



**Valeria Cárdenas Aguilar**

**ESTO QUE SIENTO:  
UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA CULPA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 31 de julio de 2023**



**ESTO QUE SIENTO:  
UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA CULPA**

**Trabajo de grado presentado por Valeria Cárdenas Aguilar, bajo la dirección del  
Biviana Unger Parra,  
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 31 de julio de 2023**



Bogotá, 31 de julio del 2023  
Doctor  
Luis Fernando Cardona Suárez  
Decano  
Facultad de Filosofía Pontificia Universidad Javeriana Bogotá

Estimado Fernando:

Reciba un cordial saludo.

Mediante la presente tengo el gusto de presentar a la Facultad el trabajo de grado titulado, Esto que siento: una aproximación filosófica a la culpa que la estudiante Valeria Cárdenas Aguilar presenta como requisito parcial para optar al título de Filósofa.

En este trabajo la estudiante hace un riguroso análisis de la culpa y su relación con el pecado y otras nociones en San Agustín, Santo Tomás y Paul Ricoeur con la intención de responder a la pregunta vital de porqué la culpa es un sentimiento presente en la vida de muchas personas. Para identificar las relaciones entre los autores y el problema tratado, Valeria hizo una revisión amplia y rigurosa de la bibliografía sobre el tema, sin perder de vista la importancia de anclar este trabajo en su propia experiencia vital, lo cual enriquece significativamente su propuesta.

Así las cosas, este trabajo investigativo se destaca por la originalidad del tema, la rigurosidad del tratamiento del mismo y la intención de la estudiante de utilizar las herramientas filosóficas recibidas durante su formación para responder y dar sentido a sus propias experiencias vitales, proponiendo conceptos y categorías derivados de su comprensión y forma de abordar el tema tratado.

Por estas razones, considero que el trabajo de Valeria cumple plenamente con los requisitos académicos y metodológicos exigidos por la Facultad para trabajos de este nivel.

Atentamente,



Biviana Unger Parra  
Directora del trabajo de grado  
Directora de carrera de la Facultad de Filosofía



## **AGRADECIMIENTOS**

A mis papás y a mi hermano, por su amor, sacrificio y admiración incondicional. A mi abuela, por enseñarme lo que es un trabajo bien hecho. A Tomas, porque nunca me ha dejado sola, y porque me ha enseñado una auténtica forma de amar; a su familia también. A Santiago, por ser mi referencia bíblica principal y, además, el mejor amigo que alguien pueda tener. A Luisa, Juan José, Germán, Duvan, Abner, Ana, Tomás, David, Nicolás, Jhon, Sergio, Esteban, Juan Esteban, Tatiana y mis demás amigos y compañeros de la Universidad, por estar a mi lado siempre y brindarme una sonrisa cada vez que la necesitaba. A Laura, por ser mi mejor amiga. A Biviana, por ayudarme con esta tesis y permitirme hacer lo que yo quería; y a Héctor por dirigir el tema, en principio. A Alfonso, Diego, Luis Fernando y demás profesores con los que tomé clase, pues me inspiraron a trabajar duro y a tener un espíritu investigativo. A Alejandra, a Deicy y a Amparo, por ser mis primeras maestras, las quiero mucho.





## TABLA DE CONTENIDO

Introducción: fundamentación y motivación.....	1
1. ¿Un don de Dios?.....	5
2. La <i>objetividad</i> de la culpa.....	25
3. ¿Por qué siento tanta culpa?.....	53
Conclusión.....	65
Bibliografía .....	67



## **Introducción: fundamentación y motivación**

La *culpa*<sup>1</sup> se presenta como un elemento constitutivo del ser humano. Sin embargo, esta afirmación no puede surgir solamente de un capricho vano, sino que hay que explorar la razón por la que puede llegarse a esta conclusión. La hipótesis no surge, simplemente, de una lectura juiciosa de algunos textos en los cuales se trata el asunto de la culpa, del pecado o de los mecanismos de control. No surge tampoco de una necesidad académica, social ni política por responder inquietudes teóricas que conciernen a un colectivo específico de personas, con un problema a tratar. No proviene, pues, de una amonestación externa, sino de un deseo interno que deviene en una pregunta filosófica propia, la cual guiará la investigación: *¿por qué siento tanta culpa?*

Para abordar esta cuestión, que sugiere una perspectiva tan personal, es preciso sostener que —en mi opinión— es imposible concebir una filosofía, una producción filosófica, que no esté mediada por la experiencia vital y personal. De hecho, es viable afirmar que cada impulso por reflexionar y pensar se enriquece más en tanto que responda a una pasión que surja de una preocupación transversal a la vida de un individuo. Así, las preguntas “filosóficas” —y el camino que implica resolverlas— se convierten en respuestas para aquel que las formula; y también en nuevas formas de abordar la realidad para aquellos que, sin realizarlas explícitamente, se identifican con el problema expuesto y tratado.

Por tal razón, es preciso considerar toda propuesta intelectual con un presupuesto de validez y de verdad que respete el contexto del que brota y la sensibilidad del ser humano que se encuentra detrás de determinada postulación. Con esto no se quiere sostener que no deba revisarse la rigurosidad y la argumentación de los diversos desarrollos que se hayan presentado a lo largo de la historia, o que no haya algunos que puedan ser considerados mejores que otros, dependiendo el criterio con el que se evalúen. Si no, más bien, que, en principio, hay que acercarse a toda proposición con el supuesto de que es importante y de que tiene algo por decir.

De esta manera, justifico mi necesidad personal de hablar acerca de la culpa, de preguntarme qué es y cómo ha estado presente a lo largo de mi vida. Sé que el interrogante lo formulo desde una experiencia y un ámbito concreto y que, por tanto, la respuesta que

---

<sup>1</sup>Las cursivas tienen la intención de enfatizar términos importantes y relevantes para el desarrollo de este trabajo.

obtenga estará ya sesgada —o configurada— por mi vida misma. La realización de este trabajo responde, entonces, a una necesidad personal, a un propósito, en principio, egoísta. En adición, debo aclarar que el camino que quiero recorrer cuesta, porque estoy buscando articular, a través de las palabras, algo que, aunque he ido entendiendo paulatinamente, no he logrado comprender del todo.

Precisamente, por lo anterior, sería más fácil asumir una tarea mucho más impersonal, en la cuál no estuviera comprometido mi pasado ni mis vivencias, ni el espacio en donde crecí y habité por varios años de mi vida. Pues, por un lado, que el resultado fuera deficiente —en términos de calidad—, para mí y para los que tuvieran que valorarlo, no sería causa de gran molestia o incomodidad, pues no tendría yo un compromiso tan personal con el tema. Por otro lado, la dedicación a la producción misma y a la investigación necesaria para esto serían, tal vez, más fáciles de aceptar y concretar, porque lo que encontraría no cuestionaría mi modo de vida y de ser o, al menos, no en una medida significativa.

No obstante, no me puedo permitir ser irresponsable por el temor que supone afrontar filosóficamente mis vivencias o, en general, la vida propia. Pues, la constante aparición de la culpa —o de una sensación que clasifico bajo este nombre— me ha acompañado desde que tengo conciencia de mí misma (dicho de una manera más exacta, hace aproximadamente 10 años) y esta misma comprensión se ha configurado a partir del hecho de haber sido creyente católica. Así, aunque en este punto haya intentado alejarme lo más posible de la vida y los modos de ser cristianos —católicos—, la culpa sigue siendo parte de mi cotidianidad.

Es, por un lado, esta sensación latente la que me lleva a desear explorar las fuentes que constituyeron la noción de *culpa*; y es el hecho de que el catolicismo haya permeado los cimientos de mi vida —mi niñez y adolescencia— lo que me hace desear sustentar la búsqueda y definición del concepto en fuentes y autoridades católicas. Es preciso recalcar que en estas he encontrado un tratamiento muy “naturalizado” de la noción en cuestión. Con esto quiero decir que se asume la culpa y el sentirla como algo propio del ser humano, criatura pecadora, carente e incapaz de llegar a una plenitud en su existencia a no ser por la intercesión de Dios.

Así, siendo coherente conmigo, con mi sentir, con mis motivaciones y con lo que he pregonado hasta ahora en mi entorno, no podría aspirar a escribir un trabajo puramente riguroso, meramente expositivo; en el que dejara de lado lo que verdaderamente implica *filosofar* o, más bien, lo que se puede hallar de útil en esta actividad. La filosofía es

provechosa en la medida en que, a través de los conocimientos tradicionales y, en general, de las nociones que adquiere un individuo a lo largo de su existencia —sin importar si son dentro de un contexto académico específico o fuera de este— se logre articular algo novedoso, que dé respuesta a un interrogante vital y que esté impulsado por la fuerza de la vida misma.

Entonces, en este trabajo también pretendo asumir la posición de que estoy haciendo algo nuevo o, al menos, novedoso. No porque desconozca lo importante que es la *influencia*, ni el peso de la tradición o del conocimiento, sino porque con la perspectiva contraria no podría escribir nada, no podría afirmar nada; no sería capaz de llevar esta tarea a las últimas consecuencias posibles. Si se quiere hacer filosofía, y si se cree que aún se puede hacer, hay que tomárselo personal, hay que comprometerse con todo lo que se dice; es precisa la seriedad en la postura filosófica; sin estos rasgos no hay razones para continuar *haciendo filosofía*.

No quiero decir, con esto, que haya que tratar de pensar nuevas formas de hacer filosofía como *meras nuevas formas*, ni de enunciar lo novedoso como *novedoso*, sino de *hacer*; de saber combinar las fuentes con la experiencia vital y enunciar los resultados, intentando eliminar los prejuicios y las reglas de raíz, sin necesidad de formular que estas existen y rigen y entorpecen la tarea propia y personal. De hecho, solo aquel que siente que está constreñido por una serie de preceptos los conoce y esta incomodidad frente al conocimiento de las normativas basta para poder romperlas, porque es, precisamente, la manifestación de la necesidad filosófica; que no se sentiría si ya todo estuviera dicho.

Habiendo explicado esto, quisiera excusarme por la limitación de tiempo y de espacio para abordar este tema tan amplio como es el de la culpa; más no deseo ya que esta misma culpa me impida recorrer todo el camino que he esbozado en mi mente desde mis conocimientos adquiridos. Así, procederé a desarrollar una respuesta a la pregunta que guía esta tesis —¿por qué siento tanta culpa?— en tres capítulos. El primero será uno meramente expositivo, en el que se intentará definir qué es la culpa desde la filosofía cristiana<sup>2</sup>, enfocándome en autores como Santo Tomás y San Agustín. El segundo se forjará a partir de un uso poco canónico y, en algunas partes, impertinente de la filosofía de Ricoeur, para hacer una distinción importante entre la *culpa religiosa* y lo que se

---

<sup>2</sup> Se entiende por filosofía cristiana lo mismo que entendía Gilson y que logró definir a partir de reflexionar acerca de este problema: “el método filosófico en el que la fe cristiana y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica” (2009). Por tanto, se utilizará esta expresión para referirse a toda filosofía que reflexione acerca de la idea de Dios y de lo que esta supone, específicamente, al pensamiento de Agustín y Tomás.

llamará más adelante la *culpa objetiva*. Y, por último, se responderá propiamente a la pregunta en cuestión tomando los elementos expuestos y utilizados en los primeros dos capítulos de este trabajo.

## I. ¿Un don de Dios?

¿Es posible clasificar la culpa como un don divino, como un atributo constitutivo del hombre —otorgado gratuitamente por Dios— que posibilita y perfecciona la relación del individuo consigo mismo y con su creador? Esta pregunta se enmarca en el cristianismo y su construcción filosófica, tanto en la antigüedad como en el presente. Para esto hay que tener en cuenta que la distinción entre cristianismo y catolicismo surgió a raíz de conflictos históricos que separaron lo que se constituía y entendía como *Iglesia* desde la venida de Cristo al mundo. Por eso, en autores como San Agustín y Santo Tomás —que serán referencia para la dimensión definitoria y expositiva de este trabajo— no se puede hablar aún de catolicismo ni de la distinción entre este y cristianismo. Por lo anterior, se partirá de nociones cristianas, entendiendo el cristianismo como aquella religión constituida gracias a las Sagradas Escrituras y establecida en la venida de Cristo; además, se indagará en la división enunciada, cuando sea pertinente.

Antes de comenzar con la revisión y exposición en cuestión, es preciso tener en cuenta que, aunque San Agustín y Santo Tomás se distancian temporalmente entre sí por aproximadamente diez siglos, son autores con cometidos similares, principalmente, el de interpretar las Sagradas Escrituras para brindar claridad a la doctrina cristiana. En adición, Tomás se inspira en San Agustín —bien sea para acoger sus ideas o para ahondar en estas—, pues lo considera una autoridad. Por lo tanto, la disertación acerca del concepto de *culpa* no se basará en resaltar las diferencias entre el pensamiento de estos dos autores —o de otras fuentes que se utilicen en el presente trabajo—, sino en una articulación de los puntos de vista que tenga en cuenta las similitudes y continuidades existentes en cada una de sus doctrinas.

También habrá que excluir los tipos de *culpa* que no se tratarán. Primero, de ningún modo se hará referencia a nociones de *culpa* en el sentido jurídico o psicológico. Pues, por un lado, no es necesario, ni se adecua al objetivo de esta tesis, hablar de culpa contractual, civil o penal, dado que el concepto en cuestión no se caracterizará a partir de relaciones establecidas en el marco de un sistema de leyes humanas específico. En adición, la definición que da el Código Civil Nacional, para el concepto en cuestión, es vana y vacua; se divide, primero, en tres: *culpa grave*, *culpa leve* y, simplemente, *culpa* (esta última hace referencia a lo mismo que se significa con “culpa leve”) (C.C., Art. 63). Todas estas tratan acerca de una falta de diligencia o cuidado; definición que no es relevante en este escrito, dado que la culpa, desde la filosofía cristiana, se entiende más

como un rasgo constitutivo del ser humano, configurado a partir de su infinita lejanía con el creador y de la naturaleza caída, condenada a pecar.

Por otro lado, la aproximación psicológica o psicoanalítica, si bien podrá tener similitudes con lo que se concluya en este trabajo, no puede ser el punto de partida, dado que esta perspectiva sobre el problema toma la *culpa* como un sentimiento o una sensación patológica<sup>3</sup> que deriva de afecciones psicológicas específicas como la depresión o la ansiedad, o de episodios traumáticos ocurridos en la vida de un individuo. La *culpa* se entiende como un *síntoma* que ayuda al especialista a diagnosticar enfermedades propias de estos campos, por lo cual no siempre se considera como algo natural del ser humano —como algo que deba experimentar—, sino como una consecuencia posible de su condición mental. En adición, la culpa, en estos casos, conduce a conductas de autodesprecio, autodestructivas tanto a nivel psicológico como a nivel físico —llegando, en muchos casos, a manifestarse y liberarse a través de actuaciones puramente físicas de autolesión: cortes, quemaduras, etc.—, por lo que parece que este sentimiento no es, desde este punto de vista, ni fundamental, ni adecuado para el hombre.

Podría sostenerse incluso que se dejará de lado el tratamiento teológico. No obstante, en este tipo de cuestiones —y en la forma cómo se quieren tratar—, la herramienta más útil es el cristianismo, y el abordaje y desarrollo filosófico que este ha tenido, lo cual impide que esta tesis tenga un fundamento puramente filosófico, dada la imbricación de esta disciplina con la teología desde sus comienzos y, más que todo, durante la Edad Media. La filosofía y, con esta, la teología serán la base para entender porqué la culpa, en este primer apartado, se tomará como un sentimiento constitutivo del ser humano y presente en su naturaleza.

Una vez dilucidadas, desechadas y seleccionadas las disciplinas a partir de las cuales se hablará acerca de la culpa, es preciso explicar la razón por la cual la culpa es un *sentimiento* y no algo distinto. Esta no es una disposición antinatural, ni una herramienta puramente racional o del pensamiento, ni una consecuencia evolutiva accesoria o accidental de lo que es el hombre, sino que es parte de la construcción fundamental de la criatura más querida por Dios. Es un elemento sin el cual el hombre no podría haberse

---

<sup>3</sup> No quiero decir que en la psicología la culpa no sea un sentimiento que el ser humano experimente debido a determinadas acciones que realiza, que llegan a ser detonantes proporcionales para este sentimiento. Sino, lo que quiero decir es que la culpa es objeto de análisis en la psicología cuando aparece de manera deliberada o exagerada en el individuo.



relacionado con el mundo y con los demás seres de la forma en que lo ha hecho hasta ahora. Por tanto, la culpa debe ser un *sentimiento fundamental* para la comprensión antropológica. Así como, una conclusión a la que se debe llegar al estudiar qué es el hombre.

No obstante, con lo anterior no se quiere decir que la *culpa* como algo que constituye la esencia del ser humano haya sido definida como un elemento importante en todas las corrientes religiosas y morales que se desarrollaron antes del cristianismo o a la par con este. Por ejemplo, hay que tener en cuenta que en las religiones griegas o, más bien, en la mayoría de cultos politeístas desarrollados antes de la venida de Cristo, la relación con los dioses era tal que el hombre era moldeado por ellos a partir del ejemplo que estas deidades le brindaban con su modo de vida<sup>4</sup>, pero, a la vez, el ser humano, con sus propias virtudes y capacidades, podía llegar a alcanzar una vida buena, bella y virtuosa, siempre con la guía de la deidad, pero no con la intervención constante de esta en su desarrollo personal.

Con esto aclarado, es indispensable continuar explicando porqué la culpa es un sentimiento que, además, para el propósito de este trabajo, deriva de una relación necesaria con Dios —en tanto que Dios es creador y todo lo demás es criatura—. *Sentimiento* se entiende —es decir, se define— de dos maneras: “hecho o efecto de sentir o sentirse” y “estado afectivo del ánimo” (RAE, 2022)<sup>5</sup>. Por tanto, la culpa surge a partir de experimentar algo específico que activa en el individuo el sentimiento en cuestión.<sup>6</sup> No obstante, si se quiere tomar como punto de partida una acepción cristiana y filosófica de la culpa, no se puede asumir una definición tan escueta y popular de este sentimiento, por esto, es pertinente establecer una base concreta, real y actual para desarrollar la

---

<sup>4</sup> Con esto no se quiere decir que la única función de los dioses griegos —por poner un ejemplo— fuera ser el modelo para que el hombre llegara a la virtud. Sino, más bien, sostener que estas divinidades, en el imaginario del hombre de esa época, eran un modelo para llegar a la vida virtuosa.

<sup>5</sup> Se utiliza una definición de la RAE dado que cumple los requisitos de ser general, fácil de entender y, además, de surgir a partir del uso más cotidiano de la palabra, que es lo que se busca suponer para el desarrollo de esta parte del escrito.

<sup>6</sup> Utilizo el término *activa* con el propósito de hacer énfasis en que la culpa no es algo meramente producido por algo externo, pues no proviene únicamente de una afección que esté completamente fuera del ser humano en algún momento de su vida; sino que hay que tener en cuenta que es un sentimiento que se “activa” a partir de determinados hechos que son producidos por actos del individuo. Por tanto, no se puede afirmar que aquello que “activa” la culpa en una persona la “produzca”, dado que, como se ha defendido hasta ahora —y se sostendrá—, esta es constitutiva del ser humano, por lo cual no puede ser causada solamente por algo externo. Por lo anterior, la segunda acepción complementa la primera. La *culpa* es un estado afectivo del ánimo, una disposición natural que le permite al hombre interactuar de una manera específica con lo que se le presenta en la cotidianidad.

exploración del concepto. Esta será el *Confiteor* o el *Yo pecador* que se realiza en la misa durante la liturgia penitencial, el cual se pronuncia aún por el creyente en la parte inicial:

*Yo confieso ante Dios Todopoderoso, y ante ustedes hermanos que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión. Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa. Por eso ruego a Santa María siempre Virgen, a los ángeles, a los santos y a ustedes hermanos, que intercedan por mí ante Dios, Nuestro Señor.*<sup>7</sup>

En esta fórmula se observa claramente la relación entre pecado y culpa. Entre una acción específica —un hecho— y una consecuencia que es acarreada por esta. De lo anterior se colige, entonces, primero, que la culpa no se activa por un tipo de hecho o de acción cualquiera, sino que siempre aparece —en el sentido en que el individuo logra identificar que lo que está sintiendo en un momento específico es *culpa*— a raíz de un tipo de hechos concretos, a los cuales se les llama *pecado*. Segundo, que esta es un sentimiento intencional; es decir que, en principio, no puede estar desligado de la acción concreta que causa su activación, del hecho mismo. Así, este sentimiento debe referir siempre a *algo*, a un hecho derivado de una acción de naturaleza específica. Por ende, la culpa, aunque esté potencialmente presente en el individuo humano a lo largo de su vida, no se manifiesta sin más, sino que su actuación en la mente del hombre es efecto de la realización misma de un acto voluntario por parte del individuo, que en la serie de hechos que aparecen en el mundo se le conoce como *pecado* desde una perspectiva cristiana.

En esta fórmula también se puede leer la definición canónica de pecado que propone San Agustín: todo pensamiento, palabra, obra u omisión que sea contraria a lo dictaminado por la Ley Eterna (*Contra fausto*, 22. c.27). Definición que es retomada por Santo Tomás en la *Suma*, apelando a la autoridad del Doctor de la Gracia, redactada de la siguiente manera: el pecado es “un dicho, hecho o deseo contra la Ley Eterna” (*ST I-II*, q. 71, a. 6)<sup>8</sup>. Es preciso resaltar que en ambas caracterizaciones se hace referencia a la *Ley Eterna*, por lo cual, se hace posible sostener que el pecado surge en un contexto en el que el hombre está subordinado por fuerzas exteriores y superiores a él; fuerzas o naturalezas que estipulan una serie de reglas o preceptos específicos que el individuo debe cumplir para poseer una conducta adecuada y armónica y, en últimas, para que el sentimiento de culpa no se active de manera aleatoria en relación con las acciones llevadas

---

<sup>7</sup> Esta oración se encuentra en el Misal romano, es decir, forma parte fija del del rito romano de la misa y continúa siendo parte hoy en día de la celebración eucarística.

<sup>8</sup> A partir de aquí se citará la edición de 1993 de la BAC.

a cabo por el sujeto, sino de manera concreta. En este sentido, la culpa es efecto de una causa específica, determinada por una serie de leyes ya constituidas.

En el cristianismo, existe una “primera ley”, la Ley Eterna, creada por Dios al crear el mundo, que obedece al mismo orden lógico y ontológico que este ser supremo estableció para organizar su gran obra. Dado que esta Ley existe desde el comienzo de los tiempos, el hombre del paraíso tenía ya la capacidad de desobedecerla, acción que efectivamente llevó a cabo. En el *Génesis* se explica que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios: bueno, justo, bello, racional, etc., en la medida en que su naturaleza sensible lo permitía. Fue hecho, también, con pleno conocimiento de la Ley Eterna, con lo cual Dios le advirtió que debía *gozar* de toda su creación, mas no comer del árbol de la sabiduría: “puedes comer libremente del fruto de cualquier árbol del huerto, excepto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Si comes de su fruto, sin duda morirás” (Reina Valera, 1960, Gn. 2, 17<sup>9</sup>). No obstante, el hombre desobedeció el mandato divino, cometiendo el mayor y más grave de los pecados: el de la soberbia, que implica o que se reduce al deseo que la criatura tiene de ser igual —en poderío y en sabiduría— a su Creador.

La soberbia poseída por Adán y Eva fue el suceso que hizo que el ser humano desarrollara una voluntad débil, codiciosa de los bienes inferiores y de la satisfacción inmediata y que olvidara el conocimiento y la fuerza que Dios le había otorgado desde el comienzo del mundo material para no pecar y mantenerse en su perfección. Por este olvido, y por la debilidad ontológica con la que se castigó a la prole de Adán, esta Ley tuvo que materializarse y pluralizarse en la doctrina de los diez mandamientos otorgada a Moisés:

*Y habló Dios todas estas palabras, diciendo: Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre.*

*No tendrás dioses ajenos delante de mí.*

*No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra.*

*No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; [...]*

*No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano; porque no dará por inocente Jehová al que tomare su nombre en vano.*

*Acuérdate del día de reposo para santificarlo.*

*Seis días trabajarás, y harás toda tu obra;*

*mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no hagas en él obra alguna, [...]*

*Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día de reposo y lo santificó.*

*Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da.*

---

<sup>9</sup> A partir de ahora, se utilizará la edición de 1960 de la Biblia Reina Valera, para futuras referencias.

*No matarás.*

*No cometerás adulterio.*

*No hurtarás.*

*No hablarás contra tu prójimo falso testimonio.*

*No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo.*

En los mandamientos se establecen, de manera muy general, aquellas acciones que causan la ira divina, que derivan en un atentado del individuo hacia su creador. En la dinámica del cristianismo, el creyente está, por naturaleza, en una deuda inconmensurable con su hacedor, lo cual obedece precisamente a aquella distancia infinita que existe entre el Creador y sus criaturas. Por tanto, todo lo creado se encuentra en esa deuda infinita con Dios. Sin embargo, la diferencia radica en que las naturalezas no humanas están siempre en armonía con lo estipulado por Dios, es decir, le obedecen. Mientras que el hombre, por su soberbia y por la concupiscencia de su voluntad, así como está potencialmente configurado para dirigir su alma hacia el bien mayor, también está condenado a desear los bienes inferiores, en detrimento de su felicidad y del orden inmediato del universo<sup>10</sup>.

La misma existencia de estas leyes —y la dificultad que tiene el hombre para observarlas— da cuenta de la corrupción que contiene el ser humano en sí mismo. El hombre, después de ser creado, fue pecador, atentando contra la confianza que su Padre le había otorgado en un primer momento. Esto, además de posicionarlo como infinitamente inferior a Dios (relación que, por ser criatura, debe tener necesariamente con el creador); también desvió su mirada de las cosas divinas hacia los bienes inferiores; los bienes materiales que le generan al hombre placer inmediato. Esta inclinación antinatural de la voluntad hacia los bienes que no la satisfacen guiada por la lucha constante que tiene el hombre entre su deseo de hacer y poseer el bien; y su necesidad de obtener placer inmediato a través de lo que satisface sus sentidos, es llamada concupiscencia.

La concupiscencia se asocia con el pecado original, lo que quiere decir que este pecado se tiene como la causa de que el ser humano esté tentado a inclinarse en su cotidianidad a los bienes inferiores o materiales. En las *Confesiones*, es posible advertir cómo Agustín plantea que en múltiples ocasiones estuvo preso de un deseo gratuito por realizar acciones en contra de la voluntad divina. Por ejemplo, en *Confesiones*<sup>11</sup> 8.5.10-

---

<sup>10</sup> No quiere decir que el hombre pueda modificar o alterar el orden eterno con el que Dios ha hecho el mundo. Sino que el pecado introduce un desorden en el mundo —un desorden de la voluntad humana— que se repara por el castigo y la justicia divina.

<sup>11</sup> A partir de ahora se utilizará la edición de 2019 de la BAC.

12, el santo sostiene que la demora de su decisión de convertirse al cristianismo se debe precisamente a un letargo presente en su voluntad, producto de la costumbre

Mi voluntad estaba en manos del enemigo, y de ella había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace la pasión, y de la pasión obedecida procede la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad; y con esto a modo de anillos enlazados entre sí me tenía aherrojado en dura esclavitud. Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de servirte gratuitamente y gozar de ti, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte (*Conf.* 8.5.10)

Este pasaje implica, también, que aquello a lo que el ser humano está condenado, es decir, a inclinarse hacia los bienes inferiores, o, en otras palabras, a pecar, se fortalece con el paso del tiempo a través del hábito, por lo cual es complicado deshacerse de tan perniciosa costumbre solo con el deseo de la voluntad. Por esto es preciso afirmar que la concupiscencia se da de manera tan gratuita, pues aún en aquellos estados donde el hombre está siendo conducido por Dios hacia Él, la criatura es capaz, por su libre albedrío, de resistirse a actuar conforme a la Ley. Así, ya que el hombre está condenado a pecar desde su nacimiento, se vuelve necesaria la existencia de los mandamientos —para guiar el comportamiento debido en el hombre desde que puede utilizar adecuadamente su razón—, los cuales son una de las maneras en que la Ley Divina se explicita de manera múltiple; y, además, de la aparición de la ley humana, que rige las comunidades mundanas en las que el ser humano tuvo que organizarse.

Esta relación que posee la acción del individuo con la Ley permite definir el pecado de una manera simple, como “un acto humano malo” (*ST*, I-II, q. 71, a. 6), lo cual no quiere decir que el mal sea ontológicamente existente— como si Dios hubiese creado algo así como “el mal” y este aparezca substancialmente como producto del desorden del hombre—, sino porque es voluntario y carece de la debida medida, que es otorgada, precisamente, por la ordenación de la acción a la Ley.

Al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas: una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo *dicho, hecho o deseo*; y otra que pertenece a la razón de mal, lo cual es como formal en el pecado: cuando dijo *contra la ley eterna*. (*ST* I-II, q. 71, a. 6)

La descripción dada por Santo Tomás en este fragmento de la *Suma*, permite colegir varias cosas. Por un lado, que en la razón humana ya están contenidas las nociones y preceptos divinos que permiten al hombre llevar una vida ordenada. Por otro lado, que,

en cierto sentido, la razón humana opera según ciertas disposiciones que son conformes a la Ley Divina que rige el mundo. La doble faz de la regla, que le da un carácter racional mundano y otro divino, permite establecer el porqué una acción es pecado; porque esta es, primero, desordenada, al desobedecer un orden establecido y, segundo, consecuencia de una voluntad libre.

El sentimiento de culpa aparece, entonces, como un indicador de que el individuo ha hecho algo mal; algo que va en detrimento suyo —en tanto que se opone a lo que su razón le permite aspirar— y de las mismas leyes que rigen su comportamiento, al desobedecer a la Ley Eterna del universo. Por todo esto es que se puede suponer una estrecha relación entre Ley y pecado. La primera es condición necesaria para la existencia de lo segundo. El pecador vive en un mundo ordenado en el cual su voluntad es lo único que puede desordenarse porque se puede inclinar hacia los bienes inferiores, pues estos le brindan un regocijo inmediato. Y, además, porque se tiene conciencia de determinados preceptos, que ya están contenidos en la parte racional del hombre, que le reclaman que está obrando mal y que debe dirigir su voluntad hacia bienes superiores; hacia Dios.

De esta manera aparece la relación entre pecado y culpa. Ya se había establecido la culpa como un sentimiento activado por un determinado hecho en el mundo, producto de una voluntad humana que está desordenada, es decir, inclinada hacia bienes inferiores. Por lo que una acción *culpable*, o *hecha con culpa*, es una acción intencionada con dirección a obrar mal. Lo anterior amplía, en cierto sentido, el concepto de culpa. Pues ya no es solo un sentimiento que se intensifica al realizar una determinada acción —ya que esto desconocería que el hombre racional sabe cómo llevar a cabo acciones desordenadas en el mundo— sino que es la modalidad constitutiva en cualquier acción humana que sea contraria a la Ley Divina. Precisamente, porque en el corazón del hombre ya está impresa, de alguna manera, la noción de *pecado*, al estar presente la medida de la Ley.

La culpa tiene, entonces, una causa concreta para su activación y es, también, motor para actuar de alguna forma específica, en tanto que el hombre por su conocimiento y por la posesión de una voluntad libre, ya sabe, de cierta manera, que su acción va, al menos formalmente, en detrimento de la Ley. Así, un ser humano anterior a la Ley no es pecador. Sin embargo, un ser humano *bajo la Ley* es ya siempre pecador, aun cuando no sea plenamente consciente a qué precepto específico está desobedeciendo una acción concreta. No obstante, hay que aclarar que, aunque se desobedezca a preceptos diferentes en tanto que la Ley está explicitada en multiplicidad de mandatos, esto no quiere decir que el pecado esté fragmentado, pues la concupiscencia es una sola, en el sentido que esta

implica siempre un único movimiento del alma hacia los bienes inferiores o, en otras palabras, denomina, en general, el desorden del apetito mundano.

Esta concepción —aquella que señala que, *bajo la Ley*, el hombre está siempre condenado a actuar de manera desordenada— podría llevarnos a admitir un pesimismo antropológico, en tanto que parece que el hombre no puede remediar su condición de pecador. Por lo cuál es preciso preguntarse si existe alguna cura, o al menos un aliciente, para esta condición mundana. San Agustín, en la *Exposición de algunos textos de la Carta a los romanos* sostiene que deben distinguirse cuatro estados en que el hombre puede encontrarse: *antes de la Ley, bajo la Ley, bajo la gracia y en la paz*; y los explica de la siguiente manera:

Antes de la Ley seguimos los deseos de la carne. Bajo la Ley somos por ella arrastrados. Bajo la gracia ni la seguimos, ni somos arrastrados por ella. En la paz ya no hay deseos carnales. Así que antes de la Ley no luchamos, ya que no sólo seguimos nuestras pasiones y caemos en el pecado, sino que damos nuestra aprobación al pecado. Bajo la Ley combatimos, pero somos derrotados; reconocemos la maldad de nuestras acciones, y este reconocimiento nos lleva a no quererlas llevar a la práctica; pero como la gracia todavía está ausente, somos vencidos. En este estado queda patente hasta qué grado de postración llegamos, y al intentar resurgir y, sin embargo, volver a caer, se agrava nuestro sufrimiento [...]

Cuando uno cae en la cuenta del grado de postración en que está sumido, y de que por sí mismo no es capaz de levantarse, implora el auxilio del Libertador. Es entonces cuando llega la gracia con la remisión de los pecados pasados, auxilia a quien intenta resurgir, le concede el amor a la justificación, y así desaparece todo temor. Cuando esto tiene lugar mientras permanecemos todavía en esta vida, algunos deseos de la carne siguen luchando contra el espíritu, para inducirlos al pecado. Pero como el espíritu no llega a darles consentimiento, porque se halla afianzado en la gracia y en el amor de Dios, deja de pecar. [...]

Y esta herencia no terminará sino cuando merezcamos, en la resurrección de los cuerpos, aquella inmortalidad que se nos promete, donde habrá una paz perfecta, una vez llegados al cuarto estado. La paz será perfecta, nada se nos opondrá, al no oponernos nosotros a Dios. Así lo afirma el Apóstol: El cuerpo, es verdad, está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justificación. Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por medio de su Espíritu que habita en vosotros. En el primer hombre hubo una libertad perfecta. En nosotros, sin embargo, antes de la gracia no hay libertad para no pecar, sino sólo para no querer pecar. En cambio la gracia consigue no sólo una recta voluntad, sino el que se pueda llevar a la práctica, no por nuestras fuerzas, sino por la ayuda del Redentor, que nos concederá además, en la resurrección, una perfecta paz, consecuencia de la buena voluntad. (12. 13-18).

En estos cuatro estados se encuentra una primera posible respuesta a esta condición de pecador. El ser humano, *antes de la Ley*, no comete pecado alguno, puesto que no hay preceptos que le indiquen cómo debe actuar o qué no hacer. Mas, parece que este estadio nunca se dio en la existencia del hombre, puesto que la Ley Divina fue creada antes de todos los seres vivos desde el momento primero de la creación y de la existencia

del tiempo gracias a esta. De todas formas, vale la pena preguntarse si este estadio se dio, ya que algunas interpretaciones sostienen que no es posible aceptar un lugar dado *antes de la Ley*, puesto que la Ley aparece desde que Dios comienza a crear el mundo y antes de este no existía nada; no obstante, este escrito no será lugar para ahondar en esta cuestión.

*Bajo la Ley*, el hombre se encuentra en un estado de “perdición total”, pues, aunque tenga la voluntad y el deseo de no pecar, la libertad para hacer lo que quiere es limitada y, por lo tanto, está siempre obligado a sucumbir ante la tentación. Este estadio podría reforzar el pesimismo antropológico. No obstante, San Agustín, al añadir la gracia como un componente brindado por Dios, le da la posibilidad al hombre de remontarse a la buena vida y a la vida eterna a partir de la redención de sus culpas y de sus pecados pasados. Esto es factible puesto que la gracia es una herramienta por la cual el ser humano puede obedecer su buena voluntad y alzar la mirada hacia su creador. Además, esta se le otorga a cualquier persona —en cierto grado— siempre y cuando este tenga la humildad para reconocer el grado de postración en el que está sumido.

De todas maneras, es preciso ahondar en la noción de *gracia* antes de continuar disertando acerca de la pertinencia del pasaje de Agustín citado anteriormente. La *gracia* es una de las maneras en que Dios se hace partícipe de su creación, es decir, es una de las formas en que se muestra la providencia, la acción constante del creador con respecto a todas sus criaturas. Tomás de Aquino sostiene que la *gracia* es la manera en que el principio exterior de los actos humanos, que es Dios, actúa en los individuos (ST I-II, q. 109). Esta es “sobreañadida” a la naturaleza humana y le permite al hombre comprender verdades inteligibles que no se encuentran en lo sensible (ST I-II, q.109, a.1).

La gracia, además, funciona de manera distinta respecto del momento en que se encuentre el hombre en su relación con Dios y con su naturaleza misma. Por esto, hay que complementar aquello que se colige de la cita de San Agustín, admitiendo que el hombre se ha encontrado, desde el momento de su creación, en dos estados de su naturaleza: “el de integridad, que es el de nuestro primer padre antes del pecado, y el de corrupción, que es el nuestro después del pecado original.” (ST I-II, q. 109, a. 2). Por lo anterior, el ser humano *bajo la Ley* obraba el bien que le era connatural, el de las virtudes adquiridas<sup>12</sup>. No obstante, en el estado actual del hombre —el de corrupción o naturaleza caída— este no puede actuar todo el bien que su naturaleza le permitió alguna vez, por lo

---

<sup>12</sup> Es decir, aquellas que corresponden a la naturaleza íntegra del hombre.



que necesita de la gracia para “ser curado [de la corrupción que se generó en su ser a partir del pecado original], y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio”. (*ST I-II*, q. 109, a. 2).

Aunque a partir de lo anterior podría relegarse la gracia a una herramienta meramente moral o ética, es preciso tener en cuenta que es, también, una herramienta epistemológica y hermenéutica; puesto que, primero, solo es posible actuar en concordancia con lo que la gracia otorga, si se conoce lo que esta brinda, esto es, la orientación hacia el cumplimiento de la Ley y de los preceptos que hay que seguir para obrar como lo mandan las Sagradas Escrituras y los mandamientos. Segundo, al tener en cuenta aquella sentencia bíblica en que se sostiene que “la letra mata, mas el espíritu vivifica” (*Corintios 3,6*) es preciso dar cuenta, como lo explica San Agustín en su obra *La corrección y la gracia*, de que Dios, a través de la gracia, no solo le muestra al hombre aquel mal que debe evitarse, si no que, también, lo socorre para que pueda obrar el bien, pues, sin el espíritu de la gracia, “la Ley solo sirve para nuestra culpable condenación” (1.1.2). Por lo anterior, el mero conocimiento de la ley escrita no basta para conducirse conforme a lo que esta dice, sino que es necesario también una adecuada interpretación y una ayuda externa que solo pueden ser otorgados por el espíritu de Dios para actuar en conformidad con su voluntad, de ahí que esta también sea una herramienta hermenéutica, como se dijo al principio de este párrafo.

Así se sostiene que, en este modelo, el conocer y el actuar están ligados, puesto que, como ya se mencionó, del conocimiento de la Ley depende el reconocimiento del pecado, pero es la gracia la que hace posible que el hombre actúe con rectitud. Por tanto, el ser humano, por sus propias capacidades, no puede conocer las verdades de fe —y mucho menos a Dios—, sino que queda limitado a aquellas verdades naturales, las verdades de razón, las cuales, en cierto sentido, incluyen el contenido que se hace explícito en la Ley. De este modo, la luz intelectual hace posible que el ser humano conozca aquellas verdades que le son connaturales a su entendimiento, las que pueden ser alcanzadas a través de la intelección de lo sensible, pues esta capacidad está brindada por un impulso que el Primer Motor le otorga a su criatura, entendiendo que la intelección es también un cierto tipo de movimiento del hombre hacia la verdad. Empero, la luz de la gracia es igualmente necesaria, dado que

cada forma comunicada por Dios a las criaturas tiene eficacia respecto de un acto determinado, del que es capaz por su propia naturaleza; pero su acción no puede ir más allá a no ser en virtud de una forma sobreañadida [...]. Así pues, el entendimiento humano tiene una forma determinada, que es su misma luz intelectual, de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles,

aquellas que alcanzamos a través de lo sensible. Pero otras cosas inteligibles más altas no las puede conocer más que si es perfeccionado por una luz superior, como la de la fe o la de la profecía, que se llama luz de la gracia, porque es algo sobreañadido a la naturaleza (ST I-II, q.109, a. 1).

En este sentido, teniendo en cuenta lo expuesto por Tomás y Agustín, parece que el hombre por sí solo, por sus propias virtudes y potencias, no tiene la capacidad de comprender a cabalidad lo que implica conocer la Ley y los preceptos de su creador, pues, aunque por su propio intelecto y por sus potencias connaturales sea capaz de inteligir lo que está escrito en la Ley y entender que esa es la manera como Dios quiere que el individuo actúe; el ser humano no es capaz, en su estado de caída actual, de encaminarse en la práctica hacia la verdad, por lo que es pues, preciso, el socorro de la gracia para curarse de su corrupción y para dirigirse hacia su bien propio: el conocimiento y la adoración de su creador.

¿Es la gracia entonces un elemento que suprime enteramente la cooperación del ser humano? Según sostiene Agustín en *La corrección y la gracia*, aún cuando es por la voluntad de Dios que se conoce y se obra el bien, no es posible remover todo actuar del hombre en esta relación —ya que esto eliminaría la libertad del individuo—, más bien, se reconoce que es la persona aquella que obra y que desea ser socorrida, a pesar de que este obrar y este deseo estén mediados y directamente influenciados por la gracia, como ya se explicó. Este es, justamente, el camino que Agustín muestra en las *Confesiones*.

De igual manera, Santo Tomás sostiene que, aunque el ser humano se encuentre en el estado de naturaleza caída, este tiene una mínima capacidad para obrar correctamente según sus virtudes y potencias connaturales. No obstante, y en paralelo con Agustín, Dios actúa en el alma en dos momentos: primero, para curar al hombre y, luego, para que este obre el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio, es decir, el de las virtudes infusas, las cuales le sobrevienen a su naturaleza por una intercesión del Señor (ST I-II, q. 109, a. 2).

Sin embargo, no es tan fácil adjudicarle a Santo Tomás esta única visión de las potencias naturales del hombre en relación con las que adquiere después de que se le otorga la gracia. Pues, asumiendo el riesgo de dividir su obra en distintos momentos, hay que decir que el Tomás más joven en escritos como el *Comentario a las sentencias* y la *Suma contra gentiles* toma una posición mucho más optimista en lo que respecta a la capacidad del hombre para desear y poseer el bien sin necesidad del auxilio externo que otorga la gracia. No obstante, el Tomás más maduro, asume una posición mucho más similar a la de Agustín, la cual supone —como ya se ha dicho— un fuerte pesimismo

antropológico, en el sentido en que el hombre, por sí solo, no es capaz de obrar todo el bien que es necesario para llegar a salvarse y a hacer la voluntad de su Creador.

Mas, la semejanza que existe entre San Agustín y Santo Tomás respecto de este punto, no supone que este último sostenga el mismo pesimismo que el primero. Pues, por un lado, en la obra cúspide del Aquinate —la *Suma Teológica*—, no es posible sustraer su postura de la visión aristotélica que tuvo gran auge en el siglo XIII gracias a la traducción de obras como el *De Anima* y la *Metafísica*. Lo anterior implica que, para Santo Tomás, las potencias del alma y las virtudes que esta perfecciona a través del hábito, son sumamente importantes a la hora de entender cómo la naturaleza del hombre tiene una gran capacidad para perfeccionarse a sí misma en concordancia con su bien propio. Según esto, es preciso sostener que el cristianismo añade una dificultad esencial al perfeccionamiento del ser humano, en contraste con las visiones de antaño, de la filosofía antigua, específicamente la griega.

En la Antigua Grecia, haciendo una generalización de la filosofía de Platón, la de Aristóteles, el estoicismo, el epicureísmo, entre otras corrientes y autores en los que se le da una importancia vital al hombre y a la pregunta por cuál es su bien propio o, en otras palabras, su fin o aquello por lo cual alcanza su felicidad, uno de los interrogantes principales es cuál es la forma en que el hombre puede alcanzar esta felicidad propia; es decir, cuáles son los medios por los que el ser humano puede conseguir su fin. Así, en la Antigüedad, se hace énfasis en que el individuo es, guardadas proporciones, actor de su propio camino para obtener aquel bien propio que es la felicidad. En este sentido, el hombre puede, a partir de ejercitar sus propias capacidades por medio del hábito, perfeccionarse a sí mismo sin una ayuda externa necesaria. Así, la persona era considerada con una debilidad intrínseca que podía subsanar únicamente a partir del ejercicio constante de sus potencias o virtudes, para lograr ser un hombre virtuoso, es decir, feliz.

La relación que sostenía el hombre antiguo con los dioses era de veneración, mas no de completa dependencia. Pues, la providencia no era un factor esencial en el vínculo entre la criatura y el creador<sup>13</sup>; el dios griego, la divinidad antigua, no pretendía infundir ninguna potencia adicional a las poseídas por el ser humano desde el momento de su nacimiento, sino que solo servía de ejemplo para cómo ejercitar las virtudes. En cambio, en la Edad Media o, más bien, en el cristianismo, la debilidad intrínseca del hombre se

---

<sup>13</sup> De hecho, no es común denominar ambos extremos de la relación como *creador* y *criatura*.

refuerza por la condición de su naturaleza en relación con Dios. Es preciso retomar aquella distinción que hace Santo Tomás respecto a la naturaleza íntegra del ser humano y la naturaleza caída. En el primer estado, que es el que se dio antes de que el primer hombre cometiera el pecado original, el ser humano era capaz de actuar conforme a la Ley gracias a sus virtudes y capacidades innatas, que, aunque fueran dadas por Dios en tanto creador, le son intrínsecamente propias al ser humano. No obstante, después de actuar soberbiamente, el hombre caído y denigrado ontológicamente posee una doble debilidad. Por un lado, la de su propia naturaleza, que, por esencia, sí es capaz de obedecer a la Ley; y, por otro lado, la debilidad adquirida por la falta cometida por Adán, que hace que la mancha del pecado original imposibilite el uso de las virtudes adquiridas, lo cual, entonces, obliga a que toda persona posterior al primer hombre necesite una fuerza sobrenatural añadida “a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio” (*ST I-II*, q. 109, a. 2).

Así, mientras que en la ética antigua griega era suficiente poseer las virtudes adquiridas a partir del ejercicio, el hábito, para poder alcanzar la plenitud correspondiente a la naturaleza humana; en el cristianismo la debilidad se acentúa y se magnifica, dado que las virtudes infusas —que son necesarias para que el hombre alcance la plenitud de la naturaleza— solo pueden poseerse cuando Dios otorga a la criatura la gracia, que es, como ya se ha dicho, un sobreañadido a la naturaleza humana.

¿Qué implica, entonces, que la gracia sea un sobreañadido cuya completa adquisición depende, enteramente, de la voluntad de Dios y cómo condiciona esta definición humana a todo individuo? A pesar de que el hombre tenga la libertad de perseguir el bien superior y de no pecar, de elegir siempre su bien propio y los actos que lo conducen hacia él, es potestad divina el otorgar la corrección para que toda persona se conduzca de manera recta y para que pueda lograr la salvación. En este sentido, el pesimismo antropológico persiste, dado que el ser humano es incapaz, por sí mismo, de alcanzar a su Creador —en lo cual consiste la felicidad según Tomás:

algunos dijeran que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esto no es aceptable. Pues, como quiera que la suprema felicidad del hombre consiste en la más sublime de sus operaciones, que es la intelectual, si el entendimiento creado no puede ver nunca la esencia divina, o nunca conseguirá la felicidad, o se encuentra en algo que no es Dios. Esto es contrario a la fe. Pues la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que algo es más perfecto cuanto más unido a su principio. Además, es contrario a la razón. Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa (*ST I*, q. 12, a. 1)—

y entonces, le es imposible ser feliz. Sin embargo, es la libertad del hombre en esta condición la que lo condena a ser *culpable* de no alcanzar su plenitud, dado que solo se le otorga la gracia a aquel que actúa conforme a la Ley; pero no siempre se le da la gracia al que actúa en conformidad con los mandatos divinos, pues no es suficiente con la voluntad y el ejercicio humano, sino que se necesita del querer de Dios para obtener todas las virtudes que el hombre debe poseer.

La relación que existe en el entendimiento humano y en la doctrina católica entre gracia, Ley y naturaleza, condena al individuo a una total dependencia respecto de su Creador. Es, sin embargo, ambigua la separación entre lo que el hombre puede por sí solo y lo que este puede con la ayuda divina. Pero, lo que sí es posible sostener es que la naturaleza humana caída —la cual es conocida por todos los seres humanos en tanto que es el momento actual en el cual se encuentra la humanidad— es solo capaz de conocer la ley natural racionalmente, y la Ley Divina como verdad revelada, más no es competente para actuar conforme a esta, sino que, por la desviación de su deseo, se inclina siempre a los bienes inferiores y asiente a estos de diversas formas, por lo que está siempre propenso a pecar. Y, por tanto, el pecado es entera culpa de su inclinación y de la desobediencia del primer hombre.

La ambigüedad da también lugar para preguntarse por las acciones concretas que el individuo debe realizar para poder obtener la gracia de Dios, no de manera abstracta, entendiendo esta forma como la que se ha enunciado hasta ahora, es decir, en tanto que el hombre debe dirigirse hacia Dios, su bien propio, para alcanzar su plena felicidad; sino de manera concreta: ¿cómo el hombre puede apartar su mirada de los bienes inferiores y dejar de asentir al pecado; con qué acciones específicas? Y, en adición, ¿cómo puede resarcir su pecado? Parece entonces que, considerando estas preguntas y la necesidad de la gracia, el ser humano debe recurrir, en primera instancia a la *confesión*.

La *confesión* puede entenderse, de manera general, como un ejercicio en el cual una persona narra una serie de experiencias de manera organizada e inteligible para ser escuchado o atendido por un interlocutor, que no siempre interviene como un igual en el ejercicio narrativo del primer individuo. En el cristianismo, la confesión se utiliza para verbalizar aquellas acciones del individuo que este considera como pecados —conforme a la Ley Divina—; y para arrepentirse por sus acciones en aras de recibir el perdón de su Creador. El mayor ejemplo de este ejercicio son las *Confesiones* de San Agustín, las cuales tienen cuatro sentidos: alabanza, profesión de fe, formación y, por último,

confesión de pecado, que pueden entenderse como el preámbulo de lo que, posteriormente, se configuró como el sacramento de la penitencia.

En principio, la alabanza es un adecuado primer momento para la confesión, puesto que esta busca llegar, explícitamente, al perdón de los pecados para conseguir la gracia final de Dios. Sin embargo, sin una correcta apología del creador, no es posible reconocer el poder tan grande que este tiene para sanar el alma humana de la corrupción en la que está inmersa, y tampoco se puede entender cómo es que Dios sanará el pecado y el dolor humano. Además, junto con el acto de alabanza, se hace explícita la confesión de fe, pues, como se sugiere en la siguiente cita de Agustín:

Dame señor a conocer y a entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas, ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? (*Conf.* 1.1.1)

El creyente está inmerso constantemente en la pregunta de si es primero la alabanza, la invocación o el creer en Dios, y, al realizarse estos interrogantes, estará profesando su fe, pues, esta es “substancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven” (*Heb* 11,1); que, expresada como definición sostiene que “la fe es el hábito de la mente por el que se inicia en nosotros la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve” (*ST.* II-II q.4, a.1). Así, la profesión de fe se da, en pocos términos, al aceptar de alguna forma la existencia de un ser que sobrepasa las capacidades intelectuales humanas. Y, sin estos dos ejercicios —el de alabanza y profesión de fe— supuestos, el creyente no puede asumir la necesidad de la confesión.

También se resalta el sentido formativo de la obra de San Agustín, pues esta es un paradigmático ejemplo de lo que se entiende por confesión hoy día. Sin embargo, el sentido en el que más se hace énfasis es, claramente, el de confesión de pecado, ya que, puesto que la confesión se convierte gracias a la nueva Ley en un sacramento, las demás acepciones de la obra de Agustín se tornan más bien —y como ya se dijo— en requisitos previos para acceder a la confesión y llevar a cabo la penitencia. Así, en el contexto católico actual, en el que la confesión se ha convertido en un sacramento que se lleva a cargo con una autoridad, un sacerdote, para que este sea realmente efectivo, se enfatiza este último sentido, puesto que se la confesión se instituye como el sacramento de la penitencia. En este se consideran tres actos necesarios para recibir el perdón de Dios. El primero es la contrición, que consiste en “un dolor del alma y una detestación del pecado

cometido con la resolución de no volver a pecar” (Concilio de Trento: DS 1676). El segundo es la confesión de los pecados como tal, hecha al sacerdote.

En la confesión, los penitentes deben enumerar todos los pecados mortales de que tienen conciencia tras haberse examinado seriamente, incluso si estos pecados son muy secretos y si han sido cometidos solamente contra los dos últimos mandamientos del Decálogo (cf. *Ex* 20, 17; *Mt* 5,28), pues, a veces, estos pecados hieren más gravemente el alma y son más peligrosos que los que han sido cometidos a la vista de todos” (Concilio de Trento: DS 1680)

Y, el tercero, es la satisfacción, que se cumple cuando se hace la reparación correspondiente exigida por Dios a través del sacerdote, puesto que “la absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desordenes que el pecado causó” (Concilio de Trento: DS 1712). La *satisfacción* es lo que se llama, propiamente, penitencia, pues es aquella parte del sacramento en la que se expía el pecado, es decir, en la que se repara, por medio de una acción “buena” el desorden introducido en el mundo por el pecado.

Este es, pues, el único método efectivo a través del cual el creyente puede resarcir sus pecados más graves. Hay que tener en cuenta que la confesión de los pecados veniales —los leves— no debe ser mediada por un sacerdote, mientras que la de los mortales, sí. No obstante, es preciso que siempre se de una confesión de aquellas acciones malas que el creyente comete, pues estas empañan su relación con Dios y con el prójimo. La confesión es un ejercicio plagado de múltiples emociones que acongojan y abruma al individuo, debido a que esta se da, únicamente, en relación con Dios —a pesar de que esté formalmente mediada por el sacerdote que confiesa o por la conciencia misma del que se está confesando—.

Esta relación es de una distancia infinita considerando la naturaleza misma de cada uno de los seres que conforman esta dupla. Pues, por un lado, se encuentra Dios, que es ser supremo, acto puro y, por tanto, es el bien mismo y posee toda perfección en grado sumo, que no es creado, no tiene principio ni fin y, por ende, su ser no proviene de ninguna criatura superior a él, pues él se encuentra ontológicamente por encima de toda criatura; lo que constituye, tal vez, la diferencia sustancial entre Dios y el hombre. Esto hace que se produzca la distancia infinita: que Dios es acto puro y no recibe el ser de nadie. Mientras que, por otro lado, el ser humano, por ser creado, necesariamente debe recibir su ser de su creador, o si no no le sería posible existir.

Así, puesto que Dios es aquel que le da al hombre lo necesario para existir y no solo para esto, sino también para vivir y vivir bien, la distancia infinita se convierte en una deuda infinita entre creador y criatura. Esta obligación es reconocida por el ser humano gracias a que Dios le ha dado entendimiento y libre albedrío; por el primero el

hombre puede conocer lo que debe hacer —ya que esto está impreso en su razón— y, por el segundo puede actuar como desee. Por tanto, es válido afirmar que, cuando el individuo peca, la culpa es tan grande, tan infinita, como la distancia que existe entre él y Dios, entonces, solo puede ser perdonada y sanada, por Dios mismo, por un ser infinitamente superior a él.

¿Qué es, entonces, la culpa? Y, retomando la pregunta principal, ¿es la culpa un don divino, atributo esencial del hombre? Primero, hay que discernir entre la culpa como condición de un individuo y la culpa como sentimiento —diferencia que ya se insinuó al principio de este capítulo—. La culpa como condición es aquella que se predica de un ente racional cuando este, por voluntad propia, comete efectivamente un acto malo, un pecado. Así, se dice que Adán fue culpable al desobedecer a Dios, pues tomó del fruto prohibido aún después de que Dios le dijera, explícitamente, que no podía hacerlo. En este sentido, todo hombre *bajo la Ley* es culpable, dado que, a pesar de conocerla, está inevitablemente inclinado a pecar, es decir, a dirigirse hacia los bienes inferiores.

La segunda acepción sería la que se enunció al comienzo de este texto. En la que se sostiene que la culpa es un sentimiento intencional constitutivo del ser humano, dado que se activa toda vez que el hombre peca, es decir, comete un acto malo por su propia voluntad y reconoce —porque posee la Ley impresa en su razón— que este acto va en detrimento de los mandatos de Dios. Estos dos sentidos de culpa, sin embargo, no pueden desligarse a la hora de hablar sobre lo que es la culpa en general en un contexto cristiano, ya que, el ser humano solo puede sentir culpa, en tanto que es culpable de su propio actuar.

La culpa causa en el individuo dolor, desesperación y tristeza, puesto que es este sentimiento el que permite que el pecador esté en una búsqueda constante, desde el arrepentimiento, de una sanación de su estado actual. Sin la sensación de culpa, sin este sentimiento, el hombre no buscaría formas de reparar lo que ha hecho, pues, aunque hubiera pecado, no sentiría en su interior remordimiento alguno que lo impulsara a reparar su daño. Por tanto, el dolor y la tristeza que acompañan la culpa son tan intensos —dado que se producen en respuesta a haberle fallado a Dios, a aquel que hace posible la existencia del hombre y del resto de las criaturas de las que este se sirve y se acompaña— que el hombre, avergonzado, busca una manera de sanar esta sensación.

Es por esto que el sacramento de la confesión es necesario, porque, primero, el ser humano, como ya se dijo, es incapaz por sus propios medios de corregirse en su naturaleza y de alcanzar la visión de Dios, que es lo que constituye su plena felicidad y, segundo, el hombre, *bajo la Ley*, está condenado siempre a pecar, a pesar de que entienda que no debe



hacerlo, razón por la cual —aunado al hecho de que Dios es su creador y padre providente— el dolor de la culpa es intenso. La *confesión*, en un sentido amplio, es entonces el primer paso para lograr aspirar a recibir la gracia divina, a través del perdón de los pecados y de la corrección que solo Dios puede otorgar a la naturaleza caída del hombre.

¿Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apíadate de mí para que te lo pueda decir.[...] Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: *Yo soy tu salud* (Sal 34, 3). Dilo de forma que yo lo oiga.[...] Angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella, sea ensanchada por ti. Ruinosa está: repárala. (*Conf.* 1.5.5-6)

Una verdadera confesión es aquella en la que se le presentan al señor no solo los pecados, sino todo el dolor que implica ser una criatura perdida, que trae consigo el deshonorarlo, el ser soberbio, orgulloso, lujurioso, perezoso; el sentirse abandonado e impotente; sensaciones que remiten todas a la *culpa*, al ser único culpable del pecado y al sentir una culpa irremediable por ello, dado que se conoce, desde el nacimiento, aquello que no se debe hacer.

Entonces, en la vida de un individuo que se quiere encaminar a la gracia, se configuran seis momentos desde que peca hasta que recibe el perdón de Dios: la intención dirigida a cometer un acto en contra de la Ley, que es la que hace al ser humano culpable, ya que es siempre una dirección de su voluntad libre; el pecado, que es el hecho que se comete con el pleno conocimiento de la Ley y, además, la decisión racional de inclinarse hacia los bienes inferiores; la culpa, como condición para pecar que implica la intención primera para cometer el pecado —lo que hace al ser humano *culpable*—, y el sentimiento de culpa, que es intencional, pues siempre se activa después de cometer un hecho específico entendido como pecado.

Una vez cometido el pecado, se deben dar los siguientes tres estadios, que, en realidad, corresponden al sacramento de la penitencia, el cual ya se explicó. El primero es la *contrición*, que está aunado con la culpa, pues es el estadio en el que el creyente se duele de haber cometido la falta —situación que puede reconocer solo porque existe la culpa—. El segundo es la *confesión* propiamente, en el que narra e interpreta sus pecados bien sea para sí mismo o para el sacerdote confesor. Y el tercero es el castigo, el cual corresponde a la penitencia y es la única manera justa en que el pecador queda completamente absuelto de pecado.

El perdón y el castigo son esenciales en la relación que tiene el ser humano con Dios y en su posibilidad de recibir la gracia. El pecado es cometido solamente por el

hombre, por la criatura racional compuesta de cuerpo y alma creada por Dios, más la absolución de la culpa y el castigo con el que esta es posible, solo son válidos al ser otorgados por el creador; lo que quiere decir estos solo son aceptables y cura de la falta cometida, en tanto son dados por un ser *infinitamente* superior al hombre. En conclusión, para que el ser humano pueda recibir la gracia divina, en algún momento de su vida, debe sostener una relación con un ser que lo supere *infinitamente* y la existencia de este ser solo puede ser “probada” a través de la fe, que es una virtud infusa, producto también de la gracia que otorga el creador.

La culpa, pues, solo desaparece una vez el hombre ha sido castigado por Dios. Aunque los castigos son variados y dependen de la gravedad del pecado cometido, la característica esencial de la penitencia es que —como ya se dijo— es otorgada por un ser supremo, *infinitamente* superior al hombre; por lo que el individuo mismo no puede sanarse de ninguna otra manera, dado que no existe esta misma relación entre él y otro ser. El ser humano es culpable y se retuerce en el dolor de serlo hasta que es curado por su Creador, y, como la culpa es causa de la incomodidad que hace que el pecador se confiese, podría en cierto sentido considerarse como un don divino, mas solo en tanto que es condición de posibilidad del perdón divino.

No obstante, aunque en un contexto católico el creyente tiene a su disposición el camino claro para actuar en conformidad a lo que Dios le pide y, una vez ha actuado bien, le es otorgada la gracia que lo salva de su culpa y de su caída; surge un problema cuando esta relación se quiebra, es decir, cuando un individuo, habiendo creído y habiéndose confesado, pierde la fe en ese ser infinitamente superior a él y entra, nuevamente, en un estadio *bajo la Ley*, pero esta vez sin la posibilidad de alcanzar la gracia, pues la relación que tenía con Dios, sin la fe, se rompe. Este tipo de individuo, el que es, guardadas proporciones, abandonado por Dios, peca —dado que conoce por sus propios medios la Ley—, además, bajo el modelo cristiano, es culpable, sin embargo, ya no puede acceder al sacramento de la confesión, pues ya no cree en Dios. En este no creyente antaño fiel creyente hay un sentimiento similar al de la conciencia de pecado y de estar cometiendo la falta más grave que es la soberbia —pues el ya no creer implica no necesitar de su creador— y se siente culpable por esto, pero, en realidad esta culpa surge como una sensación que rompe la intencionalidad constitutiva del sentimiento mismo, pues la culpa no se adecua al hecho que este nuevo individuo considera como pecado, dado que su vida misma se convierte en pecado sin posibilidad de salvación ¿Cómo, entonces, puede sanarse la culpa sin el perdón *infinito* y constante de Dios? ¿Por qué siento tanta culpa?

## II. La objetividad de la culpa

Primero es preciso establecer qué es un *no creyente antaño creyente*; puesto que una categoría no delimitada correctamente haría que la respuesta a la pregunta en cuestión —¿por qué siento tanta culpa?— tomara rumbos indeseados o, simplemente, distintos. Así, dado que esta investigación está situada en el marco de la religión católica, y de aquello que constituye sus bases teóricas, es indiscutible asumir que el creyente es aquel que cree en un único dios siguiendo los preceptos y dogmas que constituyen lo que es la religión católica hoy día, por lo tanto, creyente es aquel que cree en Dios.

De esta forma, un *no creyente antaño creyente* no es completamente lo mismo que un ateo, pues sería absurdo suponer que el ateo posee en su conciencia la definición de lo que es pecado y todo aquello que suscita en la individualidad el ser pecador, el cometer un pecado. Se denomina ateo a alguien independientemente de su pasado; o, en otras palabras, un ateo dejaría de estar —por lo menos a nivel subjetivo— atado a cualquier ley, precepto o costumbre establecida en el catolicismo o en cualquier religión. Por tanto, el ateo realmente no siente culpa, y si la siente, es debido a instancias relacionadas con normas y costumbres sociales o leyes jurídicas.

El *no creyente antaño creyente* es, entonces, aquel individuo que rompe —mas no elimina— su relación con Dios —con el Dios católico—, pero con esta ruptura no logra eliminar los preceptos que han regido su vida por el determinado periodo de tiempo en que fue católico. Así, a nivel objetivo, esta persona se asume en su identidad y en la del prójimo como un ateo —en tanto que *ateo* es aquel *sin Dios*, que no cree en Dios— pero, en el plano subjetivo, continúa asumiendo los preceptos que se le inculcaron como católico, específicamente la conciencia de culpa que conlleva el faltar a la relación establecida entre él, como ser humano, y un ser infinitamente superior que lo sobrepasa en toda perfección.

Así, la diferencia radical e importante entre el ateo y el *no creyente* —para abreviar la expresión *no creyente antaño creyente*— es que el *no creyente* aún posee la conciencia de pecado y, por ende, la conciencia de culpa que implica el ser católico; mientras que el ateo o no la posee o *ya* no la posee; ha dejado de lado todo lo que implica ser una criatura producto de un único Dios. Así, aunque ambos individuos puedan sentir culpa —dado que la culpa es un sentimiento constitutivo del ser humano— la del ateo es una culpa proporcional a sus acciones, puesto que la siente, como ya se dijo, debido a su inscripción en un sistema de leyes humanas jurídicas o sociales. Empero, la culpa del no creyente es una culpa no proporcional a sus actos, pues la objetividad en la que está inscrita, la misma

que el ateo —una objetividad, si se quiere, no religiosa—, es un plano en el cual el pecado, como una falta cometida en contra de la Ley Divina y por ende de Dios, no tiene cabida, pues la Ley Divina no es la que rige el ámbito de las relaciones sociales y jurídicas.

Sin embargo, para saber cuál es la diferencia real entre la culpa *subjetiva* del *no creyente* y las sensaciones que aparecen en la conciencia del ateo cuando realiza acciones malas —cuyo resultado es una culpa objetiva—, cabe preguntarse cómo se instituye la culpa en las sociedades actuales; en qué instancias se da *objetivamente* y gracias a qué se ha constituido el concepto de culpa en un estadio en el que ya no prima la culpa religiosa, cristiana en este caso.

Con esta última afirmación no se quiere suponer que la culpa no surja de instancias religiosas o que su origen se desligue completamente de lo cristiano, sino que se quiere decir que tuvo una escisión respecto de su origen y las formas modernas en la que esta aparece. No obstante, hay que enunciar que es precisamente la relación con este origen religioso la que podrá sustentar el cometido de este segundo capítulo: diferenciar la culpa del *ateo* y la del *no creyente* y explicar porqué este último continúa sintiendo una culpa *subjetiva* que no es proporcional a sus acciones ni a su aparente separación y escepticismo respecto de Dios.

Para el cometido enunciado se recurrirá a lo descrito por Paul Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*. Este autor, en principio, opera de manera hermenéutica sobre la confesión y otros símbolos primitivos en los que es plausible examinar la actualidad del hombre como un ser al que le es posible cometer acciones malas; mas esto lo conduce, al final, a hablar de la individualidad y la objetividad de la culpa, como algo que en sus últimas instancias de desarrollo se ha desligado de lo religioso o, más bien, se ha fijado en el hombre como un sentimiento independiente de su relación con un dios, con algo infinitamente superior a él —como ya se sugirió en párrafos anteriores—.

*Finitud y culpabilidad* es una continuación de la obra *Lo voluntario y lo involuntario* y, al igual que en su primer texto, hay un “tratado fenomenológico sobre la concepción de un plan o propósito, la moción voluntaria y el consentimiento” (Segovia, 2015). Este libro se divide en dos partes: “el hombre lábil” y “la simbólica del mal”. En el primer apartado, Ricoeur llega a la conclusión de que “la labilidad hacia el mal se expresa en el acto de confesión de una conciencia religiosa” (Aguilar-Gordon, 2021) por lo que es preciso realizar una hermenéutica del lenguaje de la confesión, dado que es en este donde será posible esclarecer tres capas de la experiencia del ser humano en relación con su posibilidad de hacer el mal:

La “culpabilidad” en el sentido preciso de sentimiento de la indignidad del núcleo personal, no es más que la punta de lanza de una experiencia radicalmente individualizada e interiorizada; ese sentimiento de culpabilidad remite a una experiencia más fundamental, la del “pecado”, que engloba a todos los hombres y que designa la situación *real* del hombre ante Dios, tanto si el hombre lo sabe como si lo ignora. [...] Pero, a su vez, el pecado es la corrección e incluso la revolución de una concepción más arcaica de la culpa, la “mancilla” concebida al modo de una mancha que infecta desde afuera. Culpabilidad, pecado, mancilla constituyen de este modo una diversidad primitiva dentro de la experiencia. (Ricoeur, 2011, p. 173).

Mas, ¿cuál es la relación que existe entre el proyecto de Ricoeur en *Finitud y culpabilidad* y la pregunta principal de esta tesis? En términos concretos, la que ya se enunció al principio de este capítulo: cuáles son las maneras en que la culpa es un producto real de la posibilidad que el ser humano posee de hacer el mal, al esta [posibilidad] actualizarse en la acción humana<sup>14</sup>. Sin embargo, es preciso repetir la precaución que se llevo a cabo en la introducción de este trabajo: si bien hay una cierta similitud entre el desarrollo de este filósofo y la propuesta de este examen, el producto o el propósito de ambos es radicalmente distinto, por lo que no se busca examinar y describir el trabajo de Ricoeur, sino simplemente utilizarlo en la medida en que sea útil para lo que se busca en esta tesis.

Con lo anterior aclarado, y antes de examinar propiamente lo que constituye la culpa para Ricoeur, hay que esclarecer que significa la problemática del mal para el filósofo en cuestión. El mal no es netamente un problema especulativo y lógico, al que se le deba aplicar un discurso coherente y concreto para entenderse, pues, es la misma concepción que busca conciliar la idea de un dios omnipotente, de un dios supremamente bueno y de la existencia del mal, la que ha hecho difícil el trabajo de entender qué papel tiene el mal en el mundo y en el sufrimiento del ser humano.

Si bien, Ricoeur está de acuerdo con que el mal es aquello que no debe hacerse y que, por ende, debe ser castigado por medio de un sufrimiento psicológico o físico; él da cuenta de que la violencia causada por el pecado está en sus fines aunada con aquella que es producto del sufrimiento, mas para él es preciso que se diferencie el sufrimiento del pecado en sus raíces; por lo que sostiene que:

El sufrimiento se distingue del pecado por sus rasgos contrarios. El mal moral en la imputación se centra en un agente responsable. El sufrimiento, en cambio, subraya su carácter esencialmente padecido: puesto que no lo hacemos llegar pero nos afecta. De allí la sorprendente variedad de sus causas: adversidad de la naturaleza física, enfermedades y debilidades del cuerpo y del espíritu, aflicción producida por la muerte de seres queridos, perspectiva honrosa de la moralidad propia, sentimiento de indignidad personal, etc.; en oposición con la acusación que denuncia una

---

<sup>14</sup> Ricoeur se dedica al tema del mal y a su relación con la culpa en un ensayo que lleva por título “el mal, un desafío para la filosofía y la teología”

desviación moral, el sufrimiento se caracteriza por lo contrario al placer, como no-placer, es decir como disminución de nuestra integridad física, psíquica, espiritual. Porque si la falta hace al hombre culpable, el sufrimiento le hace víctima. (Ricoeur, 1986, p. 4)

En este sentido, el mal parece ser no solo la mala acción voluntaria del hombre, sino también aquello que es recibido como castigo por esta mala acción —que es, en últimas, lo que permite que el orden del mundo permanezca—. No obstante, queda el interrogante de si todo sufrimiento es producto de una falta colectiva o personal ya sea conocida o desconocida. Para esto Ricoeur hace un recorrido por los diferentes discursos en la especulación sobre el mal, sin embargo este apartado no se ocupará de los discursos que él examina en su ensayo *El mal: desafío a la filosofía y a la teología*, sino que se trabajará sobre las tres instancias de la culpa que se enunciaron anteriormente: mancilla, pecado y culpabilidad, para poder esclarecer cómo los tres niveles de la respuesta que este filósofo brinda al padecimiento del mal —al problema del mal— son útiles para entender lo que es la culpa en el *no creyente*.

Así, entendiendo que el método de Ricoeur es hermenéutico y fenomenológico, las tres capas de la experiencia a examinar —mancilla, pecado y culpabilidad— se tratarán por un lado, desde la perspectiva de Ricoeur, desde una revisión histórica de cómo aparece la culpa en cada uno de estos estadios, específicamente, en las formas de lenguaje en las que estos se manifiestan. Por otro lado, aunque no corresponda completamente con una interpretación canónica del trabajo de Ricoeur, se revisará cómo estas tres capas de la experiencia, que corresponden a instancias del concepto de culpa, pueden esclarecer la diferencia entre la conciencia del individuo *no creyente* y la del *ateo* y, además, cómo este planteamiento fenomenológico y hermenéutico puede trazar un camino para entender por qué el *no creyente* siente aún tanta culpa.

En primera instancia, se encuentra la mancilla, o la mancha, que sería el primer paso de la experiencia del hombre culpable, simbólicamente hablando (tesis doctoral, p. 246) ¿Cómo se encuentra el sentimiento de culpa en este primer estadio? La mancilla es, como su nombre lo indica, una mancha, contraria a lo puro y limpio de la experiencia humana. La mancilla, si bien es aquello de lo cual puede derivarse la ética, no está completamente vinculada con esta, dado que los preceptos éticos surgen de órdenes o normas tangibles estipuladas por el ser humano para lograr la convivencia armoniosa en determinada sociedad. La mancilla es, pues, algo que en un primer momento resulta casi incomprensible, dado que no posee un vínculo objetivo con la realidad material:

lo que resiste a la reflexión [filosófica] es la idea de algo casi inmaterial que infecta como una suciedad, que perjudica con unas propiedades invisibles y que, sin embargo, opera al modo de una

fuerza en el campo de nuestra existencia, indivisiblemente psíquica y corporal (Ricoeur, 2011, p. 190).

Por todas estas características, la mancilla es algo terrorífico para la experiencia humana, dado que tiene un carácter irracional que no permite ligarla con acciones físicas o psicológicas específicas para deshacerse de ella. Por esta razón, la mancha ya no aparece ante el hombre como una representación de lo que es el mal para él; sino que se muestra como un momento superado de la conciencia de culpa. Lo anterior muestra que

ya no podemos distinguir en las acciones impuras ninguna ofensa contra un dios ético, ninguna lesión a la justicia que les debemos a los demás hombres, ninguna disminución de nuestra dignidad personal, por lo que estas están excluidas para nosotros de la esfera del mal (Ricoeur, 2011, p. 190).

Es decir, que la mancilla y las acciones que se reproducen a causa de esta no implican para el ser humano moderno ninguna especie de violación en contra de los modelos éticos a los que este se encuentra inscrito. Esto produce que la mancilla tenga, por un lado, un repertorio demasiado amplio, en lo que respecta a los acontecimientos del mundo y, por otro lado, un inventario excesivamente estrecho en lo que concierne a las intenciones del agente.

En este sentido, la mancilla es el repertorio de aquellas acciones humanas involuntarias; aquellos actos tan animales, que no están legislados por ningún sistema ético jurídico o ético religioso. Esta es, pues, algo anterior al pecado mismo; sin embargo, es importante entender lo que es para comprender la naturaleza misma del pecado y, por ende, la de la culpa; puesto que la mancha se constituye no solo por un mal-hacer, sino por un mal-estar. Condiciones, y ya no acciones, como el sufrimiento, la enfermedad, la muerte y el fracaso se traducirán más adelante en consecuencias de los actos impuros del hombre; y estas condiciones son producto de la mancha natural con la cual, en cierto sentido, viene el hombre al mundo.

Esta última afirmación da lugar a la consideración de que la mancha se contagia por la misma sexualidad del ser humano, es decir, que el cuerpo constituye ya un lugar en el cual se forja físicamente la mancha natural de toda mala acción. La mancilla de la sexualidad es la que da paso a las prohibiciones éticas de la misma —“prohibiciones del incesto, de la sodomía, del aborto, de la relaciones en tiempos y lugares prohibidos” (Ricoeur, 2011, p. 192)— o de la creación de ritos —como el matrimonio— que purifiquen la sexualidad y eviten, hasta cierto grado, la permanencia de la mancilla en la especie humana.

De esta manera, la mancilla se puede considerar como algo objetivo y material, dado que se da en la presencia de un cuerpo específico que por sus acciones involuntarias

que lo llevan al deterioro, se convierte en algo portador de la mancha y del sufrimiento y dolor natural que esta conlleva. Lo anterior será útil para comprender lo que representa el cuerpo para aquel *no-creyente* y las maneras en que este puede llegar a repudiarse físicamente a sí mismo y a su sexualidad por la interiorización de este modelo de la mancilla y de esta como la antesala pre-ética del pecado y del castigo.

Hasta ahora, se ha considerado la mancilla como un acontecimiento objetivo; hemos dicho que es algo que infecta por contacto. Pero ese contacto infeccioso se vive subjetivamente con un sentimiento específico que pertenece al ámbito del Temor. El hombre entra en el mundo ético por el miedo y no por el amor. (Ricoeur, 2011, p. 193)

Debido a este último rasgo, la conciencia de lo impuro, es decir, de lo que hace que la mancilla exista, resulta inaccesible y, sin embargo, es esta misma conciencia la que hace posible toda conciencia moral y ética posterior, lo cual incluye la conciencia de culpa. Por tanto, surge de esta relación con la conciencia de lo impuro el terror ético, que, como Ricoeur lo enuncia, es aquel que posibilita el acceso al mundo ético mismo. “El origen de este temor es la vinculación primordial de la venganza con la mancilla [...]. Lo impuro se venga, [y es esta venganza] la que podrá reabsorberse en la idea del Orden e incluso en la de la Salvación” (Ricoeur, 2011, p. 194).

Este temor es el que permitió engendrar aquellas instancias morales y éticas en las que el ser humano teme al castigo y, además, se cree merecedor de él. La mancha hace sufrir al hombre o, más bien, es el mismo sufrimiento físico inscrito en el orden natural del mundo; el castigo, que es sufrimiento, permite que las acciones que van en detrimento de determinado modelo jurídico o de determinada deidad se encaminen nuevamente al orden del mundo. La mancilla es, entonces, el *a priori* del castigo, puesto que es aquello que permite una retribución en cualquier orden ético; recompensa que se asume en el orden físico del mundo; en cierto sentido, el castigo es una manera de “purificar” la mancha intrínseca del ser humano. “Así, por segunda vez, el mundo de la mancilla es un mundo previo a la escisión entre lo ético y lo físico. La ética se mezcla con la física del sufrimiento, mientras que el sufrimiento se sobrecarga de significaciones éticas” (Ricoeur, 2011, p. 195).

La mancilla queda pues vinculada al sufrimiento, y las acciones éticas quedan aunadas a aquello que purifica la mancilla, que detiene el sufrimiento que causa la falta natural del hombre.

Esta vinculación entre la mancilla y el sufrimiento [...] ha sido tan tenaz que, durante mucho tiempo, proporcionó un esquema de racionalización, un primer esbozo de causalidad: si sufres, si estás enfermo, si fracasas, si mueres, es porque has pecado; el valor del sufrimiento como síntoma y detector de la mancilla se convierte en valor explicativo, etiológico del mal moral. [...] Es la piedad, y no solo la razón, la que se aferrará desesperadamente a esta explicación del sufrimiento:



si es cierto que el hombre sufre porque es impuro, entonces Dios es inocente; de esta manera, el mundo del terror ético guarda en reserva una de las ‘racionalizaciones’ más tenaces del mal del sufrimiento. (Ricoeur, 2011, p. 195)

Sin embargo, este esquema de racionalización se deja de lado con la presencia del pecado y la escisión entre el mundo espiritual y el mundo material, “pues fue necesario que el sufrimiento se tornase absurdo, para que el pecado, por su lado, accediese a su sentido propiamente espiritual” (Ricoeur, 2011, p. 195). De esta forma, es decir, asumiendo el sufrimiento como algo escandaloso, fue posible que el mal que producía la mancha se tornara en el mal de la culpa, el sufrimiento es ahora producto del pecado —de una falta moral cometida en contra de un ser superior—, y no ya de una condición natural del hombre —a pesar de que las raíces de este mal se encuentren en la naturaleza humana, como ya se ha dicho—.

Todo este proceso de conciliación y de escisión permitió que se configurara el castigo en torno a la prohibición; “la prohibición anticipa en sí misma el castigo del sufrimiento, y la coacción moral de la prohibición lleva implícita la efigie afectiva del castigo” (Ricoeur, 2011, p. 196). Sin embargo, es, nuevamente, la mancha y el temor hacia esta —que se traduce en el temor a violar la prohibición y a enfrentar el sufrimiento del castigo— la que configura una cierta representación del mal en torno, principalmente, a la existencia de algo moralmente superior.

Los dos rasgos anteriormente descritos son el momento *objetivo* y *subjetivo* de la mancha, respectivamente. Así, la mancha se constituye como algo *objetivo* en tanto que, a pesar de, claramente, no ser una suciedad física —ni meramente moral—, es algo de lo que se busca limpiarse o *purificarse*. Mas esta mancha solo es evidente a través del lenguaje y la presencia de otros seres humanos que entiendan lo que dentro de un lenguaje específico se constituye como la mancha. De igual manera, el momento subjetivo, que es constituido por el temor a la mancha y al sufrimiento, se establece en la confesión como la manera en la cual el ser humano reconoce su *yo mancillado*:

una vez más, con la palabra, el temor alcanza su condición ética. Hemos considerado hace un momento la palabra como instrumento de definición de lo puro y de lo impuro; he aquí que ahora se desliza de la vivencia misma, como instrumento de toma de conciencia del yo mancillado. La mancha entra en el universo del habla no solo a través de la prohibición, sino a través de la confesión. La conciencia, abrumada por la prohibición y por el miedo a la prohibición, se abre al otro y a sí misma; no solo alcanza la comunicación, sino que además descubre la perspectiva ilimitada de la interrogación sobre sí. El hombre se pregunta: dado que experimento este fracaso, esta enfermedad, este mal, ¿qué pecado he cometido? Ha nacido la sospecha; se pone en tela de juicio la apariencia de los actos; se abre un proceso de veracidad; el proyecto de una confesión total, totalmente reveladora del sentido oculto de las conductas, pero también de las intenciones, se anuncia en el seno más humilde de la ‘confesión de los pecados’. (Ricoeur, 2011, p. 204)

Esta interiorización y expresión de la mancha a través del lenguaje, de darle un sentido oral, da cuenta de que el miedo subjetivo producto de portar la mancha no solo se produce por el sufrimiento *per se* que esta causa, sino, además, por el justo castigo del que se sabe merecedor el hombre que peca; “si el hombre es castigado porque peca, debe ser castigado como peca” (Ricoeur, 2011, p. 205), es decir, que es preciso que el castigo sea proporcional a la falta cometida por el individuo y, por esta razón, el individuo teme al conocer de primera mano el mal que ha hecho. El castigo, así, posee un cierto sentido, en tanto que purifica la mancha que se hace explícita en la confesión y, de manera ambigua, en el cuerpo mismo del sujeto.

En este sentido, Ricoeur se acerca a Agustín, la confesión del pecado, además de proporcionar un castigo para expiar el pecado del individuo, y disminuir su mancha, también busca recuperar el orden del mundo y de los acontecimientos. Aquel que es castigado, ya sea por un sistema penal específico o por la Ley Divina, devuelve a sí mismo y a sus congéneres la paz y el orden que existían antes de que se cometiera determinada falta. Por eso el castigo es siempre proporcional al pecado y, en este sentido, alivia la culpa que se siente como producto de haber violado preceptos específicos. Es decir, que la confesión también implica una cierta esperanza: la de no volver a sentir el miedo que se genera al tener la conciencia de que se puede pecar.

La mancha trastoca el cuerpo y la conciencia del individuo; la sexualidad y su propia percepción; esta información será útil más adelante, cuando se explique la relación que tiene el *no creyente antaño creyente* con su cuerpo. En la venganza aunada a la mancha, el individuo puede ser castigado físicamente de múltiples maneras, pero siempre de una forma proporcional a sus faltas y teniendo en cuenta la relación que el individuo pecador tiene con otras personas o, bien, con seres infinitamente superiores a él<sup>15</sup>. En otras palabras, el castigo se corresponde con el mal cometido y cura la culpa que siente el sujeto que ha cometido el error. Mas, ¿qué sucede cuando este castigo es, primero, no proporcional, segundo, aplicado por el individuo mismo y, tercero, no redime la culpa que siente el hombre pecador; cuando este castigo no alberga ningún tipo de esperanza?

---

<sup>15</sup> Lo cual no quiere decir que la mancha se fundamente completamente —al igual que el pecado— en una relación con un ser superior, sino que, hasta ahora, se está forjando a través de la religiosidad y con ayuda de la mancha la noción de *pecado* que, como se enunciará más adelante, sí depende de referencia a una deidad.

La anterior pregunta será resuelta una vez se investigue a fondo la historia del pecado y sus implicaciones desde la configuración que le proporciona la mancilla, pues, aún no se ha discutido suficientemente acerca de las implicaciones que tiene la mancha en la relación con un modelo religioso y con Dios.

Ahora bien, “es preciso apreciar con exactitud la distancia de sentido que hay entre mancilla y pecado: esta distancia es más de orden ‘fenomenológico’ que ‘histórico’” (Ricoeur, 2011, p. 209). En este sentido, la transición de la mancilla hacia el pecado se da sin una ruptura de continuidad y, además, gracias a la referencia a un ser superior, con la aparición de la idea de la piedad. Esto se puede observar

entre los griegos, [que establecían] alianzas de sentido entre el *katharós*, en el sentido de exento de mancilla, y, por otra parte, la serie de nociones con fronteras imprecisas como son *agnós*, consagrado, casto, inocente; *ágios*, venerable, augusto y que designa ya la majestad de los dioses; *hósios*, grato a los dioses, piadoso, en el sentido de una justicia sagrada, de una exactitud santa. De esta forma, se pasa fácilmente de lo puro a lo piadoso y también, por lo demás, a lo justo. (Ricoeur, 2011, p. 209)

Así, vemos que a partir de la mancilla, o, más bien, de entender que estar exento de esta significaba ser puro —o, por lo menos, acercarse a estar sin mancha—, se produjeron términos relativos para designar la justicia de los individuos “puros” en relación con el ser piadosos respecto de las formas religiosas de sus sociedades.

La muestra más clara de lo anterior se da en el modelo confesional de Babilonia: el individuo exclama, primero, “ojalá que el mal que está en mi cuerpo, en mis músculos y en mis tendones se vaya hoy”, haciendo referencia a aquella atadura casi física que le impide obrar de la manera en que se considera bueno tanto para él, como para los demás. Mientras que, la continuación de este acto de confesión: “Libérame de mi hechizo... porque un hechizo maligno y una enfermedad impura y la transgresión y la iniquidad y el pecado están en mi cuerpo, y porque un espectro maligno se ha aferrado a mí” (Ricoeur, 2011, p. 2010), muestra ya la relación personal con un dios que lo puede salvar de aquello que lo condena a actuar de manera perversa. Así, el pecado se convierte en una dimensión de la existencia del ser humano y no ya solamente es una realidad que lo asedia. De igual manera, la culpa se está convirtiendo ya en un rasgo intrínseco al hombre y no solo en un sentimiento que se deriva de una inconformidad que este presenta respecto del orden de la naturaleza.

El pecado supone, pues, una mirada “teísta”, en la que el hombre posee una alianza con un dios o con varios dioses. Este teísmo debe entenderse no desde una religión o culto específico, sino como una “situación fundamental de un hombre que se encontrase implicado en la iniciativa de alguien que estaría esencialmente vuelto hacia él: dios a

imagen del hombre, pero, sobretodo, dios preocupado por el hombre; dios antropotrópico —antes que antropomorfo.” (Ricoeur, 2011, p. 213).

Es posible decir que, de la misma manera que se hace presente el pecado en las *Confesiones* de San Agustín, se hace presente este en la historia de hombre. El pecado no surge a partir de una serie de leyes que el creyente debe cumplir, si no que se da, precisamente, porque hay una alianza con un dios y esta se configura en la dialéctica entre dios y el ser humano, mas precisamente, en la dupla de vocación e invocación. Dios se hace presente al ser humano gracias a que este habla de él o, más bien, habla con él. El acto de la confesión se da nuevamente en la transición del pecado a la mancilla, pues solo a partir de confesar las faltas y esperar la absolución de estas o, al menos, un aliciente, se puede admitir el error como propio y por ende como un pecado en detrimento de la Alianza existente con un ser infinitamente superior.

Además, la conciencia del “ser pecador” se diferencia de la de “poseer la mancha” por dos razones específicas. Primero, porque el hombre fue amenazado con ser destruido por su mismo creador. El pecado es la causa de la ira divina, lo que significa que “ser pecador” es descubrirse bajo la ira y la enemistad de Dios. Segundo, porque las acciones humanas son causa de una indignación divina, ya que el hombre yerra en la confianza que su creador le había dado y se le acusa en proporciones infinitas por estas falta; por lo que tanto la ira como la indignación divina son aquello que constituirá —al igual que en la mancilla— el momento *objetivo* y *subjetivo* de la experiencia de la culpa en el pecado.

El momento *objetivo* de esta experiencia, es decir, aquel que surge de la Indignación Divina, se da gracias a la tensión entre la exigencia infinita y el mandamiento finito. Este es el momento ético del pecado en el que el carácter ilimitado de la exigencia da cuenta de la fuerte atadura que tiene el ser humano para con el mal; por lo que, en este sentido, se reconoce el ser humano como malvado no solo frente a la trascendencia divina, sino también frente a su prójimo, que constituye un otro al cual el individuo no puede conocer en su totalidad —y por eso los demás hacen también parte de lo ilimitado—. Pero también, se mencionó el carácter limitado que son, precisamente, los códigos rituales, religiosos y morales que especifican la conducta ideal que el hombre debe tener para buscar y vivir en la eternidad del creador.

Sin embargo, ¿cómo es posible que se dé este diálogo entre la infinitud y la finitud? Precisamente por la sustancia limitada del individuo; este no puede sentirse culpable por el simple hecho de que hay algo infinito y trascendente que lo condena, sino que se siente pecador —y culpable de serlo— puesto que existe “la ley finita, que

desmenuza la exigencia [sin forma]: no nos podemos sentir culpables en general, globalmente; la ley es un ‘pedagogo’ que ayuda al penitente a determinar su ser pecador” (Ricoeur, 2011, p. 221). Así, sin la Ley y sin el reconocimiento de todas las leyes humanas como extensión de la exigencia divina misma, el ser humano no podría considerarse *objetivamente* culpable.

La Alianza de la que se habló anteriormente funciona gracias a esta misma dialéctica, por esto es posible considerar que, por un lado, la relación que tiene el ser humano con Dios no es simplemente una en la que este último es otro completamente ajeno y fuera de alcance; y, por otro lado, que la ley misma —sea penal o sea un mandamiento inscrito en un determinado culto religioso— tiene ya un carácter objetivo en tanto que, como se menciona en el primer capítulo de esta investigación, la validez de la ley humana está sometida a la Ley Divina.

Esto último, es decir, la dependencia que tiene cualquier ley humana respecto de la Ley Divina, permite esbozar una escisión entre el carácter objetivo de la ley, que configura aquellas instancias en las que el *ateo* debe sentir culpa al trasgredir algún precepto específico y la representación subjetiva que se hace el *no creyente* respecto de las consecuencias que tiene violar la ley. Aunque todo precepto y modelo penal de determinada sociedad se fundamente en conceptos religiosos antiguos, el *ateo* nunca considerará que está cometiendo un pecado, una falta gravísima, para con un ser infinitamente superior a él, mientras que el *no creyente* sí lo creará así y, por ende, no logrará configurar una conciencia de culpa adecuada y proporcional a la acción transgresora en cuestión.

La conciencia de culpa en el pecado tiene pues su instancia objetiva en

La tensión ética esencial de la Alianza: por un lado, una exigencia incondicionada, pero sin forma, que retrotrae al ‘corazón’ la raíz del mal; por el otro, una ley finita que determina, explícita, desmenuza el ser-pecador en unas trasgresiones ennumerables, expuestas a la casuística futura (Ricoeur, 2011, p. 223)

El *ateo* se rige bajo la ley finita sin que esta determine ya un ser-pecador, sino solo un ser-culpable de haber cometido una falta; el *no creyente*, en cambio, además de conducirse por los preceptos limitados, también se considera pecador en tanto que viole alguna norma y, además, queda aún en su conciencia la exigencia ilimitada que lo condena como malo en tanto culpable.

Así, es plausible comprender la importancia de entender el carácter *subjetivo* de la experiencia del pecado. Ya que este último se constituye gracias a la Alianza con Dios y a partir de la naturaleza de la mancha, entonces, es preciso afirmar que el temor y la

angustia son aún lo que constituye el polo *subjetivo* en cuestión. Sin embargo, la modalidad de temor en la mancilla es bastante diferente a la del pecado, puesto que, en el segundo, este miedo impregna todas las relaciones que el hombre tiene con Dios, en tanto que para el individuo la ira de su creador cae sobre él toda vez que comete una falta en su contra.

La religión de Israel está penetrada de esa convicción de que el hombre no puede ver a Dios sin morir. Moises en el Horeb, Isaias en el templo, Ezequiel ante la gloria de Dios acusan ese terror; experimentan, en nombre de todo el pueblo, la incompatibilidad entre Dios y el hombre. Este terror expresa la situación del hombre pecador ante Dios: es la verdad de una relación sin verdad. Por eso la representación verídica de Dios que le corresponde es la 'Ira': no porque Dios sea malo, sino porque la Ira es el rostro de la Santidad para el hombre pecador. (Ricoeur, 2011, p. 224)

Lo anterior supone que el miedo a la Ira aún no ha transicionado a un estado netamente individual como es el de la culpabilidad, sino que, en la experiencia del pecado se percibe la Ira divina desde la colectividad del pueblo o de la sociedad en la que se está inmersa. El pecado, al igual que la mancilla, si bien acarrea consigo la experiencia de culpa, no suponen todavía una experiencia puramente individual de la persona con Dios, pues el castigo se aplica a todo un pueblo y es todo un pueblo el que peca al desobedecer las leyes.

Esta concepción de la culpa en la experiencia histórica del pecado permite ver cómo Dios no es radicalmente Otro<sup>16</sup>, sino que conserva aún cierta cercanía con el ser humano, gracias a que este último peca siempre frente a la exigencia ilimitada de Dios. Lo anterior quiere decir que dentro de la condena y el castigo que surge al faltarle al creador, también hay una salvación y un amor intenso prometido por Dios a la criatura. En cierto sentido, el castigo implícito en el pecado y todo el simbolismo que lo acompaña —el infierno, el dolor, el total abandono— son producto de una cierta hermenéutica profética que confirió a la Ira de Dios un talante poco misericordioso. Por esta razón, puede que esa Ira se revele y se entienda, más bien, como un ser de amor que premia al hombre mientras este último se reconozca como pecador e invoque el perdón en nombre de su creador.

Esta herramienta hermenéutica utilizada por los profetas esboza también una posible respuesta para el problema del *no creyente*. Puede que este realice dentro de su contexto y sus posibilidades una cierta interpretación de sí mismo y de lo que lo rodea

---

<sup>16</sup> Se entiende que esta expresión, "Radicalmente Otro" es utilizada de manera técnica y adecuada por filósofos como Paul Ricoeur o Levinas; su uso no intenta replicarse ni mucho menos explicarse en el párrafo en cuestión, sino que solo se utiliza para explicar que Dios no es completamente opuesto e irreconocible para el ser humano, sino que se conserva aún una similitud con entre estos, partiendo de la idea cristiana —explicada a profundidad por Santo Tomás— de la cercanía entre el ser de la criatura y el ser de Dios.

acorde con el castigo y la Ira que describen los profetas, por lo que el *no creyente* queda aún inmerso en un modelo en el que la culpa no es proporcional a ninguna de las acciones que comete, puesto que no tiene manera de interpretar y mucho menos de ver una cierta salvación de sí mismo.

No obstante, para explorar lo anterior, aún es preciso entender la transición que se da de la experiencia del pecado a la de la culpabilidad. Esta transformación ocurre, a grandes rasgos, al interiorizar la culpa colectiva como culpa individual; movimiento que permitirá explicar cómo la culpa pasa a ser enteramente propia y cómo, con esto, se fortalece la relación que el creyente tiene con Dios, pero, al mismo tiempo, se constituyen instancias en las que el ser humano ya no está sujeto únicamente a la Ley Divina, sino que los preceptos penales se desligan de su carácter religioso.

En términos muy generales, puede decirse que la culpabilidad designa el momento subjetivo de la culpa, mientras que el pecado es su momento ontológico. El pecado designa la situación real del hombre ante Dios, cualquiera que sea la conciencia que tenga de ello. Esta situación ha de ser descubierta en el sentido propio de la palabra: el Profeta es ese hombre capaz de anunciar al rey que su poder es débil y vano. La culpabilidad es la toma de conciencia de esta situación real y, si puede decirse, el ‘para sí’ de esa especie de ‘en sí’. (Ricoeur, 2011, p. 258)

La *culpabilidad* se explora, entonces, a partir de los dos estadios anteriores de la culpa: la *mancilla* y el *pecado*. Esta se convierte en el momento *subjetivo* fundamental de la culpa, lo que fungirá de base para entender la culpa que siente el *no creyente*. El momento *objetivo* se da, por tanto, al realizar un doble movimiento interpretativo sobre la instancia de la *mancilla* y del *pecado*: “un movimiento de ruptura que hace que emerja una nueva instancia —el hombre culpable— y un movimiento de recuperación en virtud del cual esta nueva experiencia carga con el anterior simbolismo del pecado y de la mancha” (Ricoeur, 2011, p. 258).

Desde la mancha, la cual se entendió como aquella condición natural del ser humano a partir de la cual este sufre por su imperfección misma, la cual causa el temor que anticipa y previene el castigo en el ser humano, aparece la culpabilidad, entendida como la “conciencia de estar ‘cargado’, cargado con un peso. La culpa nunca será sino el castigo mismo anticipado, interiorizado y que ya pesa en la conciencia” (Ricoeur, 2011, p. 258). Así, la culpabilidad se entiende como una interiorización de la mancha; una mancha que ya no procede de algo externo y ajeno al hombre, sino que proviene de su misma responsabilidad al constituirse como sujeto de castigo. Aquí se esboza la primera aparición del vínculo entre culpa y responsabilidad, el ser humano tiene conciencia de ser

responsable de su acción antes de que entienda que él es causa o autor de su falta. Por eso,

La culpabilidad constituye una auténtica revolución de la experiencia del mal: lo primero ya no es la realidad de la mancilla, la violación objetiva de la Prohibición, ni la venganza que dicha violación desencadena, sino el mal uso de la libertad, experimentado como una disminución íntima del valor del yo. Esta revolución es considerable: invierte la relación entre el castigo y la culpabilidad; en lugar de que la culpabilidad derive del castigo engendrado por la venganza, la disminución del valor de la existencia es la que originará el castigo y lo reclamará como cura y enmienda. De esta manera, la culpabilidad, engendrada ante todo por la conciencia de castigo, revoluciona esa conciencia de castigo e invierte totalmente su sentido: la culpabilidad es la que exige que el castigo mismo pase de ser expiación vengadora a ser expiación educativa, esto es, enmienda. (Ricoeur, 2011, p. 259)

Por tanto, la ruptura con la mancilla se da en tanto que el ser humano ya no considera el castigo como consecuencia de una mancha la cual lo hace sufrir y es producto de una fuerza externa que se venga del individuo al haber cometido una falta natural, sino que se considera como una consecuencia de hacer un mal uso de la libertad natural, definición que se acerca todavía más a la del pecado desde la concepción católica: un mal uso del libre albedrío que engendra todo mal y toda falta.

La relación entre culpabilidad y pecado es un poco más compleja, pues, “el sentimiento de pecado es sentimiento de culpabilidad; la ‘culpa’ es la carga misma del pecado: es la pérdida de vinculación con el origen en tanto que experimentada” (Ricoeur, 2011, p. 259), lo cual supone que la relación que existía entre un pueblo o un colectivo y Dios —la Alianza— y que se hacía explícita objetivamente en los mandamientos, preceptos y prohibiciones que se debían seguir, ahora se transforma en una exigencia para el individuo, que debe interiorizar como una relación entre el Tú de Dios y el yo responsable de las propias acciones en tanto que libre.

La confesión de los pecados, de la cual se habló anteriormente, ya no muestra simplemente la relación que tiene el hombre acusado con respecto de Dios como alguien ante el que se encuentra, sino que hace referencia a un yo que se acusa a sí mismo. Este énfasis en la individualidad culpable hace que la culpa del pecado se convierta en culpabilidad, pues “la conciencia se transforma, entonces, en medida del mal con una experiencia de soledad total [...]. La culpabilidad expresa por antonomasia la promoción de la conciencia como instancia suprema” (Ricoeur, 2011, pp. 260-261).

Debido a este cierto reemplazo de la instancia subjetiva del pecado por la de la culpabilidad, es posible esclarecer cómo se da la ruptura con el sentido religioso del pecado. El hombre es culpable tal y como se considere él mismo culpable y no ya por una mirada ajena a él;



La instancia de la culpabilidad es, por consiguiente, la posibilidad de la primacía del ‘hombre-medida’ sobre la ‘mirada de Dios’; la escisión entre la culpa individual y el pecado del pueblo, la oposición entre una imputación graduada y una acusación global y toda anunciación de esta inversión (Ricoeur, 2011, p. 264).

Así, es plausible entender cómo se da una culpa netamente individual, una culpa que ya no surge de violar dentro de un colectivo una serie de reglas y preceptos, cuya ruptura no solo perjudica al individuo, sino también a la sociedad del que este hace parte. No obstante, para entender como se da “esta individualización de la culpa que rompe con el ‘nosotros’ de la confesión de los pecados” (Ricoeur, 2011, p. 261) hay que explorar cómo esto se anuncia en las tres modalidades en que se divide la instancia de la culpabilidad: “en la individualización del delito en sentido penal, en la sutil conciencia del escrúpulo y , sobre todo, en el infierno de la condenación” (Ricoeur, 2011, p. 261).

“La primera dirección en la que se despliega la conciencia de culpabilidad es la de nuestra experiencia *ético-jurídica*” (Ricoeur, 2011, p. 265). Este apartado, parte de la experiencia penal de los griegos. Esta cultura permite que la “conceptualización penal en su estado incoactivo” (Ricoeur, 2011, p. 265) sea mucho más fácil de captar, puesto que no alcanzó el orden y el rigor de otras formas del derecho penal —como en el caso de los romanos—. Además, es útil también, por ser “coetánea de la reflexión filosófica de los sofistas, de Platón y de Aristóteles” y fundarse en la elaboración de un vocabulario que hace posible la relación entre la culpabilidad y la penalidad griega —con términos como *hybris*, *amártema* y *adikía*, que muestran “la aventura misma de nuestra conciencia”— (Ricoeur, 2011, p. 265).

Si bien Ricoeur en este capítulo se centra, principalmente, en examinar los términos que hacen posible la escisión entre la culpa colectiva y religiosa del pecado hacia la conciencia de culpa individual, solo se mencionarán las distinciones y aclaraciones que se consideran cruciales para el propósito de esta tesis. Primero, hay que notar que en Grecia,

ya no son la Alianza, el monoteísmo ético, la relación personal entre Dios y el hombre lo que suscita el polo opuesto de una subjetividad acusada, sino que es la ética de la ciudad de los hombres la que constituye el foco de la *inculpación racional* (Ricoeur, 2011, p. 266)

lo cual hace que la ciudad, al calibrar la pena y aquellas acciones por las cuales se recibe, haya configurado también lo que es la culpabilidad. Empero, esta instancia de la experiencia no se desliga aún completamente de lo que es la experiencia religiosa, pues, por un lado, la ciudad sigue siendo una magnitud santa, por lo que las acciones individuales cometidas en contra de sus leyes son consideradas como *impías*. Aquí, se establece una relación entre aquello que es injusto e impío, puesto que lo justo “hunde

sus raíces en la conciencia arcaica de lo puro y de lo impuro” (Ricoeur, 2011, p.267). La justicia, la injusticia, que eran instancias reconocidas en el todo de la naturaleza y expresadas en la poesía, pasan a “cristalizarse en lo humano [...], fijándose en la instancia cívica y jurídica” (Ricoeur, 2011, p.267).

De lo anterior se colige que la injusticia ya no es simplemente algo cometido en contra de Dios, en tanto que este era la única entidad santa; sino que se constituye cuando se comete una falta contra cualquier entidad que pueda considerarse pía, como en este caso, la ciudad. Así, dentro de un modelo judeocristiano, el creyente peca siempre en contra del ser superior —así tenga que pasar por la mediación de violar las leyes humanas— y su culpa solo es curable y reparable en su relación con Dios; mientras que, en la instancia de la ciudad, la culpa es reparable en el tribunal. Esto constituiría, pues, un primer ámbito objetivo de lo que sería la culpa: actuar en detrimento de las leyes de determinada legislación civil.

En adición, Ricoeur también explica que la culpabilidad comienza a poseer grados. Es preciso aclarar que, si bien es cierto que en el modelo cristiano, católico, los pecados se dividían en veniales y en mortales y, por tanto, la falta cometida podía ser más o menos grave, la culpa era la misma, en tanto que se traducía en una desobediencia voluntaria al Creador, aún cuando el creyente no fuera plenamente consciente de que estaba pecando en contra de la Ley Divina —excusa que no era válida, ya que, como se explicó, la Ley está impresa por Dios en la razón humana—. Empero, en la legislación griega, gracias también a los modelos filosóficos desarrollados por Aristóteles y por Platón, se estableció una diferencia importante entre lo voluntario y lo involuntario y, por ende, en el grado de culpabilidad que acarrea cada acción —lo que sugiere una relación directamente proporcional entre la culpa y la voluntad<sup>17</sup>.

Así, de un examen riguroso sobre el derecho penal primitivo, los crímenes de las fábulas y las penitencias impuestas a los iniciados, se derivó una clasificación más rigurosa de las acciones humanas, hecha por el Platón de las *Leyes* y, sobre todo, por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*:

[a) lo intencional o lo voluntario puro y simple y su contrario, lo involuntario por coacción, por ignorancia; b) la elección preferencial referida a los medios y la deliberación que convierte la elección en un deseo deliberativo; c) el deseo referido a los fines. Antes de este trabajo de

---

<sup>17</sup> Esta relación también se encuentra en el cristianismo. No obstante, como ya se enunció, en el cristianismo todo individuo que actúe desobedeciendo a Dios es considerado culpable, sin excepción alguna. En cambio, en un modelo penal la mera desobediencia a la ley no basta para ser acusado de enteramente culpable, sino que entran a examinarse las circunstancias y el contexto en el que se cometió la acción, la intención de quien la realizó y el uso que este individuo le dio a su voluntad.

rectificación por medio de la reflexión, la distinción puramente penal entre lo voluntario y lo involuntario era masiva: así, lo ‘voluntario’ abarcaba tan pronto la premeditación, tan pronto la simple voluntad; lo ‘involuntario’ englobaba la ausencia de culpa, la negligencia, la imprudencia, a veces el arrebato e incluso el mero accidente (Ricoeur, 2011, p. 269).

De igual manera, de la distinción entre la *hamartía*, término que designa “el error fatal y el extravío de los grandes crímenes” (Ricoeur, 2011, p. 270), procedente de la ceguera causada por los dioses; y la *hybris* como transgresión activa producto de la desmesura y de ser arrojado fuera de la condición racional de la persona; surgió aquello que en el derecho se designa como la falta disculpable y la acción completamente culpable, respectivamente.

Todas estas distinciones constituyen lo que se quiere llamar en este texto la *dimensión objetiva de la culpa* que, hasta ahora, en la instancia de la culpabilidad, se fundamenta en dos grandes pilares; por un lado, el hecho de que se cometa injusticia en contra de unas leyes establecidas en determinado territorio —leyes que ya no refieren necesariamente a una relación con un ser superior— y, por otro lado, el que haya grados de culpabilidad gracias al esbozo de la clasificación de las acciones realizado por filósofos como Aristóteles. Estos grados de culpabilidad permiten también que la pena y reivindicación del individuo tenga instancias concretas y reales para que su culpa sea reparada.

Entonces, el *ateo* o aquel individuo que, en este caso específico, solo rige su conciencia de acuerdo con las leyes de la ciudad, evidentemente tiene una conciencia de culpa en la cual se da un sentimiento de culpa proporcional a su acción, y puede repararlo siguiendo una serie de instrucciones que dependen enteramente de su voluntad y la voluntad de los demás miembros de la ciudad —que en últimas es lo que constituye los organismos penales— mientras que el *no creyente*, aun cuando esté objetivamente subordinado por el derecho penal de su ciudad; en su subjetividad no logra alejarse de la culpa del católico, una única culpa que no es proporcional respecto a las acciones cometidas, puesto que en esta no se encuentran las distinciones precisadas en el derecho penal, sino que se encuentra aún una discordancia en la intencionalidad de su sentimiento de culpa, dado que todavía existe la conciencia de ser culpable frente a un ser infinitamente superior.

Ahora bien, para continuar con el despliegue de la conciencia de culpabilidad es necesario explorar la experiencia de los fariseos y de su relación con Dios y con la Ley. Lo primero es delimitar a partir de qué decisiones históricas su trayectoria puede contribuir al concepto de culpabilidad. Lo segundo es “elaborar el ‘tipo’ que la

experiencia del fariseísmo ejemplifica y poner de manifiesto la dimensión característica de este tipo de culpabilidad” (Ricoeur, 2011, 281) y así finalmente responder a la pregunta por la contribución específica del escrúpulo a la conciencia de culpabilidad.

La corriente de pensamiento del fariseísmo comprende el periodo desde Esdras, es decir, desde la vuelta del exilio hasta la redacción del Talmud. Su tradición está vinculada con algunos rasgos de la religión bíblica, específicamente con el profetismo, que ya se nombró en párrafos anteriores. De hundir sus raíces en los aspectos de la experiencia de Israel del exilio y del pre-exilio, en los que está presente por un lado un monoteísmo ético —en tanto que reconoce todos los acontecimientos que suceden al pueblo como una muestra de la moral religiosa, ya sean como castigos o méritos—y, por otro lado, un monoteísmo histórico —puesto que la conciencia ética está ligada al acontecimiento mismo—; surge una imposibilidad de racionalización y de universalización para la Ley del judío.

Lo anterior sucede, precisamente, porque vincular ética con historia supone que los preceptos están aunados a determinados acontecimientos y, por ende, no se puede realizar un desarrollo adecuado de una moral intemporal. La Ley del judío, entonces, no puede presentar una estructura formal de la conciencia universal, pues está adherida a la figura histórica. “La heteronomía coherente y consecuente de los fariseos está inscrita en el carácter histórico del monoteísmo que los sucesivos legisladores colocaron bajo la autoridad de Moisés” (Ricoeur, 2011, p. 275).

De esta manera la legislación judía establece una diferencia importante con la legislación griega y romana; pues la primera procede mediante colecciones de casos típicos con los que jueces y estudiantes establecen analogías aplicables a los casos específicos en cuestión; mientras que las segundas, como ya se sugirió, buscan una cierta conceptualización y sistematización (Ricoeur, 2011, p. 275). Esto se logra entender gracias al Exilio; pues siendo esta situación una que mostró la debilidad y vulnerabilidad del pueblo Israelí, se hizo necesario acoger la Ley como una única forma de darle identidad al individuo y al pueblo mismo. Por eso se da, precisamente, “el intento de los fariseos por imponer a todo un pueblo, tomado global e individualmente, una existencia real y efectivamente práctica sometida a la ley y por la ley” (Ricoeur, 2011, p. 276).

Los fariseos son, especialmente, hombres de la Torá. Esto nos sugiere, en principio, que el fariseísmo se acogía a la literalidad de la palabra, siendo así poco laxos con su interpretación y tomándola como algo universal ya escrito. No obstante, esta es una perspectiva equivocada, ya que, al tener en cuenta la experiencia de sus predecesores:

el fracaso de los Profetas y el exilio de su pueblo, los fariseos se dan cuenta de que deben llevar su moral religiosa y la palabra escrita hasta sus últimas consecuencias, esto es, en la práctica. “La abdicación de la libre elección se convierte en la suprema afirmación de la voluntad” (Ricoeur, 2011, p. 278); el fariseo considera que debe llevar la Torá a la práctica cotidiana, por lo que las acciones mismas del individuo se vuelven heterónomas, en tanto que en la misma práctica personal se materializan los mandamientos de Dios.

Esto deshace todas las acusaciones de querer matar el espíritu con la letra que recibía el deseo original de los fariseos. Ya que, precisamente, su propósito era todo lo contrario, puesto que entendían que en la Torá escrita no podían encontrar explícitamente todos los preceptos necesarios para regirse en la vida cotidiana. Así, estos, en la práctica diaria, interpretaban la Torá de una forma “fiel y creativa, que puede considerarse como el desvelamiento de la Torá de Moisés, aunque no este escrita” (Ricoeur, 2011, p. 278). Lo anterior implica llevar la heteronomía y la legalidad hasta sus últimas instancias, puesto que toda decisión vital era, para ellos, una oportunidad para hacer la voluntad de Dios. Así surge en la cotidianidad un encuentro con las soluciones respecto del actuar mismo. De esta forma se configura la *halaká*, una Torá no escrita y moldeable que da cuenta de la viveza misma de la Torá y de la capacidad de cada individuo de personificar la voluntad de Dios.

Ahora bien, ¿qué tipo de experiencia ejemplifica el fariseísmo y cómo se manifiesta la dimensión característica de este tipo de culpabilidad? El ‘escrúpulo’ es el término que Ricoeur utiliza para hablar de la experiencia misma de los fariseos; este se puede caracterizar como “un régimen general de heteronomía consecuente y consentida. El judaísmo expresa esa heteronomía al decir que la Torá es revelación y que la revelación es Torá” (Ricoeur, 2011, p. 281). De esta heteronomía y, además, de la reciprocidad de esta última proposición proceden los rasgos del escrúpulo y de su propia conciencia de culpabilidad. “Para la conciencia escrupulosa, todo mandamiento es ‘santo, justo y bueno’; y dicho mandamiento es el pasado absoluto de esa conciencia” (Ricoeur, 2011, p. 282). La grandeza de esta conciencia es que conserva su heteronomía hasta el final y no es arriesgada, puesto que todo lo que hace es instrucción de Dios y no solo la voluntad del individuo. Así, esta no tiene excepciones de obediencia, fundamenta su vínculo con el creador en esta misma sumisión, pero de manera satisfactoria y consentida, pues no se arriesga en ningún ámbito de su existencia a la responsabilidad que acarrearía su autonomía.

La contribución específica de la conciencia escrupulosa a la culpabilidad se resume en varios aspectos. Primero, hay que tener en cuenta que la conciencia escrupulosa se desarrolla en la dimensión de la transgresión, lo cual permite que se identifique el escrúpulo como “la punta extrema de la culpabilidad, en el sentido de que lleva hasta el extremo los dos rasgos que se analizaron: la imputación penal y la polaridad del justo y el malvado” (Ricoeur, 2011, p. 283). El primer rasgo se acentuó ya desde el profetismo, sin embargo, en el fariseísmo, la imputación del individuo se fortalece dado que es la persona la que actúa obedeciendo a Dios o desobedeciéndolo. En adición, el segundo rasgo se profundiza dado que el cumplimiento de la Ley ya no es solo un límite ideal no alcanzable, sino que se traduce a las acciones cotidianas, a lo que el hombre puede hacer y, por ende, puede hacer mejor o peor; mal o bien.

Así, puesto que se imputa únicamente el individuo, este es también quien puede obtener una recompensa por sus acciones, por lo que en la relación entre el creyente y Dios se da también el *mérito*, que es lo que permite incrementar el valor mismo de la persona que *hace* el bien. Hacer el mal, entonces, implica un castigo personal y ya no colectivo, de la misma manera que actuar bien trae consigo una ‘recompensa’, un favor de Dios a cambio de cumplir la ley misma.

Si, por consiguiente, el mérito expresa la nueva conceptualización que el fariseísmo desarrolló al prolongar los dos temas de la imputación personal y de la polaridad del justo y del malvado, puede decirse que la contribución explícita del fariseísmo a la idea de culpabilidad será algo así como lo contrario del mérito. Objetivamente, el pecado es transgresión; subjetivamente, la culpabilidad es la pérdida de un grado de valor: es la *perdición* misma. (Ricoeur, 2011, p. 284)

El mérito es ganancia de vida, mientras que el castigo significa pérdida de esta: de vida y de valor como persona. Lo anterior revela una cierta clase de libertad en el individuo que es totalmente responsable de actuar bajo el precepto de Dios.

Puede decirse, entonces, que la conciencia escrupulosa producto de la experiencia de los fariseos es una en la que quien obra mal puede arrepentirse y, con eso, encaminarse nuevamente hacia el camino de la Salvación. La mala inclinación no se entiende aún como una inclinación radical al mal, sino como una desviación que se corrige en la misma decisión de repararla. La grandeza del escrúpulo se encuentra en el principio mismo de este: la heteronomía consecuente y consentida; por lo que es diferente a una conciencia de culpa en la que el obrar mal se entiende como mal radical y requiere un mayor esfuerzo para ser superado ya que, en este otro sentido, la autonomía del hombre está aunada a su inclinación hacia el mal; esta se explorará a continuación.

La conciencia escrupulosa, sin embargo, no ejemplifica la *culpa* como un sentimiento específico que acongoje enormemente al que realiza una mala acción. El problema con el escrúpulo es que reduce la relación del hombre con Dios a una simple relación de instrucción: Dios manda, el ser humano obedece. Por tanto, aquel que vive con esta conciencia de culpabilidad solo puede

[E]xperimentar su rigor en la piedra de toque de sus observancias; quizá una vida ética digna de este nombre ni siquiera sea posible sin ningún ceremonial público, doméstico o privado; en dos palabras, sin observancia. Al mismo tiempo, el espíritu de exactitud descubre los peligros propios de la conciencia escrupulosa: el peligro de la juricidad se añade al de la ritualización cuando esta termina olvidando la intención del mandamiento con la letra del mandamiento. Sobre la conciencia escrupulosa se cierne entonces la amenaza de abolir su propia intención de obedecer al prestar más atención a la forma de obediencia; ese peligro es el precio de su grandeza; la conciencia escrupulosa no lo percibe como falta. (Ricoeur, 2011, p. 290)

El hombre así termina separado del mundo, pero no lo considera entonces culpa suya, sino producto de su obediencia. La conciencia escrupulosa solo es conciencia de culpa en tanto que el individuo desobedezca cierto precepto, mas, toda vez que decida encaminarse hacia la buena voluntad de Dios cumplirá con lo que quiere, a pesar de obviar otro tipo de preceptos, como sociales y políticos.

Por lo tanto, la instancia del escrúpulo no es tan relevante para la pregunta en cuestión de esta tesis y, específicamente la de este capítulo —a saber, cuál es la instancia objetiva que comparten tanto *ateo* como *no creyente* para experimentar el sentimiento de culpa—. Sin embargo, fue necesario repasar algunos aspectos generales de la experiencia en cuestión para poder entender lo que es el *atolladero de la culpa* y cómo este último estadio ayudará a configurar finalmente el momento objetivo del que se hablará en el tercer capítulo.

La experiencia ejemplar de San Pablo, repetida por Agustín y Lutero, constituye la última instancia de la culpabilidad. Esta, como ya se dijo, es la experiencia de la conciencia del pecado, de saberse pecador; por lo que la conciencia de culpa y este sentimiento se harán más fuertes en el individuo en tanto que este reconozca en el pecado una distancia infinita entre él y la contemplación de su creador, es decir, su salvación.

El gran descubrimiento de San Pablo es entender que la misma Ley es la que condena al ser humano. Los fariseos entendían la obediencia de la Ley en la práctica como la única manera de seguir adecuadamente los preceptos de Dios; aquel que lo obedezca en su cotidianidad se salvará y toda acción, aunque libre, está sometida por la heteronomía de la voluntad de Dios. Pero, en el modelo paulino, nunca es suficiente con la Ley para llegar a la salvación, más bien, nada basta para llegar a la salvación, sino que la conciencia de la Ley solo es conocimiento de esta y ella misma es la fuente principal del pecado.

Como ya se estableció anteriormente, *antes de la Ley* ningún ser humano pecaba; pero, después de esta, el hombre pasa a estar condenado a errar constantemente en la búsqueda misma de hacer el bien. De esta forma, todos los que se amparan bajo la observancia de la Ley se maldicen a sí mismos, pues la perfección es infinita y los mandamientos son innumerables; la conciencia de la Ley no brinda un conocimiento material de todos los preceptos —es decir, no es una guía que garantice que el ser humano al comportarse de determinadas maneras desde su capacidad mundana pueda llegar a la salvación—, sino solo un conocimiento formal, en otras palabras, el saber que la Ley debe cumplirse y nada más.

El precepto de la Ley se vuelve seductor en el sentido más retorcido posible: esta descubre el pecado, le quita su manto y hace que este se vuelva objeto de codicia para el ser humano; para quebrantarla solo basta con una inclinación concupiscente, mas, para cumplirla no basta ni la finidad de la vida misma. Es el precepto de la Ley, entonces, el que plantea una problemática a su misma existencia: “¿cómo es posible que la Ley, buena en sí no obstante, y reconocida, por lo demás, como buena por el ‘hombre interior’ en su ‘inteligencia’ que se ‘regocija’ en ella, destinada a procurar la vida, degenera en ‘ministerio de la condenación’, en ‘ministerio de la muerte’?” (Ricoeur, 2011, p. 294) San Pablo explica que el pecado ya no es simplemente la transgresión de una serie de prohibiciones, sino que se configura ahora en la voluntad de salvarse siguiendo la Ley, pues, dentro de esta pretensión de cumplimiento aparece la debilidad de la carne, un cuerpo en el que se debaten la mortalidad y la moralidad. Por tanto, el cuerpo sin la gracia es simplemente el elemento que hace que el espíritu se doblegue ante el pecado.

En esta misma configuración se descubre un nuevo sentido de la muerte. Esta se entendía como una suerte de castigo que se añadía al pecado en un sentido jurídico, es decir, que antes era comprendida como una consecuencia misma de pecar. En cambio, en la dialéctica entre la Ley, el precepto y la carne, la muerte es

[I]o que la ley procura a ese ser que, aspirando a la vida, no la consigue; es el ‘fruto’, la ‘cosecha’ de ese régimen de existencia que hemos denominado pecado, gloria, justificación por la ley, carne: ‘vivir de acuerdo con la carne’ es muerte, lo mismo que ‘hacer perecer las obras del cuerpo’ es ‘vida’ (Ricoeur, 2011, p. 295).

Lo que quiere decir que la muerte aparece ahora como una situación que se ignora en la vida misma y que se padece, precisamente, por la existencia de la Ley. La muerte es, entonces, una condición en vida que es causada por la unión del espíritu al cuerpo, esto hace que la carne se convierta en el impedimento de la voluntad que quiere cumplir la Ley, mas que no puede hacerlo porque está unida a un cuerpo físico; como dice San Pablo:



“Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí” (*Rom 7, 19-20*).

En este sentido, se configura la situación límite de la culpa, la de una voluntad que al confesarse revela la escisión que existe entre su espíritu y su carne; confesarse culpable es no estar ya poseído por el pecado de estar unido al cuerpo, pues es solo la gracia la que permite reconocerse como pecador y hacer algo para cambiarlo. La carne es entonces una parte alienada del hombre que lo incita a pecar. Esta experiencia de la culpabilidad permite entender, por un lado, “todo lo que la precede en la medida en que ella *desborda* toda la historia de la culpa; por otro lado, no se comprende ella misma sino en cuanto *superada*” (Ricoeur, 2011, p. 296).

Para entender estos dos rasgos, hay que considerar la historia misma de la culpa —desde la mancilla y el pecado— a la luz de la consideración ya hecha de la culpabilidad. La culpabilidad es, como ya se dijo, “la interioridad culminada del pecado” (Ricoeur, 2011, p. 196), en esta interiorización se fundamenta la conciencia, específicamente, la conciencia de culpa, de la cual surge el hombre medida; así, tanto en el escrúpulo como en la jurisdicción penal, es la conciencia culpable la que se juzga a sí misma y se convierte en su propio tribunal: “el realismo del pecado, medido por la mirada de Dios, se reabsorbe en el fenomenismo de la conciencia culpable” (Ricoeur, 2011, p. 296). De igual manera, la experiencia del escrúpulo se reinterpreta, pues aquello que no se consideraba culpable en ella, deviene en culpa.

Esta transición desde el pecado hacia la culpabilidad rompe el equilibrio que daba la dialéctica entre la *exigencia infinita* y la *prescripción finita*, ya que, la conciencia de culpa genera una enumeración indefinida de mandamientos y, asimismo, una inculpación indefinida, por lo que se reconoce la Ley como maldición, en la subjetividad misma del que está ante esta. Además, en esta mudanza, la Ley se torna enteramente jurídica. El proceso de la Alianza, en el que, en cierto sentido, había un diálogo entre Dios y su criatura, se queda sin un Juez propiamente dicho, “en último término, ya no es sino una acusación sin acusador, un tribunal sin juez, y un veredicto sin autor” (Ricoeur, 2011, p. 297); el que juzga es ahora uno mismo, y ya no existe una relación con aquello santo o superior que se conocía en la imputación penal o en el escrúpulo.

La confesión del pecado que afectaría a la totalidad de la persona es sustituida por el examen detallado e indefinido de la pureza de las intenciones; el escrúpulo, reinterpretado por la experiencia paulina de la maldición de la ley, aparece bajo una nueva luz; él también se convierte en la expresión de ese ‘mal infinito’ que corresponde, por parte de la conciencia, al ‘mal infinito’ de la enumeración indefinida de las prescripciones; al final, el recelo y, por último, el desprecio de sí mismo y la bajeza reemplazan a la humilde confesión del pecador.

Ambas maldiciones no dejan de reenviarse una a la otra: el penitente lleno de celo se impone la tarea infinita de cumplir todas las prescripciones de la ley; el fracaso de este empeño reactiva el sentimiento de culpabilidad; la observación total con la que la conciencia trata de disculparse aumenta la inculpación; y, dado que la atomización de la ley tiende a desplazar la vigilancia moral hacia unas prescripciones aisladas, incluso minúsculas, la conciencia gasta sus energías en un combate singular con cada una de ellas” (Ricoeur, 2011, p. 298)

Desde esta última cita se muestra, una vez más, cómo los rasgos que aparecen en la conciencia de culpa serán útiles para establecer la diferencia *objetiva* entre el *no creyente* y el *ateo*. Hay que decir que la distinción ha llegado ya a un plano en el que el análisis fenomenológico de la historia de la culpa ha desvelado los ritos de purificación de la mancha, de confesión del pecado y los que se mostraron en la imputación penal y en el escrúpulo como la forma en que el propio pecador, o más bien, el individuo, se reconoce como enteramente culpable y aparece ante sí mismo como alguien responsable de reparar sus faltas. Además, el pecador interioriza una infinitud de preceptos que no se materializan ya en una serie específica y finita de cosas que hay que cumplir para no incurrir en la naturalidad de la mancha o en la falta hacia Dios.

En esto último se puede encontrar ya un pequeño esbozo de aquello que constituye la diferencia entre *no creyente* y *ateo*; el segundo traduce su culpa en responsabilidad, mas, el primero, no traduce toda su culpa en una responsabilidad objetiva, sino que deja una parte de esta en el sentimiento de sentirse culpable desproporcionadamente. Esto lo analizaremos una vez hayamos establecido la dimensión objetiva con las herramientas ya descritas en este capítulo. Se comenzará entonces por definir cuáles son los rasgos de la *objetividad* que comparten el *no creyente* y el *ateo* actualmente, desde la objetividad de la mancha, hasta la de la culpabilidad, que pueden constituir, entonces, el momento objetivo de la culpa hoy día, desde la perspectiva que le es útil al trabajo en cuestión.

La objetividad de la mancha aparece en el ámbito corporal y espiritual; esta es una mancha que se manifiesta en el cuerpo y en el alma pero que, en realidad, no es pertenencia exclusiva de ninguna de las dos dimensiones del ser humano. La mancha se manifiesta a través de una serie de acciones involuntarias y voluntarias que son parte de la misma “humanidad” del ser humano, desde la capacidad de sentir dolor y placer, hasta la posibilidad que este tiene de hacer el mal, es decir, de actuar en contra de la ley.

Ya se mostró cómo el componente objetivo se transforma a través de las tres instancias históricas de la experiencia de la culpa, no obstante, hay que explicar cuáles son los rasgos que aún se conservan de la objetividad de la mancha en la experiencia actual del individuo culpable. Hay que decir que el ser humano está inclinado al mal en

la medida en que este siente deseos de trasgredir cualquier tipo de reglas, las cuales son, en este caso, las normas que rigen la realidad del *no creyente*, del *ateo* e, incluso, del mismo creyente, que son aquellas escritas en cualquier constitución política de determinado país o reglamentos sociales que se hayan cimentado en la cotidianidad, y que deben ser obedecidas por todo individuo que haga parte de una sociedad.

La objetividad se constituye, entonces, en un primer rasgo: la *culpa* que posee el individuo al desear violar cualquiera de las prohibiciones que le impidan disfrutar de algún placer inmediato. Esto se relaciona con la supuesta mancha del ser humano en tanto que este, al violar alguno de los preceptos que lo acreditan parte de una sociedad, se rige por uno de sus impulsos más animales, el del placer. El hombre trasgrede una norma determinada en busca de una satisfacción inmediata de sus deseos mundanos; y este regocijo se da al obedecer un impulso animal que lo lleva a trasgredir los comportamientos adecuados de la sociedad y de lo político. De esta forma, la objetividad de la mancha se manifiesta aún en la actualidad del ser humano, pues el hombre está naturalmente inclinado al mal, en tanto que es devoto del placer. Así, la culpa aparece de manera objetiva como un sentimiento que surge al aceptar alguna acción que proporciona placer en detrimento de la ley y de los comportamientos sociales adecuados.

Es preciso aclarar, también, que la sexualidad ya no constituye una forma en la que la culpa se contagia de un individuo a otro y a su prole. La culpa es ya solo una sensación que aparece en el hombre cuando hace lo que quiere hacer en contra de los preceptos establecidos, así, solo se legisla sobre la sexualidad del individuo mientras esta perjudique a otra persona y a su misma sexualidad —como en los casos de abuso sexual o de pedereastia— y no porque el contacto corporal sea una forma impura que inocule la culpa y una supuesta mancha en otro individuo. Por tanto, ejercer la sexualidad acorde con lo establecido en la ley no es para el *ateo* una situación que *per se* lo lleve a sentir culpa.

De igual forma, es posible describir ahora el momento objetivo desde la dialéctica entre la exigencia infinita y el mandamiento finito. De hecho, ya se explicó que este momento aparece al desligar el mandamiento finito de la exigencia ilimitada, pero según San Pablo, en una experiencia límite de la culpabilidad, lo que queda de esta escisión es solo la exigencia ilimitada, pues esta es la que se presenta en el modelo católico en que el ser humano posee una relación con algo infinitamente superior a él. A diferencia de la legislación paulina, en la laica no existe tal cosa como una exigencia externa a la constitucional o a la social; el hombre solo ve al prójimo y a la ley como aquellos a los

que les debe una suerte de respeto y frente a los que tiene la responsabilidad de obedecer a los preceptos constitucionales para no causar un desorden que lo afecte a sí mismo y, por ende, al prójimo. En este sentido, la falta o la mala acción no introducen ningún desorden cósmico, sino, simplemente uno legal, que puede repararse al asumir la multa —y no ya el castigo— que se le ordena desde la penalidad. Por ejemplo, cuando una persona se emborracha, conduce en ese estado —rompiendo así una ley— y atropella a alguien; esta persona siente una culpa proporcional a su acción que debe desaparecer cuando repare legalmente y moralmente al sujeto que fue víctima de la violación de la ley. Así, en las condiciones actuales, el individuo no se queda con la exigencia infinita, sino con el mandamiento finito, es decir, las leyes que pueden encontrarse y delimitarse claramente desde determinado conjunto de preceptos.

Por tanto, los términos “pecado” y “castigo” se traducen en esta objetividad laica como “delito” y “multa” o “penalización”. Moralmente, en el imaginario social, ya no se le debe nada a un ser superior y las acciones malas no tienen consecuencias más allá de las que el individuo puede asumir a través de su responsabilidad y de actos concretos específicos —como el pagar una multa, o cárcel o pedir perdón a la víctima, dependiendo de la gravedad del delito—. La dialéctica que constituye la objetividad del pecado solo configura la objetividad de las instancias en que el *ateo* y el *no creyente* deben sentir culpa gracias al extremo de la finitud del mandato; toda norma es finita y no necesita de una exigencia más allá de la ley misma para que esta se cumpla y para que surja la culpa como un sentimiento que impulsa al ser humano a reparar los daños que efectivamente causó; Un individuo solo está en deuda mientras no haya reparado su mala acción con actos concretos y no porque le deba la confesión y el perdón a Dios.

Ahora bien, al explorar la instancia de la culpabilidad y entender que el pecado es la instancia objetiva de esta; se puede comprender que la culpabilidad es, entonces también, la instancia subjetiva del delito, puesto que ya se estableció la equivalencia entre el pecado y el delito en un modelo que constituye ya lo que se ha entendido por actualidad —lo que se da efectivamente hoy en día en el sistema social y penal—. Así, se entiende hasta ahora la breve, pero concisa, explicación de lo que es la *objetividad* en la que aparece la culpa del *ateo* y es preciso explicar ahora porqué la *subjetividad* del *ateo*, que es sinónimo de culpabilidad, configura entonces también una instancia objetiva de la noción de *culpa* en las situaciones cotidianas contemporáneas.

La *culpabilidad* se exploró a partir de la *mancilla* y del *pecado*, por lo tanto, se describirá ahora a partir de lo que es la inclinación al placer inmediato y al delito. El

hombre se comprende ahora como aquel responsable de actuar mal, es decir, en contra de las leyes y las normas sociales; él interioriza este comportamiento e intenta —en circunstancias normales— actuar en conformidad con lo que es correcto. Sin embargo, lo interesante aquí es que el individuo ha asumido la entera responsabilidad del deber como suya y el temor a cometer un delito no le viene ya de fuera, de su relación con un ser superior, sino de las reparaciones efectivas que deberá asumir toda vez que infrinja una ley. La culpabilidad proviene siempre de un mal uso de la libertad humana.

Esta ruptura entre la instancia del pecado y la de la subjetividad es la que permite, precisamente, que el ser humano sea culpable tal y como se considere culpable. Por esta razón también se puede describir la culpa solo como un sentimiento que lleva al hombre a repararse a sí mismo y a su prójimo con acciones reales. El llamado “hombre-medida” construye, en el momento actual, una conciencia de culpa totalmente separada de su origen, de la Mirada de Dios. La instancia de la culpabilidad actual, o sea, la instancia subjetiva de la culpa, se asemeja más a la instancia de la imputación penal de los griegos y al escrúpulo de los fariseos, en tanto que, primero, en esta solo se obedece al “tribunal” objetivo que es la ciudad y sus entes legisladores y, segundo, porque solo se acatan una serie de preceptos inscritos en la letra, respectivamente. Empero, es en la instancia misma del atolladero de la culpabilidad en la que parece no haber nada en común entre la actualidad de la culpa y la historia de la misma; solo el hecho de que el individuo se sabe ahora como individualmente culpable y responsable de su acción.

En síntesis, la culpa en las sociedades actuales se instituye por la historia de la culpa desde su nacimiento gracias a la mancha y a través del pecado y de la relación del hombre con Dios; pero también por la secularización misma de la humanidad; pues es esto lo que permite construir instancias netamente “objetivas” en las que la culpa solo es un sentimiento producto de violar una ley escrita en una constitución o implícita en la cotidianidad social. Entonces, la culpa se da objetivamente, como ya se enunció, en el delito y en obedecer a un placer inmediato por encima del deber de cumplir la ley y también, aunque resulte confuso, en la subjetividad normal laica en la que la *culpa* debe asumirse como un sentimiento constitutivo del hombre que lo ayuda a obrar bien consigo mismo y con su prójimo y que lo hace responsable de sus malas acciones.

De esta forma, la culpa no incomoda al ser humano más de lo necesario. El *ateo*, que ahora se ha convertido no solo en aquel que no tiene Dios, sino en el hombre que solo se rige por las leyes objetivas del territorio al que pertenece, se diferencia radicalmente respecto del *no creyente antaño creyente* en su subjetividad que, como ya se dijo, debería

ser objetiva, ya que es la forma en que la culpa no se vuelve un tormento, un *atolladero* del cual es imposible escapar con acciones concretas, sino que simplemente aparece como un sentimiento que ayuda a enmendar una falta específica.

El *no creyente* en este punto no obedece a la misma subjetividad del *ateo*, solo a la objetividad del delito y de la inclinación hacia el placer. El problema es que el *no creyente* considera el delito aún como *pecado* y la inclinación al placer todavía como concupiscencia, producto de la mancha que porta el ser humano desde Adán y Eva. Hasta ahora no existe, entonces, ninguna solución o respuesta a la culpa que siente el *no creyente*, sino solo una delimitación de la diferencia radical entre la subjetividad de este y del *ateo*. Por tanto, en el último capítulo se le dará un trato específico a la subjetividad aún condenada y manchada del *no creyente*, para poder, al menos, esbozar una respuesta a la pregunta por el sentimiento de culpa.

### III. ¿Por qué siento tanta culpa?

¿Para qué es necesaria la exposición de la culpa que se llevó a cabo en el primer capítulo de esta tesis, es decir, de la culpa cristiana? Precisamente, para configurar y exponer adecuadamente el funcionamiento de la conciencia del creyente y, así, la del *no creyente*. De lo explicado anteriormente hay que repasar la dialéctica entre Ley, pecado y gracia a la luz de la experiencia confesional del creyente y la culpa específica que este siente.

La interpretación que hace San Agustín de lo escrito por San Pablo en su *Carta a los Romanos* posee, claramente, varias similitudes con la explicación dada por Ricoeur del *atolladero* de la culpabilidad en *Finitud y culpabilidad*. La Ley se manifiesta en el entendimiento humano simplemente como un conocimiento que este puede adquirir al encontrarse dentro de los dominios de esta; mas, para actuar en concordancia con estos preceptos es necesaria la gracia divina, que solo puede proceder de la voluntad que Dios tiene de ayudar a su criatura a alcanzar la felicidad plena que le permite su ser. De esta manera, la vida misma del hombre —aquella en la que su alma se encuentra unida a su cuerpo— está aunada a la muerte. Estar unido al cuerpo es encontrarse muerto en vida y solo la búsqueda permanente de hacer el bien libera al individuo de la mortandad constante que constriñe su alma.

En este sentido, el cuerpo se convierte en el primer lugar, casi ideal, para recibir un castigo. No obstante, es importante entender cuál es el lugar del castigo en la relación que el creyente tiene con Dios y, específicamente, en la culpa. Toda vez que se comete un pecado, el cual se materializa siempre a partir de una inclinación perversa y voluntaria —culpable— del hombre, surge lo que se ha llamado el sentimiento de *culpa* que es aquel que, acompañado de la tristeza y el dolor que este produce, lleva al hombre a preguntarse cómo reparar su acción para así poder dejar de sentir esta *incomodidad* que produce el ser culpable.

Así, el creyente se confiesa, primero, a sí mismo, enumerando sus faltas para comprender adecuadamente, a través de su discurso, en qué ha fallado y, también, cuál es la gravedad de su falta. Una vez se ha hecho esto, la misma hermenéutica que el individuo ha llevado a cabo de su pecado incluye la confesión hacia Dios a través de un sacerdote o, bien, sin mediación alguna —no obstante, hay que recordar que para cumplir el sacramento de la penitencia hoy día, siempre debe interceder el sacerdote—. Para que esta confesión concluya en el perdón del pecado y, finalmente, absuelva al hombre de culpa y tranquilice esa incomodidad que causa el sentimiento en cuestión, es necesario

siempre “pagar la deuda” de haber insertado el desorden en el orden perfecto del mundo; es aquí el lugar del castigo, es la forma de volver al equilibrio anterior al pecado.

Ahora bien, el castigo puede ser de tres tipos: físico, espiritual o físico y solo espiritual y, además, puede ser otorgado de forma directa o de manera indirecta. De forma directa quiere decir que es el confesor quien estipula qué es lo que debe hacer el creyente para reparar su pecado. Esta forma está usualmente ligada al segundo y tercer tipo de castigo, es decir, el espiritual o el mixto —físico y espiritual simultáneamente—. El castigo espiritual refiere a aquellas acciones que ordena el confesor que deben hacerse en la interioridad del individuo a la que únicamente él y Dios tienen acceso. Un ejemplo de lo anterior es aquella penitencia que implica realizar determinada oración un número de veces específico o, en síntesis, cualquier acción que suponga netamente una conexión íntima entre el alma del individuo con su Creador.

El mixto refiere a acciones que, como su nombre lo dice, mezclan lo físico con lo espiritual, siendo siempre la parte física lo secundario de la acción. Por ejemplo, si en el pecado resultó perjudicado otro ser humano, una penitencia mixta sería pedirle perdón a este o pagar alguna indemnización; también, otro posible castigo de esta índole es aquel en que el pecador promete acudir a algún sitio santo o realizar alguna acción —como el ayuno— durante varios días para reparar el daño que ha causado y que se ha causado.

Estos dos casos presentan múltiples similitudes; primero, que las acciones que se llevan a cabo son siempre positivas, es decir, que implican un movimiento y una actividad del creyente para culminar y hacer efectivo el castigo. Segundo, aunado con lo anterior, que suponen la plena conciencia y voluntad del individuo para que este los lleve a cabo —no se puede rezar, pedir algo o hacer algo de manera inconsciente—. Y, tercero, que estos castigos usualmente corresponden a faltas no tan graves o, si se quiere, a pecados veniales y, en adición, son aplicados en un modelo en el que la imagen de Dios es la de un ser misericordioso y piadoso con su criatura y no iracundo y vengativo, por lo que el castigo se asocia más con acciones que el individuo puede hacer y no que deba padecer.

Ahora bien, una penalidad indirecta es aquella en la que el creyente no sabe cuál es su castigo, por lo que esta penalidad, a diferencia de la directa, está aunada con la imagen del Dios iracundo, en cierto sentido, con la del Dios del Antiguo Testamento. Por eso, este castigo también se asocia al castigo físico, en tanto que en este es el cuerpo el que padece bien sea un daño externo —dolor, enfermedad, lesiones— o un daño causado por el mismo individuo —lo que se llamará, más adelante, autolesión o masoquismo—. En adición, este tipo de pena, la física, se asocia usualmente con los pecados más graves



o mortales y, además, históricamente, se le ha relacionado con el sufrimiento colectivo y no solo con el individual —la expulsión del paraíso y los sucesos en Sodoma y Gomorra son ejemplo de esto—.

Cualquiera de estos tipos de castigo tiene un sentido en la religión católica, pues solo al someterse a estos se logra la purificación y, más importante, el perdón y la reconciliación con Dios. El papel de la gracia se hace presente desde el momento en que el pecador quiere reivindicarse de su pecado, es decir, cuando este reconoce que ha obrado mal y que hay una forma de conducirse hacia la verdad y el bien. La gracia es, como ya se enunció, un elemento sin el cual el ser humano no puede salvarse; ni siquiera puede aspirar a llevar una buena vida, pues, *bajo la Ley* todos están condenados al pecado.

El creyente en su conciencia asume esto, mas está tranquilo puesto que sabe que Dios está presente para él, que lo perdona y que lo guía en su caminar a través de las virtudes; por lo que no existe una ruptura que le impida recibir el consuelo que Dios puede otorgarle para su sensación de culpa cada vez que peca. Además, el “buen” creyente no suele cometer pecados mortales, por lo que los castigos de sus faltas suelen oscilar entre los que se han denominado *espirituales* y los *mixtos*. Así, aún cuando dentro del modelo cristiano el creyente no tenga la capacidad de voltear su mirada hacia Dios con solo sus virtudes naturales, tiene la certeza de que su esperanza y su fe lo llevarán algún día al reposo de la vida eterna y que el sufrimiento que pueda padecer en lo terrenal tendrá siempre una recompensa.

El *no creyente* comparte aún con el creyente la conciencia de la presencia de Dios, pero, ¿en qué sentido? Se sabe que el *no creyente antaño creyente* solía creer en un ser superior y, por ende, había interiorizado ya el modelo que se explicó en párrafos anteriores del acto penitencial. De esta manera, el *no creyente* comete aún acciones malas y siente culpa por estas; se siente culpable y es culpable, desde su interpretación subjetiva. Siguiendo este camino, busca también confesar aquello que hizo con la esperanza de reparar el dolor y la tristeza causadas por la culpa. El primer problema surge cuando, en el acto de la confesión, el único intérprete y locutor que tiene ahora es sí mismo y, de igual manera, es solo él mismo el que procederá a otorgarse el castigo en aras de sanar el dolor que le causa saberse abandonado por la figura de Dios.

El *no creyente* ha cometido, pues, el mayor de los pecados: el de la soberbia. Dejar de creer en Dios implica estimarse como un ser humano autosuficiente y, así, rechazar la piadosa necesidad del amparo que otorga la figura del Padre. En circunstancias normales, aquel que deja de creer debería convertirse en *ateo*; en alguien a quien las nociones de

*pecado*, de *concupiscencia* y de *gracia* ya no le son ni familiares ni útiles, por lo que se aleja completamente del modelo penitencial cristiano y se somete solamente a lo que ya se ha descrito como el modelo actual, en el que solo existen el delito y una natural inclinación al placer que solo es perjudicial en tanto que trasgrede alguna ley escrita en una determinada constitución.

Pero, el *no creyente* no se encuentra en circunstancias normales, pues aún su conciencia de culpa se constituye a través de la modalidad subjetiva de la mancilla y del pecado, esto es, del temor. El *ateo* no teme a ninguna fuerza superior a él que lo esté juzgando constantemente respecto de sus acciones e, incluso, de su interioridad; pero el *no creyente* ha interiorizado tanto el temor a Dios que le es imposible desligar su subjetividad de esta conciencia de culpa religiosa.

Por lo tanto, el *no creyente* siente la necesidad de un castigo proporcional a su falta, a la falta más grande que una criatura de Dios puede cometer: la soberbia. Como ya se dijo, una de las categorías de los castigos es el físico; y este es, en la mayoría de los casos, la consecuencia de haber cometido una falta grave o un pecado mortal. No obstante, el *no creyente* al haber roto su vínculo con Dios, ya no tiene quien lo castigue por haber cometido semejante falta, ni de manera indirecta ni de manera directa. Esta situación peculiar lo lleva entonces a buscar una nueva forma de castigo, en aras de dejar de experimentar el dolor y la tristeza que conlleva la culpa que significa el haberse alejado de su Creador.

De este modo, puesto que el cristianismo, especialmente en sus esferas iniciales, en el Antiguo Testamento y, principalmente, según lo que dice San Pablo en la *Carta a los Romanos*, responsabiliza al cuerpo o, más bien, a la unión entre este y el espíritu, de tentar al ser humano a revolcarse en los bienes inferiores; entonces, el ser humano busca una primera forma de castigarse a través de someter a su cuerpo al sufrimiento y al dolor para encontrar un cierto alivio —aunque sea momentáneo— de la culpa que siente por su gran desobediencia. Aunque se puede objetar que las prácticas de auto-castigo físico como la autoflagelación, el uso del cilicio hasta sangrar, el ayuno exagerado, entre otras, están presentes en algunos momentos como práctica religiosa, la diferencia radical entre el castigo físico religioso y del que hablaremos a continuación se encuentra, precisamente, en lo que ha perdido el *no creyente*: el vínculo con su creador.

El cuerpo del *no creyente* se convierte entonces en objeto de repudio y de rechazo. El sujeto repudia su carne pues es esta la que lo ha llevado al límite negativo de su relación con Dios, a tal punto que se ha roto irremediamente. El cuerpo no aparece ya como

algo que, a pesar de ser el hospedaje perfecto de la concupiscencia, es también obra de Dios y vehículo para la purificación y santificación, sino que se interpreta como la mancha misma, como la materia más informe y deleznable que puede haber, pues se interiorizan desde la subjetividad del temor todos los aspectos negativos que el cuerpo encarna. El *no creyente* solo contempla su propio cuerpo como máquina del pecado y, por esta razón, debe ser castigado y, si se puede, destruido.

De esta manera surge, entonces, la autolesión como una práctica con una doble significación; primero, como un intento desesperado por aliviar la culpa que se siente al haber roto la relación misma con Dios y, segundo, como la única manera de ser castigado, cuando la potestad del Creador sobre la criatura ya no existe. El individuo ansía el castigo aún, pues desea el perdón que lo alivia del dolor de ser culpable, pero entiende que el sufrimiento que debe asumir solo puede ser causado por sí mismo, ya que es la única manera en que el dolor físico conserve aún una cierta similitud con el dolor infligido justamente por Dios al cuerpo mundano.

El *no creyente* solo puede, ahora, exagerar todos los tipos de castigo físico que en su pasado como creyente provenían de Dios y llevaban al perdón. De esta manera, la autoflagelación se convierte en todo tipo de autolesión: quemaduras, cortes y, en síntesis, todo lo que pueda dañar el cuerpo del individuo; el ayuno se convierte en una relación tormentosa con el alimento y con el placer tanto físico como espiritual. El sufrimiento que causa la conciencia de culpa del *no creyente* lo lleva a querer aniquilar todo rasgo de aquello que lo hizo sucumbir a la tentación más grande que existe en el catolicismo: el deseo de poseer todo el conocimiento para ser Dios; la creencia de que se es autosuficiente y que no se necesita de algo superior en lo que respaldarse.

Entonces, es el cuerpo el primer y principal tormento del no creyente, puesto que este se convierte en un mero elemento que debe usarse para purgar el dolor y la tristeza de la culpa a través de, precisamente, infligir sufrimiento físico como castigo. Se podrá objetar que esta es una interpretación excesiva y, tal vez, heterodoxa acerca de experiencias psicológicas del ser humano como lo son la autolesión y la privación de placer y de alimento, y, desde cierto punto de vista, esta acusación es verdadera, puesto que es cierto que este rechazo al cuerpo puede surgir de múltiples experiencias que no estén ligadas necesariamente con un contexto católico. De hecho, puede ser más acertado asumir que la mayoría de casos en los que una persona repudia su cuerpo no se dan, precisamente, por la ruptura de su vínculo con Dios. No obstante, a pesar de que se hable de este tormento de una manera generalizada —como si la explicación que se acaba de

dar aplicara para todos los casos en que se presentan este tipo de comportamientos—, no se busca suponer que sea así, sino, más bien, explicar de una manera muy concreta el origen del repudio por el propio cuerpo, a raíz de una experiencia personal y única que puede obtener un significado más colectivo en la medida en que quien sufre este tipo de situaciones pueda identificarse con lo aquí descrito.

Siendo su cuerpo el primer elemento para que el *no creyente* purgue el dolor y la tristeza que acompañan al sentimiento de culpa; es preciso ahora entender cuál es el segundo objeto que él utiliza para escapar del sufrimiento de saberse pecador. Este segundo momento es, más bien, un segundo estadio de su castigo y refiere a la relación que el *no creyente* tiene con los demás. A diferencia de la conexión que este tiene con su cuerpo, en la que le inflige daño cada vez que la culpa lo atormenta, el *no creyente* permite el daño que le pueda causar su prójimo. Este mal que le ocasiona el prójimo es una forma de reemplazar el castigo físico externo que provino, en algún momento, del mismo Dios. Ya ni las enfermedades, ni la muerte de los seres queridos, ni ningún suceso externo que pueda causar sufrimiento al hombre puede considerarse como un castigo divino (como sucedía antaño y como aún lo presentan algunos creyentes católicos), por esta razón, el *no creyente* asume una posición de víctima, de chivo expiatorio<sup>18</sup> para los demás, debido a la constante búsqueda de algún tipo de alivio para el dolor y la tristeza que crecen en su interior al haberse separado radicalmente de su Creador.

Ya se ha hablado antes acerca del sentido del pecado para los profetas y para el pueblo judío. Toda vez que una persona cometía algo en contra de la Ley, de los mandamientos divinos, debía ser castigada de manera proporcional, pues la falta de uno era la falta de todo el pueblo, y este último temía que, al no resarcir el daño causado por el individuo, la ira de Dios cayera sobre todos. En otras palabras, es preciso recordar que el pecado tenía un sentido colectivo antes de ser interiorizado individualmente. Por esta razón, los congéneres del pecador fungían un rol importante no solo en el padecimiento del castigo, sino también en la condena misma del infractor. A partir de esto es que resulta posible entender el comportamiento que tiene el *no creyente* respecto de su prójimo. Pues, como este último se hacia responsable de instigar al pecador a asumir un castigo

---

<sup>18</sup> Es preciso establecer que esta expresión se utiliza aquí desde su sentido más coloquial, es decir, aquel que se estipula en el diccionario prehispánico del español jurídico: “persona sobre la que se hacen recaer culpas ajenas para eximir a los verdaderos culpables” (DPEJ, 2023). No obstante, la ligera variación de esta definición aquí consiste en que la culpa que se expía aquí es la misma del individuo que se deja utilizar por los demás como supuesto elemento de expiación.

proporcional a su falta, es ahora la manera en que el *no creyente* asume, en un segundo momento, la sanción que debería recibir de parte de Dios.

Adjudicarse la sanción del prójimo implica no poner límites al comportamiento de los demás con la excusa de que todo maltrato es, primero, la forma de expiar la culpa de todo pecado y, segundo, el aliciente más grande del dolor espiritual del *no creyente*. El abuso de autoridad, de conciencia, físico e incluso sexual adquieren un significado retorcido para este individuo, pues él cree que los merece, en tanto que todo tipo de transgresión de sus propios derechos son formas de castigo. En últimas, todo lo que haga daño al *no creyente*, tanto en su cuerpo como en su psique, se traduce para él en una posibilidad de reparar su culpa.

¿Cómo entender la forma en que el *no creyente* asume su culpa e interioriza el castigo? Es decir, ¿de qué manera es posible comprender los dos momentos descritos en los párrafos anteriores? Primero, estableciendo, a partir de las distinciones ya hechas, que la única diferencia radical entre el creyente católico y el *no creyente* es la ruptura que este último ha sufrido en la relación con Dios; un rompimiento que no lo libera realmente en su subjetividad, por esto, la experiencia subjetiva de ambos continúa siendo la misma, una en la que la falta cometida en contra de cualquier ley no es solo delito, sino que es pecado.

Ahora bien, si se imagina al creyente en la situación en que el perdón divino no existe y en la cual no posee ninguna manera de resarcirse con Dios, inmediatamente se piensa en el estado *bajo la Ley* que fue descrito por Agustín; un estado en el que solo se tiene conocimiento del pecado, mas no se posee la fuerza de voluntad para actuar adecuadamente. Así, es posible afirmar que el estar *bajo la Ley* y la conmoción en la que se encuentra el *no creyente* son estados análogos

Bajo la Ley combatimos, pero somos derrotados; reconocemos la maldad de nuestras acciones, y este reconocimiento nos lleva a no quererlas llevar a la práctica; pero como la gracia todavía está ausente, somos vencidos. En este estado queda patente hasta qué grado de postración llegamos, y al intentar resurgir y, sin embargo, volver a caer, se agrava nuestro sufrimiento. Por eso en esta Carta se dice: *La Ley se metió por medio para que abundase el delito*. Y también en otro párrafo: *Por la Ley vino la conciencia del pecado*. No se trata aquí de la remisión del pecado, puesto que el pecado sólo se elimina por la gracia. Buena es la Ley, puesto que prohíbe lo que se debe prohibir, y manda lo que se debe hacer. Pero cuando uno cree que la puede cumplir con sus propias fuerzas, prescindiendo de la gracia del Libertador, de nada le sirve tal pretensión; es más, le perjudica hasta el punto de que es víctima de una más fuerte inclinación a pecar, encontrándose de nuevo culpable de sus pecados. *Porque donde no hay ley, tampoco hay trasgresión*. Cuando uno cae en la cuenta del grado de postración en que está sumido, y de que por sí mismo no es capaz de levantarse, implora el auxilio del Libertador. Es entonces cuando llega la gracia con la remisión de los pecados pasados, auxilia a quien intenta resurgir, le concede el amor a la justificación, y así desaparece todo temor. (*Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos*, 12. 13-18)

Al recordar la manera en que San Agustín describe la experiencia del ser humano *bajo la Ley*, se obtiene, primero, que el ser humano, en su estado de naturaleza, siempre es derrotado por la tentación del pecado. Segundo, que está en un grado de postración tal que les es imposible levantarse a no ser por la intersección externa de la gracia. Tercero, y más importante, que es plenamente consciente del pecado —de su pecado— y por ende es plenamente culpable. Cuarto y último, que no tiene posibilidad de salvación alguna en ese estado, sino que solo le queda implorar a la caridad y al amor de su creador.

Así es como el *no creyente* asimila su conciencia, como una infinita postración causada por el mal y el abandono, pero es ya una experiencia que la esperanza no puede consolar, pues, esperanza y fe son virtudes otorgadas por la gracia misma y, habiendo roto el vínculo con Dios, ya no quedan pues rastros de su auxilio en la conciencia del individuo en cuestión. Por lo tanto, el castigo físico autoinglifido y el convertirse en la víctima del prójimo son las maneras en que el *no creyente* asume la historia de su conciencia; pues estos dos estadios de castigo son la explicitación de los mecanismos históricos que Dios utilizó para reprender a sus siervos desviados. Mas es ahora el siervo mismo quien debe causarse su propio sufrimiento al verse abandonado por Dios.

Estos dos momentos —el de la *autolesión* y el de *víctima del pueblo*— son entonces la interiorización subjetiva del temor con que el pueblo de Dios se moldeó paulatinamente. La mancilla es muerte, el pecado es muerte y, entonces, todo deseo por lo material —como lo son la sexualidad, el alimento y el consumo en general— se traducen en tentaciones que solo agravan la culpa infinita que experimenta el no creyente. Todo lo que alguna vez fue pecado para el cristiano y también lo que aún continúa siéndolo se convierten en causas del sentimiento de culpa en *el no creyente*, y es por esto que se castiga cada vez que experimenta algún deseo contrario a lo que significaría, para él, la vida entregada a Dios.

*¿Por qué, entonces, siento tanta culpa?* La respuesta es simple, porque no he podido superar lo que significa para mí y para todo aquel que alguna vez fue católico el estar vinculado con Dios. Porque cada vez que me confieso me interpreto como una subjetividad aterrorizada por todo aquello que pudo alguna vez considerarse como pecado. Porque ejercer mi sexualidad sin la purificación del matrimonio implica recordar la mancha que está inscrita en mi cuerpo; porque desear algo que satisface a mi corporalidad es producto de la concupiscencia y de la desviación. Porque la única perfección a la que se puede aspirar es a la de la muerte, para nacer a la vida eterna.

Permito entonces el maltrato de mí misma, y de los demás, hacía mí con la vana esperanza de que el sufrimiento sea algún día suficiente para calmar el sentimiento de culpa que me ha costado el ser abandonada por Dios. Soportar el sufrimiento que, en últimas, significa interpretar todo placer y todo suceso como un castigo o como una razón suficiente para ser castigada, es la forma en que como *no creyente antaño creyente* puedo asumir la ruptura con el vínculo de Dios. Si no puede él castigarme, tendré que hacerlo yo.

Empero, el *atolladero* de todo esto es que ningún castigo será nunca suficiente para calmar la desesperación que causa la culpa de no tener Dios. Pues, la dinámica del acto penitencial se concluye con el perdón de un ser infinitamente superior al ser humano, es decir, a través de un perdón infinito, producto de una voluntad y un amor infinitos que otorgan sus disculpas después de haber utilizado el castigo como una enseñanza para el pecador. Entonces, parece ser que la culpa del *no creyente* solo desaparecería si este recobrará su vínculo con Dios, si se disculpara por su soberbia y acudiera nuevamente al amparo de los brazos de su creador. En este momento, todos los daños autoinfligidos para aliviar el dolor de la culpa también serían perdonados; y el cuerpo y el alma lacerada y maltrecha del *no creyente* volverían a sanarse a través de la gracia, de la esperanza, de la caridad y de la fe que solo puede otorgar el Padre.

Mas, en el momento en que la solución parece ser tan sencilla, en que el amor de Dios se experimenta caluroso y cercano, es más valiente, tal vez, dirigir la mirada a otro tipo de *confesión*, una que asuma en sí misma toda la responsabilidad que conlleva ser *ateo*, el desligarse verdaderamente del vínculo con un creador en el que ya no puede volverse a confiar. Empero, no se aprende a pensar de determinada manera solo por uno mismo. Por lo tanto, se retomará el pensamiento de Ricoeur en su ensayo *el mal: desafío a la teología y a la filosofía* para poder esbozar esta nueva *confesión*.

Una vez Ricoeur ya ha expuesto algunas propuestas que se han dado a lo largo de la historia para explicar lo que es el mal, sugiere entonces el *obrar* y el *sentir* como *respuesta* a la aporía que el pensamiento produce al intentar solucionar el problema del mal. El pensamiento no ha dejado de enriquecerse con la pregunta “¿por qué?” producto del lamento de la víctima, entendiendo *víctima* como aquella persona que se encuentra en alguna circunstancia en la que padece, a lo sumo, algo que lo incomoda —que le duele, que lo hace sufrir—. El pensar una situación de esta índole, resulta, la mayoría de las veces, tortuoso, puesto que la reflexión se inscribe en lo ya aprendido. En el caso de la

culpa del *no creyente*, su pensamiento es también un castigo, porque solo el esfuerzo de pensar no basta para liberarse de la carga histórica que contiene el pecado mismo.

La aporía a la que llevó, en principio, la respuesta a la pregunta de *por qué siento tanta culpa*, concluye en que, por un lado, si el *no creyente* no repara su vínculo con Dios o su vínculo consigo mismo, seguirá sintiéndose culpable desmedidamente, es decir, seguirá experimentado un sentimiento de culpa que no es proporcional a la objetividad legal y social en la que vive —como ya se dijo, la misma del *ateo*—. Pero, por otro lado, si decide retomar su vínculo con Dios, no sería esta la manera en que pueda solucionar su situación, sino solo una forma de volver al orden anterior de las cosas, lo que puede provocar en él una insatisfacción más grande aún. Así, esta aporía debe buscar una respuesta más allá que la que puede otorgarse a sí misma; esta respuesta se encuentra en la novedad que puede presentar el pensamiento mismo a través, primero, de interpretarse de otra manera y, además —como lo sugiere Ricoeur— de buscar en el actuar y en la espiritualidad formas para responder a su problema, a su incomodidad.

Para considerar ahora el obrar como la segunda etapa de este ejercicio que puede realizar el *no creyente* para liberarse paulatinamente de la culpa, es preciso entender qué significa esto para Ricoeur en su respuesta al problema del mal. Se considera que

Para la acción, el mal es anterior a todo aquello que no debería ser y que debe ser combatido. En este sentido, la acción desvía la orientación de la mirada. Bajo el imperio del mito, el pensamiento especulativo es impulsado hacia atrás, hacia el origen, preguntándose: ¿de dónde proviene el mal? La respuesta de la acción -no la solución-, es ésta: ¿qué se puede hacer contra el mal? La mirada se pone ahora en el porvenir, como la idea de una tarea por cumplir, que se relaciona con aquella otra idea de un origen por descubrir. (Ricoeur, 1986, p. 26)

Es decir que, en primer lugar, el mal es algo que está estipulado ya antes de que se realice cualquier tipo de acción concreta. Análogamente, la culpa existe ya antes de que creyente o *no creyente* lleven a cabo cualquier acción, pues aparece en el estadio *bajo la Ley* y, así, la acción causa culpa siempre y cuando trasgreda la Ley. No obstante, la pregunta principal, la del *¿por qué?*, se adhiere en principio a buscar explicaciones en el origen. Esto ya se llevó a cabo en el primer y segundo capítulo de esta tesis y, claramente, entender *de dónde* proviene determinada situación, en este caso la *culpa*, es un paso previo obligatorio para comprender y brindar soluciones a determinado problema.

Por lo tanto, la pregunta que debe hacerse ahora es, como sugiere Ricoeur, *¿qué se debe hacer contra la culpa?* Ya se han determinado de manera suficiente los hechos históricos y personales que han llevado al *no creyente* al punto de desesperación en el que se encuentra. No obstante, como sostiene Ricoeur, “antes de acusar a Dios o de especular sobre el origen demoníaco del mal en Dios mismo, obramos éticamente y políticamente



contra el mal” (Ricoeur, 1986, p. 26). Entonces, antes de caer en el lamento y la victimización que —razonablemente— pueden causar el dolor y la tristeza, es preciso que el *no creyente* se responsabilice de su situación; primero, asumiendo y ejecutando sus deseos como propios y acordes a su naturaleza, aún cuando en su interioridad estos sigan considerándose como pecado y, segundo, conociendo bien las leyes objetivas que rigen su realidad —la “realidad laica o atea”, si se quiere— y actuando conforme a estas en su vida cotidiana y en la efectividad misma de su querer.

Empero, la respuesta práctica no es suficiente, dado que después de la pregunta por el *¿por qué?* aparece la pregunta *¿por qué a mí?* ¿Por qué me siento de esta manera a pesar de que ya no me rijo por el modelo cristiano, ni creo en las leyes divinas, ni estoy sometido a la concupiscencia como algo que sea pecado? Aquí la simple acción no es suficiente, y es por eso que la *confesión* debe ser resignificada. Para esto se enunciarán brevemente, como punto de partida, los tres estadios de la espiritualización que Ricoeur contempla en su ensayo sobre el mal: primero, “integrar la ignorancia que engendra el individuo en la aporía intelectual productiva”; segundo, “dejarse caer en llanto contra Dios” y, tercero, “descubrir que las razones para creer en Dios no tiene nada en común con la necesidad de explicar el origen del sufrimiento” (Ricoeur, 1986, p. 29-30).

No es posible que el *no creyente* asuma el segundo y tercer estadio como soluciones plausibles para su colosal sentimiento de culpa, pues estos dos implicarían reforzar la relación con Dios que, en este caso, supone abandonar la responsabilidad propia que se busca asumir. Se partirá, entonces, de entender qué implica la primera etapa, aquella que integra la ignorancia como método para alivianar el sentimiento de culpa. El *no creyente*, al no poder confiar en Dios para darle un significado al sufrimiento por el que atraviesa diariamente, se responsabiliza a sí mismo, a su ser pecador, de todo lo que padece. En otras palabras, le da sentido a su sensación desmedida de culpa a través del castigo que el mismo se inflige, pues la única forma que conoce para recibir una suerte de alivio y perdón es la de la penitencia que remedia sus faltas y devuelve el orden no ya al mundo, sino a su conciencia. Ante esto es necesario decir: no. Ninguna cantidad de sufrimiento, dolor y daño será suficiente para reemplazar el perdón y la justicia divina, simplemente porque quien está aplicando el castigo no es un ser infinitamente superior, sino una simple criatura desesperada, que nunca podrá darse un perdón tan grande como las disculpas infinitas que otorga el Creador.

Después de, si se quiere, aceptar la derrota y encontrarse en la ignorancia acerca de lo que se puede hacer, aparece, ahora sí, una nueva *confesión*. El sentido de esta no es

realmente diferente a la que se dio anteriormente en este trabajo: una narración e interpretación que hace un sujeto para sí mismo, para un tercero o para Dios de lo que sucede en su conciencia. La diferencia ahora es que la confesión no pretende narrar una serie de hechos a partir de entenderse a sí mismo como alguien culpable que puede ser redimido de su culpa, sino que consiste en narrar la misma culpa, en narrar el dolor, la desesperación y la tristeza que esta causa. La confesión del *no creyente* es aquella forma en la que se piensa a sí mismo a partir del momento en el que puede decir *no, no soy culpable*.

Así, esta nueva confesión es solo una interpretación libre que tiene el sujeto de sí mismo. Libre en el sentido en que ya no está constreñido por un sentimiento de culpa cuya intencionalidad está averiada debido a una subjetividad que aún cree que está objetivamente subordinada a la Alianza que existe con Dios. Así, la confesión se resignifica como un movimiento continuo y fluctuante que realiza el *no creyente* al narrar aquello que siente, al utilizar las palabras para expresar lo que es la culpa, lo que es su vida, y lo que significa el sufrimiento para sí. Este tipo de confesión no tiene ninguna pretensión más allá de reparar la conciencia que tiene el individuo de sí mismo y, por ende, la única forma obligatoria que tiene es la de expresar, a través del lenguaje, el por qué sufre, el para qué sufre, el qué debe hacer con ese sentimiento y, además, el por qué *soy yo* el que sufre. Todo lo escrito no es más que la forma en que esta *no creyente* ha decidido y ha podido narrar su culpa y darle un sentido específico a su peculiar sufrimiento.

## Conclusión

El primer capítulo consistió en una exposición del concepto de culpa desde la filosofía de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Si bien, el concepto de culpa no se abordó en toda su extensión, pues no se abarcaron todas aquellas posibles apariciones de la palabra *culpa* que se podían obtener en las lecturas de las obras de los autores en cuestión, al menos sí se llevó a cabo una reconstrucción apropiada para el propósito en cuestión. La estructura de la penitencia, que se estableció aquí como intención, pecado, culpa, castigo y perdón, atravesada siempre por la función de la gracia, basta para demostrar y estructurar cómo aparece el sentimiento de culpa en el ser humano, qué es *ser culpable* y también qué implica la culpa en el pecado, aunque sea cierto que la culpa se estableció, desde un principio, como un sentimiento natural del hombre.

En el segundo capítulo se utilizó a Paul Ricoeur para explicar en qué consiste la objetividad y la subjetividad de la culpa. De esta manera, se pudo esclarecer la relación entre el sentimiento de culpa y la experiencia de aquellas personas que se definen a sí mismas como *ateas*. Hay que aclarar que, en este recorrido por *Finitud y culpabilidad*, específicamente en los apartados de la mancilla, el pecado y la culpabilidad, las instancias que constituyen aquello objetivo y subjetivo de cada momento experiencial de la culpabilidad, no explican realmente o, más bien, no refieren totalmente a lo que aquí se ha llamado la *objetividad* en la que se siente culpa, la objetividad de la culpa.

Tampoco se hace un uso completamente exhaustivo y extenso de los conceptos de Ricoeur, pues la pretensión de este trabajo no es explicar en qué consiste el concepto de culpa en este autor, ni en ningún otro, como si fuera la pretensión principal del proyecto, sino, como ya se explicitó, se busca hacer *uso* de lo que sugieren los autores para desarrollar una respuesta a la pregunta *¿por qué siento tanta culpa?* La cual es resuelta, a grandes rasgos, en el tercer capítulo de esta tesis y la que le da sentido a toda la investigación.

Por último, deseo, además de la somera reconstrucción del trabajo que se ha expuesto, por un lado, excusarme: me disculpo por haber realizado un trabajo que, a lo mejor, no abordó de manera comprehensiva las propuestas de los autores utilizados — principalmente, San Agustín, Santo Tomás, Paul Ricoeur—, pero, esto puede ser el punto de partida para futuras investigaciones.

Pido perdón por, quizá, apresurarme en la escritura de este trabajo, pues, a lo mejor, dedicándole más tiempo llegaría a conclusiones distintas, pero quiero creer que eso no importa ya, porque el alivio que me otorga el haberle dado sentido a mi sentimiento

de culpa va más allá que la satisfacción que podría sentir al simplemente exponer el concepto y su origen. Me excuso por la mezcla atrevida y súbita de la tercera persona con la primera persona, no solo en lo gramatical sino también en el contenido mismo, mas, sin este recurso, no habría una razón para realizar esta tesis ni una respuesta a la pregunta en cuestión, que se ha mencionado hasta el cansancio no solo a lo largo de este escrito, sino a lo largo de mi vida. Me disculpo, en general, si a alguna persona le parece que hay otras formas de abordar esta cuestión, pero es que el sentimiento de culpa nunca me pidió permiso para invadirme de la manera en que lo hizo.

Y, por otro lado, expresar mi satisfacción y alivio respecto de lo culminado. Hice aquello que tenía que hacer con mi propia ayuda y con la ayuda de todas las personas que alguna vez me prestaron su voz y su consejo para comprenderme, desde sus conocimientos teóricos hasta su experiencia práctica y por esto me siento orgullosa y agradecida. Además, encontré una solución que le otorga sentido a mi vida y a mi experiencia desde lo que más amo, la filosofía, y, aunque ninguna persona en el mundo se llegara a identificar con lo aquí descrito —especialmente en el tercer capítulo de esta tesis—, me basta con que yo misma haya logrado explicarme e interpretarme en este trabajo.

## Bibliografía

- Aguilar-Gordón, F. y Batallas-Almeida, K. (2021). *El concepto de culpa desde los principales referentes de la filosofía contemporánea*. Revista Cátedra, 4(2). Quito, Ecuador.
- Código Civil. (1970). Colombia.
- Gilson, E. (2009). *Introducción a la Filosofía Cristiana*. Prólogo de Juan Miguel Palacios. Editorial Encuentro. Madrid, España.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.6 en línea]. <https://dle.rae.es/sentimiento>. [24 de abril de 2023].
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario panhispánico del español jurídico (DPEJ)* [en línea]. <https://dpej.rae.es/lema/chivo-expiatorio>. [25 de julio de 2023]
- Reina Valera. (1960). ESV Online. <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-1960-RVR1960-Biblia/>
- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Trotta. Madrid, España.
- Ricoeur, P. (1986). *El mal: desafío a la teología y a la filosofía*. Tr. G. Zapata, S.J. Ed. Seúl, Paris, 1994, 211-233.
- San Agustín. (1993). *Réplica a Fausto, el Maniqueo*. BAC. Madrid, España. [https://www.augustinus.it/spagnolo/contro\\_fausto/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm)
- San Agustín. (2019). *Confesiones*. BAC. Madrid, España.
- San Agustín. (1993). *La corrección y la gracia*. BAC. Madrid, España.
- San Agustín. (2003). *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos*. BAC. Madrid, España.
- Segovia, N. (2015). “*Finitud y culpabilidad*” de Paul Ricoeur. Revista Magistralis, número 16. Universidad Iberoamericana Puebla. México. <https://repositorio.iberopuebla.mx/bitstream/handle/20.500.11777/465/Magistralis16-Segovia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Tomás de Aquino, S. (2017). *Suma de Teología I*. BAC. Madrid, España.
- Tomás de Aquino, S. (1993). *Suma de Teología I-II*. Madrid, España.
- Villegas, E. (2008). *¿A qué llamamos cura del sentimiento de culpa?*. Revista CES psicología, volumen 1 número 2. Medellín, Colombia. <https://www.redalyc.org/pdf/4235/423540422007.pdf>