí que un signo divino protege a Caín justamente de aquellos que pudieran matarlo. La espada, instrumento de muerte, de asesinato y de venganza,

aparece por primera vez como invención de los descendientes del primer homicida, lo que no carece de una notable significación dialéctica. Sigue el mito de la perversión del género humano, perversión que no nace exclusivamente de éste, sino que existe, entre otros motivos, el de la intervención de una esfera superior. Los "hijos de Elohim", efectivamente, son seres que pertenecen a un orden más elevado que el humano, y su unión con los hijos de los hombres es la causa del extravío ulterior de la humanidad. Los seres humanos no piensan sino en hacer el mal, la tierra se ha corrompido, y la opresión y la violencia reinan en ella. Y

como último mito de la pena en esta serie, aparece ahora la historia de la Torre de Babel y de la confusión de las lenguas. Allí Dios mismo elimina en una acción preventiva totalmente fuera de lo común, la unidad de las lenguas humanas, y les quita la posibilidad de comprenderse mutuamente, para impedirles la finalización de la construcción de la Torre. El relato bíblico no explica por qué, en el fondo, sería una falta de parte de los hombres la construcción de una torre alta hasta el cielo, en lugar de expandirse sobre la tierra; y este silencio ha provocado las especulaciones más profundas y paradójicas, tal como sucedió con el

pecado de Adán.

Hay algo infinitamente sugestivo en estos primeros mitos de la pena, tal como los presenta el relato de la Biblia: todos se hallan enriquecidos por un elemento de impenetrabilidad: interrupción de lo no acabado grávido de interrogantes. Excitan el asombro y la reflexión individual del lector de una manera en todo diferente de lo que lo hacen las otras historias bíblicas del pecado, de la falta y de la pena. La fuerza de su imagen y la potencia de sus símbolos en modo alguno es menoscabada (¡al contrario!) por el hecho de que se presten menos que todos los otros a la racionalización, que

opongan una de las resistencias más vivas a la desmitologización.

Sólo hay en la Biblia otros dos mitos de la pena que posean una fuerza semejante. Uno de ellos se refiere al conjunto de la revelación sinaítica y a la historia del becerro de oro y sus consecuencias; el otro, a la rebelión de Israel, que es castigada con la peregrinación a través del desierto durante cuarenta años. Pero en estos mitos, si se nos permite denominarlos así, la relación entre revelación, caída y pena está ya casi completamente racionalizada. Es una relación inmediata, aun cuando la pena se halle muy distante en el tiempo. Este último

elemento adquiere todavía más fuerza en la concepción histórica según la cual cada desgracia en el pueblo de Israel no es sino el efecto de un retorno a la idolatría, hasta la destrucción del primer templo y el exilio. Aquí la pena es, diríamos, difusa, se encuentra fundida en un largo proceso histórico, cobrando una fuerza siempre nueva a medida que las infidelidades se repiten.

Si la historia primordial ha sido expresada por estos sugestivos mitos, plenos de una significación sin límites, la descripción del vínculo entre pecado y pena en la historia del pueblo de Israel se desenvuelve todavía con mayor exactitud, casi, diría, con una entonación

retórica. Sus documentos más importantes son los grandes anuncios de castigo del Levítico 26 y del Deuteronomio 28, en los que se explican las consecuencias del rechazo opuesto por Israel a la palabra de Dios, a la orden que exige obediencia. Los autores de estos discursos del castigo, tan sorprendente y que ha jugado un papel tan importante en la conciencia del Judaísmo posterior, no retroceden ante ninguna especie de radicalismo. Las catástrofes de la historia y los embates de la naturaleza —que entonces eran *vaticinia ex eventu* como proyectos proféticos— son representados en estos discursos como un gran procedimiento

penal provocado por la desobediencia y decadencia del pueblo. Pero la pena no es presentada aquí como algo espontáneamente consecuente, un resultado inmediato: aparece más que nada en una extrema tensión con relación a la falta originaria. Es ya un mito de la pena que ha alcanzado la dimensión histórica del cosmos. Es uno de los fenómenos más sorprendentes de toda la historia de las religiones el hecho que un pueblo haya recogido en sus escritos sagrados un discurso como el del Deuteronomio 28, 15 y ss., que lo haya leído en voz alta todos los años y que haya encontrado y reconocido durante siglos la predicación de su propio ser y

su destino. En lugar de una simple vinculación entre la desobediencia a Dios y una pena específica, como es el caso de antiguos mitos y relatos, aquí nos encontramos con un verdadero paroxismo de la pena, donde no se omite ninguna, absolutamente ninguna de las desgracias cuya experiencia podía tener un hombre de la antigüedad; donde todo se rebela en un paroxismo de desesperación. Este mundo religioso que aún no ha desarrollado la idea del Juicio Final y para el que la relación entre el pecado y la pena es una relación inmanente al devenir terrestre, alcanza un máximo de la escatología que estaba a punto de nacer en aquel

momento. De hecho, lo que antes no era otra cosa que una pena, se transforma ahora, en un sentido siniestro, en procedimiento de Dios, "cólera", donde la justicia del castigo se expresa como un aspecto de la propia naturaleza divina, cristalizándose en un antropomorfismo del monoteísmo, más rico en consecuencias que cualquier otro. La cólera de Dios constituye por sí misma el castigo a través del cual Dios se muestra y manifiesta. En cierto sentido, me parece dudoso que este momento del castigo, en que se encona la cólera de Dios, sea verdaderamente una fase de la educación que Israel recibe de Dios, o de la pedagogía

divina, como se expresa a menudo. Sería, en todo caso, una pedagogía desesperada.

Por otra parte, se ha señalado con razón (por ejemplo, por Edouard Kónig) que el grueso de los males terrestres no ha sido puesto en juego de entrada, en el momento de castigar los pecados de los hombres. Desde el origen, las fuerzas destructoras de los elementos estaban contenidas en la organización de la naturaleza. El problema que queda planteado es el siguiente: ¿en qué momento entran en acción, según la concepción del Antiguo Testamento, a consecuencia del pecado de los hombres? La teología posterior ha

proyectado hacia atrás, al estado paradisiaco, muchas representaciones que pertenecen al mundo recuperado de la era mesiánica, y es muy difícil decidir cuántas de esas representaciones se encontraban ya *implícitas* en los relatos de la Biblia. La fantasía mítica que perseguía su objeto, encontraba un material inagotable en el paralelo entre tiempo primordial y tiempo final, antes que en el contraste de estos dos tiempos y de todo lo que existía entre uno y otro. Así, por ejemplo, la profecía de Isaías sobre la abolición de la muerte (*Is. XXV, 8*) en un mundo liberado, comparada con el mito del pecado original, tuvo consecuencias enormes en

el Judaismo post-bíblico. Pero la religión bíblica, aun a nivel práctico, estaba todavía muy alejada de la idea de un paralelo semejante. La liberación de la que se habla aquí no excluye en modo alguno y en principio el pecado y la pena como fenómenos que continúan produciéndose. Pero, sin duda, pena y maldición no son ya correlativos: la pena no será maldición como lo es evidentemente en esos importantes pasajes de la Tora que acabo de citar.

Resumiendo, podría decirse también que la religión bíblica concibe el dolor, en todas sus formas, como castigo. Puede admitirse sin dificultad que la instancia de la inocencia perdida del

hombre, y quizá también de la naturaleza, juega aquí un papel a mi parecer hipotético, a pesar de sus probabilidades; y es la admisión que el estado de pureza o impureza sea respectivamente idéntico al estado de inocencia, de integridad (en hebreo *tmimuth*) o al estado de culpabilidad. El lenguaje bíblico emplea con una amplitud extraordinaria, a propósito de la consecuencia de los pecados, metáforas que se refieren habitualmente al estado de impureza; pero no se trata exactamente de una relación con la pureza propiamente ritual (Levítico), sino más bien de una relación con una impureza espiritual, que viene de la

pérdida de la inocencia y de la integridad originarias del hombre y de la nación. Todas estas metáforas revelan que existe en el pecador algo parecido a una degradación, a una desafección en relación con su estado primitivo. Sobre esto se fundan las alocuciones de los profetas acerca de la necesidad de una purificación de los pecadores, y también todos esos largos pasajes de la Tora a propósito de la desafección e impureza de la nación como consecuencia de los pecados del pueblo de Israel. De aquí arranca la importancia que el discurso sobre la restauración del estado perdido, sobre la reconciliación como reconstitución de

la pureza mancillada, adquiere en el texto bíblico. Quizá tenemos aún aquí un discurso mítico de la pena, pero es un discurso mítico que ya se ha hecho metafórico, y que adquiere con ello una fuerza extraordinaria.

Estas ideas de un lazo directo y lineal entre pecado y pena — cualesquiera sean las formas míticas que puedan haber asumido— hallan una de las más sorprendentes contradicciones en el libro de Job, que es considerado precisamente, y a causa de ello y con razón, como el texto de la Biblia que caía más profundamente y produce aún hoy una enorme impresión. De hecho, sin ese libro el Judaísmo no sería lo que

es en la historia de las religiones. Lo que existe de no-dialéctico en ese lazo, es cuestionado aquí radicalmente. Job suscita un problema que, una vez planteado, es insoluble. Job se sabe inocente, nadie puede negar esa inocencia; y he aquí que, en cuanto plantea el problema de la causa de su sufrimiento, que él concibe como castigo, y por lo tanto como castigo injusto, rompe ese lazo no-dialéctico entre falta y expiación. Para colmo, la justicia de sus quejas es Reconocida por Dios de una manera irónica, pues ninguna de las respuestas que Dios da a Job corresponde a la cuestión planteada, vale decir a los sufrimientos del

inocente y del justo. En cambio, Dios le responde con una pregunta que, para decir las cosas como son, no es pertinente: Dios le pregunta si estuvo presente en el momento de la creación del mundo. Esta respuesta impertinente es soportable, me parece, sólo si se admite que tiene por finalidad poner de relieve, de manera irónica, cuán impertinente era también la pregunta de Job. Pero eso no se manifiesta de manera alguna, mientras que la pregunta de Job y la insuficiencia de las respuestas de sus amigos están instrumentalizadas al máximo. El colmo de la ironía, en este libro tan rico en ironía, es que Job se declara satisfecho

cuando la pregunta de Dios sobre la cosmogonía, lejos de salir a su encuentro, le impone el silencio. Es como si Job, luego de haber demolido, aniquilado el mito corriente de la pena, lo acepte nuevamente, digamos así, encogiéndose de hombros; a menos que este mito se vea repelido hacia atrás: del campo de la historia y la prehistoria al campo de una cosmogonía absolutamente impenetrable, a propósito de la cual no se ofrece aquí ninguna respuesta útil. De este modo, el libro de Job nos deja con este problema sin respuesta, que resuena a lo largo de los siglos, hasta nuestros días.

En el Judaísmo rabínico, aunque

también ya en gran parte del Judaísmo tal como se nos presenta en los Apócrifos y los Apocalipsis, los puntos que he procurado aclarar en sus rasgos fundamentales han conservado intacta su vitalidad y han adquirido un relieve quizá todavía más neto. Pero a éstos se añaden nuevos motivos. Tres son los puntos, a mi juicio, de una formulación particularmente penetrante, capaz de transformar las ideas bíblicas de pecado y de pena, si bien no pretendo afirmar que todos los aspectos importantes de este problema queden agotados en ellos.

Tenemos en primer lugar el notable desarrollo del concepto del poder de Dios, que es juez y que castiga, *middath*

hadin, uno de los dos aspectos principales de la naturaleza divina, complementario del otro, *middath harahamin*, la gracia y la misericordia. Es un concepto muy antiguo del Judaísmo palestino, pues lo encontramos aceptado ya por Filón, quien debía haber oído a los maestros de Palestina hablar de él. Y estas dos cualidades (*middoth*) son de una importancia decisiva para la representación rabínica de Dios. La religión de los Agadas judíos, que combina y alía en Palestina la religión de la sinagoga y la del pueblo, está inmejorablemente representada por el contraste (a menudo dramatizado de manera mítica) o por el

equilibrio de esos dos elementos. El poder de juzgar es también el poder de castigar (en hebreo *middath pur'muth*). La acción de un hombre que comete un pecado provoca la acción de Dios que castiga. Este vínculo entre pecado y castigo no es, por supuesto, indisoluble y necesario, especialmente luego del grave cuestionamiento que implica el libro de Job. La intervención del poder que castiga a veces es desviada, permanece en suspenso, y en algunos casos, su indignación sólo se manifiesta después de la muerte del pecador. Esta *middath hadin* a menudo es personificada míticamente, y la fuerza divina equivale aproximadamente a la

de un ángel castigador o vengador que viene a buscar al culpable para exigirle su cuenta. Toda acción moral del hombre despierta uno de estos aspectos de Dios, y los teólogos judíos leían la Biblia como el relato del perpetuo actuar de uno sobre el otro y de uno en el otro. Permítasenos señalar aquí, al pasar, que los documentos clásicos de la teología rabínica en el Talmud y la Midrash desconocían todo amor de Dios cuasi hipostasiado, que fuera paralelo a esos dos aspectos. No es que estos textos no hablen del amor de Dios, sino que este amor tiene una importancia secundaria en comparación con la misericordia y la gracia (*rahamin* y *hesed*). Sólo las

generaciones siguientes darán nuevamente al amor una ubicación central en la doctrina de Dios, remitiéndose a la Biblia.

En segundo lugar, habría que subrayar el concepto de pecado como destrucción de la unión con Dios, tal como ha sido evidenciado por E. Sjöberg en su libro *Dios y los pecadores en el Judaísmo palestino*. El pecado rechaza la presencia de Dios, lo aleja cada vez más de nosotros, renueva la imposibilidad de esperarlo. Y allí donde el pecado no anula esta presencia, la convierte precisamente en una manifestación particularmente peligrosa del poder de castigo del juez. No es sino

por el pecado que Dios viene a quedar propiamente separado del hombre; y en un pasaje célebre de la Midrash se afirma que el pecado es causa del alejamiento progresivo de la inmanencia de Dios en el mundo, hasta convertirlo en un Dios trascendente. Naturalmente, estos pensamientos se hallan siempre acompañados de citas de los versículos de la Escritura, pero las afirmaciones de los rabinos adquieren su peso y su fisonomía particular precisamente de este tipo específico y a menudo extravagante de exégesis, de la manera de desplazar los acentos. Citemos aquí, a propósito de nuestro argumento, un ejemplo de esta exégesis mítica. El

Génesis habla (III, 1) de vestimentas de piel o cuero de animales que Dios hizo a la primera pareja humana luego de su expulsión del Paraíso. Una antigua exégesis rabínica, adoptada también por algunos Padres de la Iglesia y ciertos gnósticos, deduce que el hombre había sido provisto en su origen de un cuerpo de luz, con vestimentas de luz (en hebreo *kutnoth or*) y que a causa del pecado recibió un cuerpo de materia, de piel. Es evidente que con su cuerpo de luz estaba todavía unido con Dios mediante un vínculo inmediato. Es evidente asimismo que "las vestimentas de piel" que los hombres hicieron luego del pecado, representan el cercenamiento de

esa unión con Dios.

En tercer lugar, la exégesis del Talmud tiende a subrayar con lujo de detalles el vínculo que en el interior del mundo existe entre el pecado" y la pena, aunque esta exégesis conoce ya una relación de este tipo, es decir la pena del más allá y el Juicio Final. La subdivisión de la relación pecado-pena representa, al menos en estas fuentes de la literatura rabínica, una tendencia muy clara que ha dado lugar, por ejemplo, a un análisis muy minucioso (y en el que han participado numerosas e importantes autoridades talmudistas) de las penas específicas que serían consecuencia de la transgresión de una larga lista de

órdenes específicas (ver el tratado Sabbath, 32b del Talmud babilónico). A cada transgresión o pecado corresponde una desgracia particular, e inversamente una desgracia denuncia una acción particular cometida por aquel que la padece. Es en este marco que la máxima "medida contra medida" cobró gran importancia, tal como es formulada en el Talmud. Por cierto, la medida de la pena que debiera corresponder a la medida del pecado no siempre es discernible con facilidad por el hombre; y es a causa de ello que las reservas con respecto a una casuística tan radical se mantienen siempre vivas y actuales. Los dos grandes motivos fundamentales de

un concepto religioso de pena entran aquí en conflicto; además, no se advierte de qué otra manera podría plantearse el problema: una idea de la pena como consecuencia intencional y definible de los pecados, en contradicción con una idea que hace resaltar precisamente la falta de intencionalidad de la pena y la imposibilidad de evaluarla como dato moral. Contrariamente, el principio acerca del cual la teología de los rabinos no tiene dudas —como resulta también de su interpretación de la historia del pecado original— es que la muerte ha ingresado en este mundo a causa de los pecados, y que desde entonces hasta la plena realización de la

redención será continuamente atraída por los pecados. A la exégesis agádica de la Midrash no le es menos extraña la ampliación del mito del pecado original hasta alcanzar dimensiones cósmicas; lo que equivale a un engrandecimiento mítico del pecado de Adán. Entendemos que seis son las cosas que le han sido sustraídas a Adán: su esplendor luminoso original, la imponente grandeza original de su persona, la vida, la fecundidad de la tierra y de los árboles, y la claridad de las luces del cielo que desde entonces permanecen oscurecidas. Una formulación que aún va más lejos y que ha jugado un notable papel en la tradición judía, habla de una

consecuencia universal, cósmica, del pecado de Adán. Aunque todas las cosas del mundo hayan sido creadas en una plenitud originaria, en la que su naturaleza se expresa naturalmente sin ninguna disminución, han sido disminuidas y trastornadas por el pecado de Adán, y no recobrarán su estado original más que con la venida del Mesías. Encontramos entonces, dentro del pensamiento religioso judío, un estado de decadencia de la naturaleza misma; una idea que no podía despertar simpatía alguna en los apologistas posteriores, que se tomaron la tarea de defender racionalmente al Judaismo contra las pretensiones y postulados del

dogma cristiano. Esta idea fue, en efecto, ignorada voluntariamente o bien modificada y reducida a una metáfora, para no perturbar a nadie; y eso se produjo, a pesar de todo, con excepción de los círculos de la Cábala.

En el devenir de este mundo, no existe pena, por espantosa y enorme que sea, que no encuentre en un momento dado su fin. De hecho, la tradición judía siempre ha puesto en evidencia y subrayado que el odio irrazonable entre los ciudadanos de Jerusalén había provocado como consecuencia punitiva la destrucción de la ciudad. Pero junto a esta relación inmanente entre falta y pena, encontramos en el Judaísmo

postbíblico la idea, proveniente de Irán, de una recompensa en el más allá, luego de la muerte, y la del Juicio Final. Es lo que origina inmediatamente la formación de los mitos del Paraíso y del Infierno. Está claro que en esto concurren dos concepciones totalmente distintas. En consecuencia, ha sido muy difícil para los teólogos r el límite entre las penas intramundanas y las extramundanas, problema que a menudo encuentra soluciones de compromiso. Al admitir la existencia de penas en el más allá, y particularmente la condena en el Juicio Final, se da satisfacción a un sentimiento religioso según el cual la enormidad de ciertos crímenes sobrepasaba la medida

de toda pena en este mundo. De ahí una problemática que ha adquirido tonos amargos, por decir así, tanto en el Judaísmo como en el Cristianismo, aunque el Judaísmo no haya conocido la dura rigidez del dogma de la Iglesia católica: la cuestión de la posibilidad, o aun de la certidumbre absoluta del castigo y las penas eternas. Las declaraciones de las fuentes judías dejaban en este caso una apertura para respuestas divergentes, y la cuestión efectivamente ha permanecido abierta mientras la idea del Infierno y de todo lo que con él se relaciona continuó siendo actual en la conciencia religiosa de los Judíos. Como las ideas escatológicas

resultaron para el Judaismo mucho más fluidas y capaces de variaciones más amplias que para el Cristianismo, el mismo fenómeno se verifica en lo que concierne a las representaciones de la naturaleza de las penas en el más allá y de la duración, temporaria o infinita de los juicios del Ultimo Día. Es claro que en este contexto, la cuestión de Job acerca del goce de los malhechores y el sufrimiento de los justos en este mundo, podría recibir también una especie de respuesta, que el autor del libro de Job probablemente no hubiera podido aceptar.

Como conclusión, añadiré algunas palabras sobre las ideas de los

cabalistas judíos, los esotéricos del Judaísmo rabínico.

La originalidad de las respuestas que los cabalistas han dado a la problemática que nos ocupa, se desenvuelve en dos direcciones diferentes. De un lado encontramos una ampliación de la significación del pecado y de sus consecuencias, que va mucho más allá de lo que sostienen las fuentes esotéricas del Judaísmo histórico. La esencia del pecado es vista aquí como ruptura de la armonía del cosmos, destrucción de una unidad original en la que no sólo la severidad y la gracia de Dios actuaba en un equilibrio armonioso, sino que todos los

reinos de la creación estaban, ellos también, penetrados de la misma armonía, y el hombre permanecía en comunicación ininterrumpida con la Divinidad; una comunicación que consistía en la contemplación de lo Divino y de los misterios de Dios vivo manifestándose en su potencia creadora. La desobediencia de Adán al mandamiento divino originó una división que destruyó dicha comunicación y tuvo consecuencias desastrosas para todo lo creado. El pecado lleva la división allí donde debían reinar la armonía y la unidad: allí reside precisamente su esencia secreta. La "pena" es, en el espíritu de

los cabalistas, el aislamiento de las cosas y del hombre con relación a Dios. El hombre que acepta en su ser y en su actuar tal aislamiento, crea una realidad falsa, inauténtica; y esta visión fundamental de la naturaleza del pecado comprende todas las consecuencias de la caída de Adán y de los pecados del género humano. Los cabalistas desarrollan todo eso en sus exégesis místicas de la falta de Adán. El árbol de la vida y el árbol del conocimiento son en su esencia profunda una sola cosa, nacen de una raíz común, porque representan la polaridad de la potencia creadora divina, cuya oposición es separada en una unidad superior. Lo que

crea y lo que reflexiona, lo que da y lo que recibe, surgen del mismo terreno. La tarea de Adán era captar su unidad, pues la vida y el conocimiento no deben estar separados, sino que, por el contrario, es necesario comprenderlos y actualizarlos en su unidad. Pero Adán separa los dos "árboles", aislando así la fuerza del árbol del conocimiento del bien y del mal, vale decir el principio de la severidad divina, y dejándola actuar aislada sobre sí mismo. La pena no es sino la consecuencia de la separación de los dos árboles. El fruto que toma arrancándolo del árbol del conocimiento, es el símbolo de la acción que ha destruido la unidad. La severidad

de Dios, su justicia punitiva, ya no es atenuada por su vínculo intacto con la gracia; se ha vuelto, por decir así, independiente y actúa como fuerza independiente. La tarea mística de Israel, que se realizará únicamente con la redención, es precisamente abolir la separación de la que derivan las desgracias y las faltas llanas, como violación del estado originario y mito de la caída del hombre y de sus fatales consecuencias se ha tornado en algo completamente interior.

Pero la Cábala posterior ha dado todavía un paso adelante: el mito de la caída de Adán, que ha traído el desorden al mundo, es traspuesto a una

época y a un acontecimiento mucho más antiguo. En el despliegue de la potencia creadora divina existe algo que ha causado la desarmonía, el desorden y la preponderancia de la severidad divina, ya antes de la creación del Adán terrestre. En estas especulaciones teosóficas de los cabalistas sobre "la ruptura de los vasos" de los que Dios quería servirse para la creación, no encontramos, por supuesto, lo que llamamos un mito de la pena, pero sí encontramos un mito del origen de la acción aislada de una justicia que castiga, de la severidad de un Dios que castiga. Es un proceso que se realiza, como dicen los cabalistas, en Adán

Kadmon, no en el primer hombre creado, sino en una emanación de los poderes divinos, un hombre originario espiritual, cuya forma resume y representa todas las formas, y cuya imagen creada fue el Adán terrestre. Estamos en presencia aquí de un mito de la caída y no propiamente de un mito de la pena. De hecho, esta caída ha sido, según los cabalistas, una necesidad profunda de la acción divina, que ha debido abandonar su infinitud original para hacerse operativa en lo finito. Lo infinito no podría desplegarse sin conflictos y sin interrupciones sino en el propio infinito. Es la naturaleza de la decisión de crear lo que hace imposible

una acción semejante sin conflictos: no puede provocar la confusión y desarmonía en lo finito precisamente porque es algo finito. Pero temo alejarme con esto del tema central de este trabajo.

Los cabalistas han adoptado otra respuesta, más ingenua, al problema del pecado y de la pena, aceptando la doctrina de la transmigración de las almas, que implica naturalmente una teoría inmanentista de la pena y su cumplimiento en el interior del devenir del mundo. No hay en esto ninguna contribución judía original a nuestra problemática, aunque la importancia de esta idea haya sido grande en el

Judaísmo cabalista. La transmigración de las almas fue comprendida como un exilio lejos de su propio reino. Así como el exilio de los cuerpos, del cual la historia de Israel ofrece ejemplos simbólicos, era una pena de los pecados, el exilio de las almas es también una pena: deben purificarse de las faltas cometidas durante su existencia terrena, mediante largas peregrinaciones a través de esferas humanas, y aun no humanas.

LA PENA 161 COMO RITO

MATTHIAS VERENO

EN sus *Escritos literarios*, Fiodor Dostoievski reunió con el título de *El Nihilismo* tres ensayos, el primero de los cuales trataba del "medio". Se refiere a esta "teoría del medio" que descarga al criminal de toda

responsabilidad y obliga a los jurados —una institución muy reciente en la Rusia de aquella época— a absolver a los acusados. He aquí cómo Dostoievski trata este fenómeno:

"¿Por qué tiene nuestro pueblo este horror del poder? ¿Acaso absuelve porque teme afectar la compasión por el acusado, porque teme el dolor de la compasión? Pero, es necesario aceptar este dolor. La verdad es más elevada que la compasión. En todo caso, si nos juzgamos verdaderamente peores que el criminal, admitamos entonces que gran parte de su falta es la nuestra. Por cierto nos decimos que si fuéramos

mejores, también él lo sería y no estaría ante nosotros como un inculpado... ¿Pero, es que por esa causa hay que absolverlo? No, al contrario: precisamente por esa causa es que hay que decir la verdad, llamar mal al mal, y tomar sobre sí la mitad del peso del juicio. Debemos ingresar en la sala del tribunal pensando que nosotros tenemos nuestra parte de falta y que este dolor de la compasión, al cual tanto se teme ahora y que nos acompaña cuando abandonamos la sala del tribunal después de una condena, bueno, ése es nuestro castigo. Si tal dolor es auténtico y profundo nos hará mejores, y no es sino haciéndonos

mejores como podemos mejorar nuestro medio,

... Es verdad, desde hace siglos nuestro pueblo llama "desgraciados" a los condenados. ¿Qué quiere expresar con ello?

...Para mí, el pueblo ruso, al llamar "desgraciados" a los criminales, quiere decir: "Vosotros habéis pecado y por ello sufrís, pero nosotros también somos pecadores. Si hubiéramos sido mejores, tal vez vosotros no estaríais en prisión. Con el castigo por vuestro crimen lleváis también el fardo de la injusticia general. Rogad por nosotros así como rogamos por vosotros, y aceptad las limosnas que os ofrecemos

para que sepáis que pensamos en vosotros, y que no hemos roto el lazo fraternal que nos une".

...El castigo no pesa, como se piensa, sino que alivia. Purificarse a través del sufrimiento es menos pesado; menos pesado que si se los absolviera completamente. Al hacer esto, se los privaría de la posibilidad de mejorarse, se sembraría el cinismo en sus almas, se les inspiraría un conflicto insidioso sin respuesta, y se los arrojaría al desprecio de sus jueces".

Se opone aquí a la ciencia de la no imputabilidad, el auténtico reconocimiento cristiano de la verdad, pero en una forma que supera la grieta entre el *ne peccetur*, los castigos que una sociedad inflige, y la figura del inocente crucificado. En efecto, la solidaridad con el condenado no es suprimida, y esto desde un doble punto de vista: de un lado, los que infligen el castigo se saben y se reconocen a sí mismos como pecadores que no viven sino por el perdón del Dios de la misericordia; del otro, saben y reconocen que los condenados, también

ellos, aunque su conciencia sea justa, no dejan de seguir a Cristo, de sufrir con El y en El un sufrimiento vicario por los pecados del mundo o, más concretamente, por las faltas de los otros. Y es precisamente esta conciencia la que despierta la compasión en aquellos que infligen el castigo, de modo que no reciben sólo pasivamente el fruto de la obra de redención, sino que toman parte activa en ella: se transforman y transforman también el mundo. Y en su momento, esto abre a los condenados una posibilidad real de mejorarse, pues su sufrimiento adquiere así un sentido.

Se ve aquí clara, concreta e

inmediatamente cómo en la *pena del pecado* se manifiesta el misterio de la redención y cómo el *pecado de la pena* llega a ser superado por éste.

¿Qué sucede con este problema en el mundo fuera del cristianismo y antes del cristianismo? ¿Acaso subsiste por lo menos la posibilidad de derivar la *pena del pecado* del *pecado de la pena*?

II

Pienso que esa posibilidad existe cuando la pena es efectuada como *rito*.

En otra ocasión he tratado el problema de si es necesario considerar al rito como acción o como suceso

expiatorio, pues allí reside el presupuesto de la existencia de ritos específicamente expiatorios; me basé en el concepto de que el rito, como acto religioso, es la mediación entre dos esferas vitales opuestas, de las cuales una es vivida por la conciencia como "natural" y la otra como "sobrenatural".[163](#) Me permito remitir a ese trabajo y limitarme a sentar la afirmación siguiente: cuando se instituye un rito allí donde un orden ha sido alterado, eso significa *ipso facto* que se considera que la ruptura de ese orden es reparable y que el orden puede ser restablecido.

En un sentido más amplio, todo lo

que se cumple regularmente, según una ley fija y según una forma siempre igual —tal como lo expresa el adverbio latino *rite*— puede ser denominado "rito", tanto más si una codificación consagrada lo ordena de manera explícita: "Si uno roba un buey o una oveja, y la mata o la vende, restituirá cinco bueyes por buey y cuatro ovejas por oveja... y si lo que robó... se encuentra todavía vivo en sus manos, restituirá el doble" (*Ex. XXI, 37; XXII, 3*). Y sin embargo, aquí se trata propiamente de la restitución de un animal con más la compensación por lo que el propietario, que no ha podido utilizar su bestia, ha perdido, y por lo que ha sufrido de cólera, pérdida de

tiempo, etc.; todo eso reforzado, sin duda, por el propósito pedagógico de sugerir al ladrón potencial que la posibilidad de ganar no vale el riesgo de una pérdida más grave.

En un sentido más estricto, encontramos el rito cuando se trata de reparar faltas en el interior de lo sagrado. Estos ritos (abluciones, *ruegos*, ofrendas, etc.) mediante los cuales se establece el estado de cosas conforme al orden pueden, en rigor, ser llamados "expiación" o "punición", de acuerdo al sentido les damos a estas palabras; como, por ejemplo, los ritos que un Brahmán debe cumplir si la sombra de un intocable cae sobre él.

Además, la intocabilidad, es decir la impureza ritual, no es una "falta": así la impureza de una mujer durante la menstruación o que acaba de parir.

No debe olvidarse, por supuesto, que en las culturas arcaicas y religiosas en general, 'es' difícil distinguir netamente los crímenes para con la Divinidad de los crímenes que afectan las justas relaciones entre los hombres, o su propiedad. Los Susus del *hinterland* de Conacry (Guinea) aprendían así a contar con los dedos de la mano:

La vida del hombre de mi aldea es tabú. La fuente del hombre de mi aldea

es tabú. El yam del hombre de mi aldea es tabú. La piedra mana (fetiche doméstico) del hombre de mi aldea es tabú. Las mujeres del hombre de mi aldea son tabú.

En última instancia, la transgresión de la ley —una ley comprensiva de todo, que definimos "ley sagrada" desde nuestro punto de vista moderno y profano— es de una importancia decisiva.

A decir verdad, el carácter de la transgresión en este sentido esencial es tanto más evidente cuanto menos manifiestamente concierne a la propiedad o los intereses de otro (comprendidas en ello la propiedad y los intereses de los dioses, de los espíritus, de los muertos, etc.). Se percibe también con más claridad el

carácter particular de la falta o impureza carnal —sea sobre el propio cuerpo, sea entre personas que tienen el pleno poder de disponer de ellas mismas (de modo que ese motivo de delito contra la propiedad que se percibe en la frase "las mujeres del hombre de mi aldea son tabú", no está incluido en este caso). Quizá tenemos aquí una de las causas por las que el derecho patriarcal castiga más severamente el adulterio de la mujer que el del hombre: lo que de parte del hombre es más que nada un delito contra la propiedad, de parte de la mujer aparece como simple libertinaje. Eso explica también por qué una sociedad profana y utilitaria como nuestra

sociedad moderna disuelve precisamente la moral sexual. Efectivamente, se oyen argumentos como éste: "con mi cuerpo puedo hacer todo lo que me plazca, porque así no le causo daño a nadie".[165](#)

Se nos presenta otro problema cuando un "castigo", o una "expiación", toma el lugar de otro. Se trata, en la mayoría de los casos, de un delito que merecería la muerte. Dos tipos extremos de absolución de una pena capital propiamente merecida son, por un lado, el *Wergeld* germano, que consiste en pagar por aquel a quien se ha asesinado —y *aquí nos* aproximamos a la idea de una reparación profana en favor de la

familia del muerto—; y por otro lado, la leyenda según la cual Hércules, antes de su descenso al Hades, se purifica en los misterios Eleusinos del crimen de haber matado al Centauro —y aquí nos aproximamos a una idea religiosa individualista según la cual lo que cuenta es la restauración de la integridad personal del culpable. Es cierto que aquí la condición ontológica original del culpable es hasta superada, mientras que en el primer ejemplo la recompensa no puede balancear la pérdida real. En los dos casos, el hecho no se torna como "no hecho", vale decir que el estado de cosas precedente al crimen no es restaurado.

Un ejemplo de procedimiento punitivo primitivo, muy curioso para nuestra mentalidad, nos es referido por Lin Hen-li de la Academia Sínica de Taiwan.¹⁶⁶ En grupos totémicos y exógamos de Australia, el animal-tótem no puede ser muerto ni comido sino en el curso de un rito particular durante la estación del acoplamiento, la cual tendría el efecto de acrecentar su capacidad de proliferación. Se considera que el animal-totem guarda una relación de parentesco con el clan: la propagación de su especie se efectúa, desde el punto de vista de las severas leyes exogámicas de estos mismos clanes, de manera incestuosa. Si un

miembro del clan transgrede el tabú del incesto, se vuelve por ello semejante al animal-totem. Y en consecuencia es, como aquél, muerto y devorado en el curso de una ceremonia solemne. Cualquier otro castigo menos excepcional no haría sino añadir un nuevo delito al que debe ser castigado, pues el parentesco de sangre es absolutamente inviolable —tanto como el animal-totem.

Una manera muy común de castigar el parentesco, sin cargarse con un delito de sangre, es la expulsión de la comunidad. Víctor Maag señala que generalmente la pena capital sólo es posible donde el organismo social está

desarrollado por encima de los vínculos de parentesco, tomados en su sentido más estricto.[167](#)

Aquí se trata, como Maag lo muestra y como lo expresa el propio título de su obra, de una "falta inexpiable", inexpiable no sólo en este mundo sino también en el otro. El asesino es expulsado del orden del mundo y cae en el nivel del no-mundo. La expulsión o la pena de muerte no son para él expiación, sino *castigo* en un sentido muy específico: el pecado de la pena.

Parece, sin embargo, que en la conciencia de los que infligen estas penas domina en primer plano un elemento completamente distinto: no el

aspecto de la perdición del individuo, sino el de la salvación de la comunidad. Esta expía y se purifica sacrificando a aquel de sus miembros que se ha vuelto culpable, aun cuando su ejecución o expulsión no representen un sacrificio cúllico. Ciertamente, podría llamarse "comida sacrificial" a ésta de los caníbales australianos de la que acabamos hablar, si no fuera que estamos aquí en presencia de una mentalidad radicalmente extraña a la nuestra, lo que es ilustrado mediante la simple observación de que, evidentemente, carece de significado que el hombre comido en el curso del rito resulte, con esto, purificado o no.

Pero también en los casos, más comprensibles para nosotros, de una pena que consiste en la expulsión del criminal de la comunidad sagrada, por lo tanto una pena "profana", la cosa más importante¹⁶⁸ en la conciencia de esas gentes es la sociedad como tal, y en consecuencia el aspecto de expiación y purificación.⁸

Esto se explica todavía mejor por el hecho que un procedimiento punitivo semejante es cumplido siguiendo un rito. Por supuesto, no es un rito que pertenezca al orden sagrado o cúltilo de la comunidad, ya que se opera contra aquel que por sí mismo se ha excluido este orden; y sin embargo, toda la vida

de la comunidad está centrada en el recuerdo cúlctico de la representación de la verdadera palabra, del $\mu\upsilon\omicron\varsigma\varsigma$ ¹⁶⁹: palabra que anuncia y manifiesta inmediatamente lo que las fuerzas sobrehumanas han hecho para fundar el conoz, el mundo de lo sagrado y del orden, y la vida de la comunidad —y estas mismas ejecuciones extremas no pueden quedar sin relación con este mito ejemplar.¹⁷⁰ En ellas, en efecto, se hace presente y se realiza el *clímax* decisivo de este mito: la victoria de las fuerzas buenas, ordenadoras, dispensadoras de salvación, sobre las potencias del infierno. El condenado es ofrecido como víctima a las potencias del caos,

enemigas del ser y destructoras; pero esto no hace sino poner de manifiesto a qué ámbito pertenece realmente. Y en cuanto la sociedad triunfa sobre el transgresor del derecho, renueva y representa la victoria de los dioses de la luz creadores del orden: Marduk contra Tiamat, los Devas contra los Asuras, los dioses del Olimpo contra los Titanes. La ejecución, v. gr., que consiste en precipitar al condenado desde lo alto de un peñasco presenta una analogía evidente con la caída de los demonios, como por ejemplo la de los Titanes en el Tártaro.

Precisamente aquí se explica cómo en el jefe sagrado de una comunidad

arcaica, es decir en el rey sagrado o en el rey-sacerdote, las funciones de juez y jefe del ejército parecen estar estrechamente unidas. Porque en el horizonte de esta conciencia, los enemigos externos son también, no menos que los delincuentes, creadores del caos que amenazan el orden de la salvación; y tanto unos como otros están previamente vencidos en principio e idealmente, porque los dioses efectivamente vencieron a los demonios, el cosmos efectivamente surgió del caos. Son, en el fondo, rebeldes impotentes;[171](#) aún más, son, por así decir, muertos, sombras errantes, o monstruos salvajes. Como el hombre

apartado del orden de salvación no encuentra paz ni vivo ni muerto, también los enemigos son personificaciones de la inquietud y la discordia.

III

Con esto nos acercamos al problema de los "otros". Estos otros, las criaturas del no-mundo no son por cierto amables, no más que los traidores, los *Neidinge* germánicos. Y los miembros de la comunidad de vida, del orden sagrado, no son "otros".

Tal es la horrorosa situación (¿fruto, tal vez, de la división babélica de las lenguas y las intenciones?): cada grupo

familiar, cada clan es extraño de una manera radical a todo lo demás, cerrado en su vida terrena como en la del más allá —porque esta vida comprende también los espíritus de los dioses y del mundo de la naturaleza circundante,^{[172](#)} los dioses particulares y exclusivos. Una vida "otra" es a tal punto extraña que no puede ser comprendida, no puede considerarse sino como amenaza mortal contra todo lo que envuelve y protege nuestra propia vida. Somos *nosotros*, sin embargo, los que denominamos "horroroso" a este estado de cosas. Para los seres humanos de los que era propio, debía significar una beatitud pacífica y de ensueño, dado que persistió sin

problema y sin derogación. En cuanto al castigo por una transgresión, una violación, una evasión, debían aplicarlo con una suerte de triste indiferencia, en un acto de obediencia a una ley que dominaba sus vidas de una manera a tal punto concreta e inmediata, que ninguno de los problemas que en este caso nos parecen naturales, tenía la posibilidad de ser planteado.

Plenas de melancolía son las condenas de estos hombres primitivos; son procedimientos punitivos en los que se encuentran, no nuestros "conceptos morales", sino la vida misma que se hace valer al restablecer el equilibrio de manera inexorable.[173](#)

Pero hay ritos que tienen el propósito de sobrepasar todo abismo de extrañeza y ampliar el área vital. Los extranjeros se tornan "artificialmente" iguales a los parientes de sangre — temporariamente mediante la hospitalidad y perpetuamente mediante el casamiento u otra forma de emparentarse. Al avanzar en el tiempo se encuentran formas cada vez más numerosas: fraternidad de sangre (*Blutverwand-schaft*), adopción, etc.

Son éstos, de acuerdo a su estructura, actos de *iniciación* muy parecidos a aquellos mediante los cuales los miembros de un grupo son introducidos cada vez más

profundamente en la vida de ese mismo grupo, son iniciados a fin de penetrar hasta el fondo de sus orígenes, en la plenitud de la vida del grupo.

No podemos entrar ahora en la problemática de la iniciación, en la multiplicidad de sus formas y significados, con las cuestiones que le son propias. Simplemente esbozaremos a grandes rasgos lo que nos parece fundamental y necesario para el tema que estamos tratando.

Que la iniciación sea el medio para participar en el principio más íntimo de la vida del grupo, y que a la vez haga posible la superación de los límites que lo separan del exterior, implica una

contradicción sólo en apariencia. Se trata, ante todo, de *parentesco artificial*, de recepción en el clan o en la parentela. No es muy difícil darse cuenta que formas exteriores de un principio vital hieden, o mejor deben, volverse tanto menos esenciales cuando este principio es vivido más íntimamente por la conciencia. Aquel que vive inconscientemente, en su sangre, los "orígenes", los άpxαί del grupo, *vive por sí*, con su esencia, en su sangre; pero la vida de aquel que adquiere una conciencia más directa de sus orígenes tiene su "lugar" a nivel de su esencia, el nivel en que él experimenta este encuentro. Una ley absolutamente

universal es *que* el principio que conduce a la interioridad nos hace libres con relación a la exterioridad; es en el centro donde se encuentra la libertad con relación a la periferia, en la *nauta naturans* con relación a la *natura naturata*. Pero esto no es una oposición, tal como se la quiere establecer entre el espíritu y la materia. El interior contiene al exterior, mientras que desde el punto de vista exterior parece lo inverso,^{[174](#)} al igual que el conocimiento del sentido presupone y comprende el conocimiento sensible.

Es por esto que la otra oposición, tan corrientemente admitida, en verdad no existe: la oposición aparente entre la

participación cada vez más íntima en el principio vital de la comunidad, y la auto realización personal. Más que nada se exige la convergencia de los dos fines. La construcción de un enfrentamiento entre el individuo y la colectividad, aunque sea enfocada de un lado u otro, se queda en el exterior, en lo profano.[175](#) He ahí por qué, desde el punto de vista de la iniciación, la característica más evidente de nuestro mundo es la inmadurez.[176](#)

Pero si la realización de sí mismo, a la cual debe conducir el camino de la iniciación, significa madurez personal, no es difícil reconocer que necesariamente debe implicar la

capacidad de ser responsables por los otros. Y algo más: todo progreso en el camino de la madurez presupone una aceptación de responsabilidad por los otros. Lo que se anuncia aquí es la dimensión social de esta paradójica fórmula espiritual: uno no llega a realizarse sino mediante el propio despojamiento y la victoria sobre sí.

Mas libre es aquel que ha experimentado más inmediatamente la ley del ser, aquel que es capaz de soportar el peso más grave.

Así, la sociedad entera está orientada, en su esencia, hacia ese fin, hacia el hombre libre y responsable en el sentido más pleno; y esto en una doble

dirección: al aspecto exterior, el de la jerarquía de las posiciones, corresponde el aspecto interior de los grados de consagración. Así considerada, la sociedad es casi un *mesokosmos* entre el *macro-kosmos* de la naturaleza entera y el *micro-kosmos* de la unidad humana cuerpo-persona. La *Politeia* de Platón, que todavía presenta un tipo ideal tradicional ya elaborado por la reflexión filosófica y la literatura es, por decirlo así, "el hombre grande realizado".[177](#)

Así como a la graduación de las fuerzas espirituales le corresponden, por una parte, las virtudes y, por otro, las situaciones sociales, del mismo modo las posibles desviaciones del recto

camino, las faltas contra la justa medida (por exceso o por defecto) refieren sus "penas" al organismo social y al camino del individuo. Tienen un aspecto institucional y un aspecto personal; allá está el *factum*, el estado de hecho que sobresale, que se muestra; aquí está la intención, el estado del alma.

Según esta; vieja estructura típica e ideal, el juez supremo no debe ponerse, de manera exterior, en la situación del culpable, pero participar interiormente en ella: esta postura es inevitablemente una situación de su propia experiencia. En la medida en que, al madurar, se hace responsable por todos, encarna la esencia de toda la comunidad, y por lo

tanto debe conocer de manera virtual todas las faltas posibles de los miembros de esa comunidad; de manera virtual, vale decir en sus causas. Análogamente, esto vale también, *mutatis mutandis*, para todos los que, en este cosmos jerárquico-iniciáticamente ordenado, poseen una autoridad delegada, tienen una responsabilidad parcial y representan una encarnación parcial.

Y algo más: aquel que es señor, que dispone del derecho exterior de vida y muerte, que debe castigar el "pecado inextinguible" mediante un castigo que purifique a la comunidad de un delito mortal, debe sentir como suya también

esa falta. Si mediante un juicio semejante sin misericordia se repite y se hace presente; aún más, si la victoria de las fuerzas de la luz sobre las potencias infernales se realiza, entonces el hombre, imagen corporal y sensible de la divinidad luminosa, de héroe y de santo primordiales, debe vivir en sí mismo esta victoria de las fuerzas de la luz y esta recaída en el abismo de las potencias enemigas. Sólo así se transforma en un símbolo vivo, es decir un símbolo en el cual lo que es *significado* por el símbolo es también *presente y real*.

Stefan Teodorescu ha demostrado que las ideologías nacen y establecen un

vínculo aparente entre el poder y el derecho allí donde los que gobiernan ya no viven la *κἀναποιε*¹⁷⁸. Tienen el deber de vivirla tanto más cuanto que no son sólo representantes de las potencias celestes, sino también la síntesis y personificación de la comunidad entera.¹⁷⁹

Cuanto más grande es la responsabilidad, necesariamente más grande es la falta. El soberano participa de toda falta cometida no importa cómo en la comunidad que representa, de manera no sólo vicaria y simbólica sino causal. La piedra votiva es también la piedra basal, la que corona en lo alto y la que sostiene por debajo. Es, por decir

así, lo que hay de más profundo, el reservorio adonde confluyen todas las aguas del dolor y de la falta. *Seruus seruuorum* es un título dado, efectiva y justamente, al sacerdote-soberano de una tradición muy antigua.

IV

Vamos aproximándonos a la conclusión. Debemos retomar esa distinción cristiana de la que partió nuestra recorrida por la historia de las religiones.

Cristiana de manera íntima y profunda es la distinción entre el *Christus Rex* y no importa cuál

soberano-sacerdote humano. Vale esto también para esas analogías que deberían haberse hecho evidentes en el curso de nuestras consideraciones, y que fácilmente se podrían multiplicar y sobre todo profundizar. En la medida en que represente entre los hombres la figura de Cristo, el sacerdote-soberano establece necesariamente la exigencia de una representación humana de las fuerzas del adversario. Siempre el reino sagrado no puede menos que representar y sustituir a la humanidad entera, pero no puede *ser* esta misma humanidad. *Sacer* tiene, en efecto, una doble significación: cada vez que su significado positivo se manifiesta, su

significado opuesto debe también evidenciarse.

El *Christus Rex*, por el contrario, abarca en su justicia todos los espacios, los tiempos, los hombres. Que los signos del mal se objetiven, que los símbolos negativos entren en las instituciones, es algo que está *contra* su justicia. La guerra (o aun la alianza) con el exterior, el juicio y el castigo en el interior, son cosas que, sin duda, no pueden ser *rituales* en sentido propio.

Para el cristiano, el drama sagrado no puede dar lugar a una representación simbólica sino en los misterios de la Iglesia (los sacramentos) donde las potencias enemigas no están

objetivadas, pues el grado de realidad que se espera de ellas es tal que los demonios mismos deberían actuar en el rito; y eso no serviría para la victoria purificadora sobre su poder, por el contrario sería una especie de fijación por evocación. Además, el drama sagrado se actualiza de nuevo en una realización personal; lo cúltico y lo personal se completan, se sostienen y se condicionan uno al otro; pues aquí el cristiano se encuentra inmediatamente frente a los demonios. Lo que se ha dicho del sacerdote-rey es sólo una imagen de Cristo. Pero, podría agregarse, de todo cristiano, literalmente y sin reservas: *cada cristiano es rey*.

No es por azar que Dostoievski haya atribuido a sus jurados —campesinos que acababan de ser arrebatados de la servidumbre de la gleba— la función precisamente de juez real: les pide — ¡nada menos!— mantener igualmente la justicia y la misericordia, integrarlas una en otra hasta el fin, saber, precisamente a causa de ello, que son responsables del orden de la sociedad, como de la salvación de los individuos.

Justamente aquí se hace evidente el enorme malentendido de la *Aufklärung*, del moralismo racionalista, de la secularización moderna, que han disuelto, destrozado y perseguido con odio y desprecio los reglamentos y las

instituciones de lo sagrado. ¿Y por qué? Porque hacían visibles las fuerzas del abismo y de la destrucción. 'Pero el cristiano no deja atrás, legítimamente, ninguna forma de ritualización de la lucha contra el Maligno sino cuando puede encontrar inmediatamente y percibir claramente las potencias enemigas, es decir si le es dado hacerlo en Cristo, a través de Cristo y con Cristo. No nos dejemos engañar ni narcotizar. "Velad y orad", nos dijo el Señor.

También en este conjunto es necesario entender la idea del imperio —que la Edad Media hizo cristiano— en las dos tradiciones de Constantino y

de Carlomagno. Análogamente a la de los antiguos reinos sagrados, en continuidad jurídica con el *Imperium Romanum* y en continuidad espiritual con el reino de David, tuvo en los pueblos la función de escuela, de ejercicio en el cristianismo y el Evangelio. Se podría seguir en todas sus instituciones la acción recíproca de elementos cristianos y precristianos, hasta que el debilitamiento, o más bien la disolución de *todas* las instituciones de la cristiandad occidental, a causa del desgraciado conflicto en el seno mismo de la cristiandad de sus dos autoridades supremas, engendraron el naturalismo, el utilitarismo, el propio cinismo, cuando

la Roma de Oriente, bajo los ataques del imperio islámico, estaba reducida, en la práctica, a un Estado de Grecia.[180](#)

La plena interiorización del encuentro con el Maligno —que entonces no tiene ninguna necesidad de representación simbólica (de "proyección" dirían los psicólogos)— es, en el orden arcaico tradicional, privilegio del rey. La idea cristiana de igualdad significa liberación para acceder al más alto grado de nobleza; la idea anticristiana moderna de igualdad significa, por el contrario, una nivelación que tiende hacia lo más común.

Esto es evidente si se considera

cómo se interpreta la parábola del buen Samaritano. Cada pobre, cada necesitado, es indicado como el "prójimo": el amor general de los hombres es proclamado como una exigencia de la naturaleza. Así el amor se hace abstracto e ineficaz. Pero el Maligno, que ya no es llamado por su nombre, puede multiplicar su obra ocultándose bajo esta máscara sin ser reconocido. Bajo la falsa apariencia de amistad hacia los hombres, el engaño prospera.

¿Pero cómo se lee esta parábola evangélica en su contexto? (*Luc. X, 25-37*).

Un escriba interroga a Jesús: "¿qué

haré para alcanzar la vida eterna?" y Jesús responde con otra pregunta: "¿Qué está escrito en la Ley?". El escriba enumera: los mandamientos de Dios y el amor al prójimo (*Deut.* VI, 5; *Lev.* XIX, 18). Y Jesús: "Bien has respondido. Haz esto y vivirás". Ya llega la pregunta: "¿Y quién es mi prójimo?". El prójimo, *πλησίον*, es el *re'a*, lo que Martín Buber traduce por *Genosse*. En principio es aquel con quien se mantienen buenas relaciones, luego, después de una reflexión teórica, sobre todo aquel que pertenece a la comunidad cúllica del pueblo. ¿Por qué entonces el escriba formula esa pregunta? ¿Tal vez porque quiere saber si Jesús tiene una

pretensión mesiánica? Pues en el tiempo mesiánico toda la humanidad deberá estar unida la adoración del Dios único. Jesús cuenta entonces la conocida parábola. El Samaritano no es un extranjero cualquiera, es este renegado, este hereje que los Judíos miran como una especie de demonio,[181](#) "enemigo" y "criminal" al mismo tiempo. Y Jesús pregunta: "¿Quién de estos tres (es decir el sacerdote, el Levita y el Samaritano, el sujeto de un simbolismo demoníaco) te parece haber sido prójimo de aquel que cayó en poder de ladrones?". Respondió: "El que hizo con él misericordia". Y Jesús le dijo: "Vete y haz tú lo mismo".

El Señor no dice entonces: "Cada uno *es* prójimo", sino: "que cada uno *sea* el prójimo". El, y sólo El, es el prójimo de todos; El a quien los Magos —o, como lo quiere la tradición piadosa, los reyes de las viejas culturas sagradas — presentarán sus homenajes. Y no llama "hermanos" a los hombres como tales; pero llama "hermanos" a sus Apóstoles, luego de la resurrección y la elevación a su dignidad real (*Mat. XXVIII, 10*). Son reyes con El.

¿Qué forma podría tener una cultura mundial cristiana, un orden mundial cristiano y universal —si pudiera existir uno— y quién sería capaz de adivinarlo? Sin embargo, tenemos un

criterio, una unidad de medida para juzgar y discernir todo esfuerzo hacia la felicidad de la humanidad, hacia el orden y la paz en este mundo.

En su *Breve relato del Anticristo*, Vladimir Sergeievitch Soloviev esboza la imagen de un orden pacífico guiado por un soberano universal, que quiere introducir en él hasta las confesiones cristianas. Entonces el *staretz* Juan lo pone a prueba: "Gran Señor... a tu pregunta, qué es lo que puedes hacer por nosotros, he aquí nuestra clara respuesta: confiesa aquí y ahora ante nosotros a Jesús Cristo, el Hijo de Dios, encarnado, resucitado y que volverá — confiésalo y te recibiremos con todo

nuestro amor como el verdadero precursor de su retorno en su gloria".[182](#)

El soberano calla, y su silencio es tal que el *staretz* lo reconoce de inmediato como el Anticristo.

El nombre de *staretz* no es accidental. Lleva el nombre del vidente de Patmos. Es bajo la clarísima luz de esta visión que es necesario poner a prueba todas las empresas que pretenden hoy aportar a la humanidad la paz, la fraternidad y la felicidad. Es necesario ponerlas a prueba con la pregunta: ¿sirven para preparar el advenimiento del Reino, o simplemente tienden a reemplazarlo? ¿Se avienen a las palabras que no es permitido proferir

sino a Aquel de quien el Vidente nos da testimonio? "Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas" (*Apoc. XXI, 5*).

El y solamente El, quita el pecado y la pena. Y, en consecuencia, opera sobre toda la historia sagrada del género humano. Nosotros estamos llamados a preparar el advenimiento de su Reino permaneciendo fieles a esta historia.

**DE LA
CULPABILIDAD
FUNDAMENTAL
SU
SIGNIFICADO
Y SUS
SIGNIFICANTES
PATOLOGICOS**

ALPHONSE

DE

WAELEHENS

SI alguien desde hace tiempo dedicado a la reflexión filosófica hace la experiencia de volverse hacia el mundo infinito de enfermedad mental para conocerlo y esclarecerse con su propia experiencia de lo real, sufre un desconcierto que es motivado por un hecho masivo y desde un principio ineluctable: lo que se expresa a través del mundo de la locura y lo domina por completo una enorme culpabilidad, inexorable, explosiva, totalitaria,

intolerable y que, en ocasiones, es literalmente exacto denominar *cósmica*. No tardamos en comprobar que esta culpabilidad nada tiene que ver (o muy poco) con las faltas reales, presentes o pasadas, del paciente, con el nivel de conciencia moral que pareciera haber alcanzado, con la intensidad de sus creencias o convicciones religiosas, con la exactitud de su práctica o el rigor de su educación. Aun parece que esta culpabilidad sea tanto más grave y más irremisible cuanto más evidentemente, a nuestros ojos, se halle instalada en lo irreal, en cuanto a su pretendido origen, su naturaleza, su extensión, sus consecuencias, su exigencia de castigo.

Reconozco que el intérprete se siente inclinado a vincular lo que ve y oye con un concepto filosófico que causa dificultades, y hasta escándalo: la *Schuld* heideggeriana.

Disipemos ya cualquier malentendido. Quiero protegerme de un peligro y de una confusión que conozco por haber reflexionado a menudo en ello. No se trata ni se tratará de adular una ontología en psicología, de buscar pruebas "experimentales" de una doctrina filosófica, ni de otros desatinos por el estilo —no temo utilizar la palabra. Jamás he creído y jamás he debido aprender a creer que la angustia y la falta de Kierkegaard son las de un

melancólico, aunque Kierkegaard haya sido un melancólico. Tampoco se trata de olvidar la distinción entre lo normal y lo patológico (por difícil que sea de ejercer en la práctica), ni siquiera la de las leyes de las diversas ciencias a las cuales debamos referirnos.

Se trata de otra cosa. Cuando el filósofo de *Sein und Zeit* habla de la *Schuld* como fundamento de la condición humana y de la existencia, no se espera— y él nos impide esperar— que este fundamento, que no es un hecho, se lea o se traduzca en los hechos. Pero si, no obstante, es un verdadero fundamento, será necesario que esté constantemente *significado* por los

acontecimientos y modalidades de la existencia. Todo, de algún modo y en alguna medida, será significativo de este fundamento. Es como lo hondo hacia lo que todo apunta. Por lo que se comprende bien que cuanto más un ser humano se separe autísticamente de la realidad y deje de hacer prevalecer en él sus principios, tanto este repliegue sobre un determinado sí o hará proliferar, a la manera de un cáncer, significantes cada vez más numerosos y aberrantes de ese mismo fundamento, sin embargo, como es característico de la psicosis, estos significantes habrán perdido para el enfermo —pero no para nosotros— su valor de significación.

Para el enfermo esos significantes han dejado de ser significantes, ya no *indican*, pero son tomados literalmente por lo que son, ya *no motivan el pensar, sino el ser*. Los símbolos se han transformado pura y simplemente en hechos. De allí, en ciertos casos, esas interminables enumeraciones de crímenes monstruosos (entre los cuales, como veremos, el incesto ocupa un lugar primordial). De allí entonces, esas alusiones perpetuas y omnipresentes a una culpabilidad difusa que rezuma a través del relato de los hechos más comunes y en apariencia más anodinos. De allí que toda conversación sobre la "realidad" de los hechos alegados quede

completamente fuera de la cuestión y sin vínculo directo con lo que verdaderamente se dirá entre el enfermo y su interlocutor.

Nuestra intención implica diversos puntos. Nos esforzaremos, en principio, por captar exactamente lo que para Heidegger es la Schuld o el Schuldigsein. Intentaremos luego mostrar a la luz del aumento patológico como los sentimientos o manifestaciones de culpabilidad (en el sentido corriente de estas expresiones) pueden interpretarse como significantes de un fundamento que no son ellos mismos. Finalmente concluiremos nuestro trabajo buscando comprender cómo puede

edificarse una conciencia moral verdadera a partir de este fundamento y, distinguiéndose de él, acabar confiriéndole un sentido en el orden moral, sentido que, no obstante, no puede ser el único. Sobre este último punto nuestro propósito se limitará a referirnos a trabajos ya hechos por otros autores. Además, aunque sea superfluo decirlo, la presente exposición se limitará, tanto en razón de la extensión que le es asignada cuanto en razón de las incertidumbres de su autor, a algunos lineamientos e indicaciones con vistas a una investigación ulterior.

* *

Se sabe que la idea de falta o de

deuda (porque la palabra alemana u holandesa *Schuld* connota las dos significaciones, y este vínculo es esencial para la inteligencia del pensamiento de Heidegger) aparece en el momento en que el autor de *Ser y tiempo* se plantea la cuestión de saber si la idea de *totalidad* es aplicable a la existencia humana, si la primera es capaz de captar y definir a la segunda.¹⁸³ La cosa no puede más que parecer dudosa, dado que, como lo quiere Heidegger, el proyecto y la anticipación son constitutivos del ser del existente humano. La respuesta será que el proyecto fundamental de la existencia culmina o se refunde en la anticipación

de la muerte, que llega, literalmente, a acabar lo inacabado, otorgándole, Consecuencia, una totalidad negativa. Pota objetarse, y Sartre lo hizo, que se ha desplazado el problema pero no se lo ha resuelto. Si la muerte no es, se dirá, en relación con nuestros proyectos, más que un acontecimiento exterior y que "nos derrumba", es *falso* que nos defina como totalidad. Se deberá entonces, y tal es el sentido de la hermenéutica heideggeriana de la muerte, explicar la muerte como interior a la vida misma. El autor comienza su análisis por la exégesis de las nociones de lo inacabado o de "todavía no", aplicadas a la existencia humana. Con lo que se

corresponde la aplicación, a esta misma existencia, de las ideas de *pin* y *totalidad*. Heidegger sostiene que en nuestro uso ordinario de estos vocablos, nos referimos siempre, subrepticia o explícitamente, a la no reunión provisoria de elementos que deberían estar reunidos para constituir un todo.[184](#)

Los medios de saldar una deuda que *todavía no* he contraído existen ya en algún lado en mí o en los otros. Simplemente, esos medios no están todavía *reunidos*, por mí, en las manos de mi acreedor. Cuando lo estén, mi deuda será extinguida, borrada, acabada. La suma de esos medios de pago colmará el total de lo que debo.

Es precisamente este segundo plano el que *es* necesario separar cuando quiere pensarse en lo inacabado, en el "todavía no", el fin y la totalidad propias de la existencia humana. El ejemplo del fruto que madura nos proporcionará una concepción más exacta, pero que también iluminará nuevas oposiciones. Al contrario de la deuda, es el fruto *mismo* el que debe transformar su inmadurez en madurez. Antes que aparezca en el fruto, como si fuera el fruto, la madurez no existe aparte y fuera de él. Sin embargo, la madurez se confunde con la perfección del fruto. Y esto no sucede con la muerte del hombre. La muerte agota mis

posibles, pero no sobreviene cuando esos posibles *están agotados*. Además, la muerte es indiferente a nuestra perfección. La precede o la sucede. La muerte no significa que se esté "al fin de la vida" como la extinción de la deuda está "al fin" de los pagos, sino que, por el contrario, la muerte está en nosotros, "seres-para-la-muerte". "*Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden*".¹⁸⁵ La muerte es un modo (nunca un acontecimiento) de ser del ser-ahí. Es lo que expresa un texto medieval anónimo: "desde que el hombre llega a la tierra es lo bastante viejo para morir". Esto sigue

siendo cierto —aunque no se ubique en el mismo plano— independientemente de toda actitud concreta que tal o cual adopte frente a la muerte: olvido, temor, huida, angustia, indiferencia o aceptación lúcida y valiente.

Es claro: el "todavía no" propio de la estructura de anticipación característica del ser-ahí, lejos de constituir una objeción contra la idea de totalidad, la vuelve, por el contrario posible al hacer del "todavía no" supremo un ser-para-la-muerte, que no es otra cosa que la permanente maduración, en cada uno de nosotros, de la muerte ya presente en tanto que porvenir.

Es esta última verdad la que, según Heidegger, se hace voz en nosotros mediante el rito o llamado de la conciencia moral. Este llamado, aunque esté amenazado constantemente de sofocación, de disimulo, de desviaciones de todo tipo, nos invita a reconocer y a tomar posición frente a la posibilidad suprema que nos constituye en totalidad.

¿Pero qué es lo que dice? Este grito, afirma Heidegger, apela a nuestra culpabilidad, exige que nos reconozcamos culpables. Y esto un nivel que trasciende todas las faltas particulares cuya responsabilidad podríamos o eventualmente deberíamos

sobrellevar. Las faltas particulares o, en lenguaje religioso, los pecados, que pretendemos reprocharnos en lo que se llama, por ejemplo, examen de conciencia, arrepentimiento o remordimiento, no son más que o tentativas de diversión con respecto a esa culpabilidad fundamental, o bien no son culposos y reprochables *sino en razón y sobre la base de esa misma culpabilidad fundamental*; aun el pecado original, si tiene alguna consistencia real (cosa sobre la que el filósofo no abre juicio), no podría ser una excepción de ello. Este llamado a reconocerse culpable no dice entonces nada concreto, no se dirige a ninguna

falta reparable, aunque siempre estemos tentados de reducirlo al silencio alimentándolo con la confesión de tales o cuales grandes o pequeños errores.

Literalmente, entonces, el llamado no dice... absolutamente nada. De donde, explica Heidegger, es necesario interpretar esta interpelación de culpabilidad en nosotros refiriéndolo a nuestro propio ser.¹⁸⁶ El ser-culpable no puede sino aplicarse inmediatamente y, añadiríamos nosotros, originalmente, al propio "yo soy".¹⁸⁷ Esta culpabilidad original no podrá entonces ser comprendida si no se aparta de su sentido todo lo que, en el uso cotidiano y ordinario del concepto, remite a los

objetos de preocupación (*Besorgbares*), a nuestras relaciones con el otro en la medida en que conciernen a estos objetos de preocupación, o aun a leyes morales o civiles particulares. Así formalizada, la idea de culpabilidad se transcribe: ser-fundamento para un ser (intrínsecamente) determinado por (alguna) nada, vale decir ser fundamento de alguna nulidad.¹⁸⁸ Efectivamente, esto es a lo que se llega una vez que se lo interpretan al nivel del ser, es decir a nivel existencial, las nociones de *falta* y de *ser-en-el-fundamenta-de...* radicalmente incluidas en toda idea o experiencia de culpabilidad. Lo que, para decirlo clara y concretamente, debe

entenderse así: es la existencia en tanto que finitud misma la que define toda culpabilidad. Y para disiparnos la última duda, Heidegger prosigue: ser culpable no resulta entonces de una falta cometida sino que, inversamente, no es posible cometer faltas más que sobre el fundamento de un ser-culpable original.[189](#)

Un último asunto nos deberá ocupar. ¿Cuáles son para Heidegger las repercusiones sobre el *existente* (y no sobre la *existencia*) que produce esta culpabilidad? Concretamente: ¿cómo se comportará el existente humano con relación a esta culpabilidad fundamental? El autor no nos describe

todas las actitudes posibles, pero señala que éstas serán de orden auténtico o inauténtico. Dicho de otro modo: ¿qué significa la culpabilidad fundamental en relación con nuestro poder-ser auténtico o inauténtico? En el plano de la autenticidad, asumir la culpabilidad fundamental aparece como un poder-ser-para-la-muerte. No es difícil de comprender: si yo soy, y tengo por ser fundamento mi propia finitud, mi existencia desarrollará sus proyectos bajo el signo constante, comprobado y reconocido de ser-para-la-muerte, como posibilidad permanente, continua y última de mi nada. Así el círculo quedará cerrado: el fundamento se

volverá fin, así como, de otro modo, el fin se vuelve fundamento. Desde entonces, la finitud se sabrá, se querrá y, me atrevo a decir, será *finita*. "El ser-ahí asume y repite con resolución y auténticamente en su existencia que él es el fundamento finito de su finitud". El texto alemán, del cual no he podido ofrecer todos los matices, dice: "*Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, dass er der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist*".[190](#) La finitud culpable de ser finita maduró su culpabilidad en la maduración en nosotros continua y reconocida de la muerte. Citemos una vez más a Heidegger: la nulidad o la

nada (*Nichtigkeit*) que transita originalmente el ser del ser-ahí se le revela en el ser-para-la-muerte auténtico.¹⁹¹ Esta revelación y este reconocimiento colocan al ser-ahí en la verdad auténtica de su existencia.

Pero, inversamente, ¿cómo se caracteriza, al menos en cuanto a sus rasgos más generales, en el existente la modalidad inauténtica de la culpabilidad fundamental? Heidegger es aquí menos explícito. Nos bastará entonces con trasponer lo que acaba de decirse para la autenticidad, bajo el signo del *Se*, del *Man*, del ser-en-decadencia (*Verfallen*) e invirtiendo la descripción en el sentido de las tendencias que definen

este ser-en-decadencia. Lo esencial será hacer desviar la culpabilidad fundamental y la interpelación que nos dirige hacia el mundo de la preocupación. Se volverá así conciencia moral en el sentido estrecho e inauténtico de la palabra, en el sentido, si se quiere, del moralismo. La implicancia ontológica de la culpabilidad como expresión de la finitud y como fundamento de ella, será encubierta y disfrazada: la conciencia de la culpabilidad se hará conciencia y cálculo de faltas y errores. En esto, la puerta se abrirá a todo tipo de subposibilidades igualmente bastardeadas. El examen de los errores, por ejemplo,

se halla muy próximo al examen de las excusas, por poco que se invoque la debilidad humana o las limitaciones de nuestra perspectiva, siempre incapaz de abarcar cualquier situación en su totalidad. O aún se mostrará que una culpabilidad que nos afecta a todos y desde siempre, no implica responsabilidad para éste o aquél, en el sentido de que yo soy responsable de mis actos cotidianos. ¿Quién —se dirá entonces— se considerará seriamente con rigor por estar sometido o por haber sido sometido al pecado original?

Abordemos ahora el examen de la culpabilidad patológica. Una primera

reflexión, todavía muy superficial, nos hará decir que si busca desviarse hacia las faltas o errores particulares, lo logra mucho menos que la inautenticidad de lo normal. Efectivamente, lo que sacude y hace fracasar al proceso de inautenticación, es la dimensión de *irrealidad* de la culpa patológica, justamente en el sentido en que la inautenticidad habla de lo real y de donde deriva todo. Porque, o bien los crímenes cometidos por el enfermo son tan monstruosamente aberrantes que no se los puede tomar por "verosímiles", y no más el enfermo que nosotros mismos; o bien la culpabilidad que el enfermo expresa no guarda proporción con los

hechos a los *cuales se* refiere. Y estos son dos factores sobre los que la culpabilidad inauténtica es particularmente vigilante.

Adelantemos en nuestro análisis por medio de un ejemplo. La señora X ha dado muerte a 82 personas y ha arrojado muchas veces (*sic*) a su nieta desde lo alto de las torres de una iglesia para fracturarle el cráneo. Parece, por otra parte, que había escuchado este crimen por la radio. La señora Z vive intranquila y se considera deshonrada porque desde hace unos meses recuerda que hace diez años, sirviendo en casa de una dama a quien considera su benefactora, había tomado y comido un

trozo de bizcocho que había sobre un mueble.

Pienso que la reacción del lector frente a estos dos ejemplos totalmente opuestos y paralelamente absurdos, será idéntica. *Estos pretendidos "hechos" son significantes más o menos privilegiados* (la interpretación lo dirá) *de algo distinto de ellos*. Quieren dar a entender la culpabilidad a través de lo que significan (y que hasta ahora no hemos captado). No son realidad, sino *significante*. En todo caso, si no surgen en modo alguno de la culpabilidad auténtica, fracasan igualmente en *in*autenticar esta culpabilidad, como lo hace el individuo normal.

Es lo que confirma el examen más profundo al cual nos dedicaremos. Al hacerlo, dejaremos de lado, al menos provisoriamente, la teoría psicoanalítica de la culpabilidad y las interpretaciones particulares que podrían elaborarse sobre nuestros dos ejemplos. Evitaremos, en la medida de lo posible, los problemas propiamente psiquiátricos que se planteen, para limitarnos a un esquema de comisión lo más fenomenológico posible.

La señora X, "la matadora", ubica la culpabilidad en el primer plano de su relato. Por el contrario, la referencia a los asesinatos sobre los que esa culpabilidad se funda, es murmurada con

una voz apenas audible. Literalmente, estos hechos "están al borde de los labios". Se tiene la impresión de leer un texto en el cual el enunciado de la culpabilidad figurara en gruesos caracteres, mientras los crímenes aparecerían en caracteres pequeños, a modo de ilustraciones o notas sobre las no debe aplicarse ni demorarse un lector preocupado por lo esencial. Además, los crímenes varían en número, así como varían las circunstancias de su perpetración. No se trata verdaderamente de ellos, sino de otra cosa que la enferma nos da a entender cómo puede, sirviéndose de materiales más o menos adaptados y útiles.

Encuentra impertinente que se pretenda puntualizar esos hechos. Tal cosa le parece la prueba de que no se ha captado nada de su propósito. Que deba, por ejemplo, explicarse sobre la ascensión a la torre de la iglesia, que preludia la muerte de su nieta, le parece de tan mal gusto como si a un charlista brillante, obligado a explicar su humorada, se le preguntara si el orador cuyo discurso juzga "sin pie ni cabeza", ha tomado *verdaderamente* Softenon, cosa a la que nuestro ingenio atribuye la incoherencia de las ideas sostenidas.

Este sentimiento se refuerza y se matiza en la siguiente entrevista. Se sabe ahora que los 82 asesinatos han sido

efectivamente cometidos por el yerno, ayudado por un amigo de la enferma, quien —para disculparse— acusó con éxito a su suegra. Esto no disminuye en nada, por otra parte, su propia culpabilidad. Comprendemos que se trata de una culpabilidad compartida, sin que importe la distribución de los hechos culpables entre los personajes del drama. Igualmente, es por la radio que se ha enterado de que ella misma había arrojado a su nieta desde la torre de la iglesia. Lo que significa, sin duda, *"si se dice que soy culpable, lo soy"*.

Retomemos ahora el caso, psiquiátricamente distinto pero no importa, de la dama del bizcocho. Aquí

los hechos parecen establecidos y reales en el sentido ordinario de la palabra. Están descriptos con precisión y hasta con minucia. El esquema es invariable y el relato sé acompaña, tantas veces cuantas sea repetido, de dramáticos sentimientos de horror, de odio y repulsión. La enferma reconoce, sin admirarse por ello, haber pasado diez años sin sentir la menor preocupación por su robo, y hasta olvidada de él. Es que, dice ella, recién ahora comprendo lo que significa ser culpable. Que no lo haya sabido antes, no disminuye en nada mi culpabilidad de hoy, pues esta culpabilidad es de siempre. No cuestiona en absoluto la insignificancia

objetiva del daño causado. Además, añade, su obligación hubiera sido arrojar ese trozo a la basura antes que reponerlo en la caja de bombones. Sin embargo, no cesa de repetir: "poco importa, ya que era mi patrona y mi benefactora". Sobre todo insiste, en una gravedad especial, sobre el hecho de que el impulso que la llevó a comer ese bizcocho haya surgido repentina, irresistible, invencible, irreprimiblemente. Con la perspectiva de la conciencia moral cotidiana, totalmente inclinada hacia la noción de "responsabilidad", esto hubiera sido suficiente para exonerar a la paciente de toda falta. Pero la interesada piensa todo

lo contrario. Es justamente *porque* no hubo nada en ella que fuera capaz de imponerse al impulso de robo y avaricia y porque este impulso le parece haber surgido del fondo de su ser, es *por eso* que la señora Z es absoluta e irremisiblemente culpable y "mala". Se trata de una culpabilidad de una naturaleza tal que nadie, ni Cristo, podrá ayudarle a soportar y, menos aún, a borrar o disminuir.

Es evidente que nuestros dos casos son susceptibles, sin dificultad, de ser interpretados a la luz de la teoría psicoanalítica de la culpabilidad y que, además, manifiestan con toda claridad los rasgos estructurales que el

psicoanálisis da por específicos de la parafrenia, de un lado, y de la melancolía, del otro. Los criterios de la psiquiatría no analítica conducen, por otra parte, a la misma conclusión, confirmada tanto por los antecedentes como por la evolución ulterior de las dos enfermas.

Lo que me interesa, sin embargo, sería mostrar que estos dos casos permiten otra línea de comprensión que la que explícita, en el primer caso, el deseo de incesto con el sustituto del hijo, la desintegración del Yo y del Super-yo, la proyección de este Super-yo en un real degradado de donde retorna con la forma de una Voz

acusadora, la transferencia y muchas otras cosas; o, en el segundo caso, el deseo de reingerir el cuerpo materno, la introyección caníbal de la madre perdida, la ferocidad de un Super-yo en colisión con el impulso de muerte y que pretende, a la vez, castigar el objeto infiel con el que la paciente se ha identificado, y autodestruirse. Pero más allá de esto, que considero cierto, existe aún otro discurso que dilucidar.

Pues sería falso creer que la señora X "juzga" que su yerno y ella son asesinos en el sentido en que nosotros decimos (y en el que sin duda ella también lo diría) que Hitler fue un asesino. Pero no dudo que si le hubiera

formulado esta pregunta, me hubiera respondido que ella y su yerno eran, no obstante, mil veces más culpables aún que Hitler. Se trata entonces de una culpabilidad distinta de la del asesino, y por la cual los "pseudo asesinatos" de nuestra matadora no son sino *significantes*, pero que nuestra enferma, y aquí tocamos la esencia de la psicosis, confunde con el significado, ese significado que tenemos que develar.

Sería igualmente falso creer que la señora Z no sabe, tan bien como ustedes y yo, que perfectamente anodino, en lo real común, *apoderarse* de un trozo de bizcocho abandonado y comérselo. Ella lo dice, por otra parte, sin dudar, y

encuentra natural que tal haya sido su convicción durante diez años, es necesario que este robo de bizcocho quiera decir otra cosa que lo que es, y que lo haga partir de un momento dado, como por decreto. Pero aquí la confusión entre significante y significado está más atenuada o ausente, a enferma sabe de alguna manera que ese bizcocho está ahí, en su vida y en su relato, por *otra cosa* que él mismo. Y, digamos de paso, es justamente porque la psicosis maníaco-depresiva no es una psicosis en el sentido en que lo es la esquizofrenia. De esta "otra 'posa" y de la manera en que es desconocida |o supuesta, el psicoanálisis nos habla valiosamente.

Sin embargo, el psicoanálisis, por ser una ciencia humana y no una ciencia de la naturaleza, explícita sin dar la causa. No nos dice por qué esas regresiones, esas desintegraciones se producen, o más bien se producirán, en tal o cual y no en tal o cual otro, en la señora Z y no en quien esto escribe, que ciertamente ha robado más de un bizcocho —y entero, y en su caja— en un tiempo (que es intemporal) en que el deseo de reingerir el cuerpo materno golpeaba inconscientemente en él como en cualquier otro ser humano. El psiquiatra nos dirá entonces, bajo la acción de qué factores, quizá orgánicos, constitucionales y/o circunstanciales,

estos mecanismos se desencadenan, se interrumpen, se disimulan, se anulan o se establecen para siempre.

Pero una vez más nuestro propósito es otro. Si ya nos es posible, sin duda, saber por qué tal significante ha sido elegido antes que otro (el bizcocho en un caso, el asesinato en el otro, y en un tercero una simple operación de apendicitis, sufrida a los catorce años y que a los treinta tiene ella por responsable de la disminución de sus fuerzas, de su espíritu y de toda su persona: "la apendicitis me ha quitado algo esencial para la vida"), si aún pudiéramos saber cómo la enferma confunde este significante con su

significado (que está, como dice la doctrina, "excluido"), no siempre podemos saber cuál es este significado.

Nos parece que este significado excluido, inaccesible y disimulado para el enfermo y que éste no deja de decir sin poder *decírsele*, es, en última instancia, esa culpabilidad fundamental de la finitud, cuyo sentido inteligible procuraba mostrarnos Heidegger, en un plano completamente diferente. Es ella la que, en lo vivido y, aún más, en el discurso, está por detrás de todos los fenómenos y casos patológicos que he procurado describir y comentar. Entendámonos, de ningún modo sostengo que esta culpabilidad fundamental sería

o haría la enfermedad. Ella no es origen, ni causa, ni síntoma. Solamente que la enfermedad, mediante la dislocación de la relación normal con el mundo (dislocación que no es producto de la culpabilidad), la trasparenta en el enfermo de otra manera y quizá mejor que en nosotros. Me atrevo a decir que esa culpabilidad fundamental es, en cada uno de esos enfermos lo mismo que en nosotros, un fondo inalienable con el que estamos amasados y que debemos asumir, hacer ser, por el hecho mismo de que existimos. Pero mientras a nosotros nos es posible, o asegurar explícitamente esta asunción retomándola sin cesar y encargándola

como lo que está en el origen y el horizonte de todo lo que somos, o bien —lo que es más frecuente y común— desviarla y enmascararla en los cálculos y compromisos de la moralidad cotidiana e intramundana, dedicada a los objetivos particulares, a las intenciones, a las faltas, al enfermo no se le presenta bajo ninguno de estos dos aspectos. El enfermo no puede asumirla porque no es *compos sui*, porque en él el hilo de las revelaciones consigo, con el otro, con *lo* real, está enredado o roto. Pero no puede huir a la culpabilidad fundamental en la manera que lo hace la existencia inauténtica. La existencia inauténtica rehúye su culpabilidad fundamental en

lo que Heidegger llama la preocupación intramundana, es decir, en la suma de tareas o deberes errónea o correctamente cumplidos. Esto también le es imposible al enfermo, porque esta suma concierne al mundo común y porque ya no es enteramente un ciudadano: su "actuar" es distinto y no se le puede aplicar una contabilidad que no radique en el "actuar" o pseudo-actuar patológico.

Sucede entonces, como ya hemos visto, que la culpabilidad ya no será ni verdaderamente asumida ni verdaderamente camuflada. La inautenticidad patológica busca, sin ninguna duda, aplicar los

procedimientos ordinarios del camuflaje: los "asesinatos" de la matadora y el "bizcocho" de la doméstica buscan cumplir el papel que en la moralidad inauténtica juegan las faltas y los errores. Pero, para nosotros, no tienen éxito, y para ellos, prácticamente, tampoco. Es que le falta un elemento fundamental del camuflaje: son incapaces de desviar la culpabilidad hacia el mundo de la preocupación, porque el mundo de la preocupación es, por definición, el mundo común. En este punto decisivo, el disfraz no cubre nada: queda manifiesto a los ojos de un tercero y casi también a los ojos del enfermo que se trata de algo que

efectivamente toca a la condición humana y a su fundamento. El molesto mensaje, no obstante, queda trunco. El tercero no puede sino *adivinar* el significado último, y el enfermo nunca llega a decirlo, porque, justamente, su enfermedad lo ha excluido del orden simbólico, y porque confunde, con más o menos pasión según el caso, el significante con lo que debiera significar.

Antes de terminar este trabajo con algunas consideraciones simplemente indicativas sobre las perspectivas de una moral auténtica, quisiera hacer alusión a dos tipos de fenómenos patológicos muy conocidos y que me

parecen testimoniar, de diferente manera, en favor de mi intento de interpretación.

El primero es un deseo fantasmal que se encuentra con más o menos claridad en gran número de esquizofrenias, sino en todas. El enfermo desea o imagina ser su propio padre con su propia madre, invirtiéndose la relación para la hija mujer. Este fantasma se presenta por lo común con un carácter de pseudo realidad. En el plano analítico la interpretación es relativamente fácil y segura. El fracaso de la represión primaria deja a cielo abierto el deseo incestuoso, pero como este deseo

incestuoso, a causa de una mala entrada en el Edipo debido a la no liquidación de las formaciones preedípicas, arrastra elementos del deseo aún más arcaico de retorno al seno materno, el fantasma combina uno y otro.[192](#)

Se podría, sin embargo, remitir la investigación a otro plano y añadirle una dimensión de inteligibilidad. Se dirá entonces que deseo edípico mismo y en su momento debe entenderse con un significante y no sólo como un acontecimiento real y arcaico. Significaría en este caso la aspiración a superar la culpabilidad de la finitud. Porque un existente que fuera su propio origen para sí mismo, sería también el

único que no estaría en el fundamento de su finitud. En ese discurso delirante el enfermo se atribuye la indesarraigable esperanza de la *causa sui*. Pero ésta es para un hombre la *ybris* suprema, tomándose la palabra en su triple sentido de orgullo, presunción y locura. El deseo extremo de borrar la finitud culpable y la falta original no hace sino reforzar una vez más la culpabilidad, que por otra parte nunca está ausente de un enunciado con tal grado de delirio.

El otro fenómeno es el del síndrome llamado de Cottard. Se trata de ciertas formas crónicas de melancolía (lo que indica, sin duda su proximidad con la esquizofrenia) en las que la indignidad

del sujeto se eleva a una dimensión cósmica, contaminando en sus límites al universo entero. "No me atrevo a ir al baño porque si lo hiciera, la podredumbre que hay en mí no cesaría de manar y la tierra entera sería inundada y ahogada por ella". Versión invertida y agravada del famoso: "Todos los perfumes de Arabia...". O también: "Soy demasiado culpable como para morir nunca, no tengo derecho a esa liberación". Nuevamente me veo obligado a omitir en mi exposición todo lo que podría enseñarnos el análisis de un delirio tal. Pero quisiera subrayar esto: si el hombre es el existente mediante el cual el sentido y la

comprensión del ser llegan a las cosas, entonces es por él que la finitud llega a la totalidad de lo que es. Este fundamento de la finitud que él es, se extiende, por decir así, al Todo. Ha desgarrado la noche para siempre, pero mediante su acción y su "falta" surge un día cuya luz es, justamente, la finitud misma. El hombre está en el origen de todo aquello que *sea* finito. Esta falta es imborrable por siempre. Nunca jamás la inocencia será "restablecida", "restituida". Ya no podemos, ciertamente, retornar a la noche original.

No quisiera cerrar estas reflexiones sin hacer referencia al problema de una

moralidad auténtica. Podría parecer, en efecto, que mis propósitos en cuanto a esto han sido principalmente negativos, y quiero disipar esa impresión. La culpabilidad fundamental en cuestión no es en sí misma una culpabilidad ética, pero es aquello que le permitirá al hombre instituirse en ser de moralidad o inmoralidad. No somos responsables, en *el sentido ético de esta palabra*, de que por nuestra acción, la luz de la finitud se haya expandido y establecido en todo lo que es. Pero una vez revelada la finitud, una vez encarado el proceso de inteligibilidad, ya nada es indiferente y tendremos que responder con nuestras palabras. Con esto se funda e inaugura el

orden propiamente ético. Esta responsabilidad es una creación específicamente humana que hace que el hombre sea lo que es.

Ciertamente, y es capital insistir en ello, la culpabilidad inconsciente y psicológica de la que emerge por innovación promotora el sentido ético, no es totalmente lo que hemos descripto. Pero la culpabilidad ontológica que está inscripta en nuestro propio ser, se sobreimprime sobre la culpabilidad psicológica. Finalmente, ésta, sin saberlo, busca significar a aquélla. Diremos entonces que por surgir de la culpabilidad ontológica, ya reconocida, el sentido ético se enriquece con una

nueva dimensión.

No obstante, existe para el sentido ético una forma de imponerse e instalarse que culmina, de hecho, comprometiendo o eludiendo lo que la ética debe al conocimiento de la finitud. Es la que consiste en agotar la responsabilidad moral en la confesión y el descuento de infracciones a la Ley, cometidas o deseadas. No porque sea necesario menospreciar estas faltas. Sino porque estas transgresiones y estas omisiones no tienen instancias éticas sino cuando nos incitan a recuperarnos y recuperar nuestra situación en relación con la Ley, a remitirnos a su significación profunda y a su alcance

real: revelarnos que mediante la finitud y en la finitud podemos hacernos y ser responsables de nuestra palabra y de nuestro actuar.

Notas

¹ Se ha sostenido que puede oponerse al simbolismo de la torre de Babel, el Pentecostés: iniciación para la otra vida (la interpretación filológica contra la interpretación lógica). Si el predominio del elemento filológico sobre el lógico es una forma significativa de expresión para señalar la introducción del *discurso oculto*, añadiremos aquí que no puede hablarse de interpretación lógica. No se conviene sobre la lógica, pero puede convenirse *con* la lógica, por ejemplo a propósito de un testimonio, de una acusación. La lógica en sí es *inconveniente*, pues es, en cierto sentido, un discurso sin sujeto.

2 A propósito del aiwu (lo intemporal) y la *duración continua*, el discurso se hace extremadamente complejo. La apocatastasis de Orígenes, rechazada por la Iglesia, comete el absurdo de querer concebir (o mejor: distinguir) la creencia en un bien eterno (un acto de fe) y la creencia en la posibilidad de construir un saber de la restauración. La oposición a la tesis de Orígenes debe enmarcarse en el campo de las consideraciones sobre la eternidad del mal. Lo eterno es concebible como un *ser eterno*. El discurso sobre la otterhoiz no es eternizable y un aiwu del mal es inconcebible. <<

³ Se ha sostenido más de una vez que un sistema lógico o matemático no puede desarrollarse sino diciendo siempre las mismas cosas de manera diferente y hasta el infinito. Es evidente que el tiempo empleado para decir lo mismo y el sufrimiento (*físico*: dolor de cabeza; o *moral*: remordimiento por haber perdido el tiempo) pertenecen a esa esfera en cuyo interior se articula un lenguaje, y que, según el *sentido común*, es determinable históricamente (fecha de nacimiento y muerte). Pero el análisis del lenguaje descubre una serie de *proposiciones* que nada tienen que ver con las fechas de nacimiento (una fecha no tiene carácter...); es decir que

descubre una implicación continua y una continua remisión. La remisión continua no alcanza nunca al discursante (el hablante) más que como proposición: "existe un hablante... existen hablantes, existieron, existirán". Dicho de otro modo, el análisis del lenguaje no puede llegar a la existencia del otro ni, aún menos, a la del analista, porque *yo soy* es una proposición, y nada más. <<

4 E. Reisner escribe: "El fruto del árbol del conocimiento es el alimento que el hombre *absorbe en sí*; el fruto del árbol de la vida, por el contrario, es el fruto al cual uno *se entrega por manducación*. Lo que llamamos alimento es esencialmente de la especie del primer fruto. Al comer, nos sustentamos a nosotros mismos, tenemos en cuenta *nuestra* saciedad y *nuestra* vida. En cuanto al otro alimento, se nos aparece a la sombra del árbol del conocimiento, necesariamente, como un veneno, porque pone en duda precisamente aquello que tenemos por sustancia misma de nuestra existencia, la propia autonomía. Nuestro deseo nunca

es salir de nosotros, sino progresar continuamente en nuestro interior, aprehender lo que se nos ofrece sin otorgarnos al exterior, ni a las criaturas ni al creador... El veneno más terrible para el hombre separado, es Dios mismo. "El hombre no puede verme y vivir" (*Ex. XXXIII, 20*). Cfr. Erwin Reisner, *Le démon et son image*, Desclée de Brouwer, 1961, página 119.

"El árbol del conocimiento es el árbol de la distinción entre bien y mal, como también del alimento y del veneno: es el veneno original. Quien come de este árbol queda atrapado en la red de las contradicciones. Las cosas y los fenómenos de su mundo se hacen

dialécticos, y todo lo que es dialéctico puede modificarse, transformarse en su contrario. El bien no es verdaderamente bueno, el alimento no es verdaderamente alimenticio..." (*Ibid.*, p. 122).

A la desconfianza frente al árbol del saber, Hegel opone la desconfianza frente a la desconfianza. De igual modo puede oponerse a Hegel la desconfianza de la desconfianza frente a la desconfianza. El eterno discurso de la remisión al infinito.

La oposición entre Abraham y Adán es evidente. "La fe es esta paradoja según la cual lo particular es superior a lo general" (Kierkegaard).

La admonición de San Pedro de

Amiens (*cupiditas scientiae dux exercitus omnium vitiorum*) representó, en un período de inflación metafísica, una advertencia significativa que nadie escuchó. Comentario significativo al *quod non est ex fide peccatum est* (*Rom. XIV, 23*) ya las dos máximas de San Pablo sobre la sabiduría (*I Cor. I, 21; III, 19*).[<<](#)

5 No obstante, es necesario señalar que los "ejemplos, tomados de casos clínicos, son reveladores de situaciones perdidas. La alienación mental es siempre la alienación de un estado *naturae lapsae*, es decir, de un estado de indigencia. No es que la alienación determine la *suficiencia* (el estado de suficiencia en contraste con el de indigencia); pero, sin embargo, es la alienación un estado de insuficiencia y, como tal, la fractura de una fractura de la que se perdió memoria. La nueva fractura descubre la fractura precedente. Se trata en suma de una mayéutica por traumatismo. El traumatismo demostró la inexistencia de la buena salud

presumida. La incomprendibilidad del delirio es la incomprendibilidad de la pura extrañeza, lo que está más allá de toda imaginación, de todo coloquio". (Cfr. Enrico Castelli, *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1954, pp. 97-98).

"Se ha dicho (en este caso, "con razón") que el loco es tanto más lógico cuanto que ha perdido en principio toda sana afectividad. Elabora una mitología que comienza siempre por un "yo soy", seguido de variantes: "yo soy Jesucristo", o bien "un trozo de pan", "un pescado", "un rayo de sol". La limitación espiritual y la necesidad lógica parecen ser los grandes

paréntesis de la demencia". (*Ibid.*, pp. 101-102).<<

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Dis. I, c. 60. La afirmación de Nietzsche podría resumirse en los aforismos siguientes: "La vida no es un argumento; entre las condiciones de la vida podría aparecer el error" (*Gaya ciencia*, 121); "Si pretendemos observar al espejo en sí, no encontramos sino las cosas reflejadas sobre él; si queremos tomar las cosas, no encontramos sino el espejo. Es ésta la historia más general del conocimiento" (*Aurora*, 243); "¿Quién relatará la historia de los narcóticos? Es casi la historia entera de la civilización" (*Ibid.*, 86). Ya lo hemos consignado. *Gott ist tot* es el grito del enajenado. Nietzsche hubiera debido

escribir *gestorben* para subrayar el camino hacia la *segunda inocencia*. La segunda inocencia, el único remedio contra la pobreza, que no debe buscarse en la exigüidad de los medios, sino en la amplitud de los deseos, como dijo Platón. Contra la amplitud de los deseos (la dolorosa *pobreza* humana) para librarse de la necesidad, Nietzsche no indica el árbol del conocimiento, sino la inocencia del sueño (la narcosis, liberación de la deuda para con la divinidad). <<

⁷ Según C. G. Jung, *Psychologie und Religion* (1937), cap. III, los símbolos creados por el inconsciente son la única cosa capaz de convencer el espíritu crítico del hombre moderno. "Son subjetivamente convincentes por viejas razones. Nos *rinden*, en el sentido de la palabra latina *convincere*, que significa lograr una victoria y convencer. El remedio para una neurosis debe ser tan persuasivo como la propia neurosis; y como ésta es real, la experiencia que puede venir en ayuda debe ser de una realidad equivalente. Debe ser una ilusión totalmente real..." Pero ¿cuál es la diferencia —se pregunta Jung— entre una ilusión *real* y una experiencia

religiosa que cura? "Puede decirse, por ejemplo, que la vida es una enfermedad con pronóstico muy, muy malo, y que se prolonga durante años para acabar con la muerte; o bien que la normalidad es un defecto constitutivo predominante; o que el hombre es un animal provisto de un cerebro funestamente hipertrófico..." Para concluir: "Nadie puede saber cuáles son los Últimos Fines".

No puede negarse que "la interpretación de los sueños es una de las más grandes aplicaciones y extensiones de la máxima socrática *nosce te ipsum*. Dicho de otro modo, la doctrina de la neurosis universal de la humanidad es el equivalente

psicoanalítico de la doctrina teológica del pecado original" (Cfr. Norman O. Brown, *Life against Death*, cap. I). Pero es cierto que el aforismo del psicoanálisis: "los instintos son entidades míticas grandiosas en su indeterminación" (que juega un importante papel en el análisis del significado psicoanalítico de la historia) no escapa al proceso de desmitologización de una historia caótica de motivaciones fundadas en instintos, aun si la *historia rerum gestarum* es, en cierto sentido, la historia de intenciones ocultas y de represiones. Si existe una "identidad fundamental y estructural de neurosis y

civilización", es comprensible que para el creyente "aceptar la neurosis universal significa no poder formarse una neurosis personal" (G. Roheim, *The Origin and Function of Culture*). La doctrina teológica de un *status deviationis* no es empañada por ello. <<

⁸ G. Anders (*Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956) sostiene con mucha sagacidad: "Hoy, el fin de los fines es ser el medio de los medios... Esto es evidente, particularmente con respecto a los fines que se atribuye a las cosas *ex post*, para procurarles un lugar legítimo en la comunidad de los medios, es decir, para "comprobarlos" en cierto sentido. Si en un proceso químico se forma un derivado, se trata de encontrarle un fin, inventarlo, si es necesario, para ofrecerle a este derivado la posibilidad de ascender al rango de medio... El fin del fin inventado expresamente es entonces transformar la sustancia que en su nacimiento era "buena para nada", en

algo que pueda incluirse en la comunidad de los medios".

A propósito de la bomba atómica, en relación con las afirmaciones precedentes, Anders señala que la humanidad se apercibe, con malestar y desconfianza, que el objeto ante el cual se encuentra permanece fuera, de manera perturbadora, de lo que comúnmente se le presenta como "mundo", fuera del "mundo de los medios". Siente que se trata de un *unicum*". <<

⁹ Lisan el-Arab, T. I., pp. 65-68 (Ed. de Beirut).<<

10 "¡Oh, Señor nuestro! No nos condenes, si nos olvidamos o nos equivocamos" (Cor. 2: 286). "Pero, si os equivocáis *involuntariamente* no seréis recriminados; pero, sólo lo seréis si lo hacéis intencionalmente" (Cor. 33: 5). "Pero, quien, sin intención ni abuso, se vea impelido a ello, no será recriminado" (Cor. 2: 173). "Mas, quien obligado por el hambre, y sin intención de pecar, se vea *constreñido a alimentarse de lo vedado; sepa* que Dios es indulgentísimo, misericordiosísimo" (Cor. 5: 3). "La absolución de Dios es, tan sólo, para quienes cometen el mal por ignorancia y pronto se arrepienten" (Cor. 4: 17). Las

citas coránicas se hacen siguiendo la versión castellana de Rafael Castellanos y Ahmed Abboud, Buenos Aires, Editorial Árábigo-Argentina "El Nilo", 1953 (N. del T.).<<

¹¹ "No le es dado a un creyente matar a otro creyente, salvo que sea involuntariamente; mas quien, por error, matase a un creyente, deberá manumitir a un esclavo creyente, y entregar una indemnización a su familia, salvo que ésta disponga condonársela" (*Cor.* 4: 92).[≤≤](#)

¹² "Pero, quien cometa una falta o un delito y se lo impute a un inocente, se cargará con una falsa imputación y delito flagrante" (*Cor.* 4: 112). "Sí; quienes cometan *un mal y estén* abrumados por sus pecados..." (*Cor.* 2: 81). "...porque, quienes pequen, serán castigados por lo que hayan perpetrado" (*Cor.* 6: 120). "Quien practique el bien, lo hará en beneficio propio; en cambio, quien haga el mal será en perjuicio suyo" (*Cor.* 41: 46 y 45: 15). "Si practicáis el bien, lo haréis en beneficio propio; en cambio, si practicáis el mal será en perjuicio vuestro" (*Cor.* 17: 7).

<<

¹³ "Ni más alimento que el icor, que no lo beberán sino los pecadores" (*Cor. 69: 36-37*).[<<](#)

14 El término *Danb* es empleado treinta y ocho veces, de las cuales solamente tres como sustantivo singular, dos como sustantivo plural, dos como sustantivo anexado; el resto aparece con adjetivos posesivos. A veces se traduce como pecado. "Remisorio del pecado, condescendiente, severísimo en el castigo..." (*Cor.* 40: 2).[<<](#)

15 El *Itm* se traduce también por pecado. "Huid del pecado, tanto paladino como íntimo" (*Cor. 6: 120*). "Mas, quienes después de esto, reniegan, serán depravados" (*Cor. 3: 82*). "¡A ningún precio venderemos nuestro testimonio...; porque, si así lo hiciéramos, nos contaríamos entre los pecadores!" (*Cor. 5: 106*).<<

16 "Te interrogarán acerca de la bebida y el juego; diles: 'En ambos radica un grave pecado y *también* algún provecho para el hombre; pero, su perjuicio es mayor que su provecho'" (Cor. 2: 219).<<

¹⁷ "Absteneos, en lo posible, de la sospecha; porque, algunas sospechas implican pecados" (*Cor.* 49: **12**).<<

18 "Por cierto, que Dios jamás perdonará que se le atribuya *divinidad* alguna;...porque, quien atribuye algo a Dios comete un pecado mortal" (*Cor. 4:48*).<<

"Mas quien, sospechando parcialidad o injusticia de parte del testador..." (*Cor.* 2: 182). "No estaféis vuestra hacienda..." (*Cor.* 2: 188).[<<](#)

²⁰ "Es la confesión de la falta por los hermanos de José frente a su hermano. "Le dijeron: "¡Por Dios!" 'Sin duda Dios te ha preferido a nosotros; porque fuimos culpables'" (*Cor.* 12: 91).<<

21 El caso de los hermanos de José pidiéndole perdón a su padre. "Le dijeron: '¡Oh, padre nuestro! ¡Implora a Dios nuestro perdón: porque fuimos pecadores'" (*Cor. 12: 97*). "Remisorio del pecado..." (*Cor. 40: 2*). "Y tú, *mujer*, pide perdón por tu pecado; porque, eres una de las tantas pecadoras" (*Cor. 12: 29*). "Para que Dios perdone tus faltas pasadas y futuras..." (*Cor. 48: 2*). "...e implora el perdón de tu falta..." (*Cor. 47: 19*). "Que, cuando cometen una obscenidad o se condenan, mencionan a Dios e imploran el perdón de sus pecados, (mas, ¿quién sino Dios perdona los pecados?), y no reinciden, a sabiendas,

en lo que cometieron..." (*Cor.* 3: 13 5).
"Diles: '¡Oh, siervos míos, delincuentes!
No desesperéis de la misericordia de
Dios; ciertamente, Dios perdonará todos
los pecados; porque es indulgentísimo,
misericordiosísimo' (*Cor.* 39: 54).
"Mas, quien cometa una mala acción o
se condene, y luego implore el perdón
de Dios, sin duda hallará a Dios
indulgentísimo, misericordiosísimo"
(*Cor.* 4: 110). "Y exaude a los creyentes,
que practican el bien..." (*Cor.* 42: 26).

<<

²² Es el caso de Faraón, Haman y sus soldados. "Ciertamente, Faraón y Haman y sus soldados eran pecadores".<<

23 "Quien interceda en una buena causa participará de su *recompensa*; en cambio, quien interceda en una mala causa, participará de su *castigo*" (*Cor. 4: 85*). "En cambio, quienes cometan maldades serán retribuidos con la misma moneda" (*Cor. 10: 27*). "Quien comete una maldad será pagado con la misma moneda" (*Cor. 40: 40*). "Y el delito será expiado por el talión' (*Cor. 42: 40*)<<

24 "¡Jamás podrán equipararse la bondad con la maldad!" (*Cor.* 41: 34).



25 "El día en que cada alma se enfrente con todo el bien que haya hecho y todo el mal que haya cometido, ansiará que haya una gran distancia entre ella y aquel día" (*Cor.* 3: 30).<<

²⁶ "Luego les cambiamos el mal por bien..." (*Cor.* 7: 95). "Paga el mal con el bien" (*Cor.* 23: 96). "Porque las buenas acciones depuran las malas" (*Cor.* 11: 114). "Dios les permutará sus malas acciones en buenas..." (*Cor.* 25: 70).<<

27 "Quien haya practicado el bien, percibirá el décuplo del mismo; en cambio, quien haya cometido un pecado percibirá un castigo equivalente..."
(*Cor.* 6: 160).<<

28 "Toda ventura que te ocurre, dimana de Dios; mas toda desventura que te azota, proviene de ti" (*Cor.* 4: 79). "Porque, el alma *humana* es propensa al mal; excepto aquellos de quienes mi Señor se apiada" (*Cor.* 12: 53).[<<](#)

29 "Es posible que aborrezcáis algo que sea un bien para vosotros, y quizás que gustéis de algo aunque os sea perjudicial; porque, Dios sabe y vosotros ignoráis" (Cor. 2: 216). "Que los tacaños de cuanto Dios les agradó de su bondad no piensen que eso es mejor para ellos; al contrario, es peor..." (Cor. 3: 180). "Y nosotros no comprendimos si ello era un mal *destinado* para quienes están en la tierra o bien que su Señor quería encaminarles hacia la verdad" (Cor. 72: 10). "Por cierto que, quienes lanzaron la calumnia, son legión entre vosotros y no la consideráis como un mal para vosotros; al contrario, es un bien para vosotros"

(*Cor.* 24: 11). "Y dirán *sus jefes*: '¿Por qué no vemos aquí a aquellos hombres que contábamos entre la plebe...?'" (*Cor.* 38: 62).[<<](#)

30"¿Podría anunciaros un escarmiento peor que éste a los ojos de Dios?" (*Cor.* 5: 60). "Porque las peores bestias, a los ojos de Dios, son los sordos y los mudos, que no razonan" (*Cor.* 8: 22). "Por cierto que las peores bestias, a los ojos de Dios, son los incrédulos; porque no creen" (*Cor.* 8: 55). "Diles: "¿Podría enteraros de algo peor que esto?"" (*Cor.* 22: 72). "¡Estas son las peores de las criaturas!" (*Cor.* 98: 6).<<

³¹"Estáis en peor posición *que nosotros dos*; porque Dios bien sabe lo que fraguáis" (*Cor.* 12: 77). "Pronto sabrán quiénes están en peor condición, así como quiénes tendrán menos prosélitos" (*Cor.* 19: 75). "...ocuparán el peor lugar y serán aún más descaminados" (*Cor.* 25: 36).<<

"Si Dios urgiera el mal a los humanos como les urge el bien, pronto les llegaría su destino" (Cor. 10: 11). "El hombre, *tanto* impreca por el mal como suplica por el bien; porque el hombre es impaciente" (Cor. 17: 11). "Mas cuando agradecemos al hombre, desdeña y se envanece; en cambio, cuando le azota la adversidad, hele ahí desesperado" (*Cor.* 17: 83). "El hombre no se aborrece de deprecar el bien; mas, cuando el mal le azota, hele aquí desesperado, desalentado" (*Cor.* 41: 49). "Y cuando agradecemos al hombre, se hace ingrato y jactancioso; ¡En cambio, cuando el infortunio le azota; he aquí, que no cesa de suplicarnos!" (*Cor.*

41: 51). "Por cierto que el hombre fue creado avidísimo; cuando le azota el mal, se impacienta; en cambio, cuando el bien lo acaricia se torna tacaño" (*Cor. 70: 19 a 21*).[<<](#)

33 "Y quien haya hecho mal, por insignificante que sea, lo verá" (*Cor. 99: 8*).<<

34 "Di: 'Me refugio en el Señor de la alborada, de la malicia de cuanto creó; de la malicia de la tenebrosa *noche*, cuando se extiende; de la malicia de las *hechiceras* sopladoras de nudos; y de la malicia del envidioso, cuando envidia" (*Cor.* 113).[<<](#)

35 Era el caso de los niños enterrados vivos por temor a la pobreza o el escándalo. "No matéis a vuestros hijos por temor a la indigencia; pues nosotros les sustentaremos lo mismo que a vosotros. Y porque su sacrificio es un grave delito" (*Cor. 17: 31*).[<<](#)

³⁶ "El dijo: "¡Oh, Adán! ¡Revélales sus nombres!" (Cor. 2: 33).<<

37 "Y de cuando dijimos a los ángeles: '¡Prosternaos ante Adán!', que todos se prosternaron excepto Lucifer (Eblis), quien ensoberbecido se negó, y se contó entre los incrédulos" (*Cor. 2: 34*).[<<](#)

38 "Por cierto que Dios prefirió a Adán, a Noé, a la familia de Abraham y a la de Imrán, sobre sus contemporáneos" (*Cor.* 3: 33). "Por cierto que el ejemplo de Jesús, ante Dios, es idéntico al de Adán, a quien El creó de tierra; luego le dijo: '¡Sea!' y fue. (*Cor.* 3: 59).<<

39 "Dijimos: "¡Oh, Adán! Habita el Paraíso con tu esposa y disfrutad de él a discreción, como os plazca, pero, no os acerquéis a este árbol, porque os contaréis entre los inicuos" (Cor. 2: 3 5).<<

40 "Habíamos advertido a Adán *que no comiera del árbol*; pero él olvidó *la advertencia* y fue impaciente" (*Cor. 20: 115*).[<<](#)

41 "¡Oh, hijos de Adán! ¡Que Satanás no os seduzca, como sedujo a vuestros padres en el Paraíso, y les hizo salir de él..." (*Cor. 7: 27*). "(Recuerda) cuando tu Señor extrajo de las entrañas de los hijos de Adán a sus descendientes, que les hizo declarar: '¿No es verdad que soy vuestro Señor?' Dijeron: '¡Sí! lo reconocemos'. *Esto lo hacemos* con el fin de que el día del juicio final no digáis: '¡Estábamos distraídos'" (*Cor. 7: 172*).[<<](#)

42 "Adán aprendió de su Señor algunas plegarias y El le absolvió; porque es remisorio, misericordiosísimo". (*Cor. 2: 37*).[<<](#)

43 "Pero, quien cometa una falta o un delito y se lo impute a un inocente, se cargará con una falsa imputación y delito flagrante" (*Cor. 4: 112*).[<<](#)

44 La inocencia en el pensamiento: "Diles: '¡Sólo es un Dios único; y yo soy irresponsable de los copartícipes que le atribuíis!'" (Cor. 6: 19). "¡Oh, pueblo mío! Por cierto que soy irresponsable de vuestra idolatría" (Cor. 6: 78). "Diles: "¡Sólo es un Dios único; y yo soy irresponsable de los copartícipes que le atribuíis!" (*Cor.* 6: 19).

La inocencia en la acción: "La responsabilidad de mi actitud sólo a mí incumbe y a vosotros la vuestra. Sois irresponsables de lo que hago, así como yo soy irresponsable de cuanto hacéis" (*Cor.* 10: 41). "Pero, si te desobedecen, diles: "¡Por cierto que soy irresponsable de cuanto hacéis!"» (*Cor.* 26: 216). "Si

lo hubiera inventado (*el Corán*) sobre mí caería *el castigo* de mi culpa; pero, yo soy irresponsable de vuestros pecados" (*Cor.* 11: 3 5). "Por cierto que soy inocente de cuanto adoráis" (*Cor.* 43: 26).[<<](#)

Por ejemplo: "...Dios es severísimo en el castigo" (*Cor. 2: 196*). "Por cierto que tu Señor es diestro en el castigo" (*Cor. 6: 165*). "Por cierto que tu Señor es indulgentísimo como *también* es vengador severísimo" (*Cor. 41: 43*). "¡Y qué aciago fue mi castigo!" (*Cor. 13: 32*). "...por *eso* merecieron mi castigo" (*Cor. 38: 14*).<<

46 Los objetos son: el tormento del fuego, la quemazón, la Gehena, el día de la resurrección, el gran día, el día inminente, el día abrumador, el día de la sombra, el día de Dios, el día del Señor, el día del Clemente. Los adjetivos de intensidad son: penoso, violento, perpetuo, eterno, denso, próximo, inevitable, etc. El día se halla a veces anexado a sentimientos como el día de la vergüenza. *Adab alim* se traduce por castigo cruel, castigo doloroso. <<

⁴⁷ El adjetivo "penoso" o "doloroso" es utilizado setenta y dos veces, de las cuales sesenta y seis para el suplicio o el tormento, dos para el día, dos para la prisión y dos para el castigo. <<

48 "Confía, hijo; tus pecados te son perdonados" (*Mt.* IX, 2; *Me.* II, 5; *Le.* V, 20). "Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados..." (*Mt.* IX, 6; *Me.* II, 10; *Le.* V, 24). "Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada" (*Mt.* XII, 31; *Me.* IV, 28; *Le.* XII, 10).

Bebed de él todos, que ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados" (*Mt.* XXVI, 28). "Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados" (*Le.* VII, 47). "...perdónanos nuestras deudas..." (*Le.*

XI, 4). ≤

49 "Porque no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores" (*Mt.* IX, 13; *Me.* II, 17; *Le.* V, 32). "Es un comilón y un bebedor de vino, amigo de públicos y pecadores" (*Mt.* XI, 19; *Le.* VII, 34). "...ya se acerca la hora y el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores" (*Mt.* XXVI, 45; *Me.*). "También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor" (*Le.* VI, 34). "Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia" (*Le.* XV, 7). "¡Oh, Dios, sé propicio a mí, pecador!" (*Le.* XVIII, 13). "Si peca

tu hermano contra ti, corrígele, y si se arrepiente, perdónale. Si siete veces al día peca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: Me arrepiento, le perdonarás" (*Le. XVII, 3-4*). "Tal os digo que será la alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que haga penitencia" (*Le. XV, 10*). También las parábolas de la oveja perdida y encontrada, y del hijo pródigo. <<

50 "... pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido" (*Le. XIX, 10*).[<<](#)

51 "No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre; pero lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre le hace impuro" (*Mt.* 11; *Me.* VII, 15). "Pero lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre. Porque del corazón provienen los malos pensamientos..." (*Mt.* XV, 18-19).<<

52 "Pues ¿quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra, o si le pide un pez le da una serpiente?" (*Mt.* VII, 9-10). *Le.*11).<<

"...no condenaríais a los
inocentes" (*Mt.* XII,7)-<<

54 "Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados" (*Mt. XI, 5; Le. VII, 22*). "El reino de Dios se acerca. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios" (*Mt. X, 7-8*).[<<](#)

55 "Así os digo: En verdad que no es voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos, que se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos" (*Mt. XVIII, 14*).<<

56 "Así os digo: En verdad que no es voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos, que se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos" (*Mt. XVIII, 14*).[<<](#)

57 "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz, y sígame. Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí la hallará. Y ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma?" (*Mt. XVI, 24-26*).[<<](#)

58 "...porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad..." (II *Tes.* II, 3).[<<](#)

59 "...y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados" (I *Cor.* XV, 17).<<

60 "El aguijón de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado la ley. Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo" (I *Cor.* XV, 56-57; *Is.* XXV, 8; *Os.* [<<](#)

61 "A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en El fuéramos justicia de Dios" (II *Cor.* V, 21).[<<](#)

62 "...Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados para librarnos de este siglo malo..." (*Gál.* 1,4).<<

63 . "De aquí que por las obras de la Ley nadie será reconocido justo ante El, pues de la Ley sólo nos viene el conocimiento del pecado" (*Rom.* III, 20; la misma idea en *Rom.* VII, 7).<<

64 "...pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, por la tolerancia de los pecados pasados" (*Rom. III, 23-25*).[<<](#)

65 "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... Porque hasta la Ley había pecado en el mundo, pero como no existía la Ley, el pecado, no existiendo la Ley, no era imputado. Pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado *como pecó* Adán, que es tipo del que había de venir" (*Rom. V, 12-14; Gen. II, 17*).<<

66 "Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor" (*Rom. V, 20*). "¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él?" (*Rom. VI, 1-2*). "Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia" (*Rom. VI, 14*).[<<](#)

"Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado" (*Rom. VI, 6*). "En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado... Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre" (*Rom. VI, 7 y 10*). "Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (*Rom. VI, 11*).[<<](#)

68 "... os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetáis, sea del pecado..." (*Rom. VI, 16*). "Pero gracias sean dadas a Dios, porque siendo esclavos del pecado... libres ya de pecado habéis venido a ser siervos de la justicia" (*Rom. VI, 17 y 18; también Rom. VI, 20, 22, 23*).<<

69 "Pero yo no conocí el pecado sino por la Ley" (*Rom. VII, 7*).[<<](#)

⁷⁰ *Rom.* VIII, 2-3. <<

71 "...todo lo que no procede de una
convicción es pecado".<<

72 "Por esto nos hizo gratos en su amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia" (*Ef. I, 7*). "... y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo —de gracia habéis sido salvados—" (*Ef. II, 5*).[<<](#)

"...después de hacer la purificación de los pecados" (*Heb. I, 3*).



74 "...fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado" (*Heb. IV, 15*).

<<

75 "... por ser imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos borre los pecados" (*Heb. X, 4*).

<<

"Porque si voluntariamente pecamos después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados, sino un temeroso juicio..." (*Heb. X, 26-27*).[<<](#)

77 "... arrojemos todo el peso del pecado que nos asedia..." (*Heb. XII, 1*).
"Aún no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha contra el pecado..." (*Heb. XII, 4*).<<

78 "El, en quien no hubo pecado..y."

(I *Pe.* II, 22).<<

⁷⁹ I *Pe.* II, 24. <<

⁸⁰ I *Pe.* IV, 1. <<

81 Π *Pe.* I, 9. <<

82 *Sant*, I, 1\$. "Pues al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a pecado" (*Santiago IV*, 17).<<

83 Muchas veces se ha señalado que el sentido de la palabra *xaxía*, tal como se entiende aquí, es único en el Nuevo Testamento, pero no se ha prestado suficiente atención a la problemática de este "mal" que cada día trae consigo. Es evidente que esta "pena" nada tiene que ver con un mal "moral" ni mucho menos con una visión pesimista o dualista de la realidad. Se conoce esta expresión proverbial en muchas lenguas: "bástele a cada día su empeño".<<

84 El griego ΤCΟtvr) significa en sentido propio: reparar, pagar, en bien o en mal; de este modo expresa tanto la recompensa como el castigo. El latín *poena* mantiene su significado de castigo también en términos legales; más tarde, la misma palabra pasará a la mayoría de las lenguas neolatinas con el sentido de "dolor". En sánscrito, el término "pena" puede ser traducido por *danda*, textualmente: bastón (cfr. el griego ΣévSpov, árbol); y también por *pida* que quiere decir sobre todo dolor, sufrimiento, y tomará también más tarde el sentido de tortura, corrección (cfr. *pidagr ha*: cámara de tortura, casa de corrección). Es significativo que el

verbo *pid* fuera originalmente empleado para indicar la acción de oprimir el *Soma*. Así la acción del sacrificio produciría el dolor. Otra palabra que el sánscrito utiliza como dolor es *vedaná*, que significa también sensación. <<

85 "Sufrir regocija a mis servidores, su sufrimiento es no sufrir", llega a decir Santa Catalina de Siena (*Diálogos*, I, 289); "No imaginaba entonces que era necesario sufrir mucho para llegar a la santidad" añade Santa Teresa de Jesús (*Historia de -un alma*, Barcelona, Centro de Propaganda, 1942, c. IV). Cfr. *pati et contemni pro te* de San Juan de la Cruz y de un buen número de santos y la definición de *la perfetta letizia* de San Francisco de Asís (*Fioretti*). Podrían sumarse, además, muchos otros testimonios de las tradiciones más diferentes. <<

⁸⁶ Cfr. v. gr. S. Tom., *Sum. Theol.* I-II, q. 87, a. I sq. [<<](#)

Como no existe una palabra adecuada para expresar lo que queremos decir, emplearemos los vocablos "creación", "criatura" y semejantes, en el sentido más elemental de "producción de seres a partir de Dios", sin implicar necesariamente la noción de *creatio ex nihilo*. Preferimos el término "creación" como denominación genérica al de "emanación", empleado por Santo Tomás de Aquino (*Sum. Theol.* I, q. 45). El sánscrito utiliza para traducir la misma noción el verbo *sarj,* "emitir", y a veces también el verbo *nir-ma,* "construir", usados en voz media. Ni la voz activa ni la pasiva pueden expresar el acto por el cual el mundo proviene de

su fuente. <<

88 Cfr. p. ej.: "Le presentaron un paralítico acostado en su lecho, y viendo Jesús la fe de aquellos hombres, dijo al paralítico: 'Confía, hijo; tus pecados te son perdonados'» (*Mat.* IX, 2). Cfr. también: "Mira que has sido curado; no vuelvas a pecar, no te suceda algo peor" (*Jn.* V, 14); y aún: "Rabbi, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?" (*Jn.* IX, 2).<<

89 *Omnis poena est medicina, sed non semper respectu peccantis* dice la Escolástica. Cfr. v. gr. S. Tom., *Sum. Theol.* I-II, q. 87, a. 2 ad 1; a. 3 ad 2; II-II, q. 39, a. 2 ad 1; a. 4 ad 3; etc. <<

⁹⁰ Cfr. por ej. G. van der Leeuw, *Phoenomenologie der Religi3n*, T3bingen, J. C. B. Mohr, P. Siebeck, 2^a ed. 1956. (Hay versi3n castellana: *Fenomenolog3a de las Religiones*, M3xico, F.C.E.).<<

⁹¹Hacemos esta afirmación sólo para los teólogos inquietos por la legitimidad cristiana de nuestra exigencia, aunque nuestro problema pretende situarse en un plano meta-teológico, que no quisiéramos caracterizar aquí. <<

⁹² Cfr. *Gen.* I, 27. [<<](#)

⁹³ Cfr. *Gen.* III, 14 ss. Para mitos parecidos cfr. R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, Torino, U.T.E.T., 4 vol. 1948-1959. <<

⁹⁴ *Poena est bona simpliciter, et mala secundum quid* dice una tesis tomista. Cfr. S. Tom., *Sttm. Theol.* II-II, q. 19, a. 1, c. [<<](#)

⁹⁵ Cfr. *R.V.* X, 129, 2: "El Uno respiraba por su propio esfuerzo, sin que hubiera aliento; fuera de Aquello, no existía otra cosa"; *A.V.* V, 8, 11: "quien se mueve y vuela y se mantiene inmóvil, quien respira, no respira y guiña, quien, teniendo diversas formas, sostiene la tierra, es, reunido en uno solo, el Uno"; *Isa. Up* 4: "Inmóvil, el Uno es más rápido que el espíritu. Los sentidos no lo alcanzan. Siempre los deja atrás. Aunque sea estático, vence a los que corren. En él, el aire que invade todo sostiene la actividad de los seres". <<

96 Esto esencialmente según la tradición brahmánica. Cfr. *Aii. Br.* X, 1, 5: "Prajápati en el origen era el universo". En otras tradiciones, a veces también representadas por los propios Brahmanas, es Brahmán quien toma el lugar de "Dios". Cfr. *Sat. Br.* XI, 2, 3, 1, donde se habla de Brahmán ("En el comienzo era el Brahmán, él emitió a los dioses"), con las mismas palabras que el *Taitt Br.* II, 2, 7, 1 emplea para Prajápati ("Prajápati emitió las criaturas").<<

⁹⁷ Cfr. toda la tradición brahmánica, y por ejemplo: *Taitt. Br.* II, 3, 6, 1; *Gopatha Br.* II, 3, 9; *Tándya Br.* XXI, 2, 1; XXIV, 11, 2; etc. donde la misma fórmula es repetida continuamente: *Prajápati prajā asrjata*. Cfr. S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Bráhmanas*, Paris, Leroux, 1898, p. 25 ss., de quien tomaremos la versión de más de un texto citado [<<](#)

⁹⁸ Cfr. *A. V. XIX, 17, 9*: "que Prajápati, quien posee la energía procreadora (*prajananavant*)...pueda protegernos".[≤≤](#)

⁹⁹ R. V. X, 121, 1 ss.: "En los orígenes, evolucionó desde un embrión de oro; desde su nacimiento fue el único dueño y señor de la creación. Sostiene el cielo y la tierra que veis aquí... El que otorga la vida, que otorga la fuerza, y cuyas órdenes reconocen todos los dioses, él, de quien resultan la muerte y la no-muerte". Versión de la traducción francesa de L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, Gallimard, 1956, p. 119. <<

¹⁰⁰ Cfr. *Sat. Br.* XI, 1, 6, 14: "éestas son las divinidades que han surgido de Prajápati: Agni, Indra, Soma, y Parameshthin Prápatya"; *Taitt. S.* III, '3, 7, 1: *Prajápati devásurán asrjata-*, y también *Taitt. Br.* I, 4, 11; VIII, 1, 3, 4; *Tándya Br.* XVIII, I, 1; etc. <<

¹⁰¹ Cfr. *Sat. Br.* II, 2, 4, 1: "Sólo Prajápati, en verdad, existía aquí en el comienzo".<<

¹⁰² Cfr. *Taitt. Br.* II, 1, 2, 1 ss.;

Maitr. S. I, 8, 1; *Sat. Br.* II, 2, 4, 6; *II*, 4, 4, 1; *VI*, 2, 3, 1; etc. [<<](#)

¹⁰³ Cfr. el estribillo de *R. V. X*, 121,

1-9: "¿*Quién* es el dios que debemos adorar mediante el sacrificio?; y aún: "¿*Prajápati* es quién?" (*Tándya Br.* VII, 8, 3; *Ait Br.* XII, 10, 1; *Taitt. S.* I, 7, 6, 6,; *Sat. Br.* IV, 5, 6, 4). Una leyenda nos muestra el origen de este nombre: "Muerto Vrtra, el triunfante Indra habla así a *Prajápati*: ¡Quiero ser lo que tú eres, quiero ser grande! *Prajápati* le dice: ¿Y yo, entonces, quién seré? Tú serás, respondió, lo que has dicho. Y *Prajápati* recibió el nombre de ¿*Quién*?" (*Ait. Br.* XII, 10, 1). El *Taitt. Br.* II, 2, 10, 2-2, nos proporciona una versión ligeramente distinta: "*Prajápati* emitió a Indra en último término con relación a

los demás dioses, y lo envió a reinar sobre ellos como soberano. Los dioses dijeron: ¿Quién eres? Nosotros valemos más que tú. Indra refirió a Prajapati la actitud de los dioses. Prajapati tenía en aquel tiempo el esplendor del sol. Le dijo Indra: Dámelo y seré entonces el soberano de estos dioses. Y si te lo doy, le respondió, ¿quién seré yo? Serás lo que dices. Prajapati se llamó Ka". (Cfr. S. Levi, *op. cit.*, p. 17).<<

¹⁰⁴ Cfr. el himno maravilloso al *skambha*, el pilar cósmico, del *Atharva Veda*, X, 8. Cfr. v. gr. la estrofa 7: "Ese Skambha, apoyándose sobre el cual Prajapati sostuvo todos los mundos, dime, ¿cuál es?". Versión de la traducción de L. Renou, *op. cit.*, p. 156.

<<

¹⁰⁵ *R. V. X*, 129, 1. <<

¹⁰⁶ *svadhá* (de *sva dhá*), por su propia energía. <<

¹⁰⁷ R. V. X, 129, 2. <<

¹⁰⁸ R. V. X, 129, 3. <<

¹¹⁰ *Taitt. Br.* II, 2, 9, 1 (*tad asad eva san mano kuruta sjam iti*). Cfr. *Taitt. Up.* II, 7. [<<](#)

¹¹¹ *Br. Up.* I, 4, 1. <<

¹¹³ Cfr. *Br. Up.* I, 4, 2. <<

¹¹⁴ Cfr. *Chánd. Up.* VIII, 7, 1 ss

(Instrucción de Prajápati sobre el Atman).[<<](#)

¹¹⁵ Cfr. *Gen.* III, 7, ss. [<<](#)

¹¹⁶ Cfr. *Br. Up. I, 4, 2*: "Se *asustó*.

Porque el que está solo se asusta. Pensó entonces en sí mismo: puesto que no hay otra cosa que yo, ¿de qué estoy asustado? Con esto su temor, ciertamente, desapareció, porque ¿de qué hubiera debido asustarse? Sin duda, el temor nace de un segundo".<<

¹¹⁷ Cfr. *Br. Up.* I, 4, 3: "En verdad, no tenía ninguna alegría".[<<](#)

¹¹⁸ *Id.* ("Deseó un segundo") Para Prajápati que desea una progenitura, cfr. también: *Sat. Br.* VI, 1, 1, 8; *Taitt. S.* VII, 1, 1, 4; *Taitt. Br.* II, 2, 9, 5; *Ait. Br.* X, 1, 5; etc. <<

¹¹⁹ Cfr. *Chánd. Up.* VI, 2, 3: "Pensó: que yo sea muchos, que pueda crecer" (*tad aiksata, bahu syám prajáyeyeti*).

<<

¹²⁰ Cfr. *R. V. X*, 190, 1. [≤≤](#)

¹²¹ R. V. I, 164, 47. Cfr. un comentario en V. S. Agravala, "*Vision in Long Darkness*, Varanasi, Shargava Shushan Press, 1963, p. 184 ss. [<<](#)

¹²² Cfr. *Br. Up.* I, 4, 3; y *Tándya Br.* VI, 5, 1. (*Prajápatir akamayata bahu syám prajáyeyeti*); etc. [<<](#)

Cfr. U. Harva, *Die religiöse Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1954, p. 154 (apud M. Eliade, *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, en la obra colectiva *La naissance du monde*, París, éd. du Seuil, 1959, página 489. <<

¹²⁴ Cfr. el término sánscrito *sva-dhá*
y su sentido sacrificial. <<

125 Esto no es una contradicción puesto que el don tiene valor y consistencia en si mismo. Cfr. G. van der Leeuw, *op. cit.* [<<](#)

¹²⁶ Cfr. *Ait.Br.* VII, 8, 2; XXXIV, 1, 1; *Taitt. Br.* II, 1, 2, 1 ss.; *Sat. Br.* II, 2, 4, 6; etc. [<<](#)

¹²⁷ Cfr. *Tándya Br.* VII, 2, 1:

"Prajápati se otorga a los dioses a modo de sacrificio" (*Prajápatir devebhya átmánan yajnam krtvd práyacchat*); cfr. también *Sat. Br.* XI, 1, 8, 2 ss.; etc.; *T.M.B.* VII, 2, 1, etc [<<](#)

¹²⁸ Cfr. *Sat. Br. X*, 2, 2, 1: "pues aún no había allí otro que él que fuera digno de sacrificio"; etc. <<

¹²⁹ Cfr. *R. V. X*, 90; cfr. también *Sat.*

Br. XI, 1, 8, 5: "Entonces se recupera mediante el sacrificio".<<

¹³⁰ Cfr. R. V. X, 90, 8. <<

¹³¹ Cfr. R. V. X, 90, 8. <<

132 *Sama Veda* I, 1, 5<<

133 *R. V. X*, 90, 13. <<

¹³⁴ Cfr. *Sat. Br. X*, 1, 6, 1 ss. <<

¹³⁵ *Sat. Br.* XI, 1, 6, 9. Cfr. también

los interesantes paralelismos bíblicos: *Is.* XLV, 7: "Yo soy Yavé, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo *doy* la paz, yo *creo* la desdicha; soy yo, Yavé, quien hace todo esto"; además *Is.* XLI, 23; *Am.* III, 6; *Lam.* III, 38; *Miq.* I, 12; *So/.* I, 12; etc.

<<

136 Cfr. *Prov. XVI, 4: universa*

propter semetipsum operatus est Dominus"; y la función de este texto en la teología cristiana escolástica. <<

¹³⁷ *Sát. Br. VI, 1, 1, 8 (Prajápatir
akámayata bhüyant syám prajáyeyeti).*

<<

138 *R. V. X*, 190, 1. <<

139 Cfr. *Svet. Up.* I, 3: "Los que

seguirán el camino de la meditación y de la contemplación, verán el poder del Divino oculto en sus propias cualidades".<<

¹⁴⁰ Cfr. *R. V. X*, 129, 2-3. [<<](#)

¹⁴¹ Cfr. *Taitt. Br.* II, 2, 2, 9, 1 ss.:

"Se enardeció; en cuanto se enardeció, nació de él el humo. Se enardeció más, nació el fuego..."; etc. <<

¹⁴² *R. V. X*, 129, 4. <<

¹⁴⁴ Cfr. S. *B.* VI, 1, 1, 1. [<<](#)

¹⁴⁵ *Taitt. Up.* II, 6; cfr. E. Lesimple,

Taittiríya Upanisad, París,

Maisonneuve, 1948, p. 31. <<

¹⁴⁶ Cfr. A. V. VII, 80, 3: "Oh

Prajapati, nadie más que tú ha creado todas las formas, abarcándolas a todas" (apud L. Silburn, *Instant et Cause. Le diseontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, París, Vrin, 1955, p. 51. Obra importante de la que se verterán algunas de las traducciones).

<<

¹⁴⁷ *Taitt. Br.* I, 2, 6, 1 (apud L. Silburn, *op. cit.*, p. 52). Cfr. también *Tándya Br.* XXV, 17, 3 ss. y *Sat Br.* III, 9, 1, 1 ss.: "Ahora Prajapati (el señor de las criaturas) luego de haber creado los seres vivos se sintió como despojado (*ririeánah*, literalmente: vaciado). Las criaturas se alejaron de él en busca de alegría y alimento. Piensa en sí mismo: Me he despojado y el objeto para el cual he creado, no se ha cumplido: mis criaturas no permanecieron conmigo para alegría y alimento mío". Y además *Sat. Br.* X, 4, 2, 2: "Cuando hubo emitido todos los seres, Prajapati pensó que estaba vaciado; tuvo miedo de la muerte". <<

¹⁴⁸ Cfr. *Sat. Br.* X, 1, 3, 2: "De

Prajápati una mitad era mortal, una mitad inmortal; como era en parte mortal, tuvo miedo de la muerte". (Cfr. *Mat.* XXVI, 36 ss.).<<

¹⁴⁹ *Br. Up.* I, 4, 6. <<

¹⁵⁰ *Sat. Br.* VI, 1, 2, 12. <<

¹⁵² *Taitt. Br.* II, 3, 6, 1. <<

153 Cfr. *Apoc.* V, 6 y 12, que nos habla del *agnum stantem tanquam occidit*.<<

¹⁵⁴ Cfr. *Sat. Br.* VIII, 6, 1, 10; *Taitt.*

S. VI, 3, 4, 7. <<

Cfr. R. Panikkar, *Morale du mythe et mythe de la morale*, en *Desmitizzazione e morale*, cuaderno del "Archivio di Filosofia", 1965, pp. 398 ss., donde damos las referencias pertinentes y estudiamos un aspecto del mito del incesto. <<

¹⁵⁶ Cfr. *A. V. X*, 7, 21: "La rama del

No-ser, que se extiende a lo lejos, es reconocida por los hombres como la más elevada. Ubican en rango inferior a los que adoran en Ti la rama del ser".

(Tr. L. Renou, p. 159).<<

¹⁵⁷ Cfr. la expresión mediativa del mundo como de un indeterminado entre el ser y el no-ser: *sadasatanirvaeaniya*.

<<

Cfr. la misma idea de la redención en S. Agustín, *In Psalm. 58*, 10 (P.L. 36, 698): "La misericordia divina ha reunido fragmentos de todas partes, los ha fundido en el fuego de la caridad, y reconstituido su unidad quebrada... Es así que Dios rehizo lo que había hecho, que reformó lo que había formado". Cfr. otros textos cristianos sobre la idea de redención como restablecimiento de la unidad perdida, en H. de Lubac, *Catholicisme*, París, Ed. du Cerf, 1952, p. 13. <<

Se sabe que la idea no es solamente hindú. Existe un proverbio vulgar que dice: "Dios no es sin pecado, ya que hizo el mundo". La concepción del pecado original del zoroastrismo tardío consiste en transponer también en Dios la idea de pecado original. Cfr. R. C. Zaehner, *The Convergent Spirit*, London, Routledge & Paul, 1963, p. 135. Cfr. también gnóstica de la creación como caída. No obstante, pensamos que existe en la concepción hindú una cierta originalidad que la distingue de las otras. <<

Una completa teología de la Encarnación podría, a nuestro juicio, derivarse de ello; sería un nuevo ejemplo de enriquecimiento que surge de un encuentro profundo entre las religiones. Cfr. la interesante obra del teólogo japonés Kazon Kitamori, *Theology of the pain of God*, Richmond Va., J. Knox, 1965, quien nos habla de Dios como de un Dios que sufre. <<

161 La lengua alemana carece de un equivalente que comprenda todos los significados de la palabra latina *poena*. En estas páginas la consideraremos en su acepción de "castigo", aunque sin olvidar que sus otros significados principales son los de "dolor" y "trabajo duro".<<

162 La lengua alemana carece de un equivalente que comprenda todos los significados de la palabra latina *poena*. En estas páginas la consideraremos en su acepción de "castigo", aunque sin olvidar que sus otros significados principales son los de "dolor" y "trabajo duro".<<

Bewusstseinswandlung als zwei Aspekte von Sühne und Versöhnung.

Contribución al XI Congreso Internacional de Historia de las Religiones, Claremont, California, septiembre, 1968 (las secciones contemplaban el tema general: *Guill and rites of purification*), publicada en "Kairos", 1966, pp. 125-128. Ver también: M. Vereno, *Einweihung und spirituelle Nachfolge*, en *Initiation*, contribuciones al tema de la Conferencia de Estudios de la Asociación Internacional para la Historia de las Religiones, Strasbourg, 1964 (Leiden, 1965, pp. 261-270). <<

164 Citado por Víctor Maag, *Unsinnbare Schuld*, contribución al Congreso mencionado en la nota 3, publicada en "Kairos", 1966, p. 98. Se vierte aquí con el *terminus technicus* de la historia de las religiones "tabú" una palabra Susu desconocida para mí. <<

En *Minhang al abidin*, Muhammed al Chazali enumera múltiples transgresiones acompañadas de su expiación, sugiriendo siempre que la imposibilidad de reparación en este mundo halla un remedio en la humilde invocación a la misericordia de Dios. Si se daña el honor del prójimo, una reparación pública es necesaria; pero si la ofensa consiste en relaciones sexuales prohibidas, una explicación pública empeoraría el mal: "Suplica ante todo a Dios, el Alabado, que te otorgue su gracia, y haz el bien a los otros". Aquí el hombre es remitido directamente a Dios, más exclusivamente que para otras transgresiones. Cfr. la traducción

alemana: *Der Pfad der Gottesdiener*,
Salzburg, 1964, pp. 76-77. [<<](#)

166 *Guilt, pollution and purification in Australian Totemism*. Presentación al Congreso citado en la nota 3. [<<](#)

¹⁶⁷ Artículo citado, p. 103. <<

¹⁶⁸ Maag apunta todavía aquí: *Beim*

Übergang vom kollektiven zum individuellen Verantwortungsbe-
wusstsein kann durch Abwandlung der
gleichen Vorstellung bei gewissen
Verbrechen das Individuum des Täters
durch Preisgabe des die Tat
verursachenden Gliedes gereinigt
werden", artículo citado, nota 14, p. 95.

Es otro ejemplo de la facilidad con que comprendemos equivocadamente ideas que pertenecen a culturas diferentes de la nuestra; estamos, en efecto, inclinados a no ver en tales usos del derecho "bárbaro" más que crueldad y sed de venganza. <<

¹⁶⁹ Es a Walter Friedrich Otto (ya Karl Kerényi, que lo ha seguido) que se debe la nueva comprensión, o bien el nuevo descubrimiento de la palabra *mythos*. Otto señala también el vínculo esencial e indisoluble que existe entre el mito y el culto. Cfr. *Gesetz, Urbild, Mythos*, 1951; y *Theophanie*, 1956. [Versión castellana: *Teofanía*, Buenos Aires, Eudeba, 1968] <<

Mircea Eliade desarrolla en muchos de sus escritos —como por ejemplo *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1949— la idea de un mito ejemplar que se repite en un rito, para hacer así presente mediante un retorno cíclico el tiempo primordial (*illud tempus*).<<

171 En esta idea encontramos una vinculación con la "fórmula *romana para la sumisión de un país o -de un pueblo: *In potestatem Romanorum redigere.**

<<

172 Sobre esta relación misteriosa,

Mircea Eliade dice que en aquellos tiempos el hombre tenía más que la conciencia de su pertenencia a la especie humana, el sentimiento de su participación cósmicobiológica en la vida del mundo que lo circundaba. Cfr. Mircea Eliade, *Mythes, Réves et Mystères*, París, 1957. <<

¹⁷³Es Leopold Ziegler quien es capaz de comprender y de sentir la actitud del alma del hombre primitivo, del *homo magus* (cfr. por ejemplo *Überlieferung*, München, 1949, 2* ed., parte I: *Buch des Ritus*); nos facilita la aproximación al indicarnos la afinidad de esta actitud con el mundo de las fábulas. Para estos problemas de estructura cfr. M. Vereno, *Von Mythos zum Christos*, Salzburg, 1958, párr. 98 (*Sinnliche und seelische Wirklichkeit*), par. 107 (*Wirklichkeit des XIngeistigen*) y *passim*. <<

Para estos problemas de estructura cfr. M. Vereno, *Von Mythos zum Christos*, Salzburg, 1958, párr. 98 (*Sinnliche und seelische Wirklichkeit*), par. 107 (*Wirklichkeit des Ungeistigen*) y *passim*. <<

M. Vereno, *Um die Metaphysische Begründung der politischen Ordnung*, "Zeitschrift f. Ganzheitsforschung", 1963, especialmente p. 149 ss., en italiano en "Adveniat Regnum", 1965, Nos. 2-3, p. 12 y sig. <<

¹⁷⁶ Para la estructura diferencial del conocimiento tradicional y moderno, ver M. Vereno, *Tradition und Symbol*, "Symbolon", vol. 5, Basel-Stuttgart, 1966; en francés en "Cahiers internationaux de Symbolisme", No. 7, 1965, pp. 19-34[<<](#)

¹⁷⁷ Así escribe L. Ziegler, *Von Platons Staaheit zum christlichen Staat*, Olten, 1948, p. 53. Ver en particular los fragmentos: *Herrschaft und Schuld*, *Herrschaft und Opfer* y *Der leidende Gerechte*.<<

Grundprobleme des meta-ideologischen Zeitalters. Vortrag bei den Salzburger Hochschulwoche, August, 1961. <<

179 Si la comunidad, el Estado, es "el

hombre en grande", también es, en un sentido más que análogo, el soberano. Es según esta idea que Lao-Tse emplea indiferentemente las palabras "rey" y "hombre" cuando dice: "La Tierra es grande, y también el Rey es grande — Cuatro grandes hay en el Universo — Y el Rey es uno de ellos — La ley del hombre es la Tierra — La ley de la Tierra es el Cielo — La ley del Cielo es el Tao — La ley del Tao es él mismo" (*Tao-Te-King*, 25, según la traducción de R. Wilhelm y P. Hsiao).<<

¹⁸⁰ He desarrollado algo este tema en *Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte*, Salzburg, 1960, particularmente en el capítulo *ChristeHtum, Antike und Abendland*. El Islam, con y sin el Califato, y el pueblo Judío, en la diáspora como en el Estado de Israel, plantean problemas específicos que no pueden ser considerados aquí. <<

181 Cfr. *Jn.* VIII, 48, donde los Judíos dicen a Jesús: "¿No decimos bien nosotros que tú eres samaritano y tienes demonio?".<<

182 V. Soloviev, *Übermensch und Antichrist*. Traducción alemana de Ludolf Müller, Freiburg i. B., 1958, p. 123.
alphonse de waelhens<<

183 *Ob dieses Seiende [es decir, el existente humano] als Existierendes überhaupt in seinem Ganzsein zugänglich werden kann". Sein und Zeit [Ser y tiempo], p. 236. <<*

*Nochnichtbeisammensein des
Zusammengehórigen. S. Z., p. 242. <<*

185 S. Z., p. 245. [<<](#)

186 *Wenn jedoch das Dasein sich selbst als "schuldig" ausspricht woher soll die Idee der Schuld anders geschöpft werden, es sei denn aus der Interpretation des Seins des Daseins".*
S. Z., p. 281 [<<](#)

187 *Ibidem.* <<

¹⁸⁸ *Die formal existenziale Idee des*

"Schuldig" bestimmen wir daher also:

Grundsein für ein durch ein Nicht

bestimmtes Sein-d, h. Grund sein einer

Nichtigkeit. S. Z., p. 283. <<

¹⁸⁹ S. Z., p. 284. <<

¹⁹⁰ S. Z., p. 306. [<<](#)

191 *ibidem.* <<

192 Excútese esta manera sumaria y alusiva de presentar fenómenos tan complicados. Sin embargo, por no constituir directamente el tema tratado, estamos obligados a hacer una simple mención de ellos. Tal vez se la considere demasiado elíptica y simplificada<<