

Teología del pecado original

BIBLIOGRAFÍA: BAUMMAN, U., *Erbsünde?*, Freiburg-Basel-Wien 1970; BAUMGARTNER, C., *Le péché originel*, Paris 1969; BUR, J., *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Paris 1988²; DUBARLE, A. M., *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris 1983; FLICK, M., - ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, Brescia 1972 (trad. esp.: *El hombre bajo el signo del pecado*, Salamanca 1972); KÖSTER, H. M., *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; MARTELET, G., *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris 1988⁴; SCHOONENBERG, P., *L'homme et le péché*, Tours 1967; VANNESTE, A., *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris 1971; VILLALMONTE, A., *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978; WEGER, K. H., *Theologie der Erbsünde*, Freiburg-Basel-Wien 1970; VV.AA., *La culpabilit e fondamentale*, Lille 1975.

He consignado en el capítulo anterior las notas que componen la noción dogmática del pecado original, tal como lo definió Trento: se trata de una «muerte del alma» que afecta interiormente a todos los seres humanos, es superable sólo en virtud de la gracia de Cristo y se remonta a una acción histórica pecaminosa. Se mencionaban también allí las cuestiones no dirimidas dogmáticamente y que, por tanto, pueden considerarse abiertas a la indagación teológica. Es hora ya de ensayar con todos esos ingredientes una relectura actualizada de nuestra doctrina, que no sólo tenga en cuenta las objeciones a que se presta¹,

1. Las he enumerado, siguiendo a Köster, en el preámbulo a la 1.ª Parte.

sino que la resitúe en el horizonte complejo del anuncio cristiano de la salvación.

Seguiré para ello el orden dictado por los cánones tridentinos: justicia original, pecado originante, pecado originado². Este orden, que corresponde a una sucesión lógica —y cronológica—, probablemente no es el más correcto desde el punto de vista teológico; el dato bíblico-teológico prioritario es el que se refiere al pecado originado. Si, a pesar de ello, opto por él es debido a razones de comodidad expositiva. Dicho orden, en efecto, nos permite ir de lo menos a lo más importante; ventilar primero los elementos más discutibles de las representaciones clásicas de la doctrina (sobre los que el paso de la cosmovisión fixista a la evolutiva ejerció una severa crítica), para concentrarnos después en su núcleo esencial.

1. La justicia original

Tanto la patrística como la teología, desde la escolástica hasta bien entrado el presente siglo, gustó de especular profusamente sobre el estado de justicia original. La situación-paraíso comprendería la existencia histórica de un lugar geográfico preciso, en el que una primera pareja —punto de partida de la entera especie humana— habría disfrutado de la posesión actual del don de la gracia y de otros privilegios (los llamados «dones preternaturales») que conferirían a sus beneficiarios una especie de inmunidad frente a las experiencias negativas inherentes a la condición humana: sufrimiento, muerte, ignorancia, tendencias desordenadas, etc.

Según se ha observado ya, esta teología del paraíso se retrotrae a San Agustín, es ignorada o considerada secundaria por anchos estratos de la tradición y no ha sido nunca refrendada por el magisterio extraordinario; ninguno de los tres proyectos

2. Los participios *originante* / *originado* tienen la ventaja de que despejan la ambigüedad latente en la expresión *pecado original*, que, si bien designa comúnmente el pecado *originado*, también podría entenderse, de suyo, como denotativo del pecado *originante*.

conciliares que pretendían canonizarla (Trento, Vaticano I, Vaticano II; cf. *supra*, cap. 3, notas 158, 163, 165) logró traspasar el filtro selectivo de la documentación preparatoria.

Así las cosas, retomar el discurso acerca de la justicia original no puede tener más objetivo que el de recuperar las intuiciones válidas contenidas en la representación tradicional de los comienzos de la historia humana. Nos preguntaremos, por consiguiente, en qué sentido se puede —y se debe— continuar hablando de un estado original de justicia, qué se quiere significar con esta fórmula y cuáles son sus contenidos.

1.1: El designio originario de Dios

Hemos visto que Trento menciona en su primer canon el hecho de que el hombre había sido «constituido por Dios en santidad y justicia». La exégesis del canon ha mostrado que el concilio no quiso definir que «Adán» fuese *creado* con la posesión actual (*in re*) del don sobrenatural (bastaría, pues, con una ordenación a ese don, una suerte de posesión virtual o *in spe*).

Así pues, no es de fe que la situación-paraíso se haya realizado de hecho históricamente: la gracia (la amistad con Dios, el destino a participar en su ser a escala supracreatural, los medios para alcanzar tal participación) pudo no haber sido personalmente asumida por el hombre en el primer momento de su historia. *Pero estaba ya ahí*, a su disposición, como oferta divina seria y eficaz; él era, al menos virtualmente, un agraciado y la historia sería historia de salvación, proceso de divinización gratuita del hombre, a incoarse en el tiempo y a consumarse en el *éschaton*. «El paraíso consistiría, pues, en un encontrarse (el hombre) inmerso en la corriente de una evolución sobrenatural»; la «justicia y santidad» serían «la orientación hacia la perfección escatológica, de acuerdo con la voluntad del creador»³. Con otras palabras, la realidad del paraíso no es de orden espacio-temporal o geográfico-histórico, sino de orden simbólico: se

3. FLICK-ALSZEGHY, 314.

trata de «el símbolo del don de la gracia hecho a la humanidad desde su primera aparición sobre la tierra... , del comienzo efectivo, mas velado, de la vida divina y eterna que no se manifestará y se desplegará en plenitud sino al fin de los tiempos»⁴.

Desde estas consideraciones se entiende por qué la teología tiene que describir el punto de partida de la historia, antes incluso de que el hombre actúe personalmente, como *estado original de justicia*. El ser humano es creado no para quedarse en una hipotética condición de naturaleza pura, sino para realizar su apertura trascendental a Dios sobreabundantemente, más allá de su propia estructura ontológica. Previamente a su opción libre, hay que contar con esta voluntad divina de autodonación, que no decide *primero* crearlo, sin más, para decidir *después* elevarlo a la comunión de su ser, sino que lo crea con la intención de divinizarlo. Mientras no surjan factores ajenos a Dios (la libertad del hombre), la situación originaria es situación de gracia; el pecado de «Adán» no es lo primero, ni la historia se inicia con la opción pecadora del hombre, sino con la voluntad agraciante de Dios.

El perfil concreto de este designio primordial divino es esbozado proféticamente por el Antiguo Testamento, pero sólo se revelará nítidamente en el Nuevo Testamento. Adán es «tipo del futuro» (Rm 5,14), figura del que había de venir; es en Cristo donde Dios «nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad» (Ef 1,9). La divinización del hombre va a realizarse a través de la humanización de Dios; la justicia original es, pues, una forma de cristología incoada y, en cierta medida, incógnita; lo que tal estado puede dar de sí sólo se desvela acabadamente al llegar «la plenitud de los tiempos», cuando el Hijo nace de mujer para que el hombre reciba la filiación adoptiva (Ga 4,4-5). La encarnación tiene lugar, por tanto, no sólo para recuperar o sanear una situación perdida o deteriorada, sino principalmente para cumplir lo oscuramente prometido en la teología veterotestamentaria de los orígenes.

Así pues, si antes decíamos que el paraíso es el símbolo del don de la gracia que Dios hace a la humanidad, ahora po-

4. BAUMGARTNER, 158; cf. MARTELET, 38s.

demos precisar con mayor justeza: el paraíso es el símbolo del Verbo encarnado, «la imagen velada del mismo Jesucristo»⁵; en él hemos sido elegidos «antes de la fundación del mundo» (Ef 1,4-5); por él y para él hemos sido creados (Col 1,16). La encarnación no es ante todo un misterio de redención y reconciliación; es un misterio de divinización, del que la creación del hombre a imagen de Dios (Gn 1,26) constituye su primer esbozo. De ahí que se haya podido decir, con tanta belleza como precisión, que «cuando se modelaba el barro, se pensaba en Cristo, el hombre futuro»⁶.

La hipótesis de una gracia original que sería «gracia de Adán», y no de Cristo, es insostenible, pese a contar con defensores distinguidos en la historia de la teología⁷; contribuye a autonomizar la situación-paraíso, como si fuese autoconsistente, y a concebir la encarnación como iniciativa terapéutica sobrevenida al hilo de un desdichado accidente. De esta forma, la teología del pecado acaba por enmascarar el auténtico plan divino, ocupando el primer plano y relegando a un segundo término lo que, según el prólogo de la carta a los efesios es «el previo designio» de quien «realiza todo conforme a la decisión de su voluntad» (Ef 1,11)⁸. Hay, pues, una única economía de salvación, no dos (antelapsaria y postlapsaria), y una única gracia, aquella por la que Dios ha querido desde siempre enriquecer a la humanidad, recapitulada y divinizada en su Hijo.

Sea cual sea la posición que el hombre adopte frente al proyecto divino, éste permanecerá tan inmutable como el mismo Dios. El fin elegido es único e inamovible; la opción humana no puede frustrar el dinamismo cristológico que impulsa la historia del hombre hacia su divinización (hacia el hombre-Dios). Lo que sí puede es modificar el itinerario; en tal caso, la gracia asumirá la forma concreta de la misericordia; el amor se revestirá de sufrida paciencia. Pero nada puede cancelar la teleología

5. MARTELET, 39.

6. TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 6 (R 361): «quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus».

7. Uno de sus últimos patrocinadores es SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964, 238ss.

8. MARTELET, 123ss.; BUR, 75.

impresa al proceso desde su mismo origen; a fin de cuentas, y en el peor de los casos, lo que se pondrá de manifiesto es que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,20).

Tal es, pues, el sentido de la afirmación de un «estado de justicia original»; ella es irrenunciable para la fe cristiana si por la misma se entiende «el hecho de que, desde los orígenes, el hombre ha sido creado con una vocación sobrenatural de hijo de Dios»⁹. Caso de que la teología prescindiese de tal afirmación, o bien se ignoraría la entera economía sobrenatural —con lo que quedaría cuestionada, de rechazo, la inteligibilidad misma de la encarnación—, o bien se otorgaría al pecado una prioridad que, a todas luces, no le corresponde, haciendo de él el factor decisivo del proceso histórico, al que se subordinaría cualquier otro acontecimiento (incluida la misma encarnación).

1.2. *¿Dones preternaturales?*

La teología clásica de los dones preternaturales¹⁰ representaba un ensayo, tan ambicioso como problemático, de explicar el mal, *todo* el mal, que el hombre sufre. Para ello operó con una exégesis maximalista e historizante de la Escritura (sobre todo, de las perícopas yahvistas del paraíso y la sentencia) y conectó sin mediaciones de ningún tipo los males físicos y estructurales al mal moral (el pecado), la situación religiosa del hombre frente a Dios a la situación concreta del hombre frente a su propia condición creatural y frente al mundo y la historia.

La doctrina del pecado original desbordaba así sus límites específicos; a más de ser un sondeo en profundidad de la pecaminosidad humana, se erigía en una especie de teodicea omnicompreensiva, según la cual todo lo que le recuerda al hombre su limitación y caducidad —sea del orden que sea— se apunta

9. BUR, 87.

10. Se entienden por tales aquellos dones que no superan la estructura ontológica de *todas* las naturalezas creadas, sino sólo de algunas (por ejemplo, la inmortalidad angélica sería natural; no lo sería en el caso del hombre), mientras que un don *sobrenatural* supera a cualquier criatura.

en el *debe* del pecado original, a título de pena o castigo del mismo. Este acoplamiento directo entre realidades estructural y ontológicamente tan distintas se llevó hasta el punto de postular para el hombre inocente los dones de la impassibilidad y la omnisciencia. No es preciso detenerse en ellos, toda vez que sobre su existencia no se ha producido nunca pronunciamiento autorizado de la fe eclesial.

Distinto es, en cambio, el estatuto teológico de otros dos dones tradicionalmente asociados a la justicia original: la inmortalidad y la integridad. ¿En qué sentido cabe hablar todavía de ellos?

a) En cuanto a *la inmortalidad* del hombre inocente, ¿cómo entenderla? La conexión pecado-muerte está abundantemente testificada por la Escritura (Gn 2-3; Sb 1,11-13; 2, 24; etc.; Rm 5,12-14; etc.) y por el magisterio eclesial (*DS* 222 = *D* 101; *DS* 1511s. = *D* 788s.; *DS* 1978 = *D* 1078). La muerte es pena del pecado; pero ¿bajo qué aspecto? El coeficiente penal de la muerte concreta, tal y como la experimenta hoy el ser humano, ¿debe emplazarse en el hecho físico-biológico del deceso (la «separación de alma y cuerpo»)? Así lo entendieron San Agustín y el sínodo de Cartago, de donde se deduciría que el don de la inmortalidad habría consistido en la exención de la muerte *física*.

Pero la muerte humana es un fenómeno complejo, que comprende estratos diversos y mutuamente irreductibles. Hay en ella una dimensión *natural* (inherente a la textura biológica del ser humano) que es religiosamente neutra, no susceptible de calificación teológica. Y hay además una dimensión *personal*; el hombre es el único ser vivo que, amén de morir, se sabe mortal. Ese saber acerca de la propia muerte conduce ineludiblemente a tomar postura ante ella, *a previvirla anticipadamente*. En rigor podría decirse, siguiendo a Heidegger, que, mientras el resto de los animales *deceden* o *expiran*, sólo el hombre *muere*; que ninguna muerte humana es anónima; que todas llevan la firma del que es, a la vez, su autor y su sujeto paciente¹¹.

11. Es en este sentido, y no en el de la tesis de la opción final, en el

Precisamente esta acuñación personal del morir es lo que habilita a la muerte para recibir una valencia teológica; su aspecto penal radica, pues, en su dimensión personal, en la interpretación que el hombre hace de ella. Aquí sí que no sólo cabe, sino que es insoslayable, asignar al morir humano un coeficiente religioso; este acontecimiento es algo demasiado importante en la vida humana para estar desprovisto de toda referencia al fin.

Supuesto cuanto antecede, puede ya ofrecerse una lectura plausible del carácter penal de la muerte y, correlativamente, del don preternatural de la inmortalidad. La muerte de la que se ocupa la teología no es el desnudo hecho biológico, sino el hecho biológico afectado por el sentido o sinsentido que el hombre le confiere. Ahora bien, el hombre de la humanidad pecadora no comprende la muerte; percibiendo en ella la amenaza pura y simple de su no ser más, se rebela ante su inevitabilidad, no es capaz de integrarla en su vida. La muerte es vista por el pecador como violencia inferida desde fuera; consiguientemente, es prevenida por él con una congoja irreprimible. La muerte-pena del pecado consiste en el angustiado presentimiento que ensombrece la vida y en la incapacidad para experimentarla de otra manera que no sea la desesperada rebelión que suscita. En tal muerte sólo se percibe su atrocidad; ella es, en verdad, pena del pecado, mas no por vía de causalidad, sino por vía de significación¹².

Una humanidad inocente viviría la muerte de otro modo; no como ruptura, sino como transformación; no como término brutal de la existencia, sino como pascua, esto es, como paso de la fase transitoria a la fase definitiva del propio ser. El don de la inmortalidad consistiría, pues, no necesariamente en la exención de la muerte física, sino en el modo de interpretarla

que Rahner habla de la «muerte-acción»; cf. RUIZ DE LA PEÑA, «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner», en (VV.AA.) *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, 545-564.

12. MARTELET, p. X.; cf. la descripción del Vaticano II (*Gaudium et Spes* 18,1). Cuanto aquí se dice de la muerte-pena puede extenderse, *mutatis mutandis*, al carácter penal de la enfermedad o el dolor; en realidad, la muerte es el caso límite del mal físico.

y ejecutarla como emergencia de la gracia, y no de la culpa. El tener que morir podría ser «comprendido» por el hombre inocente como simple fenómeno biológico que no atentaba a la continuidad de su relación con Dios, sino que lo disponía para la consumación de dicha relación.

Esta interpretación, que comenzó a ganar terreno en los años 50-60¹³ y que es hoy comúnmente defendida por exegetas y teólogos, se recomienda ya desde el mismo sentido bíblico del término *muerte*; según hemos visto en nuestros dos primeros capítulos, la Escritura ve en ella algo más que una realidad biológica. Ella es un acontecimiento existencial-personal; en cuanto tal, está conectada al pecado y se opone a la *vida*, que es también más que la mera existencia, porque sólo se da, en su sentido más cabal, en el ámbito de la comunión con Dios, el viviente por antonomasia. Hemos advertido, igualmente, que Trento no hizo suya la versión biologista de la muerte-pena propuesta por Cartago (bajo el influjo de San Agustín), sino que la devolvió al ámbito religioso-teológico propio del lenguaje bíblico. Añádase, en fin, que el bautismo, que quita toda la culpa y *toda la pena* debida por el pecado (*DS* 1316 = *D* 696), no sustrae de la muerte física; nos asocia a la muerte de Cristo, habilitando al bautizado para vivirla como Cristo la vivió: como acto de fe, esperanza y amor, esto es, como hechura de la gracia, y no como visibilidad y efecto del pecado.

A decir verdad, ya las discusiones de los escolásticos acerca de la naturaleza del don de la inmortalidad evidenciaban un cierto embarazo ante la concepción agustiniana. Escoto llega a admitir como hipótesis que podría darse una muerte en el estado de inocencia que fuese mero efecto de la condición natural, y no pena del pecado¹⁴. Pero no es el único; otros teólogos opinan que incluso en el paraíso se daría una «separación de alma y cuerpo» y que ello ocurriría *naturaliter, sine amaritudine*¹⁵.

13. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971, cap. XI («El carácter penal de la muerte»).

14. *Ibid.*, 16s. y notas 53-55.

15. Vid. referencias en KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 29 y nota 146. El propio Santo Tomás (*Sent.* II, d.9, q.1, a.4; *Summa Theol.* I, q.97, a.4) se hace eco de los argumentos aducidos por estos teólogos.

Con la interpretación propuesta se consigue, además, una mejor comprensión del carácter *biógeno* de la gracia; ésta es, también ahora, portadora de vida, generadora del don de la inmortalidad: «el que cree en el Hijo *tiene* vida eterna»; «éste es el pan que baja del cielo para que quien lo coma no muera... Si uno come de este pan, vivirá para siempre» (Jn 3,36; 6,50-51). Se confirma así la observación hecha más arriba: la situación-paraiso es símbolo de Cristo; la justicia original es la versión protológica de la manifestación escatológica de la gracia.

b) El don de *la integridad* dice, de suyo, exención de la concupiscencia. Pero tampoco aquí, como en el caso del don de la inmortalidad, resulta fácil la tarea de fijar con precisión el sentido exacto del término clave. ¿Qué es en realidad la concupiscencia?; ¿cuál es su significado *teológico*, que no tiene por qué coincidir sin más con el significado común?

El uso del término en teología se retrotrae a Rm 7,7ss., donde Pablo relaciona estrechamente la *epithymía* y la *hamartía*, en el marco de la experiencia de división interior que aqueja al pecador. Así pues, y en línea de mínima, la concupiscencia en sentido teológico tiene que ver con la hipoteca con que el pecado grava la libertad humana, dificultando su decisión por el bien e inclinándolo al mal. En este sentido, el concilio de Orange afirma que el pecado «no ha dejado ilesa la libertad» (DS 371 = D 174), la escolástica relaciona la concupiscencia con el pecado original y, en fin, Trento estipula que ella, si bien no es pecado en los bautizados, «procede del pecado e inclina al pecado» (DS 1515 = D 792).

Si, pues como advierte el canon tridentino, la concupiscencia procede del pecado, es obligado deducir que la humanidad inocente sería inmune a ella, gozaría del don de la integridad. Mas para determinar en qué consistiría exactamente este don, hay que plantearse de nuevo la pregunta antes formulada: ¿en qué consiste precisamente la concupiscencia?

Tradicionalmente (y también aquí hay que reconocer el influjo agustiniano) ha sido interpretada como la rebelión —o el desorden— del apetito sensible —o de las «potencias inferiores»—, en cuanto tendente a su objeto contra —o al margen de— el dictamen de la razón —de «las potencias superiores»—. La crítica a esta interpretación fue llevada a cabo por Rahner

en un célebre artículo¹⁶, que denuncia en ella una antropología incorrecta, lastrada por un cierto dualismo y que, en algunos casos, lleva a tal punto el don de la integridad que apenas se comprende ya cómo podía ser psicológicamente posible el pecado, e incluso la mera tentación. La comprensión del hombre como unidad psicosomática implica que todo objeto sea apprehendido por él de forma espiritual-sensible; no es, pues, sostenible la aserción de un apetito *exclusivamente* sensible, ni menos aún lo es hablar de una dialéctica hostil entre lo inferior (lo corporal) y lo superior (lo anímico).

En realidad, prosigue Rahner, la concupiscencia es la tendencia apetitiva (espiritual-sensible), espontánea e indeliberada, que precede al dictamen de la razón y continúa tendiendo a su objeto independientemente de ese dictamen y de la decisión libre de la voluntad. La psicología apetitiva humana se despliega en tres fases: a) el hombre es incapaz de contemplar lo que se le ofrece como bueno (sea del orden que sea) indiferentemente; ante el bien, el apetito reacciona inevitablemente. Este primer paso es el presupuesto psicológicamente necesario de la opción libre; tiene que darse, por tanto, siempre, también en un eventual estado de justicia original. b) En un segundo momento, la razón *opone* un juicio y la voluntad elige. En fin, c) sea cual fuere el juicio y la elección, *el apetito sigue tendiendo a su objeto*; es este tercer paso lo que, según Rahner, constituye la esencia de la concupiscencia teológica, el que induce en el hombre una dolorosa división. La libre decisión de la persona no es capaz de determinarla íntegramente, de abarcar toda la extensión de su realidad previamente dada, lo que comúnmente llamamos *naturaleza*.

La concupiscencia no es ubicada, por tanto, en la oposición espíritu-materia, alma-cuerpo, sino en la peculiar dialéctica persona-naturaleza, en virtud de la cual la opción personal no logra eliminar la resistencia de la realidad natural que preexiste a la acción de la libertad. El ser humano nunca *es* lo que *quiere ser*, nunca consigue el ajuste perfecto entre el proyecto y la reali-

16. «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en *ET* I, 379-416; cf. también METZ, J.-B., «Concupiscencia», en *CFT* I, 255-264.

zación de su propia identidad; el hombre adolece de un cierto *estado de desintegración* interior, que dificulta la consecución de su mismidad personal.

El don de la integridad paradisíaca no consistiría, según esto, en la carencia de tal o cual facultad apetitiva natural, ni en un mecanismo psíquico diverso del descrito más arriba, sino en la posibilidad concedida al hombre de disponer sobre sí mismo de tal suerte que su libre decisión *integrase* lo que *es* por naturaleza en lo que *deviene* como persona.

Hasta aquí, la versión rahneriana de la concupiscencia, en la que se ha reconocido la validez de la intuición básica, pero a la que se ha objetado por parte de algunos teólogos¹⁷ su «neutralidad»: en esta concepción no aparecería el carácter negativo que las fuentes y la tradición otorgan al concepto de que se trata. Por ello, se ensaya una prolongación de la tesis de Rahner: la concupiscencia consistiría en la dificultad para integrar no ya lo natural en lo personal, sino lo natural y lo personal en una opción fundamental por el amor de Dios¹⁸.

Podría añadirse todavía una reflexión complementaria. En el mundo hay una fuerza operante (la *hamartía* paulina) que invita al pecado. Aun siendo la concupiscencia *la misma entitativamente*, antes y después del pecado, no lo es *formalmente*. Antes de que la *hamartía* irrumpa en la historia, el ser humano no encuentra estímulos que lo inciten a pecar, que asedien su voluntad y flexionen su libre opción. *Después sí*; las facultades apetitivas naturales, en vez de desplegarse en el clima propicio de una gracia virtual o actualmente presente, pero en todo caso no contrarrestada por ofertas de otro signo, se ven constante y vigorosamente solicitadas para el mal, que toca el corazón del hombre y lo incita a buscarse a sí mismo, a afirmarse egocéntricamente. Y ello significa que la humanidad pecadora vive la concupiscencia de modo totalmente distinto a como la viviría la humanidad inocente; la vive como algo que «procede del

17. FLICK-ALSZEGHY, 351-353; LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983; GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 369s.

18. FLICK-ALSZEGHY, 353.

pecado e inclina al pecado», en expresión de Trento. Esa nueva especificidad, con su *plus* de peligrosidad ético-religiosa, deriva efectivamente de la *hamartía* («el Pecado... suscitó en mí toda suerte de concupiscencias»: Rm 7,8).

Sería, pues, posible hablar de una real integridad antelapsaria sin introducir un elemento —por lo demás harto problemático— que diversifique el psiquismo del hombre inocente del psiquismo del hombre culpable; tal integridad estribaría, pura y simplemente, en el mismo «estado de santidad y justicia»; sería una de sus dimensiones, habida cuenta de que a la gracia es inherente una virtualidad liberadora; ella es lo que posibilita y fortifica la libertad humana, facultándola para el bien, abriéndola a la autodonación, a la comunión participativa, única vía posible de la realización personal¹⁹.

Se entiende de esta forma que pueda decirse del don de la integridad lo que se ha dicho antes del de la inmortalidad, a saber, que la gracia redentora de Cristo lo recupera para el hombre reconciliado con Dios. El justo goza del don de la integridad, si bien ésta (como por lo demás la inmortalidad) no es aún perfecta ni ha alcanzado su consumación; se está en camino hacia ella en la medida en que se crece en gracia. Y puesto que la gracia nos llega ahora desde la cruz, este proceso hacia la integridad consumada se desarrolla en un contexto de conquista trabajosa; la concupiscencia «queda para la lucha», señalaba Trento, pero sin que pueda ya dañar «a los que no consienten en ella».

En resumen: los llamados «dones preternaturales» no deberían ser vistos como elementos adjetivos añadidos al don sustantivo de la gracia, sino como dimensiones propias de la situación originaria, dimensiones que tienen como objetivo la perfecta autoposesión del hombre, el sereno dominio de sí, su

19. No se olvide que la libertad no es, sin más, la facultad de elegir *indiferentemente* entre el bien y el mal, el egoísmo o el altruismo; la libertad más libre, la más liberada, es la de quien dispone de sí para hacerse disponible y, de ese modo, orientarse al fin, esto es, en orden al bien, que es la propia autorrealización. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 190ss., 200ss.

plena *personalización*, por vía de la participación del ser mismo de Dios. Se manifiesta así que en el orden previsto por el designio divina se da una estrecha relación entre naturaleza y gracia: ésta redonda en aquélla, penetra y transforma la condición humana global, situándola en un nivel de perfección ontológica que trasciende sus propias posibilidades.

Se evidencia igualmente así que, según se ha indicado ya, allí donde la gracia es personalmente asumida por el hombre, con ella se nos confieren también, de forma incoativa mas real, los dones de la inmortalidad y la integridad, que no son, por tanto, privilegios excepcionales e initerables de un presunto *état féérique*, o situación de encantamiento disfrutada en el alba de la historia, sino que fluyen connaturalmente de la comunión vital entre el hombre y Dios.

La única diferencia —ciertamente no irrelevante, pero tampoco sustancial— es que, en el presente estado, la consecución de la gracia y sus dones concomitantes tiene que vencer la resistencia que ofrece a su penetración el espesor del reino de pecado. No se trata, pues, de que la gracia de la redención sea menos poderosa que la de la justicia original; lo que ocurre es que el ámbito histórico en que emerge ahora no es el mismo; ese ámbito es hoy, como advertía Trento, una palestra «para la lucha».

Por lo mismo, habría que añadir todavía: en la medida en que el justo sigue siendo pecador²⁰, la muerte continúa ofreciendo un aspecto inquietante y suscitando una angustia irremediable, y la sollicitación al mal persiste como real amenaza de des-integración y como experiencia de escisión interior (o de alienación). Dicho de otro modo: en tanto (y porque) la gracia coexiste con el pecado, la inmortalidad y la integridad se verán permanentemente hostigadas por la muerte y la concupiscencia, no serán dones pacíficamente poseídos de una vez por todas, sino conquista cotidiana laboriosamente trabajada y sólo victoriosamente solventada en el *éschaton*.

20. Sobre la validez del axioma «simul justus et peccator» en el contexto de una teología católica de la justificación, vid. *infra*, cap. 9.5.2.

2. ¿Pecado originante?

La Escritura insiste repetidamente, según hemos visto, en el hecho de una pecaminosidad que afecta a todo ser humano, *anteriormente* a su propia opción personal; la fe de la Iglesia ha plasmado este dato bíblico en la doctrina del pecado original. Dos preguntas se plantean de inmediato: ¿resulta sostenible la idea del pecado original (*originado*) sin la idea de un pecado *originante*?; caso de que se llegue al convencimiento de que esta idea es premisa ineludible de aquélla, ¿cómo concebir dicho pecado originante y, sobre todo, cuál es su sujeto?; «Adán» ¿quién es?

2.1. ¿Pecado original sin pecado originante?

A la primera de las preguntas que se acaban de formular (si la idea del pecado originado implica ineludiblemente la del pecado originante), la inmensa mayoría de los teólogos católicos actuales responde afirmativamente, como por lo demás lo había hecho la teología clásica. Las razones de esta convicción mayoritaria son tanto de carácter positivo como de índole especulativa.

Los indicadores positivos en pro de un pecado originante nos vienen suministrados por la Escritura y por las declaraciones del magisterio eclesial. Se ha aludido en su momento a la intención etiológica del relato yahvista (Gn 2-3), negada recientemente por una parte de la exégesis —sobre todo protestante— sin que tal negativa parezca contar con un fundamento hermenéuticamente plausible²¹. En Rm 5, 12ss., Pablo explica la irrupción de la *hamartía* apelando a la iniciativa histórica de «Adán». En fin, el mínimo de sentido adscribible al canon 1 de Trento estriba en la aserción de una ruptura en el plan de Dios producida al comienzo de la historia por «Adán». Si prescindimos por el momento de la cuestión que versa sobre la identidad del repetidamente mentado «Adán» (que, como se ha visto más arriba,

21. Vid. *supra*, cap. 1,2.2, 2.3.

tampoco fue dirimida por el concilio y que retomaremos de inmediato), todos estos documentos (Gn 2-3, Rm 5, 12ss., Trento) inclinan a la aseveración de un pecado originante que funciona como supuesto previo del pecado originado.

La razón teológica abona también la necesidad del pecado originante²². En efecto, quien asuma la realidad de un estado nativo de pecaminosidad, que precede a la opción personal, no podrá menos de preguntarse cómo se justifica tal estado. ¿Por qué nacemos todos *pecadores*? La respuesta obvia, y por ende mayoritaria, ha de remitir a la responsabilidad humana, es decir, a un pecado histórico, para buscar en él el factor desencadenante de la universal pecaminosidad. Fuera de esta justificación sólo resta o la fijación metafísica del poder del mal, propia de los sistemas dualistas, o la poco razonable aserción del misterio de iniquidad como *nudum factum* sustraído a cualquier intento de indagación.

Uno de los pocos teólogos que se apartan hoy de la tesis mayoritaria y cree viable una teología del pecado original sin pecado originante es Vanneste: «¿Qué es el pecado original? ¿Cuál es el sentido de la sentencia dogmática según la cual los niños nacen en estado de pecado a causa del pecado de Adán? A nuestro juicio, eso significa que todo hombre, desde el primer instante de su existencia humana, es pecador y tiene necesidad de la gracia redentora de Cristo... No hay ningún hombre en el mundo que esté sin pecado, tampoco el niño que acaba de nacer». La universalidad *de facto* del pecado en los adultos (el hecho de que todos pequen personalmente) se convierte, en opinión de Vanneste, en una universalidad *de jure*: toda la humanidad es pecadora. Sólo que dicha universalidad *de jure* no puede interpretarse metafísicamente, como tendencia coactiva que lleve *necesariamente* al pecado; los hombres pecan libremente. No es preciso, pues, recurrir a un pecado originante; basta el recurso al mal uso de la libertad. El pecado originante «debe ser considerado como una representación puramente simbólica del pecado universal de los hombres»; «a nuestros ojos,

22. En realidad, los indicadores positivos antes mencionados se expresan como lo hacen en virtud de esta razón teológica.

no tiene más que un significado simbólico»; es, pues, «superfluo» o, más aún, «se presta a confusión» apelar a nuestra solidaridad con Adán o con la humanidad para defender la pecaminosidad universal²³.

El reparo más grave que, en mi opinión, puede oponerse a esta tesis de Vanneste (que representa hoy en la teología católica la línea agustiniana *dura*, no muy distante de la identificación concupiscencia=pecado) es que en ella no se da razón suficiente del hecho escandaloso de que todos pequen. ¿Por qué todos? Si la pecaminosidad universal depende exclusivamente de la libre opción ¿no habrá que esperar, al menos por ley estadística, que alguien no use mal de su libertad? La advertencia del propio Vanneste, curándose en salud al señalar que no se malentienda la pecaminosidad *de jure* como una necesidad metafísica, tiene todo el aire de una *excusatio non petita*, y no logra impedir que sobre su posición se proyecte la sombra del fatalismo hamartiológico, o bien se incurra en un círculo que la convierte en tautológica (todos han pecado porque cada uno es, o será, pecador; cada uno es pecador porque todos han pecado)²⁴.

Así pues, y para decirlo con palabras de Rahner, la existencia de una situación universal contraria a la voluntad divina, en cuanto que es «un estado que no debiera darse», «presupone que ha sido causada por una culpa»; en efecto, «sólo la culpa personal puede fundar el no-ser de algo que, según el querer de Dios, debiera ser»²⁵.

23. VANNESTE, 5s., 61, 149, 153s.; MASSET, P. («Réflexions philosophiques sur le péché originel», en *NRTh* [1988], 879-902) atribuye erróneamente a Martelet «la negación del pecado original originante» (p. 884), quizá por no haberse percatado de que una cosa es no reconocer al primer pecado el carácter de pecado originante, y otra bien distinta no admitir la existencia de éste.

24. Por lo demás, en esta interpretación el pecado original (originado) termina identificándose con el pecado personal (actual en los adultos, virtual en los niños): *op. cit.*, 59-68.

25. «Pecado original», en *SM V*, 335; Rahner reitera en otros escritos el mismo argumento (cf. su excursus en WEGER, 189, y más extensamente «Die Sünde Adams», en *SzTh IX*, 259-274).

En suma; si se prescinde de un pecado originante, no hay modo de garantizar la existencia y extensión del pecado originado; o se roza un neopelagianismo en el que la universalidad de la culpa será un puro *hecho*, derivado de la sola responsabilidad personal (y en cuanto tal capaz de excepciones, por la mera ley de los grandes números), o se recae en un neognosticismo que convierte la pecaminosidad sin excepciones en fatalismo ahistórico, en defecto inherente a la naturaleza, endosable, por tanto, al autor (Dios) de la naturaleza. Con otras palabras, es menester fundar en una causa histórica y humana el *nudum factum* del pecado de *todos* si se quiere, por una parte, mantener ese *factum*²⁶ y librar, por otra, a Dios de la responsabilidad del mismo. De lo contrario, el pecado original se confunde con el mismo ser creatural del hombre.

Así pues, si la fe confiesa la existencia del pecado porque, según el Nuevo Testamento, Cristo es el salvador de todos, esa misma fe ha de postular el pecado originante porque, según el Antiguo Testamento, Dios es el creador de todos. Si no se diagnostica expresamente una eficiencia humana en el origen de la pecaminosidad universal, Cristo vendría, no a salvar, sino a reparar un imperdonable olvido de su tarea creativa.

Por otra parte, la apelación al pecado originante aclara por qué la historia de perdición, y no la de salvación, determina de antemano la existencia humana. Si, en efecto, se dan simultáneamente —como se expondrá más adelante— un existencial de gracia rechazada y un existencial de gracia ofrecida, ¿por qué el influjo del primero antecede al del segundo?; ¿por qué el hombre nace pecador en virtud de la historia de perdición, y no justo merced a la historia de salvación? Sólo la existencia de un factor personal e histórico, constitutivo de tal situación, puede dar razón suficiente de la misma.

El pecado queda así comprendido en la esfera de la libertad humana; el motivo por el que todos estamos enrolados en su reino no es ni el puro hecho de que todos pequen personalmente (lo que dejaría abierta la posibilidad de excepciones), ni el fruto

26. El no mantenerlo, o el recortarlo admitiendo excepciones, atentaría contra la universalidad redentora de Cristo.

de una necesidad ciega e impersonal. Entre la creación de cada ser humano y su existencia concreta, *algo* ha tenido que intervenir, que permite dar cuenta de estas dos verdades: Dios no crea pecadores; el hombre nace pecador. Ese *algo* es el pecado originante²⁷.

2.2. «Adán» ¿quién es?

De cuanto acaba de decirse se desprende que no es la personalidad histórica de «Adán» lo que interesa a la teología del pecado original, sino su *función* introductoria del reino del pecado. «Adán» es una cifra; es, precisamente, la cifra de una mediación humana. Si Dios se propone, como veíamos en el apartado anterior, hacer al hombre partícipe de su ser, conferirle la gracia divinizante, esa participación se hará respetando las estructuras ontológicas del destinatario. Pues bien, *el hombre es un ser social*, lo que significa —volveremos sobre ello en el próximo apartado— que no puede relacionarse con Dios directamente, sino a través de la imagen de Dios, en la mediación del tú humano. Al comienzo de la historia, tal mediación no ha cumplido su objetivo; en vez de ser receptora y transmisora de gracia, la ha rechazado; ha respondido a Dios con un no, inaugurando así la historia del pecado. Es justamente la mediación fallida de esa libertad opuesta a Dios lo que se designa con el término «Adán».

Si ahora no preguntamos, dando un paso más, cómo concebir en concreto a «Adán», lo que en realidad nos preguntamos

27. ¿Es preciso otorgar al pecado originante el mismo rango dogmático que se asigna al pecado originado? No lo creo; probablemente, basta con tenerlo por aserto «teológicamente cierto», según la nomenclatura clásica, esto es, por una verdad *no* revelada (sobre la que, por tanto, no recae un asentimiento de fe), pero necesariamente implicada en otra verdad revelada. Dicho brevemente: no creo que la posición de Vannest se sitúe al margen de la fe eclesial, por más que me parezca teológicamente inviable. Sin embargo, otros teólogos adjudican a la existencia del pecado originante una calificación más alta; por ejemplo, RONDET, H. (*Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967, 311) sostiene que la afirmación del pecado originante sería «même en partie de foi».

es cómo concebir el *pecado* originante, y no el (o los) pecador(es). Las respuestas posibles son tres, y las tres cuentan actualmente con sendos patrocinadores²⁸. Son las siguientes:

a) *Monoculplismo*: el primer pecado de la historia basta, por sí solo, para constituir el pecado originante. Tal es la tesis de Flick-Alszeghy, explanada como sigue. La humanidad, surgida de un proceso evolutivo a partir de los organismos inferiores, ha conocido ella misma una evolución; como sucede con los individuos, también la especie humana habrá tenido que atravesar un período de infancia antes de alcanzar el pleno ejercicio de sus facultades espirituales. Cuando llegue a ser sujeto de opciones ético-religiosas, la evolución habrá de dar el salto a lo sobrenatural, efectuado libremente por una decisión de la persona solicitada en tal sentido por Dios. Es ése el punto crítico del proceso evolutivo; si el hombre se opone al plan divino, la evolución tendrá que cambiar de rumbo. De hecho, esto es lo que sucedió. La negativa de la humanidad a continuar el curso evolutivo previsto no modificará ciertamente el aspecto fenomenológico del mundo y de la misma especie humana; en este sentido, no será observable ninguna ruptura. Mas en realidad el cambio será inmenso; en vez de una economía de perfección gratuita (de *integridad*), la evolución hacia el fin sobrenatural discurrirá bajo la ley de la cruz.

28. En las tres queda, por otra parte, superada la dialéctica monogenismo-poligenismo, al mostrarse desprovista de significación teológica (cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 261-267). Conviene advertir, en todo caso, que el *homo paleontologicus* y el *homo theologicus* no coinciden necesariamente: «para la teología hay hombre sólo allí donde se da un ser personal, capaz de responsabilidad ética, apto para el diálogo histórico-salvífico con Dios; puede haber habido, por tanto, individuos que cumplen los requisitos estipulados desde las ciencias naturales y que, sin embargo, no contarían todavía con el grado de desarrollo suficiente para ser tenidos por tales desde el punto de vista teológico» (RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 263).

No se comprende muy bien, por ello, la opinión de MARTELET (80-82), según el cual el primer pecado podría haber sido «un fallo (*raté*) de infancia», «défaillance réelle, mais encore enfantine». Contra tal apreciación, estimo pertinente la cortante formulación de RAHNER (en WEGER, 221): «la esencia de la libertad humana constituye al hombre, de suerte que sin ella no sería realmente hombre; y esa libertad es, a la postre, indivisible: o se tiene o no se tiene».

¿Cómo se ha verificado históricamente esta catástrofe? Flick-Alszeghy estiman que es preciso salvaguardar la relevancia del primer acto culpable, en orden a la constitución del estado de pecado original. Ese primer acto es, a su juicio, decisivo, no ya por su primado cronológico, sino porque crea una situación opuesta a la voluntad divina y desencadena la secuencia pecaminosa subsiguiente, al frustrar la posibilidad, ofrecida por primera vez en la historia, de efectuar libremente un avance cualitativo en la evolución. En suma, el primer hombre con capacidad de respuesta libre a la invitación peca, bloqueando así el proceso hacia el sobrenatural. Cuando sus contemporáneos, que viven aún en un «estado preconsciente», franqueen el umbral de la responsabilidad personal, encontrarán cerrado el paso hacia un ulterior desarrollo sobrenatural; si la gracia no viene en su auxilio, la dinámica de sus opciones los llevará irremisiblemente hacia el pecado personal²⁹.

Los teólogos romanos advierten, con todo, que esta eficacia singular del primer pecado no es un dato revelado o definido; admiten, pues, la legitimidad teológica de las hipótesis alternativas que reseñaremos a continuación. Pero estiman que su concepción del pecado originante «corresponde a una exigencia especulativa de la analogía de la fe»³⁰.

También Rahner cree teológicamente obligado sostener la importancia única del primer pecado, así como la contraposición *humanitas originans-humanitas originata*, correlativa al *peccatum originans-originatum*, aunque dejando abierta la cuestión de si la *humanitas originans* consta de uno o de varios individuos. El carácter decisivo del primer pecado como pecado originante dimana de la peculiaridad adjudicable en todo proceso histórico a su principio. Este, no es un instante más de una sucesión homogénea; es el fundamento del entero proceso y, en cuanto tal, posee una específica virtualidad conformadora del mismo. No cabe, pues, según Rahner, identificar pura y simplemente el pecado originante con la mera suma de los pecados

29. FLICK-ALSZEGHY, 307ss.; cf. IId., «Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica», en *Greg.* (1966), 201-225.

30. FLICK-ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 316, 371.

individuales. Era la *humanitas originans* la llamada a representar una función mediadora de gracia; pecando, se sustrajo a esa vocación y puso en marcha la historia de pecado³¹.

b) *Policulpismo*: el pecado originante es «el pecado del mundo», entendiéndose por tal el conjunto de las acciones pecaminosas cometidas a lo largo de la historia. No es preciso reconocer un influjo especial al primer pecado; éste no tuvo más importancia que cualquier otro, es un eslabón más en la cadena que constituye al mundo en «reino del pecado».

Esta hipótesis ha sido popularizada por los trabajos de Schoonenberg³². La pregunta que suscita de inmediato es ésta: si el primer pecado no es todavía el *pecado originante*, ¿cuándo y cómo puede darse éste por constituido? Pues, obviamente, mientras no se dé, tampoco se dará el pecado originado, con lo que queda en suspenso su extensión universal. Schoonenberg pensó en un primer momento que el asesinato del Hijo de Dios sería una especie de «segunda caída» que, consumando el pecado del mundo, clausuraría su período constituyente. Posteriormente ha abandonado esta conjetura complementaria³³; lo que no ha dicho es cómo la ha sustituido, de forma que quede a salvo la universalidad sin excepciones del pecado originado³⁴.

31. En este sentido se ha expresado repetidamente RAHNER; vid, su excursu en WEGER, 192ss., su artículo «Pecado original y evolución», en *Concilium* (julio 1967), 400-414 (pp. 412ss.), y el ya citado «Die Sünde Adams».

32. *Op. cit.*, 135ss.

33. En una conferencia pronunciada en la sede romana del IDO-C (28.01.1968), el teólogo de Nimega declaraba: «El problema que se plantea aquí es el de explicar la universalidad del pecado original. Con este problema es con el que más dificultades he tenido. Me llevó a pensar que el hecho de rechazar a Cristo es el causante de una situación universal de desgracia y, en cuanto tal, toma el puesto del pecado de Adán. Esta idea es el punto más hipotético de mi teoría, y en la actualidad lo he abandonado totalmente».

34. En cierta medida, cabe reiterar aquí la pregunta que hacíamos antes a Vanneste: sin la función constituyente —aunque no exclusiva— del primer pecado en el pecado del mundo, ¿cómo se explica que «nuestra libertad oscile espontáneamente... hacia el polo negativo de nuestras relaciones con Dios», o que «no haya habido jamás un tiempo en que el hombre... no haya sido un pecador»? (así se expresa MARTELET, 40,70).

A la tesis de Schoonenberg se han sumado, entre otros, RONDET, 321;

c) *Concasualidad* del primer pecado y de los restantes; el pecado originante sería una magnitud dinámica, no estática, que comienza a producir su efecto desde la comisión del primer pecado histórico y que se va engrosando, a modo de bola de nieve, con todos los pecados personales; cada acción pecaminosa, en efecto, afirma la dominación del mal sobre el mundo y aumenta el peso de culpabilidad que pende sobre cada existencia humana³⁵.

A decir verdad, no acaba de verse por qué la tesis del pecado del mundo ha de rechazar categóricamente la significatividad *objetiva* (a distinguir de la magnitud *subjetiva* de la culpa) del primer pecado histórico. Parece a todas luces razonable reconocer a tal pecado una relevancia peculiar, no *por ser cronológicamente* el primero, sino porque, *al serlo*, crea una situación nueva, que va a influir ineludiblemente sobre lo que venga después, sin haber sido él influido por nada. Supuesto lo cual, parece igualmente razonable pensar que ese primer pecado no es *causa por sí solo* de todo el pecado del mundo; pero ¿qué se opone a que se le adjudique una tasa proporcional de *concasualidad* en la pecaminosidad universal? El primer pecado, en suma, influye sobre cada ser humano no necesariamente de forma directa e inmediata, pero sí mediante los pecados próximos que, en última instancia, derivan de él y amplifican su virtualidad. La real efectividad del primer pecado garantiza además la universalidad de la situación pecaminosa.

DUBARLE, 106 («la importancia decisiva en el origen del pecado no es la transgresión cronológicamente primera... El 'pecado del mundo' puede ocupar el lugar del pecado de Adán»; no obstante, y no sin una cierta incoherencia, Dubarle sigue sosteniendo el carácter etiológico de Gn 2-3: *ibid.*, 153-156); BUR, 43, 58s.; y el ya citado MARTELET, 15-17, 69s.

35. Creo que ha sido SMULDERS, P. (*La visión de Teilhard de Chardin*, Paris 1965², 179ss.) el primero en proponer esta «vía media» entre las anteriores hipótesis extremas. En favor de esta tercera opción se sitúan WEGER, 54, 65ss.; SCHMIED, A., «Konvergenzen in der Diskussion um die Erbsünde», en *ThG* (1974), 144-156 (especialmente las pp. 151-153); LADARIA, 253s.; GONZÁLEZ FAUS, 376; etc. Últimamente, el propio Alszeghy parece sumarse a esta tercera hipótesis: «La discussione sul peccato originale», en *Greg* (1986), 133-139. Y es que, en realidad, la tesis monoculpista está abierta, por su misma lógica interna, a la propuesta de Smulders.

Por tanto, ni un monoculpismo estricto ni un policulpismo acéfalo responden satisfactoriamente a la pregunta sobre el sujeto del pecado originante; aquél, porque adolece de una concepción antropológica «robinsoniana» (¿por qué el pecado más alejado de mi historia va a influir en mí, sin que me influyan los más cercanos?); éste, porque pasa por alto el hecho de que toda realidad social tiene siempre su raíz en una acción personal destacada.

Habría que concebir, por consiguiente, las dos primeras versiones de «Adán» (la monoculpista y la policulpista) como complementarias, no como antinómicas; ésta es, a mi juicio, la opción preferible, por la que además se inclina un número creciente de teólogos.

3. El pecado originado

Los apartados anteriores de este capítulo han abordado aspectos de nuestra temática sin duda importantes, sobre todo con vistas al diálogo de la teología con las ciencias de la naturaleza. La revisión de las posiciones tradicionales en torno al paraíso, los dones preternaturales, el sujeto del pecado originante (ya no necesariamente vinculado a un supuesto origen monogenista de la especie humana), etc., libera a la reflexión creyente de pesadas hipotecas, que dificultaban de modo notable la exposición de la doctrina del pecado original.

Una vez despejado el terreno de estas cuestiones, que podríamos denominar periféricas, es preciso atacar ya el centro neurálgico de la doctrina. ¿Existe eso que hemos venido llamando *pecado original* (originado)?; ¿en qué sentido es pecado el pecado original (en qué consiste su realidad?); ¿cómo dar razón de su universalidad (en qué se basa la solidaridad de *todos* en el pecado originante?); ¿qué función desempeña esta doctrina en el horizonte global de la fe cristiana? Este giro, de la periferia al centro, es netamente perceptible en la literatura teológica de los dos últimos decenios; mientras que los años sesenta se dedicaron preferentemente al asentamiento de la doctrina en el marco de una concepción evolutiva del mundo³⁶, en los años

36. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, «El pecado original. Panorámica de un decenio crítico», en *Lumen* (1969), 403-426.

setenta y ochenta se asiste a una polarización de la atención sobre los interrogantes que se acaban de formular, que son a la postre los realmente decisivos para la fe³⁷.

3.1. *El actual estado de la cuestión*

Quien haya seguido hasta nuestro días el prolongado y tenso debate en torno a nuestro asunto podrá constatar que —contra lo que algunos pronosticaban— el saldo resultante no es «un cristianismo sin pecado original»³⁸; la discusión, aunque muy viva y diferenciada, no ha conducido a una suerte de liquidación por derribo del núcleo sustancial de la doctrina, sino a su consolidación, obtenida tanto por la decantación de opciones diversas como por la no recepción en la comunidad teológica de las propuestas extremas de uno u otro signo.

Para comprobarlo puede ser útil tomar como punto de referencia la descripción que Rahner hacía (en 1954) de los elementos que componen la noción dogmática del pecado original: «una situación universal de condenación, que abarca a todos los hombres con anterioridad a su propia decisión personal libre y que, sin embargo, es historia y no constitutivo esencial de la naturaleza»³⁹. Comparemos esta descripción con otra, diseñada treinta años después, y en la que se aspira a delimitar el área de consenso hoy constatable entre los teólogos a propósito del pecado original; éste sería «una situación negativa ante Dios de todos los hombres, derivada de una acción ajena, anterior a la propia decisión, y fundada en la pertenencia de todos a la única humanidad concreta e histórica»⁴⁰. Las analogías entre ambos textos saltan a la vista. De hecho, la descripción rahneriana sigue siendo tenida por válida por muchos teólogos actuales⁴¹.

37. RUIZ DE LA PEÑA, «Pecado original: la década de los ochenta», en *Studium Ovetense* (1989), 7-23.

38. VILLALMONTE, 555.

39. *ET* I, 307.

40. KÖSTER, 147.

41. Así lo afirman GONZÁLEZ FAUS, 377; GOZZELINO, G., *Vocazione e destino dell'uomo*, Torino 1985, 486; WEGER, 30.

Avanzando un nuevo paso, y siguiendo a Köster, es posible enumerar los puntos en que se articula el actual consenso. El pecado original es: a) una situación previa a la opción personal; b) de no-salvación; c) común a todos desde el primer momento y sólo superable por la anexión a Cristo; d) procedente de una acción humana; e) que tiene a los ojos de Dios «carácter de verdadera culpa»⁴². Las únicas excepciones a este consenso, al interior de la teología católica (siempre según Köster)⁴³, se reducirían a cuatro casos: los alemanes H. Haag⁴⁴ y U. Baumann⁴⁵ y los españoles D. Fernández⁴⁶ y A. de Villalmonte⁴⁷. Común a estos teólogos sería la persuasión de que nuestra doctrina ni está bíblicamente fundada ni ha sido nunca (?) objeto de declaraciones vinculantes del magisterio eclesial. Huelga decir que ambas apreciaciones no se compadecen con cuanto ha sido expuesto en los capítulos precedentes de este libro.

Al margen de los puntos señalados por Köster, las opiniones divergen cuando se trata de elaborar ulteriores determinaciones de dos elementos clave: cómo describir la situación de no-salvación: cómo explicar el carácter de verdadera culpa que se asigna a dicha situación. Surgen así diversas «definiciones» del

42. KÖSTER, 151; cf. *ibid.*, 244.

43. *Ibid.*, 119, 161.

44. Quien, en su prólogo a Baumann (p. 6), postula «der Abschied von Erbsünde».

45. Sobre su posición, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «La dialéctica destino-libertad y la discusión sobre el pecado original», en *Burgense* (1972), 325-363 (326-340). No deja de resultar irónico que el juicio más despiadado sobre Baumann proceda de VILLALMONTE, 540s. («Baumann ha sustituido lo malo por lo peor»).

46. *El pecado original. ¿Mito o realidad?*, Valencia 1973. Creo que la postura de Domiciano Fernández es más matizada de lo que da a entender Köster, a quien quizá ha despistado el título de uno de sus apartados conclusivos («Un adiós sin nostalgia»: *ibid.*, 189), tan cercano a la frase de Haag citada en la nota 44. En todo caso, la lectura de su libro suscita en el lector una incómoda sensación de perplejidad; junto a formulaciones que parecen favorables a la derogación pura y simple del pecado original (vid., por ejemplo, pp. 27, 37s., 43s.), hay expresiones que aproximan al autor a la tesis de Vanneste (pp. 136, 140s.).

47. *Op. cit.*, 551-556. Vid. los comentarios críticos de VANNESTE («Le péché originel», en *EthL* [1980], 134-146) y GONZÁLEZ FAUS (en *Actualidad Bibliográfica* [1980], 297-304).

pecado original, que confirman una vez más un fenómeno ya constatado en la teología escolástica: la dificultad, prácticamente insuperable, de lograr una fijación «canónica» de su esencia que concite un asentimiento mayoritario. Tamaña empresa se revela, hoy igual que ayer, como una auténtica misión imposible.

Podríamos añadir —y no por el mero afán de hacer de la necesidad virtud— que es bueno que así sea; la realidad de que se trata, dada su índole *relacional*, ostenta, como luego se verá, un carácter dinámico, una estructura dialéctica que probablemente no saldría indemne si se pretendiese aprehenderla *esencialísticamente*. En su interpretación confluyen además sensibilidades teológicas diversas, que llevan a acentuar unos aspectos con preferencia a otros.

De todos modos, las distintas definiciones son, en realidad, más variaciones sobre un tema que versiones mutuamente incompatibles de temas diversos. Se habla así de: «incapacidad dialogal para con Dios y para con los hombres»⁴⁸; «historicidad disociada»⁴⁹; «rechazo de la gracia hereditaria»⁵⁰; «pertenencia nativa a la historicidad pecadora del mundo»⁵¹; «egoísmo potenciado»⁵²; etcétera⁵³.

3.2. *Hacia una relectura actualizada del pecado original*⁵⁴

Una teología renovada del pecado original ha de comenzar por tomar postura frente a la antropología subyacente en las teorías tradicionales. En ellas el hombre es visto, sobre todo,

48. FLICK-ALSZEGHY, 293-370.

49. LENGSELD, P., *Adam et le Christ*, Paris 1970; cf. RUIZ DE LA PEÑA, «La dialéctica...», 340-348.

50. WEGER, *op. cit.*; cf. RUIZ DE LA PEÑA, «La dialéctica...», 348-357.

51. MARTELET, 72; BUR (62) dice algo semejante: «el hecho de ser miembros de una comunidad humana solidariamente pecadora desde los orígenes».

52. GONZÁLEZ FAUS, 379.

53. Más definiciones, en KÖSTER, 151s., y GONZÁLEZ FAUS, 377.

54. En lo que sigue, retomo y amplío considerablemente mis anteriores reflexiones: «La dialéctica...»; «El pecado original hoy. Un existencial de salvación para un oscuro destino», en *ST* (mayo 1975), 380-390.

como una *naturaleza*; lo que lo constituye es lo inmutable del *esse-in*, una esencia cerrada sobre sí, autoconsistente, que se mantiene invariable a lo largo del tiempo, que atraviesa la historia sin ser afectada por ella y se transmite, tal cual, por generación. Todo lo demás, el *esse-ad*, la relación, la socialidad, no concierne intrínsecamente al individuo humano. Categorías como *encuentro* y *diálogo* permanecen inéditas; la tasa de influencia del otro sobre mí es nula; el *ser-con* es un fenómeno irrelevante, al concebirse *espacialmente*, como mera yuxtaposición. Lo que adviene al sujeto desde el exterior está marcado por el carácter de lo casual-accidental, sin que pueda devenir determinación interior de la naturaleza inmutable⁵⁵.

Estamos, en suma, ante una concepción estática y esencialista del hombre, emplazada además en el marco de una visión conservadora de la realidad. Dentro de ella, el único fundamento de la solidaridad interhumana había de ser de tipo físico-biológico (monogenismo); la única herencia transmisible sería el código genético y, eventualmente, lo sobreañadido a él (dones sobrenaturales y preternaturales) por decisión divina; el mecanismo de transmisión no podría consistir sino en la generación. Con estos presupuestos, no es de extrañar que la fórmula *peccatum naturae* haya gozado de una notable popularidad, como designación idónea del pecado original.

La interpretación de lo humano que hoy propone la teología difiere ostensiblemente de la concepción tradicional. No es cosa de repetir aquí lo ya dicho en otro lugar sobre la socialidad como momento constitutivo de la personalidad humana⁵⁶; sin un desarrollo previo de esta categoría por parte de una antropología teológica fundamental, la apelación a la misma en el contexto de la doctrina del pecado original a duras penas se libraría de la sospecha de oportunismo o de argumentación *ad hoc*. Dando, pues, por hecho su desarrollo temático en la reflexión sobre las estructuras básicas de la condición humana, nos bastará ahora recordar lo más pertinente a nuestro asunto.

El hombre es una realidad dinámica, que se va haciendo, como ser personal, en y por la relación, a través de la apertura

55. Cf. WEGER, 37-41.

56. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 203-212.

al tú y la inserción en la sociedad. El *ser-con* (la socialidad) es uno de los factores configuradores de la persona. La historia de los demás va acuñando al propio yo; no es nunca historia enteramente ajena. Cada ser humano está real e interiormente situado por el medio histórico en que nace. Aun antes de llegar al ejercicio de su ser personal, es ser social, es decir, posee su propia realidad como ineludiblemente determinada por la sociedad a que pertenece. Su libertad es igualmente *libertad situada* por condicionamientos previos a su ejercicio⁵⁷. Junto a la herencia genética, todo hombre recibe desde su nacimiento una herencia cultural; su personalidad será, pues, el resultado de la interacción de dos principios generativos: el biológico y el cultural, el natural y el histórico. La gestación intrauterina da a luz un «mamífero prematuro» que habrá de ser «completado» con el período —por cierto, más dilatado— de la gestación extrauterina, cuya matriz es la sociedad⁵⁸. Los conceptos de «generación» o «procreación» no son, pues, reducibles a la estricta dimensión biológica. Incluyen todos aquellos factores por los que la sociedad hace de un individuo humano un miembro suyo: educación, ejemplo, ostensión de valores y de formas de comportamiento, etc.

Hay, por tanto, entre los seres humanos una solidaridad de base que no deriva sólo, ni principalmente, del hecho de participar en una «naturaleza» común, ni depende en exclusiva del dato biológico de la descendencia física. Sino que procede de la comunión en una historia única, que constituye el supuesto de la libertad personal y determina interiormente al yo singular. El *yo*, en efecto, se logra en el encuentro y el diálogo con el *tú*, sobre el fondo del *nosotros* comunitario; la suya es una

57. *Ibid.*, 187-191.

58. *Ibid.*, 204; cf. MORIN, E., *El paradigma perdido; el paraíso olvidado*, Barcelona 1978², 197: «La herencia cultural no se limita a superponerse a la herencia genética, sino que se combina con ésta... Cada cultura... rechaza, inhibe, favorece o sobredetermina la actualización de tal o cual aptitud o rasgo psicoafectivo, proyecta presiones multiformes sobre el conjunto del funcionamiento cerebral..., interviene como coorganizadora y controladora del conjunto de la personalidad. La herencia cultural ofrece el modelo de una personalidad 'ideal' y favorece estadísticamente la aparición de rasgos en consonancia con ella».

libertad intercomunicativa, históricamente modelada, que se mueve en el campo magnético creado por las precedentes acciones libres.

Esta estructura histórico-social de la concreta realidad humana concierne también —no puede ser de otro modo— al orden sobrenatural. La gracia se dispensa *corporativamente*, en la mediación de la comunidad humana, *como y porque* esa comunidad es mediadora de la propia personalidad. *Nadie*, pues, *alcanza la salvación sin la personal asunción de la gracia en otros*, quienes, a su vez, la manifiestan y la transmiten. Yo no podría creer y ser agraciado si otros antes que yo no hubiesen creído y sido agraciados. La emergencia histórica de la gracia, tal y como acontece en la comunicación interpersonal, es elemento constitutivo de mi salvación.

De modo análogo, si es la des-gracia, y no la gracia, lo que toma cuerpo en la sociedad, ésta no será ya mediadora de salvación, sino de perdición. La repulsa de la oferta divina «se objetiva necesariamente en instituciones, usos históricos, reglas morales, cultos religiosos, vida social»⁵⁹, todo lo cual «comporta una herencia negativa, *socialmente* acumulada e *individualmente* recibida», en base a la cual la libertad de las personas singulares «oscilará espontáneamente hacia el polo negativo de la relación con Dios»⁶⁰.

El efecto acumulativo de las opciones culpables hipoteca las opciones futuras y favorece la adhesión voluntaria a la culpabilidad dominante. Quien se encuentra situado en ese medio social opaco a la gracia, quedará, en suma, negativamente afectado por una determinación *interior* a su yo y *anterior* a su opción.

Todas estas reflexiones nos suministran los materiales con los que parece posible rehacer de forma actualizada la noción y el significado del pecado original. Tal es el objetivo de las consideraciones siguientes.

a) El hombre nace como miembro de una sociedad que es, según el Nuevo Testamento, «reino del pecado», *sociedad sin*

59. WEGER, 139.

60. MARTELET, pp. VII, 70.

gracia; hemos convenido ya en la necesidad de apelar a la libertad creada (pecado originante) para dar razón de la existencia de tal sociedad. La pertenencia al reino del pecado es inherente al ser social de cada hombre y, por ende, determina interiormente su personalidad. El individuo humano miembro de esa comunidad pecadora aparece ante Dios como privado de *gracia*.

b) Esta privación ¿puede ser considerada *pecaminosa*? Sí, por un doble motivo. Ante todo, porque se trata de una situación irregular, que no se ajusta al designio de Dios, sino que contradice su voluntad; el *no agraciado* es *des-graciado* o, con otras palabras, «la ausencia *indebida* de santidad precedente a la decisión moral (el no estar dotado del *Pneuma* santo de Dios) funda un estado o situación de no-santidad»⁶¹ y, en este sentido, puede ser llamada *pecado*. Con tal apelativo se hace patente que quien está aquejado de este déficit, versa en una situación de separación de la vida de Dios, de no-salvación (de perdición, en suma)⁶². Debe advertirse empero que la privación de gracia que llamamos «pecado» responde comúnmente a un acto de la voluntad propia, acto que en nuestro caso no se da. Por ello, el término *pecado* sólo puede aplicarse aquí «bajo una concepción analógica» de dicho término⁶³.

Por otra parte, la índole pecaminosa del estado de que tratamos se va a poner en evidencia cuando llegue el momento

61. RAHNER, «Pecado original», en *SM* V, 332; *ibid.* 335 («La ausencia del Espíritu divinizante... es contraria a la voluntad divina... Por ello... tiene el carácter de pecado»). Rahner reitera la misma idea en WEGER, 189, y en *SzTh* IX, 268s.

No he entendido muy bien por qué DUBARLE (115) no cree necesario apelar a esta privación de gracia para fundar la índole pecaminosa de la pertenencia al reino del pecado. BUR (18, nota 2) observa al respecto que cualquier otra categoría sustitutoria de la ausencia de gracia termina mostrándose, en el fondo, como equivalente a ésta.

62. RAHNER (en WEGER, 187, nota 16) señala sagazmente que sólo en un orden sobrenatural, mas no en un orden de naturaleza pura, puede ser *pecado* la privación de gracia (puede haber pecado original). Pues en ese orden, estar privado de gracia es estar separado de Dios.

63. RAHNER, en *SM* V, 335; volveremos pronto sobre el carácter analógico de *pecado*.

de hacer una opción personal. Pues entonces, *si no interviene la gracia*, esta opción será un pecado personal, es decir, una apropiación responsable de la nativa privación de gracia. Dicho de otro modo: que esa condición nativa tenga carácter pecaminoso (en vez de ser una situación, por así decir, religiosamente neutra, ni buena ni mala) va a manifestarse nítidamente en el hecho de que, en tal situación, el hombre es incapaz, por sí solo, de hacer el bien; se trata, pues, del estado de auténtica alienación que Pablo ha descrito en Rm 7,14ss. como típico de la situación de pecado⁶⁴.

Así pues, lo que en un primer momento se ha descrito como *privación* se desvela en un segundo momento como algo más que una mera ausencia; implica un *germen* nocivo, una *virtualidad* negativa, en la que late el ingrediente dinámico de la propensión irresistible al pecado personal. Todo lo cual significa que la situación inicial de la relación hombre-Dios está alterada *para mal*, es una situación degradada ya en su mismo punto de partida⁶⁵. Es, en suma, lo que Trento (canon 2) describe como «muerte del alma».

Por consiguiente, lo que denominamos pecado original emerge como pecado en el pecado personal; éste no es más que la ratificación voluntaria de aquél; es «el pecado original en acto»⁶⁶, el germen produciendo su fruto.

c) «Si no interviene la gracia», decíamos más arriba; la doctrina del pecado original cumple la función —contra los naturalismos de corte pelagiano— de hacer presente la necesidad para todo hombre del don gratuito de Cristo, y de su incapacidad absoluta para cobrar autónomamente la salvación. Pues bien, *la*

64. «El pecado original significa que el hombre no es simplemente un ser que 'a veces comete pecados' aquí o allá... Antes de decirnos que el hombre peca, el pecado original nos dice que el hombre *es* pecador. Y si luego, ulteriormente, peca, se debe a eso» (GONZÁLEZ FAUS, 361).

65. FLICK-ALSZEGHY (323) expresan la misma idea con otros términos: el estado nativo de no-agraciamiento comprende un aspecto *óntico* (ausencia de la gracia) y un aspecto *personal* (incapacidad de optar por Dios).

66. LENGSELD, 274. Ya Tomás de Aquino (*Summa Theol.* I-II, q.82, a.2 ad 1) advertía que «in peccato originali virtualiter preexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio».

gracia va a intervenir. En una economía ordinaria (que no es, claro está, la única), su oferta tiene lugar en el bautismo, sacramento de la regeneración, nuevo nacimiento, que nos arranca de la sociedad-reino-del-pecado y nos inserta en la Iglesia, cuerpo de Cristo, sociedad-reino-de-la-gracia. Al ser incorporado a esa sociedad, el hombre se libera del influjo unilateral y exclusivo del mundo pecador y es introducido en el ámbito salvífico de la nueva y verdadera vida. De esta suerte, el bautismo quita realmente el pecado original (canon 5 de Trento), no porque sea ésta su finalidad primera y específica, sino porque incardina al ser humano en el cuerpo agraciado de Cristo, que es su Iglesia, y consiguientemente anula su incardinación al cuerpo privado de gracia en que había nacido. Lo que se había contraído por la pertenencia a una sociedad, es cancelado por la integración en otra sociedad⁶⁷.

d) De cuanto antecede se sigue obviamente que el pecado original es algo que atañe a la relación hombre-Dios. Es, pues, una realidad concerniente a la esfera de *lo personal*, no de *lo natural*. Junto a su función antipelagiana, antes aludida, nuestra doctrina cumple una función antignóstica; deslegitima todo ensayo de emplazar el mal por excelencia en el ámbito de la naturaleza. Expresiones como *peccatum naturae*, *pecado hereditario* (*Erbsünde*), etc., confinan de nuevo al pecado original en ese ámbito; deben, pues, ser tenidas como inapropiadas.

Precisamente porque no pertenece al orden natural, sino al personal, el pecado —como la gracia— no es una «cosa» inmutable, que «se tiene» o «no se tiene». En cuanto expresión de relaciones interpersonales, es una magnitud dinámica, susceptible de graduación desde una realidad germinal hasta una plenitud que embarga la totalidad del sujeto en ella compro-

67. Hablamos de lo que ocurre en una «economía ordinaria». Cuando el acceso al bautismo no es posible, entran en juego las vías de suplencia previstas desde siempre por la teología (*Summa Theol.* I-II, q.89, a.6), que incluyen una referencia —al menos implícita— al bautismo y a la Iglesia (*votum baptismi*, *votum Ecclesiae*); toda vez que el cuerpo de Cristo es la única e insoslayable mediación de la gracia (que no es sino la vida de Cristo resucitado dándonos, como se verá en la 2.^a Parte de este libro), fuera de ese cuerpo no hay salvación.

metido; puede crecer, disminuir, desarrollarse, etc. Y aquí es donde aparece más claramente la índole *analógica*, antes sugerida, del pecado original respecto del pecado personal. El pecado original es análogo respecto del pecado actual, mas no porque sea un «pecado de la naturaleza» y no de la persona. No; lo es justamente por ser una realidad personal; *lo es en la medida en que el término persona es también análogo*. Resulta, en efecto, evidente a todas luces que tal término se predica legítimamente del hombre en cualquiera de las edades de su vida, *pero no en el mismo sentido*: el niño no es persona del mismo modo en que lo es el adulto.

Examinemos el caso límite del niño no bautizado. ¿Es pecador? Lo será en la medida en que es persona. Y es persona (ser responsable, dador de respuesta) en la medida en que va a llegar a serlo. Hay en él una personalidad virtual, potencial, *no actual*. Pero ciertamente nadie se atreverá a negar⁶⁸ que se trata de una personalidad *real*⁶⁹. Pues bien, de forma paralela es menester afirmar: el pecado (o la gracia) en un niño no actualmente responsable posee una existencia real, pero como virtualidad o latencia, como germen a desarrollar⁷⁰. Por eso se ha dicho más arriba que no es acertado considerar el pecado original abstrayéndolo del pecado personal. Todo ser humano comienza su existencia como *pecador en potencia*, porque —y en tanto en cuanto— es persona en potencia; de no intervenir la gracia, cuando sea persona en acto será también pecador en acto.

68. Al menos por el momento; esperemos que el vergonzoso chaloneo al que estamos asistiendo en España, acerca de los meses de embarazo en que sería lícito el aborto, respete la cifra tope del nueve.

69. Así lo consideran todos los códigos civiles del mundo. «Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. *La persona puede ser sujeto, pero porque ya es persona, y no al revés*» (ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 49; el subrayado es mío).

70. Vid. «La dialéctica...», 360s. No alcanzo a entender la distinción con que opera Martelet (72) al hablar de pecado original en el niño: éste sería pecador *objetivamente*, no *subjetivamente*. Me temo que el carácter analógico del pecado original es apurado aquí hasta el extremo de una analogía de mera atribución extrínseca. Pero ¿no era precisamente éste el error de Pighio que el canon 3 de Trento ha recusado? Sobre las posiciones de Martelet, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Pecado original: la década...», 14ss., 20ss.

Hasta que no se ratifique responsablemente la situación en que el hombre nace, dicha situación no estará consolidada, no podrá producir su efecto. El mero germen de pecado no conlleva aún su fruto, la muerte (eterna). El solo pecado original no puede conducir a la perdición escatológica. Así lo entendió también la teología medieval al idear la hipótesis del limbo, precisamente porque se percibía que el pecado original no es homologable sin más con el pecado actual en orden a su efecto, que es la no-salvación definitiva⁷¹.

e) Lo que acaba de decirse viene a confirmar que el hombre es, simultánea e indisolublemente, ser social y ser personal. En cuanto ser social, es una libertad situada, determinada de antemano por su medio. En cuanto ser personal, es una libertad responsable y autónoma. En cuanto ser social, *hay en él un coeficiente de destino pro-puesto*, no elegido, previo a su opción personal⁷². En cuanto ser personal, puede y debe encararse libremente con su destino, para asumirlo o para rechazarlo y, en cualquier caso, para configurarlo a su medida.

La doctrina del pecado original recoge esta tensión *destino previo-responsabilidad personal*, que encontrábamos en la Carta a los Romanos y que no es sino el reflejo de la tensión *ser social-ser personal* que define y constituye al hombre, y a la que la antropología actual es sumamente sensible. La psicología ha puesto al descubierto, en efecto, que muchas de nuestras actitudes básicas son *interhumanas*, colectivas y personales a la vez; que nuestra acción supone y demanda a menudo una *co-laboración*; que nuestro psiquismo consciente arraiga en la profundidad del inconsciente relacional⁷³; que nuestra responsabilidad, en suma, se juega no sólo en aquello que procede

71. Por el contrario, el bautismo confiere al niño la salvación definitiva, *sin requerir su confirmación responsable*. La llamativa asimetría de ambas situaciones pone de relieve que, mientras el infierno sólo puede existir como fabricación humana, el cielo sólo existe como pura gracia divina. Dios no puede condenar al hombre sin el hombre; la condenación es —siempre y sólo— autocondenación. En cambio, y en el caso límite al que nos referimos, Dios puede salvar al hombre sin el hombre.

72. Cf. *Imagen de Dios...*, 190s., con las notas 111 a 118.

73. GUILLUY, P., en *La culpabilité fondamentale*, 168ss.

de la propia iniciativa personal, sino que está concernida además por la asunción *voluntaria*, no coaccionada, de iniciativas ajenas.

Repitámoslo una vez más; Dios no hizo al hombre ser social para poder imputarle el pecado; el hombre está implicado en el pecado porque es ser social. Negar el pecado original equivale a disolver la enigmática dialéctica destino-responsabilidad en favor de esta última; con ello se pasa por alto la preocupación que anima la perspectiva paulina: explicar el porqué de la culpabilidad de todos. Disuelta del lado de «Adán» la citada tensión, se disuelve también del lado de Cristo; queda en suspenso la validez previa y universal de su influjo, que pasaría a depender *exclusivamente* de una opción individualista, incondicionadamente libre, no mediada corporativamente, estrictamente privada. Con lo cual, nos vemos transferidos a la versión judaizante de la justificación por las obras o a la teología pelagiana de la salvación por el libre albedrío.

f) El rechazo de la concepción judaico-pelagiana no debe hacernos olvidar cuán nocivo resulta el pesimismo fatalista de la concepción opuesta, patrocinada por los sistemas dualistas. Frente a ellos, la doctrina del pecado original sostiene —y ésta es, a fin de cuentas, y como se advirtió *supra* c), su última razón de ser— que junto a la situación previa y universal de pecado existe una oferta previa y universal de gracia. La historia única en la que todos participamos tiene como centro de gravitación a Cristo. Somos solidarios en Adán porque somos solidarios en Cristo, y no al revés; Dios ha creado a la entera humanidad como «una sola familia» (GS 24,1) de la que Cristo es «el primogénito (Col 1,15; GS 32, 4.5), en vista del cual se despliega, desde toda la eternidad, el designio divino (Ef 1,3-14).

El hecho de que fallara una primera mediación humana (la función «Adán») no significa que en algún momento de la historia no haya habido ninguna mediación. Pecado y gracia no son *dos* situaciones sucesivas; son más bien la expresión de *la* situación dialéctica de todo ser humano⁷⁴. Los originalmente

74. RAHNER, en WEGER, 190; vid. ID., en *SM* V, 338; cf. SCHMIED, 150.

pecadores en Adán somos a la vez los originalmente amados por Dios en Cristo⁷⁵. En nuestra historia no se da tan sólo un existencial de perdición; se da también y sobre todo el existencial de salvación; así lo puntualiza la entera Escritura, desde Gn 3,15.

De ahí que no pueda hablarse del pecado de Adán a no ser en cuanto telón de fondo de la acción salvífica de Cristo. En último análisis —y ésta es la parte de razón que poseía el pelagianismo—, será nuestra libertad, suscitada y sostenida por la gracia, la que decida nuestra suerte, eligiendo entre dos existenciales: el del pecado en Adán; el de la salvación en Cristo⁷⁶.

4. A modo de recapitulación

Con la doctrina del pecado original, la fe cristiana trata de dar expresión a dos de sus convicciones fundamentales: a) la vigencia de un factor suprapersonal, que distorsiona la relación hombre-Dios; b) la presencia de una gracia que sobreabundará donde abundara el pecado, y cuyo primer efecto es el reconocimiento de éste, al que sigue la proclamación de su derrota.

a) El pecado posee un espesor y una potencia dinámica que sobrepasa al individuo pecador aisladamente considerado y a la mera suma de lo pecados personales⁷⁷. Además de *los pecados*,

75. RAHNER, en *ET* III, 115; MARTELET, 124s., 156s.; BUR, 35 («siendo todos universal y solidariamente pecadores en Adán, ... somos todos solidariamente salvos en Jesucristo, el nuevo Adán»).

76. RAHNER, *SV*, 338: «...por la libre decisión personal se supera en una u otra dirección la situación dialéctica de la libertad: el hombre se ratifica libremente, o como pecador originario por la culpa personal, o como redimido por la fe y el amor».

77. Cf. BERNANOS, G., *Los grandes cementerios bajo la luna*, Madrid 1986, 67: «¿Quién se atrevería a negar que existe un universo del mal, organizado, más real que el que advierten nuestros sentidos, con sus paisajes siniestros, su pálido cielo, su sol frío y sus astros crueles? Un reino espiritual y carnal a la vez, de una densidad prodigiosa, de un peso casi infinito, que, si se le compara con los reinos de la tierra, éstos no tienen mayor significación que unos diseños o símbolos...» Vid. *supra*, cap. 3, nota 168, un texto semejante de E. Sábato.

existe lo que Pablo llamaba la *hamartía*, el Pecado como poder y como reino. ¿Quién puede decir tranquilamente que no tiene nada que ver con él? Ciertamente no ha surgido de mi sola opción libre, pero sí ha contado con mi complicidad. Si no soy reo de él por acción, lo soy seguramente por omisión; lo tolero y lo fomento, si no actuándolo libremente, sí admitiéndolo voluntariamente, disfrutando de él de una u otra forma. «El estado de pecado original es voluntario como es voluntario el uso de la lengua materna, cuyo aprendizaje ha sido espontáneo, sin ser jamás el objeto de una opción libre. El niño ha consentido, por un consentimiento inevitable, pero no impuesto coactivamente, en el uso de esta lengua... En virtud de esta analogía..., se puede decir que los hombres son constituidos pecadores en cuanto que están entrañados en el comportamiento pecaminoso de su medio, al que prestan una adhesión voluntaria, sin ser siempre la obra de una decisión libre»⁷⁸.

Esta solidaridad interpersonal en el pecado implica una suerte de reciprocidad: soy sujeto pasivo y activo del mismo. Y como no puedo adjudicar ni a Dios ni a la naturaleza humana la puesta en marcha de su poder dinámico, tengo que pensar en el factor humano como elemento activador del proceso (pecado originante). A resultas de tal factor, se ha frustrado la función mediadora de gracia, prevista por Dios en primera instancia y exigida por mi socialidad constitutiva, y se ha abierto una brecha entre Dios y el hombre que éste, por sí solo, no puede soldar, sino sólo ensanchar (pecado originado).

b) En la introducción a la primera parte de este libro, se ha mencionado la estrategia de encubrimiento con que el hombre en Adán trata de ignorar su pecado. Percatarse de la hondura y gravedad de la situación de no-salvación es estar ya en camino hacia la conversión; sólo quien resuelve ser fiel es capaz de sondear las dimensiones de su infidelidad. Mientras se permanece sometido a su dominio, el pecado aparece como cualquier cosa menos como pecado; si se muestra con su verdadero rostro, es porque ha sido desenmascarado y, de esta forma, comienzan a vacilar sus cimientos. La revelación del pecado en el Nuevo

78. DUBARLE, 122.

Testamento es la secuela de la revelación de la gracia salvadora⁷⁹. Es la universalidad de ésta lo que ha confirmado a la Iglesia en la convicción de la universalidad de aquél. Es, por tanto, el misterio pascual de Cristo lo que, según la fe cristiana, se sitúa en el centro de la historia, como clave interpretativa de su sentido: hemos sido creados para ser divinizados, y la divinización va a tener lugar por la vía de la encarnación.

Nada, ni siquiera el pecado de todos, puede hacer desistir a Dios de este designio eterno, que no es el expediente de emergencia al que se apela para poner remedio a una catástrofe, sino el objetivo último de la creación, querido y previsto desde siempre y para siempre, en favor de aquellos que han sido puestos en la existencia como «imágenes de Dios». La centralidad de Cristo sitúa el pecado en la perspectiva justa; él es el revés de la trama, la oscura urdimbre de una historia que Dios ha querido llena de gracia y que el hombre ha desgraciado.

Sin embargo, una vez sobrevenido, la gracia se demuestra más fuerte que él. Más fuerte: ella se confiere ahora en el contexto de un combate y como resultado de una victoria; *el mensaje del pecado original pertenece a la entraña del evangelio porque, a fin de cuentas, es el mensaje de la gracia victoriosa*. Las precisiones de Trento sobre la concupiscencia remanente en los bautizados (canon 5) levantan acta de este contexto: que ella reste «para la lucha», pero que ya no sea pecado, significa que se ha quebrantado su nefasto magnetismo, de suerte que «en los renacidos no hay nada que Dios odie». En ellos, pues, se recupera el destino originario del hombre, al ser constituidos en «herederos de Dios y coherederos de Cristo».

¿Qué decir, por último, acerca de la idoneidad del término *pecado* para designar la realidad que nos ha venido ocupando hasta ahora? Es obligado reconocer que su uso generalizado no ha sido beneficioso, ni en la teología ni en la catequesis, porque ha flexionado su significación hacia una comprensión del mismo que tiene como punto de referencia el pecado personal (lo que generalmente se conoce como *pecado*), pese a que se insista en el uso analógico del vocablo. Lo que ocurre es que, a estas

79. LADARIA, 243.

alturas, resulta prácticamente imposible lograr un cambio terminológico que sea mayoritariamente aceptado. De hecho, no faltan propuestas alternativas⁸⁰; no faltan tampoco quienes estiman que hay que resignarse a continuar con el uso lingüístico establecido⁸¹, aunque (eso sí) exorcizándolo en lo posible de su mala interpretación.

80. Por ejemplo, SCHOONENBERG («pecado del mundo»), FLICK-ALSZEGHY («pertenencia al reino del pecado»), o BUR (que se inclina por recuperar la terminología de los Padres griegos). Vid. más opiniones en KÖSTER, 160s.

81. BAUMGARTNER, 18s.; DUBARLE, 159-164; WEGER, 29; GONZÁLEZ FAUS, 378.