

# CRISTIANISMO SIN PECADO ORIGINAL

## ABREVIATURAS

AAS	= Acta Apostolicae Sedis.
AT	= Antiguo Testamento.
ATUCH	= Anales Teológicos de la Universidad de Chile.
Aug	= Augustinus.
Auga	= Augustiniana.
Augm	= Augustiniamum.
BAC	= Biblioteca de Autores Cristianos.
BLE	= Bulletin de Litterature Ecclesiastique.
CD	= La Ciudad de Dios.
CF	= Collectanea Franciscana.
CFs	= Collectanea Franciscana Slavica.
DS	= Denzinger - Schönmetzer. Enchiridon Symbolorum, Barcelona 1965.
DSe	= Doctor Seraphicus.
EA	= Estudio Agustiniiano.
EE	= Estudios Eclesiásticos.

- EF = Estudios Franciscanos.  
 EM = Ephemerides Mariologicae.  
 EThL = Ephemerides Theologicae Lovanienses.  
 FCTh = Forum Catholische Theologie.  
 HK = Herder Korrespondenz.  
 Lau = Laurentianum.  
 MF = Miscellanea Francescana.  
 MS = *Mysterium Salutis*. Manual de Teología como Historia de Salvación, J. Feiner - L. Löhrer (ed.), Madrid 1969 ss.  
 MSR = *Mélanges de Science Religieuse*.  
 MThZ = *Münchener Theologische Zeitschrift*.  
 NG = Naturaleza y Gracia.  
 NM = Nuevo Mundo (Caracas).  
 NT = Nuevo Testamento.  
 RA = Revista Agustiniiana.  
 RchA = *Recherches Augustiniennes*.  
 RÉA = *Revue des Études Augustiniennes*.  
 RET = Revista Española de Teología.  
 RGG = *Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1956-1962.  
 RIC = Revista Internacional Communio.  
 RSPhTh = *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*.  
 RScR = *Revue des Sciences Religieuses*.  
 RThPh = *Revue de Théologie et Philosophie*.  
 Sal = *Salmanticensis*.  
 SBFLA = *Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annuus*.  
 SC = *Sources Chrétiennes*.  
 SCa = La Scuola Cattolica.  
 SF = *Studi Francescani*.  
 ST = *Selecciones de Teología*  
 Stm = *Studium*.  
 StO = *Studium Ovetense*.  
 ThG = *Theologie und Glaube*.  
 ThGw = *Theologie der Gegenwart*.  
 ThPh = *Theologie und Philosophie*.  
 ThPQ = *Theologische Praktische Quartalschrift*.  
 ThQ = *Theologische Quartalschrift*.  
 ThR = *Theologische Revue*.  
 TThQ = *Trier Theologische Quartalschrift*.  
 ThWNT = *Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (ed.), Stuttgart 1933 s.  
 VV = *Verdad y Vida*.  
 ZKTh = *Zeitschrift für Katholische Theologie*.

# PRESENTACIÓN

Hace algunos años hacíamos un análisis detenido de la situación en la que, por aquel entonces, 1950-1975, se encontraba la doctrina del pecado original. Constatada la situación de confusión y de positiva decadencia en la que dicha doctrina se encontraba, avanzábamos la conclusión: en este terreno y para un futuro inmediato, a la teología católica se le ofrece una tarea urgente, pero complicada: elaborar una sistematización de la doctrina sagrada, rigurosa y armónica que evite todo compromiso interno y buscado con la creencia en el pecado original. Si vale la expresión, presentar un *Cristianismo limpio de toda mancha del pecado original*. Posteriormente, hemos dado algunos pasos en esa dirección, ampliando y concretando aquella sugerencia. Al final, se percibirán, esperaba y espero, las beneficiosas consecuencias que para la ortodoxia y para la ortopraxis cristiana podrán derivarse del abandono de aquella secular creencia <sup>1</sup>.

Entre tanto, pienso haber cumplido con creces el consejo que Horacio da a los poetas ganosos de publicar sus poemas: que dejen reposar nueve años los pergaminos en el escritorio, antes de ofrecerlos al público (*nonumque prematur in annum, membranis intus positis*). Obviamente el teólogo, sobre todo en este caso, debe conceder a sus ideas un reposo incluso más prolongado. Porque a cualquiera se le alcanza que la tarea propuesta ha de ser prolija y arriesgada. Más que nadie lo juzgará así quien se considere bien informado sobre el tema del pecado original.

La cuestión del pecado original (= PO) viene abrumada de dificultades y discusiones desde hace más de quince siglos<sup>2</sup>. No es posi-

1 Para justipreciar esta propuesta en su debido alcance y contexto, ver A. de VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978; espec. 551-556; Id., *El pecado original: perspectivas teológicas*, en NG 30 (1983) 237-256; espec. 247-256. Durante estos últimos decenios hemos publicado numerosos estudios sobre el pecado original. Ellos constituyen el soporte documental de lo que ahora exponemos. En la bibliografía final del libro se encontrará un elenco de estas publicaciones nuestras.

2 Abreviamos siempre PO. Según el tecnicismo escolástico la fórmula (el sintagma) «pecado original» puede significar o bien el pecado original «originante», el que Adán habría cometido en el paraíso, dando origen a la ruina del género huma-

ble ignorarlas. Por otra parte, sería excesivo pedir que una creencia, vieja de quince siglos, pueda ser superada en pocos años de forma generalizada, indiscutida y fácil. La arduidad de la empresa es notable, tanto *cuantitativamente*, atendida la multitud de temas agrupados en torno a la figura del PO, como *cualitativamente*, por las solemnes certidumbres que venían cobijando, durante siglos, a esta enseñanza. Mirando a la *cantidad*, encontramos el hecho de que la creencia en el PO no se ciñe a un enunciado o proposición simple. La enseñanza clásica está integrada por una auténtica *constelación de afirmaciones* antecedentes, concomitantes y consiguientes que enmarcan y contextualizan esta afirmación mantenida como substantiva: *todo ser humano, al entrar en la existencia, antes de cualquier decisión personal, consciente y libre, se encuentra ya en situación teologal de pecado, específicamente denominado pecado «original».*

*Antecedente indispensable* para comprender esta situación teologal lo formaban el grupo de afirmaciones de la llamada «teología de Adán», en la que éste era presentado como padre del género humano, constituido por Dios en santidad y justicia paradisiacas; reo, luego, de un enorme pecado, *originante* de aquella situación pecadora en que todo hombre habría de nacer, DS 1511.

*Concomitantes* de la afirmación central, matizando e intensificando su contenido, encontramos estas expresiones: todo hombre nace en muerte espiritual, muerte del alma, bajo la ira de Dios, alejado de su gracia y amistad, esclavo de Satanás, reo de eterna condenación, DS 1511-1513.

*Las consecuencias del PO* han sido tema inagotable de la reflexión de los teólogos, de las prédicas de los pastores, de las conversaciones de la gente cristiana, durante siglos. Tendremos oportunidad de constatar y someter a examen la omnipresencia del PO en la dogmática, la moral, la vida cotidiana de los cristianos de Occidente. Incluso la cultura secular surgida en esta zona del planeta, es incomprensible sin la referencia, amigable u hostil, a la creencia en el PO. En este contexto es comprensible y aceptable la observación de H. Haag: «Si

no, o bien el pecado original «originado», aquel en que todos nacemos heredado de nuestros primeros padres. Por el contexto se deduce con facilidad de cuál de estos aspectos se trata en cada momento, sin necesidad de reiteradas matizaciones.

*eliminamos la doctrina del PO no eliminamos únicamente un capítulo del Catecismo, habría que escribirlo todo de nuevo*<sup>3</sup>.

Es la tarea que en este libro nos hemos impuesto: buscar un *Cristianismo sin pecado original*. Y luego, como consecuencia, se podría escribir un Catecismo que refleje esta ausencia. Los profesantes del dogma del PO pensarán que la tarea es pretenciosa, peligrosa, irreverente. Tales calificativos, enfáticos y medrosos, podrían ladearse si pensamos en la urgencia y los resultados beneficiosos que el cumplimiento de la tarea comporta para la ortodoxia y la ortopraxis de los cristianos. Para los creyentes de nuestros días, al menos.

El P. Valensín decía confidencialmente a su amigo Teilhard de Chardin que el dogma del PO era para él una arqueta cerrada, en cuyo interior creo que hay algo porque la Iglesia lo dice, pero estaría dispuesto a esperar trescientos años antes de saber lo que es. Pero es seguro que Teilhard no se conformaba con verdades sagradas encerradas en una arqueta. Una verdad sin reacción vital, eficaz, actual, es inexistente y nula<sup>4</sup>. En la actualidad, son muchos los cristianos, teólogos o no, que no se conforman en creer una verdad encerrada en rico cofre sacral: quieren romper el enigma, su hechizo, el embrujo que parece se le otorga en ocasiones al presentarlo dentro de eso que los teólogos llaman *misterio del pecado original*. Quieren saber a qué atenerse sobre un asunto sentido, pensado y hablado tan profusamente durante quince siglos.

3 En el prólogo al libro de U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg, Herder, 1970, 6-7. Afirmación que hace suya D. FERNÁNDEZ, *La crisis de la teología del pecado original, ¿afecta al dogma de la Concepción Inmaculada?*, en EM 35 (1985) 227. En la misma dirección puede verse el estudio de I. WILIG, *Die Revision der Lehre von der Erbsünde als Revision eines theologisches Systems*, en TGW 27 (1984) 143-154.

Consecuente con sus convicciones afirma allí mismo H. HAAG: «Después de que, durante mil quinientos años, la Iglesia occidental se ha mantenido fiel a una tradición erróneamente introducida por Agustín, la despedida del 'pecado original' llega hoy realmente no demasiado pronto, sino más bien demasiado tarde», U. BAUMANN, l. c. Testimonio que hace suyo el historiador J. GROSS en el pórtico del vol. IV de su obra *Geschichte des Erbsündendogmas*, München, Reinhardt 1972. También H. HAAG cons-tata, como todos, que el 'pecado original' —testarudo él— se resiste a morir. Lo dice el título de uno de sus trabajos, *Die harrnäckige Erbsünde*, en ThQ 150 (1970) 358-366; 436-456: *ib.*, 151 (1971) 70-86.

4 Citado por E. COLOMER, *El hombre y Dios al encuentro*, Barcelona, Herder, 1974, 272.

Durante más de veinticinco años mi ocupación con el *misterio del PO* ha sido persistente, intensa. Dicho esto, tengo que añadir que tal preocupación por el PO ha sido subordinada y subsidiaria de otra de más radical y decisiva importancia para un teólogo y para un creyente: profundizar —intelectual y vivencialmente— en el *misterio de Cristo*: Ef 1, 1-15; 3, 14-19; Rm 5, 12-21. Y, por lo que he podido ver, el «misterio del PO» oscurece claramente —valga la paradoja— el esplendor del *misterio de Cristo* y todo el Cristianismo que sobre él se levanta. Y ello, no sólo a nivel de la alta reflexión teológica, sino sobre todo, a la hora de comunicar el Mensaje sobre Cristo Salvador al hombre de nuestro tiempo; tan lejano del hombre a quien hablaban Agustín o los teólogos escolásticos. Por eso, como he propuesto en trabajos anteriores, me parece razonable y madura la opción que he tomado a favor de un *Cristianismo sin pecado original*. Y, por cierto, bajo la misma consigna y preocupación rigurosamente teológica, cristológica bajo la cual realizó Agustín su tenaz defensa del PO: *Ne evacuetur Crux Christi!* = *¡No desvirtuar la Cruz de Cristo!* Si bien nosotros realizamos el empeño en dirección contraria y con menos dogmatismo que Agustín. Porque hablamos del estado de «Gracia original» en el recién nacido *para no desvirtuar la eficacia salvadora de la Cruz de Cristo: Ne evacuatur Crux Christi...* Mientras que Agustín y sus seguidores, también para no desvirtuar la Cruz de Cristo, se creían obligados a decir que todo hombre nace en PO.

Acabamos de mencionar la *constelación de problemas* dentro de la cual está enmarcado el tema específico «pecado original», tanto desde la perspectiva de la historia como desde una perspectiva sistemática. A comienzos del siglo xvi constataba M. Lutero: «*Sobre el pecado original fabula la turbamulta de los teólogos de muchas maneras*»<sup>5</sup>. Él mismo no se privó de «fabular» ampliamente sobre el tema. Al finalizar el siglo xx, nos hallamos abrumados por una vivaz controversia en la cual, sobre el rescoldo de viejas hogueras, se encienden nuevos problemas insospechados en tiempos anteriores.

En consecuencia, tenemos que caminar por una *exuberante selva de opiniones; objeciones viejas y nuevas; preguntas y respues-*

5 Cita de J. GROSS, *Geschichte des Erbsündendogmas*, IV, 352.

tas de encontrada procedencia y dirección; críticas y rectificaciones de forma y fondo; negaciones veladas o explícitas de la doctrina clásica. En esta situación, la brevedad deberá ser norma obligada. Por motivos de tipo práctico no era aconsejable escribir un grueso volumen sobre el PO. Por otra parte, en problema tan abundantemente discutido, el ser breve puede resultar más convincente y podría ser mejor recibido. A ello anima también el conocido dicho de B. Gracián: *lo bueno, si breve, dos veces bueno*. Pero sin olvidar el temor expresado por el viejo preceptor Horacio: «*Brevis esse laboro, obscurus fio: trato de ser breve, resulto oscuro*». De todas formas, la oscuridad que se encuentre en la explicación nuestra podrá disiparla el lector interesado recurriendo a las referencias que, en momentos cruciales y puntuales, hacemos a estudios propios y ajenos. Finalmente, terminada la redacción y, en su caso, la lectura de este escrito, el tema del PO continúa *abierto a todo viento de opiniones*. Nuestra teología es el saber de un viandante. Y, como decía Cervantes, *mejor es el camino que la posada*. Para el teólogo «viador» mejor es la inquietud que el reposo sobre el lecho de la historia.

El talante intelectual, el tono vital desde el cual nuestras prolongadas reflexiones sobre el PO han ido tomando cuerpo, sintonizan, es decir, están en armonía con lo que intentan decir estos antiguos maestros:

— «*Mucho hicieron los que vivieron antes que nosotros, pero no culminaron (la tarea) ... Todavía queda y quedará mucho (por hacer). Y a ningún nacido, pasados miles de años, se le priva de la oportunidad de añadir algo*» (Séneca).

— «*Amo y, por cierto, efusivamente; pero también juzgo y, por cierto, con tanto más rigor cuanto más intensamente amo*» (Plinio).

— «*Pues qué, ¿condenamos a los antiguos? En modo alguno. Sino que, después de ellos, trabajamos lo que podemos en la casa del Señor*» (S. Jerónimo).

— «*Se lee que la Iglesia ha mudado muchas veces sus costumbres... y que, según los diversos tiempos, ha variado su estilo el Espíritu Santo*» (A. de Halverberg).

— «*Por amor a aquel en quien cree, desea (el teólogo) tener razones (para su fe)*» (S. Buenaventura).

— *«En la exaltación de Cristo prefiero excederme antes que faltar a la alabanza que le es debida si, por ignorancia, hubiera de caer en uno de los extremos»* (Bto. J. D. Escoto)<sup>6</sup>.

Ya su primer teólogo, Agustín de Hipona, elevó el tema del PO a una notable altura especulativa, presentándolo dentro de una enmarañada urdimbre de cuestiones lógicas, metafísicas, teológicas y pastorales. Los teólogos sistemáticos, durante siglos, han mantenido el tema en este alto enredo intelectual. En la segunda mitad del siglo xx la complicación racional ha crecido: han surgido numerosos problemas colaterales, subsidiarios desconocidos en siglos pasados. Por eso, un estudio teológico serio no puede rebajar el nivel adquirido y hacer fácil y ligero el desarrollo.

Respondiendo a esta situación objetiva, mi ocupación y preocupación por el tema del PO no pudo menos de adoptar las características de un estudio teológico científico, crítico, especulativo, sistemático. En este contexto —desde mi modestia y lejanía— me permito hacer a los lectores el ruego que a los suyos hacía, en alguna ocasión, san Buenaventura: *«El desarrollo de estas especulaciones no se ha seguir apresuradamente, a la ligera, sino que se ha de reflexionar sobre ellas con extremada morosidad»*<sup>7</sup>.

6 Completamos las citas anteriores, por su orden, SÉNECA, *Epist. ad Lucil.*, LXIV, 9, 7; C. PLINIO, *Epist. Lib. VI, epist. 26*; S. JERÓNIMO, *Apolog. contra Ruf.* II, 25; PL 23, 470; ANSELMO D'HALVERBERG, citado por H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, 1979, I, 29; S. BUENAVENTURA, *I Sent. proem. q. 2, ad 6*, ed. Quaracchi I, 11b; Bto. J. DUNS ESCOTO, *Oxon. III, d. 13, q. 4, nr. 9*, ed. Vives XIV, 463b.

7 *«Non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus»*. *Itinerarium mentis in Deum. Prol.*, 5; ed. Quaracchi V, 296b. Salvo excepciones, no transcribimos el texto latino de nuestras citas, por no duplicarlas, y porque muchos de nuestros lectores no tendrán especial interés en leer el texto latino de los textos citados.



## CAPÍTULO I

# ¿CUÁL ES LA SITUACIÓN TEOLOGAL DEL HOMBRE AL LLEGAR A LA EXISTENCIA?

Con humor, con cierta connotación irónica, se ha dicho que el teólogo es un hombre profesionalmente atareado en buscar respuestas profundas e intrincadas a preguntas que nadie ha formulado. Reconozcamos, con similar humor, que el riesgo de que así suceda es real y que, con frecuencia, no ha sido satisfactoriamente superado. La pregunta que encabeza este apartado es básica para nosotros: *es el punto de acceso, es el modo específico en que, creemos, ha de ser iniciado hoy el estudio de esa constelación de afirmaciones que integran la teoría del PO*. No quisiera que, de entrada, la pregunta fuese tachada de irrelevante, de ociosa. Porque en su respuesta se decide sobre un problema de elevado interés, al menos histórico: la existencia o no existencia del PO. *Dogma* famoso, preocupante para el teólogo, para el pastor de almas, para todo creyente. Incluso para cualquier hombre que viva en el ambiente religioso-cultural del Occidente cristiano.

Por otra parte, tampoco quisiera enfatizar ni solemnizar la importancia de la pregunta propuesta. Por eso, juzgo un deber de honestidad científica comenzar fijando los límites objetivos —tanto cognoscitivos como valorativos— del problema y de las soluciones que al mismo pudieran, razonablemente, aportarse.

### 1. UNA PREGUNTA QUE HAY QUE JUSTIFICAR

En nuestros días, al menos, parece existe la convicción generalizada de que, tanto los autores como los destinatarios inmediatos de la Escritura, no tuvieron preocupación ninguna apreciable por conocer la situación teologal en la que podría encontrarse cada individuo humano al entrar en la existencia. Este preciso momento, inaccesible a la experiencia y enigmático, de la relación del incipiente ser humano con su Hacedor, pudo quedar desatendido. No se ve, de entrada, qué importancia podría tener para la vida religiosa del

adulto —el verdadero oyente de la Palabra—, el saber algo concreto sobre un momento tan oscuro de la vida humana. Pero tenemos el hecho de que, la preocupación por la situación teológica del hombre recién llegado a la existencia, no ha dejado de inquietar, con pertinacia y desde diversas perspectivas, durante siglos, a los cristianos, teólogos y no teólogos. Preocupación que, en casos, ha podido adquirir rasgos de morbosidad.

Desde una perspectiva que diríamos *cuantitativa*, la pregunta no podría ser calificada de mera *curiosidad*. Se creía tener base objetiva para una razonable preocupación al reflexionar sobre estos datos de la experiencia incentivada por la fe:

— Parece estadísticamente seguro que, a lo largo de su multimilenaria historia, la inmensa mayoría de los seres humanos han muerto en «edad infantil»<sup>8</sup>. Dudo mucho que la pregunta sea *vital* para nuestra fe o para nuestra teología. Pero no tacharía de impertinente la pregunta que tantos creyentes se han hecho una y otra vez, ¿cual será el destino final de esta inmensa y silenciosa mayoría de la humanidad, prematura e inmaduramente fenecida?

— La pregunta adquiere agudo mordiente para el cristiano que trata de coordinar estos datos que su fe le ofrece: que Dios/vida eter-

8 Utilizamos como equivalentes, en el caso, expresiones como éstas: entrar el hombre en la existencia; ser concebido; entrar en la vida; nacimiento; encontrarse en edad infantil. Porque la situación teológica del sujeto a quien se aplican es idéntica en todos esos momentos. La que llamamos «edad infantil» afecta a todo ser humano desde el momento de su animación hasta que haya logrado la suficiente madurez intelectual y volitiva como para decidirse, libre y personalmente, por Dios en la fe y amor; o bien contra Dios por desobediencia que sea 'mortal' para sus relaciones con Él. En esta denominación, parecen obvias estas dos verdades: *a)* que existe multitud de individuos fisiológicamente adultos y maduros, pero «infantiles» en su comportamiento religioso-moral; *b)* parece estadísticamente seguro que, al menos hasta fecha reciente, la inmensa mayoría de los seres humanos que han iniciado la vida, la han terminado sin haber llegado a conseguir la suficiente madurez religioso-moral, en «edad infantil». Sobre la situación teológica de esta «humanidad infantil», inconmensurablemente numerosa, tal vez lo más sensato y honrado hubiera sido el silencio, dejar el asunto en manos de Dios. Pero la teología cristiana no ha dejado de «curiosear» sobre lo que le pasa al ser humano «en el primer instante de su ser natural». Los teólogos de siglos pasados daban por sabido que la «curiosidad» (= *curiositas*) provocó el pecado de Eva y Adán. Y es una secuela malsana en sus descendientes: madre del pecado e hija del pecado, como se decía de la libido.

na es el destino final, *único* para cada ser humano; que Cristo es el *único* Mediador de esta salvación; que fuera de la Iglesia de Cristo no hay salvación; que en la Iglesia sólo se entra por el bautismo; bautismo que sólo una mínima parte de la humanidad, infantil o adulta, ha logrado recibir.

La preocupación por la «humanidad infantil» ha tomado cuerpo en diversos momentos de la exposición sistemática del credo católico:

— al hablar de la extensión y eficacia operativa de la voluntad salvífica de Dios, ¿alcanza también a esa mayoritaria *humanidad infantil*? Es la variante teológica del problema;

— al explicar la universalidad absoluta de la acción salvadora de Cristo, ¿alcanza a todo hombre que llega a este mundo y desde que llega a este mundo?: *vertiente cristológica*;

— la vertiente *mariológica* ha surgido, en la historia, al lado de la cristológica y subsidiaria de ella. Durante siglos, los católicos mostraron ardoroso interés por conocer la situación teológica de la Virgen María al entrar en la existencia. No juzgaban vana curiosidad este empeño, ni quedaron tranquilos hasta que se les dijo, en forma del todo segura y solemne, que la Madre del Señor fue *llena de Gracia* desde el primer instante de su ser, que no se encontró nunca en situación teológica de PO, como se decía de los demás hombres. El caso de María es *provocador*, ¿por qué no preocuparse, en forma proporcional, análoga, por la situación teológica de cada ser humano al entrar en la existencia? Al fin y al cabo todos somos hermanos de Ella y estamos en idéntica *economía de gracia*, en la misma concreta historia de salvación. La solución dada al caso de María podría ser paradigmática para responder a la misma pregunta formulada respecto a los demás hombres;

— *clara es también la dimensión eclesiológica*: fuera de la Iglesia y sin el bautismo que ella otorga, no hay salvación, ¿cuál será el destino sobrenatural de esa incontable humanidad infantil que muere fuera de la Iglesia y de su bautismo? La respuesta será muy distinta según se admita o se niegue la existencia en ellos del PO.

Pero, cuando la teología cristiana ha hablado largo y tendido sobre la situación del hombre al entrar en la vida, ha sido al elaborar una *Antropología teológica* en la que se sintetice todo lo más importante que la palabra de Dios nos dice sobre el hombre. En ella

se propone como punto de partida, como una de las primeras y basilares esta afirmación: *todo hombre, al llegar a la existencia, se encuentra en situación teologal de pecado 'original'*. Y la cosa no queda ahí, todo a lo largo y ancho de esa «visión cristiana» del hombre, topamos con el inevitable *hombre caído* (= homo lapsus), verdadero árbol caído, del cual los teólogos cristianos nunca terminan de hacer leña. Y, a partir de ahí, se abre paso a la mencionada constelación de afirmaciones antecedentes, concomitantes y consiguientes que acompañan a la figura del PO como al viajero su sombra. Compararíamos a la teoría del PO con un cono invertido que, arancando de un punto mínimo, se despliega en un abanico de afirmaciones que llegan a sombrear todo el sistema de creencias y vivencias de la Cristiandad occidental. O bien es semejante al grano de mostaza que ha crecido hasta hacerse como un árbol, en cuyo ramaje anidan toda clase de pájaros voladores. Vale decir, de incontables cuestiones crecidas desde la virtualidad de un poderoso germen primero: la creencia en el PO.

Además de la mera, dura y neta afirmación del hecho del PO, sorprende la seguridad y solemnidad con que se proponía y mantenía el «dogma» de que todo hombre, en el primer instante de su ser, antes e independientemente de cualquier posible uso de su libertad personal, *es —ya— pecador* ante Dios, situado fuera de su graciosa amistad, sujeto de su ira. Esta proclamación ha resultado siempre hiriente para la sensibilidad de cualquier hombre moral y religiosamente sano: respetuoso con la bondad de Dios, con la dignidad del hombre creado a imagen de Dios, consecuente con su creencia en la sobreabundancia de la acción salvadora de Cristo. En nuestros días, la desazón, malestar y positiva repulsa de tan descomunal propuesta no ha hecho más que crecer y manifestarse. Muchos cristianos tienden hoy a pensar que se hallan ante una creencia «*increíble*». La escasa credibilidad y hasta rechazo de que disfruta la vieja creencia en el PO es el dato experiencial, la fuerza psicológica más honda y operativa que nos ha movido a plantearnos, con viveza, estas preguntas:

- ¿Es seguro que todo hombre entra en la existencia en situación teologal de pecado, de pecado «original»?
- ¿O, más bien, habría que decir que comienza su existencia en estado de «Gracia y originaria amistad» con Dios?
- ¿O, tal vez, podría buscarse otra tercera o cuarta propuesta?

- ¿O, por fin, tal vez se debería optar por marginar el tema como irrelevante para nuestra ortodoxia y ortopraxis cristiana: una *curiosidad* que no tendría por qué ser satisfecha por una teología científica, sería?

## 2. PARA UNA JUSTA VALORACIÓN DE CUALQUIER PREVISIBLE RESPUESTA

Me parece que a un creyente de nuestros días, libre de prejuicios doctrinales, de hipotecas culturales, de la rutina de la historia que se arrastra, pero que no se vive, si a alguien hoy y «de hoy» le hiciera esta pregunta, ¿cuál piensas tú que es la situación teológica del hombre al entrar en la existencia?, se sorprendería por lo lejano y curioso de la pregunta. Porque ¿qué interés podría tener el saber eso para la correcta profesión, vivencia y comunicación de nuestra fe cristiana? Juzgo del todo justificada esta extrañeza y reserva. Con cierta mesura, podría aplicarse a este caso lo que señala esta sentenciosa frase: «Nada hay tan increíble como una respuesta a una pregunta que nadie ha formulado» (R. Niebuhr). Dentro de la jerarquía de verdades de nuestro credo, es *evidente* que, cualquier afirmación sobre la situación teológica del hombre al entrar en la vida, por su propia índole, vista en su propio tamaño y peso específico (= *ex natura rei*, que dirían los clásicos), ha de ser calificada como una verdad subsidiaria, colateral, marginal, ancilar al servicio de verdades de mayor entidad y enjundia. Deducida, si fuere preciso, mediante raciocinios siempre laboriosos, de principios teológicos más altos; ordenada a explicarlos y comunicarlos en un determinado momento histórico.

Lo hemos ya indicado: la palabra de Dios cuando se dirige al hombre, lo hace para informarle sobre lo que es necesario saber en orden a la salvación, no para satisfacer curiosidades. El destinatario inmediato y constante es el hombre ya hecho, el hombre adulto, capaz de responder libre, personalmente en la fe, esperanza y amor. Fijémosnos en el anuncio/pregón de salvación de Jesús: *ya ha llegado el reinado de Dios. Convertíos y creed a la Buenanueva*, Mc 1, 15 y par. El que acepte el mensaje y sea bautizado será sacado de su vieja forma de vivir, transformado en nueva criatura, hombre nuevo, recreado en

santidad y justicia. Es obvio que esta urgente invitación sólo puede ser dirigida al individuo humano adulto, ya maduro: ser consciente y libre, *persona*, en el sentido más pleno de la palabra.

Hablando con rigor y precisión teológica, es decir, hablando en consonancia con lo que Dios dice y no más, parece que sólo un individuo adulto puede ser llamado justo/santo, si obedece a la llamada de Dios; o bien pecador, si voluntariamente la desoye. En este punto insiste mucho A. Vanneste, según veremos. Pero ¿qué decir de esa inmensa multitud que constituye la *humanidad infantil*, que no puede oír ni desoír la llamada de Dios? *Si fuera necesario* llegar a hablar de la situación teologal de cada individuo humano al llegar a la existencia, será inevitable el recurso a principios más altos, distintos de la llamada a la conversión, para denominarles sea pecadores, sea justos. ¿Existen esas altas verdades de fe, desde las cuales haya paso obligado, lógico, razonable y razonado para hablar de pecado o de gracia en el recién llegado a la existencia?

Desde la altura a la que ha llegado nuestra reflexión debemos mantener nuestra honradez y sobriedad intelectual y decir: el calificar de «pecado» o de «gracia» la situación teologal del recién nacido, *por su propia naturaleza*, no podrá aspirar a ser más que una *conclusión teológica*, un «teologúmeno» modesto e inseguro, de nuestro acervo de «teorías» teológicas, continuamente necesitado de un renovado apoyo cognoscitivo, argumentativo en verdades de fe más básicas, más claras. Por eso, cuando la teología cristiana *occidental* propone, en forma pertinaz, perentoria y solemne que todo hombre es concebido en pecado, de momento y hasta que por otros caminos no nos vengán mayores seguridades, hay que calificar tamaña afirmación de desmesura intelectual, de pretensión voluntariosa y enfática y, en casos, de sospechosa arbitrariedad. Como la palabra de Dios deja sin respuesta, intocada la pregunta que nos hemos hecho, cabrían diversas hipótesis/teorías para llenar ese vacío informativo que parece preocupó mucho en tiempos pasados. Por eso, podría tacharse de desmesura el hecho de que a una simple deducción, conclusión y explicación de algún dogma básico, se le magnifique hasta convertirla en una verdad por sí misma valiosa, de importancia primordial, arropada con certidumbres definitivas.

Leyendo entre líneas los innumerables textos que durante siglos sobre el PO se han escrito y en el subconsciente de los que produ-

jerón tales textos, se advierte una disonancia entre la mínima y difusa realidad objetiva y la ostentosa solemnidad de las expresiones verbales. Menciono un punto neurálgico: han sido y son interminables los intentos por explicar la índole del pecado en que se considera incursos a los recién nacidos. El evento/fenómeno/acontecimiento se califica siempre de «pecado», pero, siempre también, de pecado peculiarísimo. Si alguien buscaba mayor concretez sobre esta peculiaridad, no la encontraría. Los incontables ensayos para explicar la esencia del PO terminan siempre hablando de que es inexplicable. Y, en seguida, se busca protección y prestigio en la zona de lo inefable, bajo el dosel sagrado del «misterio del PO». Aunque el lector reflexivo siempre queda con la duda de si ese misterio lo propuso Dios o se lo crearon los teólogos para su propio servicio, fatigados en el empeño de explicar lo inexplicable. ¿No será que el PO es inexplicable por ser inexistente?

### 3. EL PECADO ORIGINAL, ¿COSA DE NIÑOS?

Los teólogos que, todavía en nuestros días, conservan la teoría del PO, no dejan de percibir lo estridente de la afirmación de que todo hombre haya sido concebido en pecado. Ciertamente, se esfuerzan en quitar hierro a la afirmación aplicando al evento el calificativo de *original*. Se trataría, pues, de un pecado verdadero, real y formalmente tal, pero «analógico», por extensión de significado, por metonimia. Magro consuelo, porque, en dicha fórmula, pecado es lo sustantivo y fuerte, y lo de *original* es adjetivo, adveniente. Inclusive, bajo ciertos aspectos, el denominarlo «original» es recalificarlo como el máximo pecado humano, a juzgar por la solemnidad con que se le hace entrar en la historia y por las nefastas consecuencias que acarrea para cada individuo y para la humanidad entera, por los siglos de los siglos el PO: originante y originado.

Para rehuir la estridencia que resulta de llamar pecador a boca llena al recién concebido, varios teólogos actuales, de primera intención al menos, dejan intocados a los niños al hablar del omnipresente PO y concentran todo el peso de la acusación de ser 'pecador' en el hombre adulto. Sólo en forma derivada, extensiva, marginal, extrapolando conceptos y situaciones, como un tema fronterizo,

como un 'caso límite' se podría hablar del PO en los niños. El PO es algo del todo serio. ¡El PO no es cosa de niños!

Esta dirección culmina, en cuanto yo conozco, en un texto de J. I. González Faus, muy tajante y expresivo. Critica él el proceso por el que, sobre todo desde Agustín y durante quince siglos, el problema del PO se ha centrado en torno a los niños. «Lo trágico del proceso que acabamos de describir es que *convirtió lo que es un caso límite* (a saber: en qué sentido puede el niño tener PO), *en el primer analogado de la definición del PO*. Y la teología del PO ha cojeado siempre de este defecto de conceptualización: haber querido edificarla y deducirla a partir de los infantes. Hasta el mismo Tridentino, como ya vimos, se encuentra prisionero de esta hipoteca histórica. El error es comparable al que se cometería si se quisiera aplicar el concepto de persona al recién nacido. El concepto de persona sólo se realiza plenamente en el adulto, por derivación y como caso extremo, en los niños. Habría sido más sencillo decir que el niño sólo puede ser pecador en la misma manera deficiente e incoativa y dinámica en que es persona. Y que, por tanto, cuando el PO se predica de los niños, tiene un sentido totalmente análogo, no sólo al pecado personal, sino incluso respecto del PO, cuando se predica de los adultos. El niño ha entrado en esta historia de deterioro que él, en uno u otro grado, ratificará y hará suya con sus pecados personales»<sup>9</sup>. No puedo detenerme a comentar por extenso esta opinión<sup>10</sup>. Propongo la mía en forma esquemática:

— Plenamente de acuerdo con los que denuncian como notable y hasta trágico error el haber llamado pecadores a los niños recién llamados a la existencia. Y añado: error por partida doble, *a*) por el duro y mero hecho de llamarles pecadores; *b*) por el empecinamiento y solemnidad con que lo hicieron durante más de quince siglos.

9 J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1987, 382-383. También insiste en esta idea K. H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg, Herder, 1976, 93s., 106, 161-175. Más adelante mencionamos el sentir de E. GUTTWENGER y de A. VANNESTE.

10 La explicación de González Faus sobre el PO mejora en varios momentos importantes la explicación tradicional, especialmente cuando elimina la teología de Adán. Pero, tal vez, se aproxima demasiado a la postura luterana que habla del PO como de una corrupción existencial de la natura humana y le concede el rango y fuerza de 'pecado permanente' en la vida humana.



— Algunos, veremos pronto, optan por dejar a los niños en una especie de *interim*, o tierra de nadie, entre el pecado y la gracia: tales conceptos no serían aplicables a los recién nacidos, a los no-adultos.

— En esta línea González Faus ofrece una auténtica novedad. Se dice, desde siglos, que el concepto de pecado, por ser una acción mala perpetrada consciente y libremente, sólo se aplica al adulto. Del niño por derivación y analogía, por cierto muy estirada y difusa. Repetido esto, González Faus añade por su cuenta que, incluso en referencia al pecado *original*, el primordial sujeto del mismo, el primer analogado, sería el adulto. Se hablará de pecado «original» en el niño sólo por derivación, por extensión de significado y abusivamente, al parecer.

— Esta afirmación me parece un *novum absoluto* en la historia de la doctrina *católica* sobre el PO. En san Agustín, en los escolásticos medievales, en la teología tridentina, en los neoescolásticos, el pecado «original», en cuanto era una magnitud teológica diferenciada y contradistinta del pecado «personal», tenía su realización *única y exclusiva en los niños*; era ¡jachaque de niños! Los adultos no tienen pecado *original*. Lo afirma el Tridentino respecto a los adultos bautizados. Respecto a cualquier adulto afirma santo Tomás, sin que nadie le contradijese que, llegado a la edad de la deliberación, o bien el adulto se adhiere a Dios por el acto del amor y entra en estado de gracia, o bien rechaza a Dios y entra en estado de pecado personal <sup>11</sup>.

Podrá el adulto tener muchos pecados, pero el *original*, ese tipo de pecado no lo tiene. Cierto que, según dicen, sufre más que los niños las sedicentes presuntas consecuencias del PO. Pero ningún adulto tiene pecado original. Aunque siga penando por haberlo tenido. Tanto si es bautizado como si no lo es. Cierto, la afirmación es difícil de compaginar con la sinceridad del perdón otorgado por Dios. Pero ahí ha estado, inhiesta y rígida, resistiendo los siglos. Por lo demás, afirmar que el PO se encuentra de suyo y primordialmente en los adultos, sólo podrá mantenerlo

11 El texto de Trento en DS 1515. En el bautizado sí que permanecen, y muy boyantes, las consecuencias del PO. Los textos de santo Tomás en *Summa Theol.*, I-II, 89, a. 6; *De Veritate*, q.24, a. 12. 2m.; *De malo*, q. 5, a. 2,8m; q.q. 10,8m.

quien identifique el PO con la concupiscencia. Sea en forma dura y expresa, como los protestantes, sea en forma implícita, como los jansenistas.

— Una vez más, a lo largo de su milenaria historia, el PO cambia el rostro de su ‘misteriosa’ y hasta camaleónica figura. Me parece que se quiere dar paso a «otro PO», desconocido por la tradición *católica*, acercándose a la doctrina protestante sobre el PO, como «natura corrupta». Corrupción más densa y vivaz en el adulto que en el niño, como es obvio. Los modernos teólogos protestantes hablan del «Wesensünde»: pecado esencial; o del «Ursünde»: pecado radical, que cobra su pleno vigor en el adulto. En el recién nacido apenas tendría sentido hablar de PO como de una forma específica de pecado, porque los teólogos protestantes ven la entera existencia humana como un ‘*existir-en-peccado*’. Por tanto, tiene poco interés el distinguir entre pecado grave/leve; mortal/venial; personal/original; actual/habitual, como hacen los moralistas católicos. Para la antropología protestante ningún ser humano es ‘inocente’ en el sentido teológico de la palabra.

Finalmente, hablando del PO pienso que hay que decir, siguiendo la tradición, que *los niños son el caso paradigmático, prototípico del PO*. En riguroso decir teológico son el caso *exclusivo*. Ningún adulto tiene PO, aunque sean ellos los que sufren las peores consecuencias del mismo. Cuando proponemos que todo hombre entra en la existencia en Gracia y amistad de Dios nos alejamos de todo PO, en niños y adultos.

Terminadas de leer las anteriores páginas no debe quedar la impresión de que la gran teología cristiana occidental y sus más excelsos teólogos, al discutir sobre el PO, habrían discutido una cuestión infantil, vale decir marginal, secundaria, periférica dentro del Cristianismo. Menos aún se debería hablar de una cuestión bizantina. Desde luego, para ellos no lo fue. Le dieron relevancia de primer grado por motivos que se verán aflorar a lo largo de la exposición. Ya ahora los adelantamos en esquema, para completar el presente capítulo y preparar el siguiente.

Ejemplo paradigmático san Agustín, reconocido universalmente como el teólogo del PO, incluso como su «inventor».

— Le parecía imposible a Agustín superar el pelagianismo y el maniqueísmo, si no se admitía que todo ser humano entra en la existencia en situación teológica de PO. En treinta años de polémica antipelagiana fue reiterativo y hasta cargante en expresar esta su convicción.

— En dirección antimaniquista explicaba: la gran miseria que sufren los niños ya al nacer, es incompatible con la justicia de Dios, si no se admite en ellos el congénito PO.

— En dirección antipelagiana sostiene: imposible salvaguardar la plena, universal eficacia de la redención de Cristo, si no se afirma que los niños, al ser bautizados, son redimidos del PO, por la virtud de la Cruz de Cristo, también del PO.

— Pensó que la eclesiología cristiana (la suya, al menos) sufriría un duro quebranto si los niños no entran en la Iglesia por el rito bautismal que les limpia del PO contraído al entrar en la existencia.

— Su experiencia de hombre, de pastor de almas (y el texto de Rm 7) le convencen de que existe en el hombre histórico la dura necesidad de pecar (= *peccandi dura necessitas*). Hecho inexplicable, si no se admite que tal necesidad está ahí, como castigo divino por el PO, originante y originado.

Brevemente, a san Agustín y sus seguidores (más bien rutinarios) durante siglos se les venía abajo todo su Cristianismo, si les quitaba su punto de apoyo en el PO <sup>12</sup>.

La afirmación de que todo hombre nace en el PO, al ser presentada dentro de este cuadro de verdades solemnes, segurísimas y apuntalada por ellas, es sacada de la marginalidad que le es propia

12 Podría pensarse que san Agustín encontró el PO en la raza humana como consecuencia de sus lecturas de la Biblia y de la Tradición. Me parece históricamente seguro que no fue así. Agustín llega a la conclusión de que existe el PO por otros caminos lógicos-cognoscitivos; por su experiencia de hombre y de pastor de almas, por su interés polémico contra «herejes» de varios tipos. Y, como llevaba la idea de la caída y corrupción de la humanidad en la mente, por su formación tanto humanista-filosófica como cristiana, le resultó fácil encontrar apoyos en la Escritura y Tradición. Utilizó un método/camino muy recorrido por los teólogos especulativo-sistemáticos hasta hoy mismo: convicciones teológicas, adquiridas por otros procesos, se las intenta corroborar con «dichos» de la Escritura. En vez de seguir el proceso inverso: hacer a la palabra de Dios el inicio, juez y criterio de las conclusiones y convicciones teológicas previamente adquiridas.

y es, por muchos teólogos, elevada a la categoría de evento —eje de la actual historia y economía de la salvación y de la reflexión teológica que sobre ella se ejerce.

Pero una teología que quiera ser crítica y radical, es decir, que estudie el problema desde sus raíces, no puede menos —en la situación actual de la discusión— de hacerse esta única, pero bifaz pregunta:

— ¿Es que para mantener esas altas y segurísimas verdades es necesario llegar a decir que todo hombre nace en el PO?

— ¿No es más cierto que, al afirmar y mantener que todo hombre entra en la existencia en amistad y Gracia de Dios, aquellas solemnes y segurísimas verdades reciben una explicación más católica, más cumplida y más razonable, dentro de la analogía de la fe?

Pregunta bifronte que reiteraremos a lo largo de nuestra exposición. Es claro ya que de la respuesta a la misma depende el ser o no ser de la teoría/hipótesis del PO. Pasamos ya a la exposición sistemática de nuestra decisión. Es decir, una exposición que parta y razone desde principios seguros para todo teólogo. Al menos en la hodierna situación de la teología católica.

## CAPÍTULO II

### BUSQUEMOS UN ADECUADO PUNTO DE PARTIDA

A tenor de lo indicado, cualquier afirmación sobre la situación teológica del hombre al entrar en la existencia, por su propio peso interno, por su contenido específico, no podrá aspirar a ser más que una modesta afirmación secundaria, marginal, deducida, como *conclusión* de principios más altos y firmes de nuestra fe. Desde ellos hay que partir para decir algo serio sobre la situación teológica de niños y adultos, sea de pecado, sea de gracia. Nominalmente para seguir manteniendo la atrevida afirmación de que alguien nace en pecado.

#### 1. HAY QUE EMPEZAR DESDE CRISTO

Por mi parte, también en el problema que nos ocupa, creo pertinente seguir el consejo/consigna que san Buenaventura da a todo investigador teológico: *Incipiendum est a Christo!* = *hay que comenzar por Cristo*<sup>13</sup>. Que se vea claro que Él tiene el primado de todo, Col 1, 18: en la realidad objetiva de las cosas y en el pensar del teólogo. Incluso cuando éste se decida a hablar del oscuro e inefable PO.

El misterio de Cristo debe ser el punto de partida, de referencia sostenida en toda reflexión creyente sobre el misterio del hombre, en cualquiera de sus vertientes de gracia o pecado, y en cualquiera de sus momentos —de niñez o adultez— en que haya de ser contemplado. Recordamos aquí las conocidas palabras del Vaticano II: «*el misterio del hombre sólo en el misterio del Verbo encarnado puede ser plenamente esclarecido*»<sup>14</sup>.

13 *Collat. in Hexaemeron* 1, n. 10, ed. Quaracchi, V, 330s. Este cristocentrismo lo pide el Doctor Seráfico frente a una filosofía que pretendía no sólo la perfecta separación y autonomía respecto de la teología, sino que aspiraba a ser superior: así lo decían los humanistas extremos de la época, los llamados averroístas latinos. Con mayor motivo habría que seguir esta consigna al tratar cualquier problema teológico: comenzar desde Cristo!

14 *Gaudium et Spes*, 22. Y añade: «nada extraño, pues, que todas las verdades (acerca del hombre) hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona». También, pensamos, lo que haya de verdad en la doctrina del PO que, a juicio del concilio, afecta a toda la humanidad.

Por otra parte, después de tantas discusiones, oscilaciones, explicaciones divergentes y encontradas sobre el PO, se ha llegado a un *consenso* en este punto: el problema del PO sólo desde el misterio de Cristo *Salvador* puede/debe ser propuesto y, en lo posible, esclarecido. Conservadores de la teoría clásica, reformuladores de la misma, negadores explícitos de dicha teoría, todos apoyan sus respectivas y encontradas opciones sobre las exigencias que conlleva la mejor confesión y vivencia de un dogma nuclear de nuestra fe: la necesidad radical, absoluta que todo ser humano, en cualquier momento de su existencia, tiene del Salvador; si ha de ser grato a Dios y obtener la vida eterna. Desde esta visión decidida y expresamente *crístocéntrica* se nos podrá desvelar la auténtica dimensión teológica y antropológica del enojoso problema del PO. Terminado cualquier largo platicar se trata de ver si, desde el misterio de Cristo *Salvador*, es necesario y pertinente decir algo *concreto* sobre la situación teológica de cada hombre al llegar a la existencia, ¿situación de pecado?, ¿situación de gracia?, ¿o hay que desistir del empeño?

## 2. LLAMADA DEL HOMBRE A LA VIDA ETERNA EN CRISTO

Según frase de G. Marcel, en referencia al hombre, más y antes de hablar de 'naturaleza' habría que hablar de *vocación*. En perspectiva teológica rigurosa ha de ser así: la *naturaleza* del hombre —siempre que sea preciso utilizar este concepto filosófico-teológico— viene determinada por la *vocación*: por el destino último para el que Dios le ha creado. La estructura ontológica del ser humano viene configurada según lo exige la finalidad a la que el Artífice divino le destina: participación en la vida íntima de la Trinidad. Por ser forma «beatificable» (= *forma beatificabilis*), por eso Dios lo pone en la existencia como ser espiritual, capaz de vida inmortal, capaz de Dios por conocimiento y el amor; capaz de oír la llamada de Dios, de aceptarla o de rechazarla, creado a su imagen y semejanza<sup>15</sup>. Todo lo que el hombre es, lo que hace y lo que le acon-

15 SAN BUENAVENTURA expresa esta idea hablando del alma humana como de «forma beatificable» (= *forma beatificabilis*): llamada a compartir la vida íntima de Dios trino. Para conseguir esta finalidad, el sabio artífice divino estructura al hombre «obra de sus manos», Sal. 8, 7; a su imagen y semejanza (*capax Dei*): le dota de

tece hay que mirarlo, en última instancia, desde este alto punto de mira. Él es la clave hermenéutica para leer los eventos todos, de gracia o de perdición, que al hombre le ocurren en la *actual y única economía que Cristo preside y cualifica*.

Es oportuno recordar y utilizar aquí la doctrina que juzgamos más adecuada y completa sobre el primado de Cristo en el designio divino que preside la actual economía e historia de salvación. Es ella un comentario teológico-especulativo a los textos neotestamentarios sobre Cristo a quien el Padre dio el primado en todo, Col 1, 18; Ef 1, 3-14.

Porque Dios es Amor infinitamente liberal (= *Agape*) quiere que Alguien distinto de Sí, Cristo, le ame con el máximo amor posible (= *vult diligi ad Alio summe*). Quiere, después, que otros le amen al lado de Cristo (= *vult habere alios condiligentes*): quiere multitud de hombres para la corte celestial. Luego, quiere todo el mundo de los seres para el bien del hombre, gloria de Cristo, de la Trinidad. Por eso, en el orden de la ejecución, Dios llama al universo material, al hombre del no-ser al ser en Cristo, cf. Gn 1-2. Llama/crea al pueblo de Israel; entra en la historia el Hijo de Dios; es creada la Iglesia. Las diversas alternancias de acontecimientos de gracia y de perdición, de pecado y de perdón ocurridos a la comunidad humana y a cada hombre, hay que contemplarlos desde esta perspectiva decididamente cristocéntrica. Advirtiendo que Cristo y su gracia son genética y cualitativamente primero que el pecado y que la *des-gracia*. Los cuales advienen y sobrevienen con posterioridad —incluso cronológica/histórica— a la gracia inicial recibida en Cristo <sup>16</sup>.

Si este enfoque cristocéntrico y «caritológico» lo proseguimos en forma consecuente, hay que decir que la reflexión del teólogo sobre la situación teologal del recién llegado a la existencia ha de

espiritualidad, inmortalidad, de voluntad capaz de amor libre y generoso de caridad; capaz de responder a Dios, de co-operar con Él. Ver *Breviloquium*, II, c. 9, nn.. 2-8; ed. Quaracchi V, 226s.

<sup>16</sup> Puede ampliarse esta idea en A. DE VILLALMONTE, el '*Mysterium Christi*' del Vaticano II en perspectiva escotista, en NG 23 (1986) 215-268. Allí se recogen y comentan los textos de Duns Escoto al respecto, así como los de otros comentaristas. Todos los grandes acontecimientos de la historia de salvación son puestos en relación con Cristo, que tiene la prioridad en todo. Incluso cuando se quiera hablar del PO, 264-267.

iniciarse, continuarse y concluirse desde la realidad y operatividad de Cristo *Salvador*. Este alto punto de mira es adoptado por S. Pablo cuando quiere expresar su conocimiento más profundo de los acontecimientos ocurrientes en la *actual*, concreta, *única* economía e historia de salvación. También el Vaticano II acude a estos textos paulinos cuando quiere que nos fijemos en la profundidad última de los diversos acontecimientos de la historia de salvación<sup>17</sup>. Si en algún momento de ella fuere necesario llegar a hablar del PO en el recién nacido, que se haga según la medida de Cristo. No, directamente, para refutar herejes de signo maniqueo o pelagiano. O bien poner freno al orgullo prometeico y autosuficiente de cualesquiera humanismo moderno.

### 3. VOLUNTAD SALVÍFICA UNIVERSAL DE DIOS Y PECADO ORIGINAL

Proseguimos y reforzamos la misma idea desde otra perspectiva, ahora más directa y explícitamente *teocéntrica*. El recuerdo de este dogma nuclear de nuestro Cristianismo lo creo justificado desde un doble punto de vista: histórico y sistemático. Este dogma constituye el fundamento de nuestra argumentación 'sistemática' a favor de la *Gracia inicial en todo hombre* al entrar en la existencia<sup>18</sup>. Desde el *punto de vista histórico* convendrá recordar esto: una de las razones decisivas (no la única) que llevó a san Agustín a recurrir a la teoría del PO, ya antes de la controversia pelagiana, fue la idea angosta y restringida que tenía sobre la voluntad salvífica de Dios, *en la actual economía/historia de salvación*. Para salvaguardar la alta idea que sobre la gratuidad absoluta de la Gracia él tenía, creyó indispensable afirmar que, en esta *actual* economía de gracia en que el hombre histórico está inmerso, la elección divina para la vida eterna se concede

17 Textos de san Pablo en Ef 1, 3-23; Rm 8, 28-30; 1 Cor 2, 7; Col 1, 15-19. Textos que asume el Vaticano II, vgr., LG, 2-3; DV, 2; Ad Gentes, 2-5.

18 Con anterioridad y mayor amplitud hemos tratado el tema de este apartado. Ver A. DE VILLALMONTE, *¿Pecado original o santidad originaria?*, en EF 82 (1981) 269-318; espec. 277-287; ID., *Voluntad salvífica universal y pecado original*, en EF 92 (1991) 1-24. En estos estudios se encontrará documentación que aquí no es preciso reproducir.



a muy pocos. De lo contrario, es decir, si la elección fuese para la mayoría o para todos, ya no sería propiamente elección-selección-predilección, sino una especie de destino connatural, exigencia inseparable de todo hombre. Por otra parte, el cargante pesimismo de la época y de la cultura en que le tocó vivir, las cotidianas experiencias pastorales de una Cristiandad notablemente tibia, relajada pudieron enmarcar este pesimismo del obispo de Hipona. En todo caso, surge la pregunta —recurrente a lo largo de la tradición cristiana, ¿cómo salvaguardamos la bondad y justicia del Creador ante el hecho de la salvación de *muy pocos*? Querían que la elección/predilección divina de *unos pocos* no apareciese arbitraria, hiriente aceptación de personas, divino favoritismo, sino expresión de la omnimoda gratuidad y libertad de Dios en la concesión de sus dones. Para ello les pareció imprescindible explicar esta drástica restricción en el número de elegidos, dentro de este esquema:

El originario primer proyecto divino de comunicar su vida divina al género humano no tenía límites, era absolutamente universal. El proyecto que estaba en el corazón del Padre antes de la creación del mundo (Ef 1, 1-15) quedó historicado, tomó cuerpo en la persona del Adán paradisiaco cabeza física, moral, sobrenatural en quien toda su descendencia estaba agraciada y puesta en camino abierto y seguro de salvación. Pero Adán pecó, fue infiel a su misión: *con, en y por* él todos pecaron. La entera raza humana quedó convertida en masa de pecado, en masa de perdición y condenación. Por tanto, lo que esta raza perdida y cada individuo humano merece es la condenación eterna, por justísimo juicio de Dios contra esa tropel de hombres corrompidos por 'el viejo pecado'. Sin embargo, de esa «masa de perdidos» selecciona unos *pocos* para la vida eterna. Cuando los pocos son elegidos, pura gracia divina es; cuando los *muchos* son dejados en su condición de vasos de ira, es justo castigo de Dios por razón del universal pecado que contrajeron en Adán<sup>19</sup>.

Con razón esta doctrina agustiniana se juzga hoy ruda e inaceptable al pensar y al sentir cristiano. Sin embargo, estuvo en vigor —con atenuaciones más bien irrelevantes— a lo largo de siglos en

19 Me parece aceptable la explicación que al respecto propone W. Simonis, *Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erklärung zweier Frage der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, en ThG 43 (1968) 481-501.

la Cristiandad *occidental*. En el siglo xvi los protestantes llevaron al paroxismo esta convicción, especialmente los calvinistas, con su propuesta del horrible doble decreto correlativo de salvación o condenación. Impactaron estas ideas a grupos católicos, como bayanos y jansenistas. En todos los casos se reconoce este hecho: las restricciones impuestas a la voluntad salvífica de Dios marchan en simbiosis, son correlativas a la dureza con que se cree en la doctrina del PO. Siempre bajo idéntica perspectiva: la raza humana, globalmente considerada, es una humanidad «caída-corrompida-perdida» por el PO, fuente irrestañable de otros pecados. La figura del inevitable, asenderado 'hombre caído' (= *homo lapsus*) de la antropología *católica occidental*, aparece al lado del hombre «totalmente corrompido», según propone la teología protestante ortodoxa. Se cultiva una visión radical e intensamente infralapsaria, hamartiocéntrica, «pecadorista» de la *actual* historia de salvación, con las consecuencias que iremos viendo en nuestra exposición y que, por lo demás, son demasiado conocidas.

En el siglo xvi, la Cristiandad católica descubre el continente americano y los demás continentes como un inmenso campo de evangelización. Al ampliarse el horizonte ecuménico, la eclosión misionera de los mejores «conquistadores», provoca una ampliación generosa, una intensificación del concepto de la voluntad salvífica de Dios. El proceso culmina en la rica e ilimitada visión que de la voluntad salvífica ha logrado la teología católica a finales del siglo xx. Nuestra reflexión toma como punto de partida esta amplia y fecunda idea de la voluntad salvadora de Dios y hacemos una aplicación concreta al tema del PO. Precisamente, la teoría del PO tuvo un influjo nefasto a la hora de limitar la universalidad real de la voluntad salvífica de Dios. Logró el PO empañar y oscurecer, en forma notable y desagradable, este dogma nuclear de nuestra fe. Vamos a hacer algunas reflexiones actuales sobre el mismo. Luego nos preguntaremos si el *dogma* de la voluntad salvífica de Dios tolera que a su lado se siga diciendo que todo hombre nace en pecado 'original'. Subrayamos un par de rasgos de esta voluntad salvífica.

Recordamos, en primer término, la *universalidad omnimoda* del designio salvador del Padre, Ef 1, 3-14 y par. No hay motivo para imponer restricciones a esta afirmación de Pablo: *Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad*, 1 Tim 2, 4. Me parece que la teología antigua tergiversaba y restrin-

gía la universalidad propuesta por san Pablo por querer salvaguardar su *teoría del PO*. Porque, explicaban, existió una primera, originaria, paradisiaca, «adamocéntrica», supralapsaria economía de gracia en la cual el designio salvador del Padre abarcaba, sin limitaciones, a todo ser humano y era del todo efectivo. Pero, el grandioso pecado de Adán provocó la liquidación del proyecto primero y ocasionó la puesta en marcha de otra economía de gracia: hamartiocéntrica, infralapsaria, restringida en su efectividad respecto a la posibilidad real de salvarse los hombres. Nominalmente el recién llegado a la existencia queda desatendido por la voluntad salvadora de Dios. Al menos en la forma personal y próxima que veremos en seguida.

Todavía una matización sobre esta universalidad del designio salvador del Padre. No hay que entenderla como referida principal —y menos exclusivamente— al género humano como si fuese un inmenso colectivo, un universal indiferenciado y abstracto que englobase a los seres humanos en forma anónima, en masa, en tropel. Dios no conoce por ideas ‘universales’, como sería la de humanidad; elige y ama a cada hombre en su individualidad concretísima, en su singularidad personal. A cada uno de los suyos (que son todos los hombres) lo llama por su nombre; cf. Apoc 2, 17; 3, 5; Jn 10, 3; Sal 146, 4. Lo llama por su nombre del no-ser al ser, y del ser creatural al ser-en-Cristo. Distributivamente, contados uno a uno cada hombre es beneficiario de la voluntad salvadora de Dios y porque tiene *en* Cristo un único destino de salvación, por eso forma ante el Padre una sola familia, un solo pueblo. Es pura fabulación mítica pensar en el Adán paradisiaco como centro unificador del género humano, ni para la gracia ni para la desgracia. Se estaba glorificando a un imaginario Adán, pero se oscurecía la gloria de Cristo, Mediador único de toda gracia.

La teología católica actual enriquece su concepto de la voluntad salvadora de Dios diciendo que es una *voluntad seria, sincera, creadora, operativa, eficiente*. Cualidades que no son fruto de omnipotente infantil deseo de cariño paterno y celeste, sino que se fundan sobre la firme realidad histórica del amor de Cristo, que se entrega y resucita por todos.

#### 4. VOLUNTAD SALVADORA DEL PADRE MANIFESTADA EN CRISTO

Las mencionadas cualidades que a la voluntad salvadora atribuímos no se les tache de apriorismos. El sentir y el pensar cristianos las han deducido al contacto intelectual y volitivo con los hechos que han tenido lugar en nuestra historia terrenal. La decisión salvadora que estaba en el corazón del Padre antes de la creación del mundo, se ha encarnado, ha tomado cuerpo, se ha hecho tangible en Jesús, el Cristo. La encarnación, vida, muerte, resurrección, glorificación de Jesús son la señal visible, el *Sacramento* que manifiesta aquel misterio escondido desde los siglos en Dios. Cuando el Verbo asume a sí y hace suyo al individuo Jesús de Nazaret, eleva hasta sí y asume, en cierto modo, a todo ser humano. Todos aquellos seres que sean discernibles como consanguíneos, concorpóreos del Hombre Jesús de Nazaret, quedan ungidos por la presencia e influencia vivificante del Verbo. El cual, al llegar al mundo, ilumina a todo hombre, Jn 1, 9; recibe un bautismo de sangre por todos, Lc 12, 50; se consagra al Padre por todos, Jn 17, 19-20; en él todos son conresucitados y co-asentados a la derecha del Padre, Ef 2, 5-6.

La teología contemporánea habla de esta universal, originaria, radial influencia vivificadora de Cristo al proponerle a él como *Sacramento universal/radical de salvación*. Sin que sea permitido hablar de limitaciones epocales, grupales, circunstanciales. Cristo es el Tiempo (= *kairós*/oportunidad de salvación) de Dios para nosotros (K. Barth). Por eso, todo el tiempo de nuestro vivir humano —individual y comunitario— es tiempo de Dios y tiempo de Cristo para nosotros: desde el primero hasta el último latido vital. Desde el inicio al final de la historia.

Mencionamos —y no es preciso hacer más— algunas cuestiones colaterales en relación con el tema de la universal voluntad salvadora del Padre manifestada en Cristo:

— Cómo esa voluntad, calificada de sincera/operativa, se concreta en cada individuo humano, en cada momento de la historia religiosa de cada hombre y de la humanidad, es incognoscible para nosotros. La teología clásica habla, con razón, de los insondables caminos que Dios sigue en la *distribución de la gracia*, cf. Rom 9.

— La voluntad salvadora de Dios sincera/operativa no implica el que, de hecho, todo hombre llegue a la vida eterna. La libertad humana conserva la *posibilidad* real de decir *no* a la invitación divina y autoexcluirse de la vida eterna. Pero es del todo inadmisibile para nuestra fe católica el que alguien, sin culpa personal, quede excluido de la Vida ni en el tiempo ni en la eternidad.

— La mediación y sacramentalidad de Cristo en la realización de la voluntad salvadora del Padre se continúa en la Comunidad de los creyentes, la Iglesia. Por desgracia los cultivadores seculares de la teoría del PO malentendieron el axioma «fuera de Cristo/de su Iglesia no hay salvación», precisamente bajo la nefasta influencia de la teoría del PO.

Desde estos altos y seguros principios dogmáticos surge la pregunta que nos ocupa, ¿cómo se concreta la voluntad salvadora del Padre respecto al hombre recién llegado a la existencia?, ¿cuál es su relación personal con Cristo, Sacramento universal de salvación? En una palabra, ¿cuál es la situación teologal del hombre al llegar a la existencia? Pregunta que, si somos un poco críticos, ha de retrotraerse a otras ya anteriormente hechas: ¿merece la pena hacerse semejante pregunta?, ¿es posible encontrar una respuesta satisfactoria?, ¿qué valor y qué consecuencias van inherentes a cada una de las posibles respuestas?



## CAPÍTULO III

# POSIBLES RESPUESTAS A LA PREGUNTA SOBRE LA SITUACIÓN TEOLOGAL DEL HOMBRE AL ENTRAR EN LA EXISTENCIA

No es usual preguntar por la existencia o no existencia del PO desde la perspectiva en que aquí lo hacemos. Sin embargo, juzgamos ventajoso iniciar toda la inmensa problemática que acompaña al PO desde el punto de partida ahora elegido, consecuentes con la índole sistemática que queremos imprimir a este estudio. Ya de entrada quitamos a los profesantes de la doctrina del PO la solemnidad y dogmatismo con que proponían que todo hombre, al entrar a la vida, se encuentra contagiado-ya con la mancha del PO. Al oír tamaña afirmación, surge inevitable la pregunta, ¿cómo, sobre un momento oscuro, marginal, impreciso de la historia religiosa de cada hombre, han logrado los teólogos cristianos adquirir certezas tan elevadas, tan cargadas de antecedentes, concomitantes y consecuencias —claramente siniestras—, para el concepto y vivencia creyente de Dios, del Salvador, del hombre imagen de Dios? Ya se suele decir que, en temas de protología y estatología, los teólogos —siguiendo el camino de los creadores de mitos—, han dado muestras de excesiva imaginación, escasa sobriedad y de cierta pretenciosa sabihondez en preguntas y en respuestas.

Más adelante diremos algo sobre los senderos por los que se acarrearban los materiales para elevar la grandiosa teología del PO, ajenos sus constructores a toda labor crítica sobre la tarea que iban realizando. Pasamos ya a mencionar las respuestas que realmente pueda recibir la pregunta formulada. Las resumimos en estas cinco que a continuación comentamos.

## 1. UN PROBLEMA SECUNDARIO, MARGINAL, IRRELEVANTE EN EL CONJUNTO DE NUESTRO SISTEMA CRISTIANO DE CREENCIAS

Parece la propuesta más obvia, desde el punto de vista de la teología sistemática. Insistíamos antes en ello: el destinatario de la palabra de Dios es la comunidad de hombres *adultos*. Ellos son los únicos, inmediatos, directos oyentes de la Palabra y los únicos respondientes a la misma en la fe, esperanza y amor. Sin embargo, la historia de la teología occidental no puede escribirse sin encontrarla, en diversos momentos, llena de aguda preocupación y haciendo largos discursos sobre la situación teologal de la humanidad infantil. Nominalmente, la afirmación de que todo hombre es concebido en PO cobró una importancia histórica de primer grado. Al entrar en tercer milenio podremos alejarnos reposadamente de tal teoría, pero no podemos menos de discutir la pregunta y la respuesta que daba la teología tradicional. Hoy mismo, la pastoral cristiana está preocupada por la dignidad y respeto que al niño se le debe como real, aunque inicial *persona humana*, a nivel natural. Su personalidad/dignidad sobrenatural/teológica también ha de ser objeto de reflexión. Sobriamente, y en el contexto de las otras verdades de la fe, piadosamente, como aconseja el Vaticano I, DS 3016.

## 2. SITUACIÓN INDIFERENCIADA ENTRE GRACIA Y PECADO

Varios teólogos contemporáneos se ven precisados a hablar de la situación teologal del recién nacido, porque el estudio de la secular creencia en el PO obliga a ello. Pero rehuyen hablar de «pecado original» en los niños, al modo como lo hicieron san Agustín y toda la teología clásica. Pero, por otra parte, tampoco les parece justificado hablar en ellos de *estado de gracia* y amistad divina en el sentido teológico, propio de la palabra. Optan, pues, por proponer para el recién nacido una especie de estado/situación intermedia, aunque ellos no usen esta expresión: situación neutra, indiferenciada e indiferenciable entre la gracia y el pecado.



Mencionamos, en primer término, a E. Guttwenger<sup>20</sup>. Como acabamos de hacer nosotros, también Guttwenger parte del hecho de que todo hombre está llamado a la participación de la vida divina por la incorporación a Cristo. Por eso, al entrar en la existencia entra acogido —ya al amor y providencia sobrenatural de Dios—, en la «zona de influencia» —si vale la expresión— de Cristo Salvador. Siendo real esta influencia y presencia de Salvador en todo hombre, no parece admisible hablar de *pecado* original, en el sentido tradicional, fuerte de la palabra. Tampoco habría motivo para hablar de un estado de gracia que implique una incorporación real —ya a Cristo: la recepción de una gracia santificante y trasformante del hombre. El recién nacido estaría, por tanto, en situación de todavía-no de la gracia e incorporación a *Cristo, Sacramento universal de salvación*. La razón es que el infante *todavía-no* ha podido tomar una decisión personal, libre a favor o en contra de Cristo, en la fe y el amor. La vieja expresión «pecado original», de tener algún sentido aceptable, querría expresar esta mera ausencia, mera carencia de relación libre, personal, positiva del recién nacido a Cristo sea por la fe, sea por el sacramento de la fe. El recién nacido no puede ser ni formal/propiamente justo, ni formal/propiamente pecador. Tampoco se encuentra en relación meramente neutra o negativa respecto a Cristo. Está en tensión dinámica, progresiva, en ordenación interna, tensional hacia Cristo; aunque no llegue a estar positiva y personalmente incorporado a él. Por eso hemos hablado de un *estado intermedio* del niño respecto a la gracia y al pecado.

No lejos de esta posición encontramos a K. Rahner. Contempla éste al recién nacido en tensión dialéctica entre gracia y pecado; envuelto en un *existencial de perdición*; pero también en un *existencial de gracia/salvación*. El existencial de gracia no conlleva el que el infante se encuentre ya formal y personalmente justificado/agraciado; pero sí que se encuentre «situacionado» por la Gracia, en positiva tensión dinámica hacia la futura deificación formal, interna, personal. Ésta se realizará e historificará por un acto personal de amor a Dios o por un sacramento. Pero, simultáneamente y con pareja intensidad, el recién venido al mundo se encuentra «situacionado» por ese existen-

20 E. GUTTWENGER, *Die Erbsünde und das Konzil von Trient*, en ZKTh 89 (1967) 433-446. Comentario en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original*, cit. en nt. 1; 345 s., 417.

cial de perdición que llamamos el *pecado del mundo*. Y este existencial de perdición sería lo predominante y denominante de la situación teologal del hombre al entrar en vida. Y hasta que un sacramento o la decisión personal no le incorpore plenamente a Cristo. Este hecho es lo que querría subrayar el lenguaje tradicional cuando habla del «pecado original», de enemistad con Dios en el recién nacido<sup>21</sup>.

Tal vez sea A. Vanneste quien, con mayor vigor, insiste el alejar del recién nacido tanto el calificativo de justo, como el de pecador:

«Estrictamente hablando no tiene sentido ninguno el hablar sea de estado de gracia, sea de estado de pecado en un ser humano que aún no es verdaderamente hombre, en un niño que todavía no ha llegado a la existencia humana en el sentido pleno de la palabra; es decir, en alguien que todavía no ha podido tomar conscientemente una postura a favor o en contra de Dios. Estado de pecado y estado de gracia son términos mediante los cuales se califican las relaciones personales existentes entre Dios y el hombre consciente, que ama a su Creador o bien rehusa abrirle el corazón. Sólo por extrapolación se pueden aplicar dichas categorías al caso del recién nacido... considerado en el momento en que todavía no es capaz de ningún acto humano, el hombre se encuentra, como hemos dicho, en un estado preteologal. Estrictamente hablando nuestras categorías no se aplican más que a los adultos, a los hombres conscientes»<sup>22</sup>.

Éste y otros textos de A. Vanneste nos advierten con firmeza de que el recién nacido sólo en sentido impropio, germinal, traslaticio, metafórico, por denominación extrínseca puede ser denominado «pecador», o «justo». Si hablásemos en rigor, deberíamos hablar de una situación pre-teologal, palabra sin duda muy expresiva. Por eso, en

21 La enseñanza de K. Rahner anda dispersa en varios escritos. Un intento de síntesis la ofrece en *Curso Fundamental de la fe*, Barcelona, Herder, 1979, 136-146. Amplia exposición y crítica puede verse en G. VANDERVELDE, *Original Sin. Two major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Amsterdam, Rodopi, N. Y. 1975, 86-106, 120-144.

22 La opinión de A. VANNESTE la he expuesto y comentado por extenso en otras ocasiones, nominalmente en el artículo, *Voluntad salvífica y pecado original. Respuesta al prof. Alfred Vanneste*, en EF 92 (1991) 1-24. El texto acotado de A. VANNESTE, *Ou en est le problème du péché originel*, en ETHL 51 (1976) 143-161; especialmente 144.

este contexto no tendría mucho sentido la pregunta que viene ocupándonos últimamente, *¿cuál es la situación teologal del ser humano al entrar en la existencia?* Sería casi un apriorismo, puesto que no hay tal «situación teologal», sino una «pre-teologal». Situación que al teólogo serio sólo marginalmente, en caso extremo, casi sólo por curiosidad profesional, debería interesarle.

La propuesta de A. Vanneste deberá desilusionar a los conservadores de la doctrina tradicional sobre el PO en el recién nacido. Durante siglos acarrearón material para elevar un grandioso monumento doctrinal al PO. Una cuestión que, por su propia naturaleza, era fronteriza entre la ciencia teológica seria y la vagorosidad de lo mítico, fue transformada en *dogma básico* sobre el que hacían girar toda la *actual* historia y economía de la salvación. Ya antes hice alusión a la desmesura, intelectual y volitiva, de semejante solemnización.

Cuando, más adelante, *con toda seriedad teológica*, expongo mi convicción de que todo hombre nace en *Gracia original*, tendré a la vista la opinión de estos autores, a fin de no buscar para mi propuesta ninguna solemnidad inmerecida. Pero, ya desde ahora advierto que, si bien una correcta teología *católica* no debe aplicar la categoría (en este caso, *acusación*) de «pecado» a un recién nacido, sin embargo, la categoría de agraciado/justo sí que puede aplicarse a un niño, incluso a un «nasciturus». Debemos evitar cualquier fatal paralelismo entre «pecado» y «gracia»: un recién llegado a la existencia es *capaz de gracia*; pero es del todo *incapaz de pecado*. En la actual teología existe unanimidad para afirmar que no se da, ni en el individuo ni en la comunidad humana, una situación teologal de pura y mera naturaleza. No hay una situación religiosa real del hombre que se pueda decir neutra respecto a la gracia y al pecado.

Respecto al niño, no veo motivo específico para hablar de él como sólo virtualmente pecador o virtualmente justo. Todo hombre viador, sin distinción de niño o de adulto, es o bien formalmente pecador o bien formalmente justo. Aunque, dada la imperfección e inseguridad del viador, podría decirse que todo justo es virtualmente pecador y todo pecador es virtualmente justo. Es el sentido aceptable, católico del famoso dicho (de origen luterano), *simul iustus et peccator* = todo hombre es simultáneamente justo y pecador. El niño y el adulto sin distinción de fondo. Más adelante tenemos que explicar nuestra opción por la Gracia original, real y propia, del recién

nacido. Y atender a las dificultades que los mencionados teólogos encuentran en nuestra propuesta.

### 3. UNA MENCIÓN DE LOS 'INEVITABLES' PELAGIANOS

Sí, son *inevitables* los pelagianos siempre que se hable del PO. Pensaba san Agustín que no hay forma de refutar adecuadamente la enseñanza pelagiana sobre la gracia, si no se admite el PO en el recién nacido, con toda la carga de fatales consecuencias que el PO conlleva para la historia religiosa de cada individuo y de la humanidad. Por consiguiente, aunque en aquella época no se tematizó el problema, dentro del marco en que ahora lo hacemos, ambos contendientes tenían su peculiar opinión sobre la situación teológica del recién llegado a la vida. Situación inicial que afectará toda la vida ulterior del hombre.

Es conocida la oposición tajante de los pelagianos a admitir la tesis agustiniana de que el hombre reciba, al ser concebido, una naturaleza corrupta, en pecado y muerte espiritual. El gran contrincante de Agustín, el obispo Julián de Eclana dice que, hablar de pecado en los niños, es una *auténtica barbaridad* (= *probata barbaries*); un *monstruoso invento* (= *prodigiale commentum*). Apenas se puede manifestar mayor repulsa a la idea del PO<sup>23</sup>. Pero, eliminado tan decididamente el PO, no dejaban al recién nacido en estado de pura y mera naturaleza, neutra ante la gracia o el pecado, como podría hacer un filósofo humanista de cualquier época. Para ellos, la naturaleza es ya un don-gracia de Dios. Por eso, la contemplan sana, recta, 'santa', incorrupta, equipada por el buen Creador de la posibilidad real (= *possibilitas*) para todo lo recto. Acogida, sin duda alguna, dentro de una economía de salvación centrada en Cristo. Su gracia, dicen, nos ayuda de muchas maneras. Si bien no lle-

<sup>23</sup> Texto de Julián citado por Agustín en *C.Jul.Op.Imperf.* VI, 18; PL 45, 15-41; o. c., II, 46; PL 45, 1161. La enseñanza de este 'arquitecto' del pelagianismo la hemos comentado al hablar del PO en san Agustín, A. DE VILLALMONTE, *El pecado original en la polémica Agustín-Juliano de Eclana*, en CD 200 (2987) 365-499; Id., *El problema del mal y el pecado original en san Agustín*, en NG 38 (1991) 123-151; Id., *Miseria humana y pecado original: un gran tema agustiniano*, en RA 33 (1992) 111-152.

garon a tener las ideas claras sobre la fuerza interior del Espíritu Santo que ayuda y eleva desde el interior y transforma al hombre desde lo profundo. Nunca hablaban de la gracia deificante, elevadora de la 'buena' naturaleza.

En este contexto, los pelagianos no podrán hablar de un estado de gracia *sobrenatural* al estilo católico. Pero con especial energía se oponen a la idea de pecado original-congénito-natural en el niño. Por tanto, la situación del recién nacido sería un estado «sui generis», intermedio: lejos del *pecado*, pero también de la gracia en sentido católico, que ignoraban o positivamente rechazaban <sup>24</sup>.

#### 4. LA OPINIÓN COMÚN DURANTE QUINCE SIGLOS

Aunque, según las épocas, partía de variados presupuestos culturales, religiosos y teológicos, la teología occidental, bajo el magisterio de san Agustín, sostenía unánime que todo hombre, al entrar en la existencia, se encuentra en situación teologal de verdadero, formal y propio pecado: muerte del alma, lejanía y aversión de Dios; como consecuencia/castigo del pecado de Adán. Si bien al sustantivo pecado se le añadía el adjetivo «original», que lo cargaba de peculiaridad, oscuridad, misteriosidad. Además, creían saber todo esto con absoluta, dogmática seguridad, como palabra de Dios. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo xx, han comenzado a conmovirse los cimientos de tan grandioso, granítico edificio doctrinal. Elevado, dicen los críticos, sobre movediza arena. En seguida volvemos sobre el tema.

<sup>24</sup> Agustín y los pelagianos comparten una deficiencia fundamental: desconocen la teología del «natural/sobrenatural» en sí y en sus relaciones mutuas. Al menos tal como se ha cultivado por los teólogos católicos a partir del siglo xiii. Con su teoría del PO, Agustín mutila la «naturaleza» a fin de que aparezca bien necesitada de la Gracia. Los pelagianos pensaban que una naturaleza no viciada no tenía necesidad, al menos absoluta, de la Gracia. Ambos explican mal la índole y raíz primera de la impotencia soteriológica del hombre y la correlativa necesidad absoluta de la Gracia. Pensaban, equivocadamente, que toda la cuestión se resolvía en torno a la afirmación o negación del PO. Volveremos sobre el tema en el cap. X, sobre todo.

## 5. LA ÚLTIMA DE LAS RESPUESTAS POR NOSOTROS PREVISTA

En forma sintética, que hemos de explicar, podríamos enunciar la propuesta con estas palabras: *‘Todo hombre, al entrar en la existencia, se encuentra en situación teologal de Gracia y amistad de Dios, incorporado ya a Cristo, Sacramento universal de salvación: en estado «gracia original»’*.

Podemos, por ende, dejar abierta la posibilidad de llegar a hablar de un *Cristianismo sin pecado original*, ni en niños, ni en adultos.

Dentro del contexto en que venimos hablando es fácil comprender que, al realizar esta opción, no queremos protegerla con certidumbres absolutas, con seguridades dogmáticas. Se trata de ofrecer una *conclusión teológica*, que se desprende con fluidez del concepto católico de Dios, de Cristo Salvador, del hombre imagen de Dios. Evitamos la descalificación inmisericorde con la que, a toda la raza humana, se le proclama raza pecadora y corrupta desde el primer instante de su ser. Seguro que es más evangélico anunciarle a todo *hombre* la Enhorabuena de que han nacido en Gracia, en vez de la tradicional *Enhoramala* de que ha sido concebido en pecado. Sin saber «por qué ley, justicia o razón», como diría el poeta.

Estamos, pues, convocados al estudio detenido de estas dos últimas propuestas. Nuestra postura respecto a la *opinión común* (tradicional) es radicalmente crítica, negadora: tanto respecto al contenido de la misma, como respecto al dogmatismo con que viene siendo propuesta. Pero nuestra opción por la «*Gracia original*» concedida por Dios a todo hombre, es constructiva. No dejamos al recién nacido en un vacío espiritual-teológico, pendiente entre el cielo y la tierra. Ni un equívoco ‘sí-es no-es’ agraciado de Dios. *Es-ya*, en nuestra opinión, desde el primer instante de su ser, *hijo de Dios en el Hijo*, Jesucristo.

## CAPÍTULO IV

# ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA CLÁSICA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

Sobre el PO, el viejo pecado, dijo san Agustín: *Nada más fácil para hablar, nada más difícil de entender*<sup>25</sup>. Esta frase del «doctor-inventor» del PO resulta hoy tan certera como hace quince siglos. El PO sigue siendo un tema muy hablado, pero poco entendido. Es obvio para los conocedores del tema que, a finales del siglo xx, no existe entre los católicos una teología pasablemente uniforme en referencia al PO. Incluso a nivel de los llamados contenidos sustantivos de tal creencia es visible la pluralidad, divergencia, confrontación existente entre los expositores. De ahí la siguiente pregunta:

### 1. ¿QUÉ ES 'ESO' DEL PECADO ORIGINAL?

Conocemos la decisión de san Agustín quien, no pudiendo entender ni sabiendo explicar qué *es* el PO, lo coloca en la zona del abismal misterio de la predestinación divina, cf. Rm. 11, 33. A pesar de haber reflexionado durante decenios sobre un tema de su «invención», según algunos. M. Lutero extremó la importancia del PO hasta ponerlo como uno de los cimientos de su visión cristiana del hombre. Pero constata él que sobre el pecado original *fabula la turbamulta de los teólogos de muchas maneras*. Una renovada e intensa preocupación por el PO la estamos presenciando entre los teólogos católicos desde los años cincuenta<sup>26</sup>. En ellos se

25 *Oprime al hombre el 'antiguo pecado'*: «quo nihil ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius», *De mor. eccles. Cathol.* 1, 22, 40; PL 32, 1328. Los teólogos y Padres de Trento, a pesar de su formación escolástica, no querían ni sabían 'definir' lo que «es» la esencia del PO.

26 La controversia más reciente sobre el PO la hemos historiado en *El pecado original. Veinticinco años*, cit. en nota 1. Posteriormente se ha mitigado algo la discusión y el interés por el tema. Ver, sin embargo, otros estudios aparecidos con fecha

realiza cumplidamente el dicho: tantas cabezas tantas opiniones. Al menos entre los que han estudiado personalmente el tema. Sería raro que alguien mantuviese, al iniciarse el siglo XXI, alguna de las explicaciones ofrecidas por los manuales neoescolásticos de hace unos decenios. Se emprenden reformulaciones muy de fondo, de modo que, en casos, el clásico PO se conserva ya solamente diríamos en *estado gaseoso*. Un buen grupo de estudiosos del tema niega taxativamente tal doctrina por diversos motivos y en varias formas. En consecuencia, sólo en sentido amplio, por condescender con el uso establecido y convencional del lenguaje religioso teológico podríamos seguir hablando del PO como de doctrina tradicional, clásica, *común*. Más bien cabe llamarla *oficializada*, oficial en la Iglesia *latina/occidental*, acotaciones estas que debemos tener en cuenta a lo largo de nuestra exposición.

De todas formas, nosotros necesitamos un interlocutor válido para seguir hablando a favor o en contra del PO. Es decir, necesitamos contar un concepto de PO sobre el cual versen nuestros comentarios y, llegado el caso, nuestro rechazo. Pues bien, como la ense-

posterior, A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Perspectivas teológicas, comentario al libro de A. M. DUBARLE, Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Du Cerf 1983; A. DE VILLALMONTE, *El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recientes*, en NG 33 (1986) 139-172. Se refiere a los libros de H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von Reformation bis zum Gegenwart*, en: M. SCHMAUS (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd 11, Fasc. 3, Freiburg, Herder 1982); ID., *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg, F. Pustet, 1983; S. WIEDENHOFER, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, en ThR 83 (1987) 333-370; ID., *Principales formas de la teología actual sobre el pecado original*, en RIC 13 (1991) 528-542; ID., *Teología del pecado original: modelos actuales*, en ST 32 (1993) 103-111; I. WILLIG, *Die Revision der Lehre von der Erbsünde*, citado en nota 3; G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Du Cerf, 1986; J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído, El pecado original*, Madrid, BAC, 1991; L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, Madrid, BAC, 1993; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1987; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Questioni sul peccato originale*, Padova, Messaggero, 1996; A. VANNESTE, *Le péché originel: un débat sans issue?*, en EThL 70 (1994) 359-383; J.-M. MALDEMÉ, *Que peut-on dire du péché originel, à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité? Péché originel, péché d'Adam et péché du monde*, en BLE 97 (1996) 3-27; L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Du Cerf, 1996; *Redenzione in Cristo e universalità del peccato. La questione del peccato originale*, en: *La Scuola Cattolica* 126 (1987) 335-548. Número monográfico sobre



ñanza de los teólogos actuales sobre el PO es imposible reducirla a un común denominador, optamos por proponer como punto de referencia para el diálogo el concepto *oficial* y *oficializado* sobre el PO. Este concepto *oficial* viene expresado en los textos del Tridentino sobre el PO y en nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, de reciente aparición<sup>27</sup>. Ambos textos ofrecen la ventaja añadida de ser muy accesibles. De ellos, puede extraer el concepto de PO que aquí tenemos a la vista. Cuando se dice que todo hombre nace en pecado original, el contenido de esta fórmula podría describirse así:

*Todo hombre, al entrar en la existencia, antes de cualquier decisión de su voluntad personal, se encuentra-ya en situación teologal de pecado ante Dios, como consecuencia del pecado cometido por los progenitores del género humano.* Este pecado es propio de cada individuo humano, real y formalmente pecado, aunque en sentido analógico. Implica que cada hombre nace en muerte espiritual, bajo la ira de Dios, en muerte del alma, bajo la esclavitud de Satanás. Las trágicas consecuencias de este pecado están germinalmente presentes al nacer, pero se manifiestan plenamente en la edad adulta; afectan a la dimensión corporal y espiritual, individual y social de cada individuo humano, cualifican siniestramente la historia religiosa e incluso civil de una humanidad caída, le impiden la consecución de su destino verdadero y eterno para el cual Dios puso en la existencia al hombre, cf. DS 1511-1515.

Otros podrán hacer una descripción diferente de lo que es eso del PO; o preguntar, sin descanso, por la siempre buscada y siempre evanescente esencia del PO, aquel con que todos nacemos, heredado de nuestros primeros padres, dice sibilino, el catecismo popular de Astete. En este PO piensa la gente cristiana, a este protegen con su sombra los textos oficiales y los teólogos que conservan su memoria. En realidad, nosotros no necesitamos mayores precisiones. Porque nuestra opción por la «Gracia original» excluye en el *nasciturus*

el tema PO en su historia y en la actualidad. J. BUR, *El pecado original. El pensamiento de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1990.

<sup>27</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1982, 386-524, expresamente. Ver en el índice «pecado original». El Catecismo reproduce la 'opinión común' entre los teólogos escolásticos por los años cincuenta. Sólo levemente refleja los últimos avances de la exégesis y de la teología sistemática sobre el tema del PO. Postura, por lo demás, normal en un Catecismo destinado a las grandes y estáticas masas de creyentes, a nivel popular.

cualquier tipo de pecado, llámese original o de otra forma que quiera suceder a la antigua designación.

## 2. ¿CÓMO LO SABES?

A todo el que nos da un informe o noticia, sobre todo si es llamativa, extraña, podemos/debemos hacer esta pregunta, obvia, pero comprometedora, *¿cómo lo sabes?* Al teólogo que nos dice que nacemos en PO, al predicador que nos proclama una noticia tan notablemente hiriente para nuestra sensibilidad humana y cristiana, podemos/debemos dirigirle, pues, la sencilla, inofensiva, descuidada pregunta, *¿cómo lo sabes?* Pregunta especialmente pertinente en nuestro tema. Porque, el momento de nuestra entrada en el mundo es —valga la paradoja— a todas luces oscuro, nebuloso para todo el saber humano: para la biología, la medicina, la psicología, la filosofía y ciencias adyacentes. También para la teología. No hace falta insistir en que, sobre ese momento concreto de la vida humana, la palabra de Dios guarda un alto, comprensible, ininterrumpido silencio.

Pero, de todos modos, la fuente de información del teólogo es la palabra de Dios. A ella puede referirse, bien en forma directa y explícita, o bien en forma indirecta y deductiva. En el primer caso, contaría a su favor con la «autoridad» de Dios, sin ulterior explicación; en el segundo, el apoyo divino sería sólo indirecto, lejano, logrado mediante razonamiento, como *conclusión teológica*. En cuyo caso, no hay que olvidar lo que decían los escolásticos, «lo que creemos lo debemos a la autoridad, lo que entendemos a la razón». Veamos, pues, *las «autoridades» y las «razones»* que los mantenedores del PO pueden aducir a favor de su teoría.

## 3. EL ANTIGUO TESTAMENTO ANTE LA DOCTRINA ECLESIASTICA SOBRE EL PECADO ORIGINAL

Desde mediados del siglo xx, se ha ido logrando un consenso, casi unánime, entre exégetas y teólogos sobre el desconocimiento perfecto que el AT tiene respecto a la figura del PO, tal como la propone la tradición de la Iglesia occidental. Con todo,

también es muy común añadir: en el AT se percibe una preparación real y, por ende, una cierta manifestación germinal de la doctrina del PO. Concretamente, con su modo de hablar sobre el pecado de los hombres y sobre la salvación de Dios, se abriría un camino derecho hacia el mayor desarrollo que estas ideas logran en el NT. Ideas que, a su vez, se completarían con las vivencias y reflexiones de los creyentes en siglos posteriores. ¿Cuáles son esas verdades del AT de las que, connaturalmente, los creyentes posteriores habrían llegado a la idea del clásico PO? Ésa es la pregunta a la que vamos a responder en primer término <sup>28</sup>.

#### A) EL DESIGNIO SALVADOR DE DIOS

Toda la secuencia de la historia humana, narrada desde el Génesis al Apocalipsis, es una historia de salvación en el sentido más intenso de la palabra. No necesitamos insistir en verdad tan obvia. Pero sí debemos recordar que, todo a lo largo de la Biblia, el proyecto salvador de Dios se ejerce y quiere realizarse sobre el terreno pedregoso e ingrato de una humanidad tenaz y universalmente pecadora. Esta condición pecadora de la humanidad, ¿implica que cada ser humano, desde su entrada en el mundo, está ya empecatado, manchado con el PO, como proclama la Iglesia cristiana occidental?

#### B) CONDICIÓN PECADORA DE LA HUMANIDAD, VISTA POR EL ANTIGUO TESTAMENTO

Sobre el hecho, crudo y duro, de esta condición pecadora de los hombres, no vamos a aducir textos. Sería llevar agua al mar. Examinamos las características con las que se describe esta universal índole pecadora. Luego se verá si, desde los textos en los que es proclamada, hay paso hacia la doctrina del PO, tal como aparece en la historia de la Iglesia cristiana occidental y tal como —todavía hoy— es cultivada por algunos teólogos cristianos, desde diversas

<sup>28</sup> Sobre la posibilidad de encontrar indicios del PO en el AT, ver A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, 59-64; 72-82; 147; 249-268; 434-437; 465-474. Con abundante documentación al respecto.

perspectivas. Las características de la situación pecadora en la que el AT contempla de continuo a la humanidad podrían sintetizarse en estas tres: universalidad, radicalidad, solidaridad. Veamos el significado y alcance de cada calificativo.

*La universalidad de la situación pecadora.* Está bien expresada en el conocido texto: «*El Señor observa desde el cielo a los hijos de Adán, para ver si hay alguno sensato que busque a Dios. Se corrompen cometiendo execraciones, no hay quien obre el bien, no hay ni uno solo*», Sal 14, 2-3; Rm 3, 9-18. Advirtamos el estilo oratorio, pasional, ponderativo de la frase. La vehemente inculpación va dirigida al pueblo, a la *comunidad*. Tiene, pues, una universalidad de suyo colectiva, generalizadora. Los profetas en éste y otros textos similares no cultivan una casuística que se preocupase por la situación de cada individuo humano ante Dios. Así, es posible que, dentro de esta universalidad colectiva, haya individuos justos, agradables a Dios, como Abel, Abraham, Job y otros. La propia severa mirada de Yahvé se entenece al descubrir que viven en Nínive ciento veinte mil niños que no distinguen su mano derecha de la izquierda, inocentes, por tanto, Jon 4, 11. Amarga ironía de la historia: los teólogos cristianos, durante siglos, encontraron en estos niños una viscosa mancha de pecado, una 'naturaleza congénitamente viciada' (= *natura vitiosa*) que les excluía de la graciosa amistad del Padre celestial. Pero Yahvé, que conoce la profundidad del ser humano, les encontraba inocentes de culpa y pena <sup>29</sup>.

Por otra parte, es indispensable tener a la vista la amplitud, flexibilidad, falta de contornos, fluidez del concepto veterotestamentario de «pecado»: pecado/mancha ritual; pecado social, estructural, moral; consecuencias y presupuestos del pecado; pecado en dimen-

<sup>29</sup> San Agustín encuentra justo el anatema/exterminio al que Yahvé condenó a los niños cananeos, Jos 7, 21-26; Jos 10, 32-40; donde se dice que los guerreros hebreos no dejaron piente ni mamante en tierra de cananeos. Se apoya también en Sab 12, 10-11, que llama a los cananeos raza maldita de nacimiento. Ver *C. Jul. Op. Imper.* III, 11-50; PL 45, 1251-1272. También insiste en la idea veterotestamentaria de que Dios castiga en los hijos el pecado de los padres. Y por eso castiga el pecado de Adán en todos sus descendientes por los siglos. Si bien la justicia humana en modo alguno debe ejercer la justicia en esa forma. *Ib.*, n. 18, 22-37. Julián DE ECLANA, por su parte, insiste en que no hay más pecado que el personal. Las citadas frases bíblicas son un 'modo de hablar' de la Escritura. No hay que interpretarlas en sentido literal. Sigue allí mismo el comentario tan dispar que ambos contendientes hacen a Ez 18. Ver nn. 52-68.

sión teologal/religiosa de desobediencia a la voluntad de Dios, de ruptura de la Alianza; el pecado como 'situación' histórica generalizada. Nada de distinciones tan obvias para nosotros, entre pecado actual, habitual, mortal, venial. Finalmente, los textos aparecen en un contexto de *conversión*: buscada con la increpación, o bien confesada por el hombre ya arrepentido. Por tanto, únicamente el *hombre adulto* puede ser el destinatario de tales increpaciones o confesiones. Sólo en ellos es urgente la toma de conciencia de ser pecadores. ¿Por qué, andando el tiempo, los cristianos han proclamado «pecador» al mismo *nasciturus*? No creo que Dios quiera que se les califique (descalifique) nunca con tal designación. En la universalidad se profundiza cuando se habla de la *radicalidad* de la situación/condición pecadora de la raza humana. No se trata, exclusivamente, de que los hombres cometan pecados puntuales en cantidad incluso enorme, pecados ocasionales, circunstanciales. Los textos reiterados apuntan más al fondo: los hombres *son* pecadores de raza: pueblo, raza pecadora. Desde luego aquí el verbo 'ser' no tiene alcance ontológico, metafísico, sino existencial concreto, dinámico, operativo, funcional. Esta hondura de la condición pecadora se expresa en la doble categoría del tiempo y del espacio. Desde la categoría del tiempo profundo, primordial hay que leer la narración de Gn 2-3, en donde la situación pecadora de la humanidad se retrotrae hasta los ancestros, hasta el primer patriarca de la tribu humana. Aquí el tiempo *primero* no tiene el valor de inicio o comienzo cronológico. En esta narración cuenta la categoría de *calidad*: lo que está ya al inicio, en los prestigiosos, divinales orígenes de la humanidad, = *in illo tempore*, es señal de que pertenece a su fundación y establecimiento en la existencia: condición existencial, inseparable de su estar y actuar del hombre en el despliegue de su ser en la historia. Desde esta mentalidad primitiva surgieron las tradiciones que recibe el redactor último de Gn 2-3 y par. Similar cala se hace en la dirección de profundidad/radicalidad, se realiza en la categoría del *espacio* interior. Así se dice, explicando los excesos morales de los prediluvianos y como buscando su raíz: el *corazón* del hombre se pervierte desde la juventud, Gn 8, 21. El salmo 50 prolonga la observación y ve la inclinación al mal en el mismo originarse el hombre en el seno materno. Si bien Ecclo 1, 14 ve a la Sabiduría habitando en los fieles cuando inician la vida en el vientre de su madre.

Pero la radicalidad aquí aludida expresa, sobre todo, la imposibilidad absoluta de superar, por sus esfuerzos humanos, la situación de pecado en la que ha incurrido. Más adelante, en el capítulo X, volveremos sobre esta impotencia soteriológica del pecador y la raíz última de la misma.

*La solidaridad de todos los miembros en el pecado del patriarca de la tribu.* Es otra de las características salientes de la predicación veterotestamentaria sobre la condición pecadora de las diversas tribus humanas: la tribu hebrea y las otras con las que los hebreos entraron en contacto. Tema éste muy presente en toda la Escritura y muy socorrido por los defensores seculares del PO: todos han pecado *en y con Adán*. Por eso nacen ya-pecadores: por ser de la tribu de Adán, patriarca de la humanidad: *ex semine Adan*: de la semilla de Adán. Los clásicos defensores de la doctrina del PO, durante siglos, han cifrado «el misterio del PO» en el «misterio de la solidaridad de todos los hombres en Adán». Solidaridad adánica que encontraban expresada con claridad en Rm 5, 12-21, en el célebre «*in quo omnes peccaverunt: en quien/ Adán todos pecaron*». Interpretado al modo agustiniano. Dejamos, pues, el comentario sobre esta 'adánica solidaridad' para cuando encontremos el tema en el NT.

Concluimos esta rápida referencia al AT recordando: *a)* la prioridad que tiene la llamada de Dios al hombre (pueblo/humanidad) a su amistad/alianza/salvación; *b)* llamada que se realiza sobre una humanidad en situación perenne de pecado; *c)* situación pecadora de la que el hombre es incapaz de liberarse; *d)* la idea de la *solidaridad* en tal situación, a parte de los elementos culturales, epocales que la crean y sustentan, refuerza la idea teológica de la radicalidad e insuperabilidad de tal pecadora situación. Aceptado, en actitud creyente, este mensaje que el AT nos trasmite sobre la situación teológica de la humanidad histórica, preguntamos como teólogos: el AT, ¿nos ha dicho algo cierto sobre la realidad el PO del que habla la tradición cristiana posterior? Evidentemente *no*. Incluso los neoescolásticos de las últimas décadas habían llegado ya a esta conclusión. Pero, al menos, ¿no tenemos ya una iniciación a una verdad que va ser desvelada con claridad en el NT? Bajo el impulso y exigencia de estas preguntas hagamos una enésima lectura, pero esta vez más crítica, de los textos del NT.

#### 4. EL NUEVO TESTAMENTO ¿CONOCE LA DOCTRINA ECLESIAÍSTICA DEL PECADO ORIGINAL?

En un anterior estudio sobre el tema llegábamos a la siguiente conclusión:

*'El NT desconoce del todo la doctrina teológica (tradicional) sobre el 'pecado original'. La proclamación íntegra del Mensaje sobre Cristo Salvador, la confesión y vivencia perfecta de este Mensaje para nada nos exige la aceptación —siquiera sea colateral, subsidiaria, concomitante o consiguiente— de la enseñanza sobre el pecado original. Más bien deberá pensarse en la oscuridad que, sobre el Misterio de Cristo en su conjunto, proyecta semejante creencia'.*

Si la teología cristiana actual quiere seguir manteniendo *el teologúmeno* del PO, pensamos que no tendrá éxito en la medida en que quiera buscar en el NT una *autoridad* segura, razonable (razonada) a favor del mismo <sup>30</sup>.

Nuestra seguridad en esta conclusión no ha hecho más que intensificarse con el tiempo. Varios autores, desde hace años, vienen diciendo que la llamada enseñanza común sobre el *PO no es doctrina bíblica*, según testimonios citados. No es probable ni justificable un regreso hacia la postura de Agustín, de los escolásticos o neoescolásticos en este punto.

Dado que cualquier enseñanza que sobre el PO quiera ofrecerse no puede calificarse como *doctrina bíblica* en el sentido técnico de la palabra, la conexión con el NT —indispensable para un teólogo— hay que establecerla en la línea de la conclusión teológica (de un *teologúmeno*) que el sentir y el pensar de los creyentes haya deducido, extraído de la virtualidad de ciertas verdades explícita e indudablemente contenidas en el NT. Así, pues, estamos emplazados ante esta tarea: señalar, con la mayor precisión posible, aquellas seguras verdades neotestamentarias de cuya virtualidad se iba dedu-

<sup>30</sup> El tema de la presencia o no del PO en el NT lo he tratado con bastante detención y documentación en escritos anteriores. A ellos puedo remitirme ahora, A. DE VILLALMONTE, *El pecado original, Veinticinco años*, 82-94; 271-292; 437-440; 447-490. Se recogen las discusiones en torno al tema. La opinión personal en *El Nuevo Testamento, ¿conoce el pecado original?*, en EF 81 (1989) 263-353.

ciendo, connaturalmente, dentro de la analogía de la fe, la existencia del llamado *pecado original*.

Las verdades basilares invocadas en el estudio de esta cuestión son las siguientes, por orden de importancia: *a)* universalidad y sobreabundancia de la acción salvadora de Cristo; *b)* correlativa impotencia soteriológica del hombre; *c)* situación de pecado original como explicación de la universalidad y radicalidad de semejante impotencia soteriológica en cada individuo humano.

#### A) UNIVERSALIDAD Y SOBREAUNDANCIA DE LA ACCIÓN SALVADORA DE CRISTO

Ya anteriormente reclamábamos la necesidad de enmarcar cualquier reflexión sobre el problematizado PO dentro del misterio de Cristo Salvador. Todos los teólogos actuales: los conservadores, los reformuladores, los negadores del PO lo hacen como consecuencia de un mayor empeño y acierto en el modo de entender y comunicar este dogma basilar de nuestra fe: Jesús es el Salvador universal, único de todo hombre que llega a este mundo. Ya se pueden prever las conclusiones que cada uno de los grupos indicados puede deducir. Pero, antes de llegar a ninguna tesis conclusiva, hablemos del asunto en forma interrogativa, problemática, ¿es que, para salvaguardar la universalidad absoluta y la *sobreabundancia* de la acción salvadora de Cristo —incluso para el recién nacido—, es necesario llegar a decir que todo hombre entra en la existencia en situación teologal de PO?

Este enfoque intensamente cristocéntrico/soteriológico, no siempre fue prioritario en la larga historia del dogma del PO. La teología actual recupera la principalidad que tuvo en san Pablo, precisamente en la carta a los romanos. E incluso, en última instancia, también en el obispo de Hipona, según hemos dicho y diremos. Efectivamente, desde el principio proclama Pablo cuál es para él la sustancia del Evangelio, de la Buenanueva que quiere difundir por el mundo: *que Jesús, el Cristo, es la fuerza de Dios para que se salve todo el que cree, primero al judío, pero también al griego. Porque en Él se manifiesta la fuerza salvadora de Dios*, Rm 1, 16-17. La universalidad y absolutidad de este Salvador ofrecido por el Padre es una convicción básica no sólo en Pablo, sino en todo el NT. Cuando los oyentes de este Evan-



gelio oigan hablar de la urgencia y absolutidad de Jesús/Salvador es normal que pidan, secretamente, alguna aclaración. Pablo percibe la pregunta y, en el estilo oratorio, enfático de un pregonero, da el primer paso hacia la respuesta: mostrar que ambos grupos —judíos y gentiles— se encuentran por una parte necesitados de salvación, pero por otra parte es manifiesto que no pueden conseguirla por sus propias fuerzas. Ni por la observancia de la ley los unos, ni por la profesión de la filosofía los otros. No insisto más en una verdad tan clara para san Pablo y para nosotros.

#### B) LA IMPOTENCIA SOTERIOLOGICA DE LA HUMANIDAD ENTERA

La proclamación de Cristo como Salvador absolutamente necesario implica y co-anuncia otra verdad referida a los oyentes: que éstos se encuentran en total *impotencia soteriológica*, incapaces de salvarse por sus propios medios. ¿Cuál es la índole, la raíz de esta impotencia soteriológica? Importa saberlo, porque ella es el correlato inseparable de Cristo, Salvador absoluto. Su acción puede ser proclamada como absolutamente necesaria sólo si la humanidad, correlativamente, se encuentra en *absoluta impotencia soteriológica*. La afirmación sobre Cristo Salvador —mensaje cristológico— tiene, como correlato inseparable, la proclamación de la incapacidad soteriológica del hombre: enunciado antropológico. Veamos cómo, para esclarecer el misterio del Salvador, Pablo se ve precisado a ilustrarnos sobre el misterio del hombre llamado *en* Cristo a la salvación, pero incapaz de conseguirla por sí mismo. Esta impotencia soteriológica de la humanidad entera la desvela Pablo desde tres perspectivas distintas, pero convergentes en la intención y finalidad. El primer paso lo da con la célebre diatriba contra los vicios de los paganos y la no menor indignidad moral de los judíos. Lo hace recordando las palabras del salmista que, en este contexto, son particularmente duras y veraces: *«Pues ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el Pecado, como dice la Escritura: no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se corrompieron: no hay quien obre el bien, no hay siquiera uno»*, Rm 1, 18-32; 3, 10-12.

Pero, la sombría situación religiosa de ambos grupos humanos, de todo hombre, no es meramente circunstancial, coyuntural, un

evento debido a emergencias históricas desfavorables y que, por principio, podrían superarse. La hondura de esta situación pecadora la intensifica Pablo haciendo un aprovechamiento argumentativo del *teologúmeno de Adán*, corriente en su época. Adán, para muchos de su contemporáneos, podría pasar como el padre biológico, histórico de la entera humanidad. Otros podrían pensar en una paternidad y primacía simbólico/mítica, como la que disfruta el Hombre Originario de tantas culturas antiguas. Pablo no tiene interés en dilucidar el asunto. El recurso a Adán tiende, en la argumentación de Pablo y por lo que a su autoría sobre el pecado se refiere, a desvelar *la radicalidad* de la situación pecadora de la humanidad. Porque, en lenguaje del mito, del símbolo, lo que está-ya presente y operante en los primeros, originarios principios del hombre, es señal clara de que pertenece a su naturaleza, es como algo fundacional y estructural que diríamos hoy: la humanidad es pecadora *de raza*. La categoría del tiempo primordial es empleada como categoría de calidad. Rm 5, 12-21 refuerza la tesis paulina de que la humanidad se encuentra en impotencia para salvarse, porque es pecadora desde su entrada en la historia: ya *in illo tempore*, como dicen los mitos y como vimos al mencionar la narración de Gn 2-3.

Todavía logra Pablo dar mayor intensidad y dramatismo a esta impotencia soteriológica del hombre cuando nos lo presenta interiormente desgarrado en la profundidad de su espíritu, en todo su ser. Dividido entre la ley/fuerza del pecado (El Pecado, personalizado) y la ley/fuerza del Espíritu de Dios, Rm 7, 12-23. Es sabido que muchos exégetas y teólogos han visto en este capítulo una revelación muy enérgica del clásico PO, al menos en la dimensión experimental/vivencial del mismo. El apoyo paulino a la teoría del PO se repartiría entre Rm 5, 12-21 y Rm 7. En el primero de los textos encontraría apoyo el PO originante (el de Adán). Rm 7 haría alusión al PO originado, esa dura necesidad de pecar (Agustín) a la que el hombre está sujeto, según se experimenta cada día, por efecto del pecado adánico. Se confirman, pues, las características de universalidad, radicalidad (insuperabilidad) de la situación pecadora de la humanidad, previstas ya en el AT. Ahora con más urgencia, a fin de que quede más patente la necesidad y sobreabundancia de la salvación obrada por Dios en Cristo. Pero también respecto al NT se requieren algunas matizaciones, de cara al desarrollo de la teoría del PO durante siglos.

*La universalidad que Pablo tiene a la vista es, sin duda, la propia de un universal colectivo: la comunidad humana, antes de Cristo, forma un pueblo de pecadores. No entra Pablo en casuística, ni tiene una visión individualista del fenómeno. No tiene intención de decir, ni dice, que, cada individuo humano, contados uno a uno, sea pecador, incapaz de cualquier tipo de acción buena. Aunque todos, contados uno a uno, sean incapaces de lograr por sí la salvación, no quiere decir que se encuentren antecedentemente en pecado. Será pecador cuando, libre y conscientemente, se niegue a aceptar a Jesús. Se trata de explicar una *situación histórico-salvífica general* que, ciertamente, afecta a todos, pero de varias maneras y en grados diversos.*

Las preguntas que la teología puede hacer son muchas, imprevisitas para Pablo. Por ejemplo, no hay dificultad en admitir que hayan existido individuos adultos personalmente inocentes; mientras se añada que la inocencia es fruto de la gracia previniente de Cristo. Los católicos tenemos el caso paradigmático, ejemplar, solemne y aleccionador de María, perfectamente inocente y llena de gracia y, al propio tiempo, la perfectísima, eminentísima redimida por la acción de Cristo. Veremos más adelante que, *desde el misterio de María Inmaculada*, se nos acerca al misterio de la redención preventiva que Cristo ejerce sobre todo hombre al llegar a la existencia.

Respecto a esta universalidad del pecado, hay otro matiz importante, decisivo para la actual discusión sobre la biblicidad del PO: Pablo llama pecadores exclusivamente a los hombres adultos, capaces de oír/desoír el mensaje de conversión. No se preocupó, en absoluto, de la situación teologal de los niños. La tradición cristiana posterior metió a los niños en la zona de pecado, para salvar la universalidad perfecta de la acción salvadora de Cristo. Esto no lo previó Pablo ni nadie en la Iglesia primitiva. Es decir, del mensaje paulino sobre Cristo Salvador se dedujo: *a)* los niños, si han de ser salvados, necesitan de la gracia de Cristo; *b)* por ende, los niños también tienen el pecado 'original'. La primera deducción es correcta; la segunda encierra una cumplida falsedad argumentativa, como veremos. *Respecto a la radicalidad* de la situación y la impotencia soteriológica que de ella resulta, Pablo —y todo el NT— enfatizan su convicción con energía, concretan esta impotencia en el hecho del pecado generalizado. Y, ciertamente, el pecado crea dicha

imposibilidad soteriológica. Pero el NT no entra en otras preguntas que la reflexión teológica puede hacerse. Por ejemplo, ¿sólo el pecado crea la incapacidad soteriológica?, ¿es el pecado la raíz primera, originaria de dicha incapacidad?, ¿cómo hay que entender la *Salvación* respecto de la cual el hombre está del todo incapacitado? Cuando lleguemos a la teología del PO, será inevitable hablar de esto con cierta detención, ya que el ser o no ser del PO se resuelve en el terreno de la reflexión teológica, no en el campo de la Sagrada Escritura.

Ya conocemos el hecho de que la solidaridad de todos los hombres en el pecado y la mentalidad tribal, primitiva en la que el AT expresa este tipo de solidaridad. Pero ya el propio AT supera ese tribalismo y, por medio de Ezequiel, se abre a la idea de la responsabilidad, exclusivamente personal en el asunto del pecado<sup>31</sup>.

Aunque recurre al simbolismo y al teologúmeno de Adán, sin embargo, Pablo transforma radicalmente la idea de la solidaridad humana, supera la creencia antigua de la solidaridad de todos para el mal en Uno-Adán, y nos deja con el único principio de unidad/solidaridad humana: Cristo Jesús. En el lenguaje de la teología cristiana no hay más solidaridad que la creada por Dios en Cristo, para todos los seres humanos de todos los tiempos. Fuera de esta solidaridad, independientemente de ella, hay solidaridad biológica, psicológica, cultural, sociológica y múltiples co-responsabilidades morales, pero la solidaridad teológica profunda, óntica entre los hombres se da sólo en Cristo y en nadie más. En seguida hablaremos de la función de Adán en todo este asunto del pecado. Y también de la solidaridad de Cris-

31 Ver la exégesis de este paso de Ezequiel, 18 en J. ALONSO DÍAZ, *Ezequiel contra el pecado original*, en StO 13 (1985) 1299-147. En rigor, Ezequiel no habla ni a favor ni en contra del PO que desconocía. Pero sí rechaza con firmeza una de las 'creencias' incorrectas que, posteriormente, fueron utilizadas para proponer y explicar la teoría del PO: la creencia popular de que existe un pecado colectivo, corporativo y de que, por ello, puede decirse que Dios castiga, justamente, el pecado de los padres en los hijos. Incluso por generaciones sin fin. Interpreta san Agustín que la protesta de Ezequiel contra el viejo refrán, se cumple sólo en el NT. Sorprendente afirmación, cuando él mismo insiste hasta la saciedad en que también los hijos de los cristianos sufren en sí mismos el castigo impuesto al padre Adán., *C.Jul.Op. imperf.* III, espec. 18-66; PL 45 1254-1275.

to y de la pseudosolidaridad en Adán imaginada por la teología antigua y escolástica.

### C) ORIGEN DE LA SITUACIÓN PECADORA DE LA HUMANIDAD

Cuando Pablo escribió palabras tan tremendas y serias sobre la impotencia soteriológica del hombre, es evidente que no pregonaba esta oscura y mala noticia sino con una finalidad de gracia, de conversión: en orden a que se comprenda y acepte la Enhorabuena de la acción salvadora de Cristo. Por eso, la denuncia profética del pecado sólo es un recurso subsidiario, una «triste necesidad» a la que se ve forzado el pregonero del Evangelio del amor, de la elección divina. De ahí que, constatado el *hecho*: la triste realidad del pecado, ni todo el NT ni tampoco Pablo tengan interés apreciable en desvelar el origen de tal situación. Al menos en el sentido de buscar el origen/causa, críticamente controlable, del hecho. Tarea ésta exclusiva de la ciencia teológica.

De todas formas, hay que subrayar dos constataciones seguras tanto en Pablo como en todo el NT: *a)* que existen y se mencionan unas cuantas fuerzas, agentes originantes de tal situación; *b)* que, después de todo, queda claro esto: que la situación pecadora la provoca el propio hombre y que, en el propio hombre, es el *corazón* la fuente del pecar. Llegados aquí, la teología científico-crítica se puede/debe preguntar por qué peca el corazón, la libertad del hombre. Pero la teología kerigmática de Pablo, su predicación de conversión necesita decirle al pecador únicamente esto: reconoce que tú eres pecador, cambia de vida y cree en el Evangelio. El NT habla, en forma narrativa, descriptiva, en lenguaje unas veces realista, otras veces simbólico, de las fuerzas o energías, de los poderes que impulsan al hombre hacia el pecado. Nos limitamos a una sucinta enumeración de las mismas, por ser tema muy conocido por lectores del NT y conocedores de la tradición ascética cristiana <sup>32</sup>.

— El empecatamiento humano es provocado por fuerzas demoníacas: energías, poderes, impulsos del maligno. El famoso Sata-

<sup>32</sup> Con mayor amplitud analizamos el contenido y sentido de tales 'originantes' del pecar humano en el art. cit. en nota 30, 309-322.

nás/diablo del NT y también de Pablo no es una «persona individual», en sentido filosófico-teológico de la palabra, sino una personificación/prosopopeya literaria, retórico-simbólica de dichas fuerzas adversas. Tal como podría llamarse «Satanás» a un personaje que cumple un papel ostentosamente siniestro en el drama que se representa en el *gran teatro del mundo*.

— Rasgos de agresividad diabólica adquieren esas fuerzas que Pablo llama «elementos del mundo» (*stoijeia*). Que serían las mismas realidades del cosmos en cuanto supuestamente manejadas por Satanás. Incluso la misma «ley» puede representar un impulso hacia el mal.

— Nominalmente, en Pablo actúa otro personaje de catadura tan aviesa como la del propio Satanás: *El Pecado* (= *He Hamartía*), tirano que entra en el mundo por culpa del hombre, con su consentimiento y que, luego de instalado, esclaviza del todo a los hombres que le dieron libre entrada.

— San Juan, especialmente, propone otra figura/energía que impele a los hombres al pecado: *el mundo*. Que puede tener un significado cósmico o bien antropológico (conjunto de hombres malos), cultural: lo que nosotros llamamos creaciones de la cultura humana en tanto en cuanto vienen, a veces, del pecado e impulsan con fuerza y tenacidad hacia el pecado.

— También la mujer, Eva y las otras «evas» son consideradas como introductoras e inductoras del pecado. Eva es inseparable del padre Adán de quien hablaremos luego.

— Dentro ya del propio hombre tenemos, en primer término, la concupiscencia, el deseo engendrador del pecado: la ley de la carne que llama san Pablo.

— El *corazón* es, sin duda, el hontanar verdadero y perenne del pecar humano, en cualquiera de sus inagotables manifestaciones.

— El padre Adán aparece como introductor de la muerte/pecado en la historia humana y en cada uno de sus individuos. Veamos el alcance y sentido de esta mortífera intervención adánica.

D) FUNCIÓN DE ADÁN EN LA HISTORIA DE SALVACIÓN  
Y PERDICIÓN, SEGÚN EL NT

Para la teología del PO, en su versión clásica, tal pecado es, por definición, un pecado *adánico*: un pecado que cada individuo humano ha perpetrado *en* Adán, *con* Adán y para similares fatídicos efectos. La narración de Gn 2-3 y la mención de Rm 5, 12-21 y 1 Cor 15, 45-49, dieron texto y pretexto para elevar la grandiosa *teología de Adán*, vigorosa hasta fecha reciente. En un primer momento, Adán era presentado con la máxima grandeza deseable en un ser humano: una especie de mesías originario representante y cabeza del género humano, inicio y base de una peculiar (-la adánica) economía de gracia. Pero prevaricó y perdió su misión de iniciador/fuente de vida para tornarse iniciador/causa de muerte. Su pecado —grandioso e inconmensurable, según los antiguos— trajo la maldición para todos sus descendientes, por los siglos de los siglos sin fin. Costó duras luchas el poder ver exenta a la Madre del Señor de tamaña maldición. Pero, la función de Adán en el NT, nominalmente en Pablo, es más modesta. Resumimos sus rasgos:

— Para san Pablo *Adán nunca fue inocente*. Siempre lo presenta como pecador, portador de muerte/pecado, «Thanatóforo», como dice algún exégeta. La figura de un primer Adán «santísimo», tan del gusto del cristianismo tradicional, carece de base fiable en el NT.

— La imagen de este Adán sublimemente santo primero e inmensamente pecador después, se dibujó con los rasgos engañosos de una exégesis ingenuamente historicista y literalista. Y, sobre todo, sobre las categorías mentales, culturales y expresivas de una *gnosis* que ontologizaba, abusivamente, el mito del Hombre Primordial; junto con el recuerdo del 'Anthropos'/Hombre ideal de platónica alcurnia. Los teólogos cristianos en su empeño, en principio laudable, por inculturar y aculturar el Evangelio de Salvación, no lograron el suficiente distanciamiento crítico respecto a tales mitos y enredos metafísicos.

— El paralelismo antitético propuesto por Pablo ofrece a Adán portador de muerte/pecado, frente a Cristo portador de vida/justicia. Pero, mientras Jesucristo goza de la más densa realidad histórica y ontológica en su función salvadora, Adán tiene en el texto de

Pablo, la función de representar, a nivel del símbolo, de la parábola, el comportamiento de cada pecador humano. Aprovechado por Pablo como recurso literario, con finalidad pastoral, catequética. Sería duro para un creyente aceptar la idea de que hay UNO en quien Dios habría puesto la perdición de todos. Aunque sí que hay UNO en quien Dios ha puesto la salvación del género humano. El paralelismo antitético Adán-Cristo ha sido malentendido, y malbaratado su rico contenido por los cultivadores de la teoría del PO. Profundizamos esta sugerencia en el apartado siguiente.

#### E) SOLIDARIOS EN CRISTO, ¿SOLIDARIOS EN ADÁN?

El hecho misterioso de la solidaridad de todos los hombres en Cristo es una verdad nuclear de nuestra fe católica: aparece en la decisión del Padre de dar participación de su vida divina *en* Cristo, Ef 1, 3-23; en la acción de Cristo *por todos* los hombres. La doctrina del Cuerpo Místico contiene y conlleva la idea de la solidaridad en Cristo notablemente ampliada. De la primordial importancia de esta doctrina nos puede dar idea el laudable intento de hacer de ella centro de una interesante sistematización teológica, como propone la conocida obra de E. Mersch, *Le Corps Mystique*.

Pablo quiere hacer aceptable y, como diríamos hoy, inculturar su nuevo, difícil mensaje acerca de la sobreabundancia de la gracia de Cristo que muere por todos y para todos, UNO por todos y en quien todos encuentran la justificación; todos en UNO. Por eso recurre a la comparación con Adán y del teologúmeno que en su tiempo corría sobre su influencia en la ruina del género humano. Ya que se dice y acepta que por UNO/Adán se perdieron todos, mucho más se deberá aceptar que Dios, en UNO/Cristo haya puesto la salvación de todos.

Durante siglos, para salvaguardar el vigor y el éxito argumentativo del texto paulino, se creyó indispensable dotar a la mencionada solidaridad en Adán de las calidades de historicidad, realismo y densidad óptica que le son reconocidas a Cristo. Tal traspaso de funciones —en sentido contrario, antitético— desde Cristo a Adán, no pudo realizarse sino bajo la protección de una falsa lectura (el celeberrimo 'in quo' de la Vulgata y sus seguidores), una defectuosa exégesis y, sobre todo, a impulsos de un acrítico deseo de inculturar el mensaje en las categorías de la ontología platónica y en la imaginativa metafí-



sica de los gnósticos, incluida la de los llamados 'ortodoxos'. En la actualidad, no sólo los exégetas, también los teólogos sistemáticos rechazan la historicidad de Adán y la interpretación literalista de Gn 1-3. Con ello queda desarbolada la llamada «teología de Adán» con todas sus concomitancias doctrinales. En forma expresa también las elucubraciones que sobre la solidaridad de los hombres en Adán realizaban los neoescolásticos de décadas recientes. Además de su falta de fundamento en los textos que hablan del proyecto divino de salvación, el teologúmeno de la solidaridad —real-óntica trascendente de todos en Adán y en su pecado— sufre dificultades internas insolubles. Es un misterio de Gracia, por el cual debemos dar gloria al Padre, con Pablo en Ef 1,1-25, el que nos haya elegido desde la eternidad *en* Cristo, y que, por el bautismo, nos haya justificado *en* Cristo sin colaboración ninguna nuestra. Pero repugna a la bondad del Padre que, sin colaboración ninguna nuestra, sin demérito personal, nos haya constituido pecadores reales *en* Adán. Se lesiona la dignidad y primacía de Cristo al decir que entra en la historia de salvación como *sustituto* de Adán, cabeza primordial de la humanidad. Sólo 'de ocasión' (como *bonum occasionatum*, dirá Duns Escoto) entra Jesús de Nazaret en nuestra historia para salvarnos. *Sucesor*, aunque aventajado, del fracasado Adán<sup>33</sup>.

33 En la década de los cincuenta y sesenta, cuando la doctrina del PO comenzó a sentir graves dificultades, el tema de la solidaridad de todos los hombres en Adán pasó a primer plano a la hora de hacer una explicación teológica del «misterio del PO». Este misterio se identifica con el «misterio de la solidaridad de los hombres en Adán». Sin ella, pensaban, no hay base real ni argumentativa para hablar de la solidaridad en Cristo. El tema de la solidaridad de todos en Adán, propio de la teología especulativa, se unía a otros temas de base y expresión bíblica más inmediata: Cristo como Segundo Adán, paralelismo Adán-Cristo. Hemos dedicado mayor atención al tema en otros momentos. Ver A. DE VILLALMONTE, *El pecado original, Veinticinco años de controversia*, 112-127; 218-221; 323-328; 477-490; 516-521. Sobre la «Teología de Adán» en general, ID., *Adán nunca fue inocente. Reflexión teológica sobre el estado de justicia original*, en NG 19 (1972) 3-82; ID., *La teología de Adán en san Buenaventura*, en VV 33 (1975) 253-301, con abundante documentación. San Agustín, siguiendo las huellas de Ireneo, ya había realizado la sublimación metafísica del Adán bíblico: «En la cuestión de los dos hombres, por uno de los cuales hemos sido vendidos bajo el pecado por el otro somos rescatados de los pecados... en la cuestión, digo, de estos dos hombres consiste propiamente la fe cristiana». *De Grat. Christi et de pecc. origin.* II, 24, 28; PL 44, 398. *C. Jul op. Imperf.* II, 163; PL 45, 1210; cf. Epist 187, 30; PL 33, 843; Serm 22, 10; PL 38, 154. Todavía es recién-

Al Adán genesiaco y paulino le queda la representación que corresponde a un símbolo, a un personaje de parábola. Él es el paradigma, el prototipo del hombre pecador. Siempre que a estas palabras no se les ponga encima la insoportable carga de la metafísica platónica y gnóstica. *Adán somos todos*, repite la tradición, incluidos varios Padres de Trento. Pero incluso esta función de gran símbolo del hombre pecador, ha de compartirla con otros símbolos bíblicos no menos significativos. El de *Cain*, que mata al hermano, puede aspirar a ser el símbolo siniestro de todo pecado humano. Así cabe interpretar las palabras de 1 Jn 3, 12-13. El cristiano encontrará en la traición de *Judas* el pecado prototípico, símbolo de todo pecado humano. Estos personajes pueden aspirar a ser pecadores «originantes» con tantos «merecimientos» como los que pueda presentar el viejo Adán<sup>34</sup>.

Podemos concluir esta consideración sobre el PO en el NT, reafirmando: *a)* los predicadores de la Buenanueva interpelan a una humanidad en oscura situación religiosa de pecado<sup>35</sup>; *b)* se les hace

te el libro de W. STOLZ (Hgr.), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmuthos und Heilsgeschichte*, Freiburg, Herder, 1986.

34 A nivel de la alta ciencia escriturística y teológica puede conservar apreciable interés histórico-crítico la reflexión sobre «los dos Adanes», sobre «Cristo, Segundo Adán». Porque, lejos del habla de la teología escolar, en el lenguaje coloquial, popular español, en las conversaciones de la gente, la mención de Adán, con frecuencia va acompañada de connotaciones poco gratas. Ser un «Adán» es ser un hombre descuidado, sucio, apático. O bien se le hace al padre Adán tema de comentarios, en parte hilarantes y en parte enfadados por la enorme insensatez que cometió al comer de la manzana, para perdición de todos sus descendientes. El humorista A. Ussía opina que, en última instancia, es preferible aceptar la hipótesis de que procedamos del mono antes que de Adán. Porque, sugiere él, nuestra ascendencia animalasca podemos pensar que se ha purificado y sigue purificándose tras millones de años de ascendente evolución biológica. Pero la necedad de Adán que nos perdió por comer de una manzana, esa no tiene cura. Y puede ser contagiosa. *Adán y Eva*, en «ABC» (diario madrileño), 30 oct. 1996. Con motivo de que, después de más de un siglo de oposición, el Vaticano parece dar vía libre a la teoría del evolucionismo.

35 De todas formas, se ha observado con frecuencia que el Jesús del Evangelio no tiene una visión tan sombría de la humanidad. Aunque sí que siente una inmensa conmiseración por la debilidad y abandono espiritual en que se encuentran sus oyentes. Pablo mismo dirige una diatriba de oscuros y duros rasgos a judíos y griegos, en los primeros capítulos de la carta a los romanos. Pero luego esa misma carta y todo su epistolario pone constantemente en primer plano la luminosidad, la sobreabundancia y la fuerza vivificante de la Gracia. En realidad, Rm 5, 12-21 goza de un espléndido aislamiento en todo el contexto de NT. Por lo demás, es obvio que Rm 5, 12-21

ver a los oyentes la imposibilidad total en que se encuentran liberarse de tal situación pecadora; c) en Cristo ha puesto Dios la salvación para todos los hombres. Profundizando en la virtualidad de estas verdades fundantes de su fe, el pensar y el sentir de los creyentes dedujo la conclusión de que todo hombre entra en la vida 'manchado' con el PO. La teología crítica, atenta a la problemática y a la sensibilidad religiosa de los cristianos de nuestro tiempo, se ve precisada a reiterar la conocida pregunta de doble filo:

1) para mantener en toda su ortodoxia y ortopraxis el dogma básico de la redención obrada por Cristo ¿es necesario decir que en todo hombre nace en PO, como si de otra manera no pudiera ser beneficiario de esa redención?; 2) para mantener la radical *impotencia soteriológica* del hombre ¿es necesario decir que en todo hombre nace en PO, como si de otra manera no pudiese quedar clara aquella innegable incapacidad salvífica? Aquí se centra, en la actualidad, la discusión teológica en torno al PO. Nuestra propuesta de un *Cristianismo sin PO* no sólo salvaguarda sino que mejora la explicación teológica que de aquellos dogmas troncales venían ofreciendo los mantenedores de la teoría del PO y toda la Iglesia universal.

es una de las perícopas más enrevesadas, en fondo y forma, de toda la Biblia. Sobre el evangelio de Lucas tenemos este testimonio de F. BOVON: «Su antropología optimista (¿podríamos decir su humanismo?) le impide hacer suya la concepción de la voluntad humana esclava del pecado, tal como la expone Pablo en la Carta a los romanos». *El Evangelio según Lucas*, I, 43-44, Salamanca, Sígueme, 1995.



## CAPÍTULO V

# NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LA FIGURA DEL PECADO ORIGINAL EN LA TRADICIÓN DOCTRINAL DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

Es un hecho seguro que las iglesias cristianas de *Occidente* han mantenido la creencia en el PO con unanimidad y firmeza. En estos últimos decenios la enseñanza tradicional, en su globalidad, ha sido sometida a una crítica radical que afecta a su mismo ser o no ser. Los exégetas primero y los teólogos sistemáticos después han descubierto que no se puede invocar la «autoridad» de la Escritura a favor del PO. Dado este paso, será necesario someter a similar estudio histórico-crítico la Tradición que se dice ha surgido y afirmado en torno a esta doctrina <sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Se han recogido y sintetizado numerosos estudios sobre esta tradición en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, 95-111; 293-301; 439; 491. Posteriormente señalamos como más significativos, a juicio nuestro, los siguientes estudios; A. M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*. Comenta este libro A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Perspectivas teológicas*, en NG 30 (1983) 237-256; P. F. BEATRICE, *Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978; R. CANTALAMESSA (dir.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 1976. Tema éste cuya historia está muy entrelazada con la historia del PO; U. BIANCHI (edit.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma, Edz. dell'Ateneo, 1983. El encratismo es un movimiento religioso que no sólo es concomitante histórico de los primeros defensores del PO, sino uno de los campos en los que germinó. Así se desprende también con claridad del estudio de E. TESTA, *L'ascetica encratita e matrimoni putativi come vittoria sul peccato originale*, en SBFLA 32 (1982) 191-238, 215-238; L. SCHEFFCYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von Schirift bis Augustinus*, Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Freiburg, Herder, 1981; G.-H. BAUDRY, *Le péché originel dans les pseudoepigraphes de l'Ancient Testament. Le péché originel dans les écrits de Qûmrân*, en MSR 50 (1993) 7-13; ID., *Le péché originel dans Philon d'Alexandrie*, l. c., 50 (1993) 99-115; *Du «penchant mauvais» et la doctrine du «péché originel»*, en BLE 95 (1994) 271-300; C. GRANADO BELLIDO, *Teología del pecado original en Paciano de Barcelona*, en EE 65 (1990) 129-146; J. B. VALERO, *Pecar en Adán según Ambrosiaster*, ib., 147-192; V. GROSSI - B. SESBÛE, *Pecado original y pecado de los orígenes: desde san Agustín hasta finales de la Edad Media. Pecado original y pecado de los orígenes: del Concilio de Trento a la época contemporánea. En Historia de los*

## 1. ALGUNAS CAUTELAS PARA LEER LOS TESTIMONIOS DE TRADICIÓN

La primera, elemental, es estar advertidos de la dificultad de obtener una conclusión global fiable sobre el asunto. Son muchos los cauces por los que la creencia tradicional se ha manifestado. Extendidos los testimonios a lo largo de más de quince siglos, en circunstancias culturales y religiosas dispares, sometidos a tan varias influencias, abruman por su multitud. Pero el teólogo no debe dejarse impresionar por la cantidad, debe buscar, críticamente, la calidad de los testigos y testimonios. Es fácil advertir que la enseñanza sobre el PO no puede ser sintetizada en una sola proposición, en un único enunciado. Se trata, como hemos repetido, de una verdadera *constelación de afirmaciones* que la estructuran y contextualizan dentro de un sistema global de creencias. La afirmación sustantiva es ésta: *Todo hombre entra en la existencia en situación teológica de pecado (original)*. En torno a ella, otras varias afirmaciones antecedentes, concomitantes, consiguientes. Pero sucede que ciertos textos tradicionales hablan de alguna de estas verdades concomitantes y no tienen intención ni posibilidad de hacer una exposición completa del tema. En tal caso, hay que andar con cautela a la hora de decir si un autor concreto habla o no del llamado PO. Finalmente, es obvio que la figura del PO, como las demás magnitudes históricas y culturales, es una realidad evolutiva, procesual, en devenir, en trance de germinación y crecimiento hasta que logra su madurez. Lograda la cual por rutina, por cansancio mental, se le dota de la categoría religioso-cultural de los famosos *dogmas de granito*, a los que tan aficionados somos los teólogos y los creyentes católicos. Pero un «dogma de granito» puesto sobre la espalda de un creyente viandante, peregrino por la historia, corre el riesgo de convertirse en un peso muerto que entorpezca su libre caminar hacia la Verdad plena.

*dogmas*. Tomo II: *El hombre y su salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario 1996, 117-202; L. F. LADARIA, *Hilario de Poitiers: «De Trinitate»*, X, 20. *¿Un precedente de la teología agustiniana del pecado original?*, en: *Coram Deo. Memorial J. L. Ruiz de la Peña*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1997, 231-244; F. G. BRAMBILLA, *La questione del peccato originale*, en: *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 465- 548; J. C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Du Cerf, 1998; *La question de l'héritage adamique*, 77- 124.

No desconozco la dificultad y el peligro que se corre al hablar de tan inmenso y complicado tema en cuatro páginas. Por eso, nuestras pretensiones son muy modestas: sugerir alguna idea para que el lector utilice, con sentido crítico, los testimonios de la Tradición que encuentre en sus reflexiones personales o en sus lecturas sobre el tema.

## 2. EL TEMA DEL PECADO ORIGINAL FUERA DE LA TRADICIÓN AGUSTINIANA

Se reconoce al obispo de Hipona como el punto crítico de inflexión en *toda* la historia del PO. Es inevitable que esta historia haya de estudiarse en torno a la figura e intervención de Agustín. Indicamos, pues, cuál era la situación de esta creencia antes e independientemente de que san Agustín interviniera para darle estructura y consistencia sistemática. Al menos hasta mediados del siglo IV, parece cierto que los escritores eclesiásticos desconocen la doctrina del PO en su tenor específico, propio, técnico. Predicaron con amplitud e intensidad el mensaje sobre Jesús Salvador universal. Pero no pensaron que, como correlato indispensable de dicho mensaje, para salvaguardar su universalidad plena, fuera necesario decir que todo hombre es concebido en pecado. Con no menor fuerza denunciaban la situación pecadora del mundo precristiano, su incapacidad para salvarse, ni por la filosofía, ni por las religiones tradicionales. Ni siquiera por la ley de Moisés. Pero, al mostrar esa dura imposibilidad soteriológica, nunca recurrieron a la corrupción congénita de la naturaleza humana, tal como la propone la teoría del PO. Fuera del campo de la ortodoxia, esa afirmación quedaba reservada a los gnósticos y maniqueos. Si bien la corrupción moral, histórica la palpaban y hasta la exageraban retóricamente los escritores cristianos en todas las direcciones de la vida social. Menos aún llegaron a proponer semejante teoría como '*dogma*' basilar del cristianismo, como perteneciente a la entraña del Evangelio, como acontecimiento eje en torno al cual giraría la *actual* economía de salvación. Conclusión ésta defraudante para los hodiernos cultivadores del PO, pero históricamente indiscutible.

Dicho esto, preciso es reconocer que Agustín encontró hombres precursores y doctrinas precedentes para su original y personalísima doctrina sobre el PO. Indico estos dos temas: la teología de

Adán era floreciente en la patrística anterior, y la teoría de la *mala inclinación* de indudableraigambre bíblica.

La solemne *teología de Adán*, desglosada en sus elementos primeros implicaba:

La historificación dura y densa del Adán de Gn 2-3 y de Rm 5, 12-21 par; haciendo de Adán un individuo de historicidad tan rigurosa como la de Pablo de Tarso o Alejandro Magno. Sobre la historificación vino la ontologización del personaje, tal como aparece ya en Ireneo y avanza con los años. El influjo del mito, de las cavilaciones gnósticas, maniqueas, neoplatónicas es muy claro en todo el proceso.

Este proceso de historificación y ontologización de Adán conlleva la sublimación de su figura hasta cotas que hoy nos parecen arbitrarias, fantásticas, inverosímiles: la concentración en él de una exuberante floración de dones naturales, preternaturales, sobrenaturales. Al hombre primero de nuestra especie, la antropología moderna —incluso la teológica bien informada— le ve más bien religado a sus inmediatos predecesores simiescos. En algunos casos, los filósofos paganos idealizaban a los hombres primordiales hasta convertirlos en seres de raza divina, cf. Hech 17, 28. Los teólogos antiguos presentaban a su primer hombre Adán, como un ser semidivino, por la gracia de Dios.

En fuerza de un viejo axioma, recibido sin discusiones por hombres de mentalidad tribal, arcaica, patriarcal, se pone en acción como un axioma orientador este dicho: *UNO por todos, todos en UNO*. Es decir, la tesis de la unidad, solidaridad física, moral, óptica, histórico-salvífica de toda la especie humana en el protoparente Adán.

Todo este armazón especulativo tenía un origen y una funcionalidad vivencial y pastoral: explicar el inconmensurable pecado de Adán como originante de la inaguantable miseria/corrupción de varia índole en la que la raza humana se debate inmersa. En su proceso inductivo, las diversas mitologías, filosofías y teologías partían de la experiencia de la miseria humana y llegaban a encontrar su origen en el «viejo pecado» del Hombre Originario. Individualizado éste, se señalaba su comportamiento como *originante* de la enorme miseria de la humanidad histórica por los siglos.

Esta experiencia y la etiología que de la pesante miseria humana surge, marcha en simbiosis con la 'teología de Adán', completándose mutuamente. En esta línea hay que buscar una tradición doc-



trinal realmente precursora de la teoría típicamente agustiniana sobre el PO. Ya que no es posible demorarse ahora en mayores explicaciones, recojo la conclusión de un estudio de G. H. Baudry sobre la teoría de *la inclinación mala* como precedente de la teoría agustiniana sobre el PO.

Efectivamente, el AT es reiterativo en hablar de la inclinación al mal connaturalizada, congénita en el corazón del hombre. Hasta el extremo de que, cuando Dios requiere el buen comportamiento de los hombres, no le queda otro recurso que crear en ellos un *corazón nuevo* en el cual aquella mala inclinación ya no exista o, al menos, quede superada, neutralizada por la fuerza del Espíritu<sup>37</sup>. El judaísmo rabínico cultivó la teoría del «mal deseo». Inicialmente pudo hablarse de una doble tendencia, hacia el bien y hacia el mal; pero el pesimismo universal de la época consiguió que el *mal deseo* fuese presentado como predominante y esclavizante del hombre bajo el imperio del Príncipe de este mundo, Satanás. El mensaje de salvación del NT se dirige a una humanidad situada bajo el imperio de Satanás, dominada por la concupiscencia: inclinación al mal (= *epithymia*) que desgarrar lo más profundo del ser del hombre, Rm 7, par. Esta prevalencia de la «inclinación al mal», junto con la concomitante demonología y la boyante teología de Adán, se tornan patrimonio doctrinal de la antropología y de la soteriología de los primeros siglos cristianos. El genio especulativo de Agustín sintetizaba la situación diciendo que, como consecuencia del pecado de Adán y como castigo divino por el mismo, la humanidad histórica se encuentra sujeta a la «*dura necesidad de pecar*», la cima de todas las otras miserias humanas. Hasta aquí, Agustín estaba profundizando en la Tradición. Pero llega un momento en que Agustín da un salto cualitativo y crea por su cuenta y riesgo la «teoría del pecado original». Cuando Julián de Eclana la vio surgir en la Iglesia, la calificó de «auténtica barbaridad» = *probata barbaries*, «monstruoso invento» = *prodigiale commentum*. Pero la Cristiandad occidental, durante siglos, la recibió como una de sus conquistas doctrinales más cuidadosamente defendidas.

37 Ver textos en Jer 31, 33:32, 39; Ez 18, 31; 36, 26-27.; Sal 50, 7. Otros textos y comentario en los diccionarios como KITTTEL, *ThWNT*, 1134 s.; L. COENEN (dir.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1980; H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1996.

El empalme entre la tradicional doctrina de la inclinación mala y el *novum* agustiniano del pecado original la señala oportunamente C. H. Baudry, hasta concluir con estas palabras:

«Pienso, finalmente, que la dominante teoría pesimista sobre la inclinación mala, reforzada por la demonología, apoyada por una exégesis sobre los orígenes y alimentada por el avance de las tendencias encratitas, han preparado el camino a la teoría del pecado original. La cual marcará en forma durable el pensamiento occidental, bajo la influencia de su doctor Agustín»<sup>38</sup>.

De acuerdo con la tradición sostiene Agustín que la gran miseria, / *la dura necesidad de pecar*, que aqueja a todo ser humano, incluidos los niños, no pertenece a la naturaleza humana instituida por el Dios creador bueno, generoso en enriquecer al primer hombre: es *castigo* de Dios justo por el pecado del protoparente. En otras palabras: la miseria humana no es una realidad meramente penal en los que la sufren. Eso es lo que decían los predecesores. Se trata de una realidad «culpable». Los niños no sólo entran en la existencia como seres «penados/castigados», sino como seres culpables/pecadores. Y ¿qué otro pecado podría tener el *nasciturus* sino el pecado original, concluye, retórico y triunfante san Agustín?

A juicio de Agustín, la tradición doctrinal al respecto se había quedado corta y desprovista de lógica. En efecto, arguye él, sería una intolerable injusticia por parte de Dios el que castigase a los niños con *tanta miseria* si no fuesen culpables: son miserables, luego son culpables; sufren un castigo, luego son pecadores. Comentaremos luego este aforismo. En este proceso mental, Agustín recoge el llamado *mito de la pena* y lo transforma en argumento de pretensión metafísica. Obsesionado por la existencia del mal/miseria, de la *dura necesidad de pecar* que él observa en los seres humanos y, virtualmente, también en los niños, no veía el obispo de Hipona cómo evitar el maniqueísmo sino recurría a la teoría del PO: originante-originado. Teoría que, en su metafísica pasional, convirtió en dogma basilar de su personal antropología y de su soteriología y, en buena

38 G. H. Baudry, *La théorie du «penchant mauvais» et la doctrinae du péché originel*, 300. Cf. 296-30.

medida, de todo su sistema cristiano de creencias. Pero veamos ya más de cerca la enseñanza del propio Agustín.

### 3. SAN AGUSTÍN, TEÓLOGO DEL PECADO ORIGINAL

Los pelagianos acusaban a Agustín de ser el «inventor» del PO. Él rechazaba este tipo de originalidad, pero la historia dice que es, sin duda, el teólogo/arquitecto que reunió los elementos dispersos y articuló ese inmenso edificio: la teoría del PO que perdura, en sus líneas maestras, hasta las puertas del siglo XXI.

No es cuestión de exponer por enésima vez la doctrina agustiniana sobre el PO<sup>39</sup>. Recojo algunas ideas que pueden ayudar a hacer una lectura crítica, tanto de los incontables textos agustinianos sobre el tema del PO, como de las numerosas exposiciones que los estudiosos han realizado sobre el pensamiento del obispo de Hipona.

Dos graves problemas están en el fondo último de los muchos años y de los muchos textos que Agustín dedicó al plurifacético tema del PO. Para quien lo estudie con deseo de sintetizar la abundosa enseñanza del obispo de Hipona sobre el PO advertimos que ésta se le ofrece como una teoría subsidiaria, funcional, ancilar al servicio de dos problemas básicos que inquietaron a Agustín como

39 Sobre la enseñanza agustiniana en torno al PO en decenios pasados dimos un informe en *El Pecado original. Veinticinco años*, 301-319: *San Agustín, teólogo del pecado original*. Posteriormente estudiamos más detenidamente el tema en *El pecado original en la polémica san Agustín - Juliano de Eclana*, en CD 200 (1987) 363-409; ID., *El problema del mal y el pecado original en san Agustín*, en NG 38 (1992) 235-263; ID., «Miseria humana y pecado original: un gran tema agustiniano», en RA 33 (1992) 111-152. Allí se informa sobre otros estudios y opiniones de otros investigadores. Para una visión histórica y sistemática global pueden verse P. F. BEATRICE, cit. en nota 34; H. HÄRING, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Güterloh, Benzinger - G. Mohn, 1978. Tal como trata Häring el tema del PO éste cumpliría la función de ser, en manos de san Agustín, una teoría subsidiaria, auxiliar en orden a resolver el gran problema del mal que le inquietó a lo largo de toda su vida. Ver también GROSSI - SESBÜE, cit. en nota 36. Interesante sobre el tema el libro de E. PAGELS, *Adán y Eva y la serpiente*, Barcelona, Crítica, 1990. En él se ponen de manifiesto estas ideas: el cambio que Agustín impuso a la interpretación de Gn 2-3 respecto a la tradición anterior patristica oriental y las motivaciones y repercusiones político-culturales del triunfo de la teoría agustiniana, tan pesimista, respecto al hombre y a su historia.

filósofo y teólogo: el problema del mal (especialmente del mal/pecado), y la necesidad de la gracia de Cristo para superar el mal en todas sus manifestaciones. Se aferra a la doctrina del PO porque sin ella no ve respuesta a la pregunta por el origen del mal: *de dónde el mal*: de dónde el pecado y, sobre todo, para salvaguardar la eficacia de la Cruz de Cristo = *ne evacuatur Crux Christi!* ¡No vaciar de contenido la Cruz de Cristo! Buscando respuesta a esta pregunta —de triple formulación— se fue Agustín joven al maniqueísmo. Como no encontró respuesta salvadora, se tornó al Cristo de su niñez. En este contexto se comprende que haya hecho de la gran miseria humana, especialmente la de los niños, un argumento *teológico* decisivo para su afirmación del PO: *ya veis (pelagianos) cómo vuestra herejía naufraga en las aguas de esta miseria infantil; que, bajo un Dios justo, no existiría si la naturaleza humana no la hubiese merecido al ser viciada y condenada por aquel enorme pecado primero. Apoyados en el testimonio de la Escritura y de la miseria humana, se demuestra la existencia del pecado original*<sup>40</sup>. No sé si debemos creerle, pero san Agustín opina que quien no admita esta su argumentación a favor del PO cae inevitablemente en el maniqueísmo. Dudo que, al menos hoy día, pueda convencer a alguien.

Pero san Agustín aduce otra argumentación más teológica a favor de su PO: no es posible salvaguardar la *universalidad de la gracia de Cristo*, la eficacia de su Cruz, si no se afirma que todo hombre es concebido en PO, heredero de una naturaleza corrupta y, por ende, necesitada de Salvador. Que si fuese sana, íntegra, sin pecado, no necesitaría de la gracia del Salvador en ese momento.

Sobre la base de esta bifronte y correlativa verdad: miseria humana, Salvación de Dios, ofrece otras argumentaciones colaterales, complementarias:

— *Motivo de teodicea*: el Dios justo y bueno de los cristianos no puede castigar con tanta miseria a los hombres, especialmente a los *niños*, si no fuesen culpables de algún pecado. Pero ¿qué otro

<sup>40</sup> *Contra Jul.*, *op. imp.* III, 109: PL 45, 1294. Cf. *ib.*, III, 61, 5, 8-9, 202-204. Pero contra vuestro error el testimonio de la Escritura y la misma miseria del género humano demuestran la existencia del pecado original, *ib.*, 89, PL 45, 1286; cf. IV, 1; PL 45, 1339.

pecado puede tener un recién concebido si no es el pecado original? Luego todo hombre entra en la existencia con PO.

— *Motivo eclesiológico*: fuera de la Iglesia no hay salvación; en la Iglesia se entra por el bautismo; el bautismo a los niños se les administra para remisión de los pecados; luego los recién nacidos tienen pecado. Y ¿qué otro pecado sino el PO? No es difícil ver, en la actualidad, la fragilidad extrema de toda esta argumentación teológica del doctor del PO, a favor de su tan querida doctrina. Tuvo su aceptación durante siglos; hoy mismo la proponen, en gran parte, los cultivadores de la teoría del PO. Más adelante señalaremos los pre-supuestos, y apriorismos de que está tupida semejante argumentación *pro PO*.

San Agustín acude con mucha seguridad a la autoridad de la Escritura para mantener la tesis del PO. Ya hemos visto que la enseñanza sobre el PO, vigente durante siglos en Occidente, *no es doctrina bíblica*, en el sentido propio y técnico de la palabra.

Respecto a la autoridad de los Padres, de la tradición, el doctor de Hipona realizó una lectura realmente innovadora/creadora, aunque la crítica puede dudar de que haya sido acertada. Me parece que la innegable *novedad* de Agustín en esta cuestión consistió en lo que hemos indicado: estaba claro para todos los predecesores que 'gran miseria' que aqueja a la humanidad es secuela del pecado de Adán. Los padres griegos cifraban esta miseria en la pérdida del don de la inmortalidad (*Athanasia*). Más que un castigo la veían como una consecuencia inmanente de la pérdida de dicho don. Puede incluso que hablen de 'castigo'; pero no hablan de que los hombres sean pecadores por el pecado de Adán. Según terminología que se hizo común en la Edad Media, las miserias de la vida eran penales/castigo del pecado; pero no serían culpables/no eran pecado (no implicaban pecado en los que las sufren). Existe suficiente garantía histórica para afirmar que los mayores teólogos orientales desconocen la doctrina agustiniana/occidental sobre el PO. El hecho parece más claro en Teodoro de Mopsuestia, en Teodoreto de Ciro, en Juan Crisóstomo. El Niseno habla de la caída de Adán, pero en un sentido distinto y distante de la teoría agustiniana sobre el pecado «originante/originado», según veremos más adelante. Máximo el Confesor habla de la herencia de Adán: pérdida de la inmortalidad, pero no de un pecado original originado

La diferencia entre ambas interpretaciones es cualitativa. Agustín da un salto cualitativo y pasa a decir que la gran miseria humana —particularmente en los niños— no sólo tiene carácter de *pena/castigo* por pecado adánico, sino que tiene razón de *culpa*, de *pecado* en los que sufren esta gran miseria, nominalmente en los niños. El salto lo realizó el gran especulativo Agustín mediante el recurso a la ancestral *ley del talión*, al llamado *mito de la pena*. Según la mentalidad primitiva existe una correlación inexorable entre pena y culpa, sufrimiento y pecado. Era normal en la época la pregunta que le hacían los discípulos a Jesús: «Maestro, ¿quién pecó éste o sus padres, para que naciera ciego?», Jn. 9, 2. Jesús no condesciende con el *mito de la pena*, pero Agustín sí condesciende. Por eso, al examinar la gran miseria de los niños exclama: «Son miserables porque son culpables. Tienen PO los niños... porque lloran al nacer... Ambos —pelagianos y yo— ven el castigo, tú dirás por qué delito. Confesáis la pena (miseria infantil), decid la culpa; confesado el suplicio, confesad cómo lo han merecido. Es claro que un Dios justo y santo no podría cargar tanta miseria sobre los niños si éstos no fuesen culpables. Y ¿qué pecado podrán tener sino el viejo, ancestral pecado?»<sup>41</sup>.

41 Argüía Julián de Eclana: «No porque sean desgraciados los niños hay que decir que son pecadores». Agustín insistía con firmeza: «Instisto: se demuestra que son reos, porque son miserables», o. c., VI, 27; PL 45, 1573; *ib.*, 23; *ib.*, 122; *ib.*, III, 48, 204. *Rep. a Jul.* III 12, 25; PL 44, 715: «Ya que confesáis la pena, confesad la culpa; confesais el suplicio, decid por qué lo han merecido», *Rep. a Jul.* III, 25; PL 44, 715. Cf. *C. Jul.*, op. imp. II, 66; PL 45, 1170. «Ambos vemos la pena, explica cómo la han merecido», *Rep. a Jul.* VI, 10, 31; PL 44, 840.

Es claro que en esta argumentación agustiniana viene implicado y operante el «mito de la pena»: la correlación inexorable entre la culpa y el castigo, sufrimiento y pecado. Una especie de ley trascendental del talión, que regiría también el comportamiento de Dios con los hombres, que le han ofendido. Por otra parte, en esta argumentación *ad hominem* no deja de haber un sofisma: Julián no admitía que el sufrimiento de los niños sea «pena/castigo». Para él, los sufrimientos de los infantes serían «normales» en desarrollo de la vida humana. Por tanto, tampoco podía admitir que, si un bebé sufre, es por ser «pecador» y, por ende, justamente castigado por Dios con tanta miseria. En esta argumentación, parece que el Obispo de Hipona participa de la mentalidad popular de los discípulos, que al ver al ciego de nacimiento le preguntan a Jesús: «Maestro, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego?». Sin fijarse en la respuesta de Jesús: «La ceguera innata no es castigo de ningún pecado», Jn 9, 1-3. Cf. Lc. 3, 1-5. Ni tampoco de los demás sufrimientos humanos. Ni en los niños, ni en los adultos.

#### 4. FIJACIÓN Y OSCILACIONES DE LA TEORÍA AGUSTINIANA SOBRE EL PECADO ORIGINAL EN LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

No necesitamos comentar el éxito total y la *recepción* indiscutida que la tesis agustiniana tuvo en la Iglesia *occidental*. En este punto concreto san Agustín podría hacer suya la célebre frase: *La Tradición soy yo*. Constatado el hecho, una historia de la teología que no sea meramente documental y descriptiva buscaría los motivos profundos de esta universal, pacífica, secular recepción de la enseñanza agustiniana. Sin entrar a fondo en el tema, me permito mencionar sólo alguno de los motivos que más interesan en nuestro tema:

— en la tesis agustiniana del PO es clara la impotencia soteriológica que afecta al ser humano, al menos a nivel de una predicación de conversión;

— queda muy clara la necesidad de la acción salvadora de Cristo. Maniqueos y pelagianos, los grandes herejes de Occidente, quedan refutados desde sus fundamentos. Sin embargo, por nuestra parte, vuelve la obstinada pregunta, ¿para explicar la gran miseria humana, para explicar la impotencia soteriológica del hombre, para afirmar la excelencia de la redención de Cristo, para refutar herejes maniqueos o pelagianos, es indispensable recurrir a la teoría del PO?, ¿no será posible, e incluso más beneficioso, explicar esas tres verdades por otros caminos no transitados por Agustín, ni por sus incondicionales, acrílicos seguidores durante quince siglos?

Yo creo que a los incontables textos de la Tradición referentes al PO hay que someterlos a mismo método histórico-crítico al que se ha sometido a los textos bíblicos. Tarea mucho más complicada, pero no menos urgente y necesaria. El resultado final de la exégesis de la Tradición será correlativo al logrado por la exégesis bíblica: *no existe una doctrina tradicional en referencia al PO*. Al decir esto se piensa en la Tradición en sentido teológico/técnico: la Tradición escrita con mayúscula, que por su universalidad, por afectar a verdades nucleares de nuestra ortodoxia y nuestra ortopraxis tengan los rasgos indispensables de una Tradición fundante, que pudiera hacernos pensar, razonablemente, en la presencia e influencia del Espíritu que sigue hablando en las iglesias.

Sin embargo, preciso es reconocer que existe una secular, pluri-forme tradición religiosa, teológica, cultural universalmente humana

referente a una caída primordial; a la existencia de un «viejo pecado» que habría causado la grave miseria que se abate sobre la raza humana. Pero *se trata de una tradición humana, profundamente humana y demasiado humana*, en muchos casos. Porque la teoría del PO no es una verdad caída del cielo, surge de los profundos limos del alma humana, individual y colectiva, que siente la pesadumbre del destino humano y busca un sentido/logos a la abrumadora miseria del hombre;

— son incontables los mitos (incluso religiones, filosofías) que hablan de la caída del hombre en la miseria. Sea desde la preexistencia, sea en el tiempo originario, sea en el mismo hecho de nacer: «pues el mayor delito del hombre es haber nacido» (Calderón de la Barca);

— Agustín conoce y aprueba el mito del «viejo pecado», y aduce testimonios de Cicerón y Aristóteles que explican la pesada miseria humana como castigo de un pecado ancestral.

— Firme lo dicho en el anterior apartado, como influyentes predecesores cristianos de la tesis agustiniana sobre el PO habría que señalar la secta judeo-cristiana de los encratitas. Éstos ligaban el pecado primero al ejercicio de la sexualidad por parte de Eva incitadora y de Adán consentidor. En contra de lo preceptuado por Dios, llevaron a cabo de forma prematura, desordenada y, por ende, culpable el uso del matrimonio. Entre los encratitas nace y luego es recibida por los ortodoxos, nominal y destacadamente por Agustín, la célebre teoría del «semen infecto» como vehículo transmisor del PO. El varón —el hombre sin más— estaba en lomos de Adán «secundum corpulentam substantiam», con continencia biológico-física. Por eso, sufre castigo más humillante allí *por do más pecado había*. El semen varonil queda infecto e infeccioso, mancha/corrumpe el alma que se le une en el momento de la generación biológica. Los teólogos de la Edad Media discutieron incansables sobre cómo era siquiera posible que esto sucediese. Pero siguieron afirmando que el PO se transmite *por traducem*: como por esqueje, de padres a hijos hasta el final de la historia. No hay bautismo capaz de eliminar la corrupción del semen infecto. También los padres cristianos, a pesar de que han sido limpiados de la «mancha del PO», conservan la maldición de transmitir el PO al transmitir la vida a sus descendientes <sup>42</sup>.

42 Ver las noticias que al respecto dan P. F. BEATRICE, *Tradux peccati*; E. TESTA, *L'ascetica encratita*; U. BIANCHI, *La tradizione de l'enkrateia*; R. CATALAMESSA, *Etica sessuale*, cit. en nota 36.



Es sabido que, siguiendo el pensamiento agustiniano, esta curiosa teoría tuvo vigencia e importancia de primer grado en ciertos momentos de la antropología, mariología, cristología, de la moral. Cuando se comenzó a decir que la Virgen María no fue manchada por el PO, surgen hombres como *san Bernardo* y otros magños y piadosos teólogos que reaccionan con firmeza: imposible que María, engendrada con concurso de varón, aunque fuese un santo varón como *san Joaquín*, no fuese manchada por el hecho de ser engendrada por un varón de la raíz adánica. ¿Cómo podría estar presente, en el corrupto y pecador proceso de generación normal, la gracia del Espíritu Santo?<sup>43</sup> El beato J. Duns Escoto tuvo que poner en acción su reconocido talento de «Doctor Sutil» para prescindir de la fantasiosa teoría del semen infecto y desconectar la transmisión del PO de cualquier vinculación interna con el proceso biológico de la generación. Más tarde veremos como su argumentación teológica a favor de la gracia inicial de María, de su inmunidad de toda mancha del PO, abre la puerta hacia la afirmación de la *Gracia inicial* de todo ser humano, hacia la ausencia en el de PO y hacia su deseable eliminación del campo entero de teología católica. Si bien el Doctor Sutil no pensó, ni de lejos, en estas aplicaciones extensivas, ni en un '*inmaculismo universal*'. Pero ahí quedan los principios teológicos desde los cuales se justifica el paso que nosotros damos desde el inmaculismo «mariano», al inmaculismo universal. Con las cautelas que expondremos.

No tiene interés, en este momento, seguir la historia de la creencia en el PO durante la Edad Media. Sobre todo *Abelardo*, pero también *san Anselmo* y el bto. J. D. Escoto se apartaban de Agustín en puntos de importancia. El «dogma» del PO gozaba de una vigencia eclesial, social e incluso cultural tan vigorosa y la interpretación agustiniana del mismo era tan segura que a nadie se le ocurría hacer un estudio teológico histórico-crítico sobre el origen, presupuestos y

43 «¿De dónde viene la santidad en la concepción (de María)? ¿Es que se introduce en medio de los abrazos maritales, en el mismo acto generador, de modo que fuese al mismo tiempo engendrada y santificada? Esto no lo admite la recta razón. Porque, ¿podría existir santidad sin el Espíritu Santificador, o bien asociarse el Espíritu Santo al pecado? O es que no hubo pecado, allí donde estaba presente la lúcido. A menos que alguien diga que ella (María) no fue concebida por obra de varón...», *Epist. 184 ad Can. Lugdunenses*, 7; PL 182, 335. El abad de Claraval reproducía ideas corrientes en su época. Siquiera sean bastante estridentes para la cultura y sensibilidad actual, por sus residuos mitológicos y su rudo primitivismo.

naturaleza interna de semejante creencia. Hecho nada extraño, ya que el método histórico-crítico para el estudio de los textos teológicos tradicionales, de primero o segundo grado, es una adquisición de la cultura moderna, a partir de la Ilustración. Ningún teólogo medieval era crítico en el sentido moderno de la palabra. Convendría no olvidar esta constatación, cuando se quiera valorar con rigor el estatuto epistemológico de enseñanzas calificadas como tradicionales<sup>44</sup>.

Queda, pues, la bien fundada sospecha de que la Iglesia occidental, durante quince siglos, al hablar del PO no ha mantenido ninguna verdad de nuestra fe. Ha realizado algo menos solemne y menos laudable: promocionar y solemnizar el modesto teologúmeno del PO, introducido por san Agustín en la forma sin duda genial y audaz, pero apriorística, que hemos comentado y comentaremos.

44 En la Edad Media, siglos XIII-XV, el tema del PO fue objeto de gran atención. No por sí mismo, sino en conexión con la doctrina de la Inmaculada, que comenzaba a enseñarse en los círculos teológicos. Como es sabido, la creencia en el PO ofreció una aguerrida resistencia al avance de la 'piadosa creencia'. Diremos algo más adelante. Por lo demás, podemos remitir a estudios generales más recientes: J. GROSS, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas*; Bd. 2: *Im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik* (5-11 Jahrhundert), Bd. 3: *Im Zeitalter der Scholastik* (12-15 Jahrhundert) München, E. Reinhardt 1963, 1971; H. KOSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Fasz 3b) Freiburg, Herder 1979). Sobre san Buenaventura, gran agustiniano medieval en este punto, puede verse nuestra exposición en *La teología de Adán en S. Buenaventura*, en VV 33 (1975) 253-301. También la monografía de L. COVA, *Originale peccatum e concupiscentia in Ricardo de Medieavilla. Vizio ereditario e sensualità nell'antropologia teologica del XIII secolo*, Roma, Ediz. dell' Ateneo, 1984. El subtítulo es significativo para algunos temas que tocaremos más adelante. Ver también el trabajo de GROSSI-SESBOÛE, cit. en nota 34. Una muestra de la opinión más rígidamente agustiniana ofrece el estudio de A. ZUMKELLER, OSA, *Erbsünde Gnade, Rechtfertigung und Verdienst, nach der Lehre der erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1984. También podrían ayudar al lector las indicaciones y documentación que aducimos en la obra *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, especialmente 319-33, 495-500.

## CAPÍTULO VI

# LA AUTORIDAD DEL CONCILIO DE TRENTO RESPECTO AL PECADO ORIGINAL

Es conocida la diferencia entre la autoridad de la Escritura y de la Tradición, calificable de divina, y la autoridad del Magisterio de la Iglesia que, por su índole, es sólo humana, aunque eclesial y socialmente imprescindible y, en última instancia, dotada de especial asistencia del Espíritu. El Magisterio oficial, a lo largo de los siglos, ha intervenido en distintas ocasiones, pero es comprensible y deseable para el lector que nos fijemos en la *autoridad* del concilio de Trento:

— Porque el Tridentino sintetiza, canoniza y solemniza lo más sustantivo y fiable de la anterior enseñanza de la Iglesia *occidental* respecto al PO.

— Porque los textos del Tridentino han servido hasta hoy mismo de *norma*, y hasta de *horma*, en muchos casos, para todo el reflexionar teológico sobre el largo tema del PO <sup>45</sup>.

45 Los textos del Magisterio sobre el PO en estos últimos decenios y los comentarios surgidos han sido recogidos, en forma breve, pero bastante completa, por A. DE VILLALMONTE, *El pecado original*, cit. en nota 1: 29-34; 47-48; 107-109; 329-352; 370; 440; 500-510. Como era de esperar los textos del Tridentino tienen la preferencia en estos comentarios. Reasumíamos monográficamente el tema en el largo artículo, *Qué enseña Trento sobre el pecado original*, en NG 26 (1979) 167-248. Allí recomendábamos, sobre todo, la lectura del análisis e interpretación que hacen M. FLICK - Z. ALSZEGHY sobre los decretos tridentinos en *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca, Sígueme, 1971, 153-204. Con posterioridad aparecen los trabajos de L. SCHEFFCZYK, *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekte*, en FCTh 6 (1990) 1-21; F. BLANCO CEDÓN, *La hermenéutica moderna y el decreto tridentino sobre el pecado original*, en Stm 22 (1982) 261-302. Ambos autores se mantienen dentro de la interpretación más usual y conservadora. Desatienden, en el caso, las exigencias de la nueva hermenéutica aplicada al estudio histórico-crítico de textos del Magisterio.

## 1. POR QUÉ Y CÓMO LLEGA TRENTO AL TEMA DEL PO

Desde la primera mitad del siglo v, y hasta la primera mitad del siglo xvi, contamos once siglos en los que la creencia en el PO impregna la teología, la religiosidad, la cultura entera de los cristianos occidentales. Incluso podría hablarse de un exceso de creencia, una inflación de especulaciones en torno a esta verdad. El hombre medieval —teólogo y no-teólogo— se contempla a sí mismo como el *hombre caído*: desterrados hijos de Eva, que caminan gimiendo y llorando en este valle de lágrimas. ¿Qué pudo pasar para que el Magisterio se viese obligado a intervenir, en forma solemne e impositiva, para apuntalar una creencia que parecía gozar de privilegiada, exuberante salud?

Por aquellos años M. Lutero constataba, según hemos mentado, que *«sobre el pecado original, fabula la turbamulta de los teólogos de varias maneras»*. El Magisterio oficial toleraba reposadamente estas discusiones «quodlibetales», ya que todos estaban acordes en lo sustantivo: todo hombre entra en la existencia en situación teologal de pecado, muerte espiritual. Con el haz de afirmaciones que a esta sustancial convicción acompañaban. Pero, ahora mismo, observa el Tridentino, han surgido, respecto al PO, disensiones nuevas y antiguas que afectan a la sustancia de esta verdad y de la economía entera de salvación, DS 1510: el nacimiento del luteranismo y la reviviscencia del pelagianismo provocan la intervención solemne y autoritativa del concilio a favor del PO. Este contexto polémico, controversista, apologético, pastoral y kerigmático es indispensable tenerlo a la vista para valorar, sin excesos, el alcance del texto tridentino que ahora nos va a ocupar.

## 2. IMPULSO LUTERANO A LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

Como es sabido, Lutero presentó su teoría de la justificación como la sustancia del Evangelio, del Cristianismo. En torno a este artículo de fe, a su juicio, cae o se mantiene la Iglesia. Pero el acontecimiento de la justificación es, de suyo, por su contenido, una realidad antropológica. Aunque no se la entiende ni se la asi-

mila a fondo, si no se la acepta imbricada y traslapada con otras verdades más sustantivas y substanciosas del credo cristiano: el concepto de Dios/sólo Dios; el concepto de Cristo/sólo Cristo. Esta vertiente cristológica merece la mayor atención. La enseñanza de Lutero sobre la justificación, en su tenor y contenido más inmediato, es una enseñanza antropológica, referida al hombre. Pero, esta verdad sobre el hombre, está mantenida *a tergo* por una verdad cris-tológica/soteriológica. Lutero llega a su doctrina peculiar sobre la justificación desde otra preocupación más radical: salvaguardar la eficacia de la Cruz de Cristo. Bajo la consigna que ya conocemos en san Agustín y en san Pablo: *ne evacuetur Crux Christi!* = *¡no vaciar de contenido la Cruz de Cristo!* Desde aquí cobra su pleno sentido lo que Lutero dice sobre la justificación del hombre corrompido y sobre el PO.

Se descubre en la postura de Lutero, tal como la conocían los teólogos de Trento, una jerarquía de preocupaciones e intereses religiosos y de consiguientes afirmaciones: ante todo, hay que salvaguardar la fuerza redentora de la Cruz de Cristo. Y, por cierto, en forma excluyente, única: *sólo* por la gracia que se dona en Cristo Crucificado somos salvados. Pero no queda garantizada la fuerza única de la Cruz si, correlativamente y con similar energía, no se afirma la absoluta impotencia, la nada soteriológica del hombre. Hasta excluir toda colaboración, todo *sin-ergismo* entre la Gracia y la libertad del hombre.

Pero esta total nulidad e impotencia soteriológica del hombre tiene raíz y origen en la corrupción de la naturaleza humana provocada por el hombre mismo. Porque Dios hizo bueno al hombre, lo creó en santidad y justicia, según dicen la Biblia y la Tradición.

El pecado de Adán sería el *originante* de la corrupción profunda, religioso-moral, de la humanidad: ese pecado es un realidad/fuerza permanente (*peccatum permanens*), incrustado en la última profundidad del corazón, del ser humano «existenciado» en la historia.

Puede observarse que la enseñanza específicamente luterana sobre el PO es una verdad subsidiaria, ancilar, preambular, presu-puesto de otra verdad, también referida al hombre, pero de mayor relevancia teológica: *la impotencia absoluta del hombre para obtener la Salvación*. Con lo cual queda camino libre para proclamar,

en exclusividad, la fuerza salvadora de la Cruz, que es el final a donde se quería llegar en el razonamiento de Lutero y que, al mismo tiempo, es una de las bases de su fe como cristiano. Llegando a aquí, quien no sea luterano puede hacerse la doble, persistente pregunta, ¿es que para mantener la eficacia de la Cruz de Cristo y la correlativa impotencia soteriológica del hombre es necesario recurrir a la tesis luterana del PO? Mantengamos la pregunta para, a su debido tiempo, dirigírsela a los mantenedores de PO a estilo católico.

### 3. PRECAUCIÓN ANTIPELAGIANA DEL TRIDENTINO

Parecería anacrónico hablar de pelagianos en los días del concilio de Trento. Pero, en realidad, los cánones tridentinos «Sobre el PO» reproducen, en fondo y forma, los correlativos cánones anti-pelagianos del siglo v. Esta *cautela antipelagiana* venía provocada por un doble hecho: a) la cultura intensamente humanista de la época estaba impregnando la teología/antropología teológica, exaltando peligrosamente las posibilidades reales, históricas, incluso las salvíficas de la naturaleza humana; b) y, sobre todo, por motivo de autodefensa: los protestantes de entonces, y hasta nuestros días, a la doctrina católica sobre el PO y sobre la justificación la tachan de dejar puerta abierta a la religión de las obras, a un pelagianismo mal superado. Los Padres de Trento necesitaban dejar claro sus enseñanzas sobre el PO, sobre la justificación y —en última y también primordial instancia— sobre la eficacia de la Cruz de Cristo. Se distanciaban así conscientemente de cualquier connivencia con el peligroso pelagianismo en su figura antigua y en sus rebrotes actuales. No olvidemos que los teólogos antiguos tenían ojos de lince para ver brotar la mala hierba de cualquier herejía, nueva o vieja.

Por eso, también frente a la posible reaparición del pelagianismo en su tiempo, el Tridentino quiere afianzar, ante todo, la eficacia de la acción salvadora de Cristo. Su firme enseñanza sobre el PO se formula bajo la consigna agustiniana y paulina: *ne evacuetur Cruz Christi!*; *no desvirtuar la eficacia y la necesidad de la Cruz de Cristo!* Porque, como quedó claro en la discusión Agustín-pelagianos, si éstos negaron el PO y tal negación tenía importancia para la fe cristiana, se debía a que, negando el PO, revalorizaban

las posibilidades soteriológico-morales del hombre hasta el punto de desvirtuar la necesidad absoluta de la Cruz de Cristo.

#### 4. LECTURA Y GLOSA DEL TEXTO TRIDENTINO SOBRE EL PECADO ORIGINAL

Pienso que es indispensable que el lector tenga a la vista el texto de Trento y realice una lectura sosegada y crítica del mismo, para justipreciar en su globalidad la exégesis que estamos haciendo y la conclusión final que propondremos.

El decreto «Sobre el PO» hay que leerlo, según intención expresa de los conciliares, como un preámbulo, preparación —incluso diplomática y política— para el decreto sobre la justificación, DS 1520-1583. Ambos coinciden en el interés antropológico inmediato: *la justificación del pecador*; ante todo del pecador adulto, pero también del niño, a quien el Tridentino considera pecador a justificar por el bautismo. Ambos textos trabajan sobre la misma lectura hamartiocéntrica e infralapsaria de la historia de salvación y del acontecimiento de la justificación del hombre, DS. 1524. Finalmente —y llamamos la atención sobre este hecho— el decreto sobre la justificación pone de relieve la dimensión cristocéntrica del acontecimiento de la justificación en adultos y en niños. Así aparece que se expone la doctrina sobre el PO para mejor comprender el evento de la justificación. Y ésta se explica del modo como lo hace Trento porque así lo exige la recta vivencia e inteligencia de Cristo *Salvador*.

*Canon 1.* «Si alguno no confiesa que el primer hombre Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira e indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo poder de aquel que tiene el imperio de la muerte, Hb 2, 14; es decir, el diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fue mudada en peor según el cuerpo y el alma (v. 174): sea anatema, DS 1511».

Trento propone aquí la tradicional *teología de Adán*, que venía rodada durante siglos. Si bien la ha despojado de varios elementos

fantasiosos y folclóricos que la acompañaban. Pero sí hay que advertir la seguridad con que se mantienen estas convicciones.

— La realidad histórica perfecta del individuo Adán, tan densa como pudiera ser la del rey David o la de Pablo de Tarso.

— Similar densidad histórica logran las figuras en el texto aludidas: el paraíso; el estatuto teológico de santidad y justicia en Adán; la transgresión originaria del hombre primero, siniestramente privilegiada; los consiguientes castigos.

— *Esta teología de Adán* no era una mera opinión teológica, una cuestión discutida: era mantenida como perteneciente a la fe. Y con tal seguridad e importancia que, quien dijere lo contrario, quedaba excomulgado, fuera de la Comunidad de los creyentes.

Por fortuna para ellos, nadie en aquellos años hubiera tenido ni la mera ocurrencia ni menos la audacia de negar semejante doctrina. Hubiera parado en el tribunal y hasta en la hoguera de la Inquisición. Todos los teólogos y Padres conciliares, contados uno a uno, defendían estas ideas y con similar franqueza. De cara a nuestra conclusión en este apartado, conviene indicar que los teólogos actuales —los que han estudiado personalmente la cuestión— han abandonado ya todas y cada una de las proposiciones del citado canon tridentino. De lo contrario serían tachados de teólogos «tridentinos», con la connotación menos favorable que tal adjetivo implica en ciertos ambientes y en ciertos problemas teológicos.

— En su intención docente y, en gran parte, por su redacción y tenor gramatical el texto es plenamente antipelagiano, como lo fue el concilio Arausicano (año 529), en quien se inspira, DS 371. Si bien en tiempo de Trento no había ‘pelagianos’ explícitos, dignos de mención.

— Con este canon, Trento reafirma la índole y el origen adánico del PO, del que luego va a hablar. Esta índole adánica del PO originado es esencial para el concepto global que Trento tiene de la realidad del PO. Actualmente, hay teólogos que siguen afirmando el PO en el recién nacido aunque niegan el origen *adánico* del mismo. Es discutible que tengan razón; pero me parece seguro que se alejan de la enseñanza tridentina sobre el PO en un punto esencial, que la adultera como tal doctrina específica tradicional y *tridentina*.

*Canon 2. Pecado original originado:* «Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia»



cia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol..., Rm 5, 12\*.

Es la afirmación nuclear del decreto sobre el PO visto en su conjunto. La intención y la misma redacción del texto es obviamente antipelagiana, cf. DS 372. No se define lo que es en sí el PO, en su esencia. Los Padres tridentinos, según las Actas, estaban muy convencidos de que ignoraban *esta misteriosa esencia*. Por otra parte no querían hablar como metafísicos, sino como pastores de almas en el modo de exponer las verdades de la fe. Se ciñen a hacer una descripción de la índole del PO viendo sus consecuencias constatables, experimentales: la muerte y los sufrimientos de la vida, la desenfrenada, vivaz concupiscencia. Que no serían achaques meramente penales, sino culpables, según tradición agustiniana y, en parte, escolástica que ellos prosiguen. Sin decidir taxativamente la cuestión también dice Trento que Rm 5, 12-21 habla del PO. Otro punto en el que la exégesis y la teología actual se apartan de la exégesis de Trento, según es sabido.

*El canon 3 precisa la índole del PO* en estos puntos: 1) contra algunas opiniones de la época reafirma su convicción sobre la unidad del PO tanto en su vertiente de pecado originante como de pecado originado; 2) el PO no implica, meramente, una situación generalizada de corrupción mortal, en la cual la relación de cada individuo con el PO quedase indeterminada, vagarosa. No, cada individuo es personalmente afectado y es denominado «peccador» en sentido propio, real; 3) insiste en la *impotencia soteriológica* que el PO crea en la humanidad entera y en cada individuo humano contado uno a uno; 4) por fin, pero sobre todo, con las anteriores precisiones se quiere reafirmar lo que es la idea-eje de este decreto (y su complemento, el de la justificación, DS 1520-1525: sólo Jesús libera al hombre, a cada hombre, del PO y de la impotencia soteriológica que él crea en los hombres, DS 1551. La intencionalidad y redacción antipelagiana de este texto es clara: que no quede desvirtuada, innecesaria la Cruz de Cristo.

*El canon 4*, también con los pelagianos a la vista, reafirma la necesidad de bautizar a los infantes *para remisión de los pecca-*

*dos.* Pensando, en línea agustiniana y tradicional, que la fórmula sería una palabra hueca si los niños no tuviesen realmente pecado. Y ¿qué otro pecado, sino el pecado que contrajeron en Adán, el PO?, como argüía Agustín.

Al hablar aquí del bautismo como remedio del PO, se presentan los efectos de este sacramento en forma fragmentaria, ocasional, en contexto de controversia que, por su misma índole, ha de ser sesgada, unilateral. Se menciona tan sólo la dimensión hamartiológica del mismo. Quedan marginados los efectos caritológicos, positivos del sacramento, que son los primordiales: la incorporación a la nueva Comunidad de salvación, el nuevo ser, el nuevo nacimiento, la vida nueva, la nueva criatura que nace por la fuerza del Espíritu Santo. Con todos los efectos elevantes, gratificantes que tendremos oportunidad de ver. Porque, aunque se niegue el PO en el recién nacido, incluso entonces la fórmula bautismal «para remisión de los pecados» no queda hueca de sentido. Se percibirá incluso mejor la dimensión caritológica del sacramento que es la más rica de contenido.

*El canon 5 se olvida ya de los pelagianos* —recuerdo anacrónico, pues en el siglo XVI ya no había pelagianos en Europa— y actualiza su discurso hablando de insurgente error luterano sobre el PO. Error que para Trento tenía doble vertiente: *a)* una de índole y nivel antropológico, cual era el de considerar al hombre radicalmente corrupto, en su actividad religioso-moral. Su libertad sería una sentina de pecados, en el sentido más fuerte de la palabra; *b)* error de hondura e índole cristológico-soteriológico: la acción salvadora de la Cruz no llega hasta regenerar a fondo al hombre caído en PO. Éste, incluso después del bautismo, queda en el bautizado como *pecado permanente = peccatum permanens*. Prueba fehaciente de ello es que en el bautizado queda la concupiscencia, como la experimenta todo el mundo en sí y en los demás. Que conlleva la «dura necesidad de pecar» (*peccandi dura necessitas*) de agustiniana memoria. Endureciendo, incluso, la intención del santo Doctor.

Este doble error luterano es rechazado con mayor vigor en el decreto sobre la justificación, DS 1520-1583. Es seguro que el más peligroso es el error soteriológico-cristológico. Porque, incluso admitida la corrupción radical de la libertad humana y la derivada

impotencia soteriológica absoluta, no estamos irremediablemente perdidos, si admitimos que la Gracia de Dios por Cristo nos hace nueva criatura, que nuestro presunto PO queda del todo destruido, que somos realmente 'recreados'. Extremo éste que, a juicio de Trento, los luteranos no querían reconocer, pues el PO es para ellos un «pecado permanente».

De todas formas, por parte católica, hasta nuestros días, nunca ha sido explicada satisfactoriamente la relación entre el PO y la permanente concupiscencia, «que proviene del pecado y al pecado impulsa».

## 5. JERARQUÍA DE VERDADES EN EL TEXTO TRIDENTINO SOBRE EL PECADO ORIGINAL

Hemos indicado cómo la negación del PO por parte de los pelagianos y su exacerbación por parte de Lutero viene enmarcada, dimensionada dentro de su modo de vivir y entender la eficacia salvadora de la Cruz. Se patentiza en ellos una *jerarquía de errores* que no se debe olvidar a la hora de valorar la correlativa *jerarquía de verdades* que el Tridentino propone. Explicamos un poco más la idea que hemos venido insinuando: la jerarquía de «verdades» existente en el texto de Trento sobre el PO. Recurrimos a una idea muy aceptada y muy importante en la interpretación de cualquier texto teológico de primero o segundo grado. Para la clasificación que vamos a hacer, partimos del hecho de la unidad formada por el decreto sobre el PO, con el de la justificación, al modo explicado.

### A) NO DESVIRTUAR LA FUERZA SALVADORA DE LA CRUZ DE CRISTO/NE EVACUETUR CRUX CHRISTI!

Es la consigna que mantuvo a san Agustín firme y merecidamente victorioso frente a los pelagianos. Éstos desvirtuaban la Cruz de Cristo al proponer una naturaleza humana sana, íntegra, «santa», inocente, dotada al nacer por el Creador de la posibilidad real (= *possibilitas*) para todo bien moral y saludable (= *salutaris*). Lutero, no obstante su énfasis en proclamar la sola Gracia/solo Cristo/sola Cruz, en realidad —a juicio de Trento—, reducía ésta a la inoperancia al decir

que no llegaba a borrar radicalmente el PO del alma del pecador. Ciertamente es que, en el tema de la justificación, se presentaba a discusión un problema de índole antropológica: se discute sobre el estatuto teológico del hombre cristiano. Pero el error de Lutero en antropología teológica cobra su última gravedad porque comporta un error teológico/cristológico: error sobre el poder y eficacia real de la Gracia de Dios que se otorga en Cristo.

Este encuadre cristológico/soteriológico es el preferido por los actuales estudiosos del problema del PO. Idéntica preocupación e interés soteriológico preferencial se descubre al fondo del texto tridentino sobre el PO y sobre la justificación que le acompaña y completa.

Completando y concretando la preocupación soteriológica, encontramos la referencia eclesiológica. La acción salvadora de Cristo en toda la discusión antipelagiana/antiluterana de Trento se concentraba, de hecho y por necesidad polémica, en torno al acontecimiento eclesial de la administración del *bautismo a los párvulos*. Si bien las afirmaciones valen para el bautismo administrado en cualquier momento y para la justificación que acontece en los adultos.

Pues bien, a juicio del Tridentino, Lutero desvirtuaba la eficacia del bautismo al decir que no borraba radicalmente el PO, sino que sólo testificaba que no ha sido imputado este pecado, *permanente* incluso en el hombre cristiano. Los pelagianos eran favorables al bautismo también para los niños, pero tergiversaban —a juicio de Agustín y de Trento— la auténtica motivación teológica de tal práctica: no debe administrarse, decían, el bautismo a los bebés para remisión de los pecados: sería un sinsentido, ya que no tienen pecado ninguno. El bautismo hace mejores a los que ya nacían buenos. Trento no excluye la motivación caritológica, incluso la menciona; pero insiste en que hay que mantener la motivación hamartiológica: borrar el PO en el recién nacido.

## B) VERDAD ANTROPOLÓGICA: IMPOTENCIA SOTERIOLOGICA DEL HOMBRE

Esta afirmación referida *a* y calificadora *del* hombre sujeto de la consideración del teólogo, es correlato esencial, imprescindible, que viene *co-afirmada* siempre que se proclame la necesidad absoluta de la gracia del Salvador. Al proclamar el Tridentino la fuerza salva-

dora de la Cruz, *co-afirma*, con similar insistencia, la impotencia del hombre para salvarse sin la gracia de Cristo. Sobre esta impotencia humana estaban a la vista las desvaloraciones antiguas y nuevas. Los pelagianos enfatizaban el poder del hombre cristiano para conseguir la salvación, una vez que había recibido de Dios el don de una naturaleza sana, íntegra, inocente, santa. La Cruz no quedaba eliminada, pero sí desplazada hacia el exterior de la libertad humana. Lutero, con la sana intención de magnificar la Cruz, despotenciaba al hombre hasta convertirle en una especie de tronco inerte ante la acción de la Gracia, DS 1554. Esta exageración de la impotencia se vengaba de sus cultivadores, porque, en vez de magnificar la fuerza de la Cruz, la enerva ostensiblemente, a juicio de los católicos.

Al mismo tiempo que se afirmaba lo que llamaríamos el hecho bruto y neto de tal impotencia, los dos contendientes decían ya algo sobre la naturaleza de la misma, como no podía ser menos. Pero, dando un paso más, manifestaban su convicción de que sabían algo (lo suficiente, para ellos) sobre el *origen* de la incapacidad del hombre histórico para conseguir la salvación: la situación universal y radical de pecado, situación que incluía incluso al ser humano que empieza a germinar en el vientre de la madre. ¿Cómo pensar que la incontable «humanidad infantil» no está necesitada de Cristo? ¿Y cómo podríamos afirmar que necesita de Cristo, si no tuviese pecado? ¿Y qué otro pecado podría tener el niño sino el PO? (S. Agustín).

Un creyente que cultive un concepto adecuado sobre Dios creador bueno, sobre la dignidad del hombre imagen de Dios, sobre el 'pecado' como libre desobediencia del hombre a Dios, no puede contentarse con la mera y dura afirmación de que el hombre es pecador congénito. No puede menos de preguntarse cómo se llegó a tan insólita, enigmática situación. Carente como estaba de los recursos, de metodología, de oportunidad para realizar una reflexión científico-teológica, Trento nos ofrece lo que hoy llamamos un texto de teología narrativa. Relata, cuenta lo que le pasó al género humano *in illo tempore*, en los abismales inicios de su historia, en los prestigiosos y divinales orígenes que describe Gn 2-3. Los teólogos y Padres de Trento dicen al respecto 'lo que siempre se ha dicho'. Incluso, como hoy sabemos bien, lo que dijeron otros hombres antes que los cristianos: que hubo un «viejo pecado» que llenó de miseria la historia humana.

De ahí el tercer momento del texto tridentino.

## C) UNA VERDAD DE ÍNDOLE EXPLICATIVA, ETIOLÓGICA, CAUSAL

Como tal calificamos —siguiendo a muchos autores— el recurso de Trento a la narración de Gn 1-3 sobre Adán; a lo que nosotros hemos calificado de teología y *teologúmeno de Adán*. Éste perdió su estado de 'santidad y justicia' y causó la ruina espiritual e integral en la que ahora gime la humanidad. Obviamente el Tridentino no carga sobre el PO toda la situación pecadora en que la humanidad gime. Pero ésta dimana de la fuente del PO (originante y originado), y no habría aparecido en nuestra historia de no haber ocurrido el pecado de Adán.

Leyendo los textos en dirección de menor a mayor importancia tendremos:

— el pecado del Adán paradisiaco es el originante y creador de la situación universal del pecado en que yace la humanidad;

— esta situación pecadora crea en la humanidad y en cada hombre una universal/insuperable *impotencia soteriológica*;

— la cual hace universal y absolutamente necesario al Salvador Jesús (quien comunica su salvación por medio del bautismo).

## 6. EL LEGADO DE TRENTO QUE DEBEMOS RECIBIR Y TRANSMITIR

Hemos resumido la enseñanza del Tridentino sobre el PO en tres afirmaciones clave (y una colateral, que ahora no comentamos). Al paso hemos dejado caer otras varias, caducas, efímeras por su propia índole y por el entorno religioso cultural en que fueron proferidas. Dentro de las tres, hemos subrayado la jerarquía de valiosidad e importancia salvífica de las mismas. Con ello se ha realizado un discernimiento crítico en la lectura del texto conciliar. Avanzamos en ese camino.

a) Hace años afirmaba P. Schoonenberg que el tema del PO se ha convertido en un *test decisivo* para la hermenéutica de los textos conciliares y del Magisterio de la Iglesia en general. Es obvio que, en nuestro caso, el 'test' aludido lo constituyen los cánones tridentinos sobre el PO. Nuestras largas reflexiones sobre la cuestión

y la lectura de los mejores estudios dedicados al tema nos han llevado a las apretadas conclusiones que hemos propuesto y que ahora completamos desde la perspectiva hermenéutica<sup>46</sup>.

Un hodierno lector de los textos tridentinos debe compartir una seria convicción sobre la relatividad, circunstancialidad, contextualidad, índole fragmentaria, evolutiva y procesual de toda captación y expresión humana de la verdad. Incluida la verdad sobre cuyo origen divino no abrigaríamos dudas. Los pronunciamientos de Trento sobre el PO están, sin posible excepción, sujetos a estas limitaciones y condicionamientos del humano conocer y del humano hablar. Los dichos de Trento tienen su verdad, su indiscutible valía teológica dentro de la circunstancia vital toda entera —mental, religiosa-vivencial, cultural— en que fueron proferidos. Hoy mismo nos sentimos obligados a realizar sobre ellos esta tarea que juzgamos ineludible y arriscada al mismo tiempo: la de transculturar, e inculturar el mensaje de Trento sobre el PO en la *circunstancia vital* toda entera —religioso-vivencial, teológica, cultural— en que nos encontramos en el umbral del siglo *xxi*, ¿qué es lo que podemos/debemos asumir y transmitir, y qué es lo que debemos dejar caer como adherencias coyunturales, perecederas?

En este momento, me parece conveniente decir, con el debido respeto, que algunos teólogos sistemáticos (llamados también especulativos y dogmáticos) aprueban los métodos de rigurosa hermenéutica que los escrituristas católicos aplican a los textos bíblicos, con indiscutible éxito, desde hace varios decenios. En cambio, parece que son renuentes a la hora de aplicar similar hermenéutica a los textos del Magisterio, en el caso del Tridentino. Una teología que quiera ser científica debe ejercer una continuada y rigurosa labor crítica sobre sus propios principios. A los textos del Tridentino no se les puede conceder una inmutabilidad, sacralidad, intangibilidad igual y menos superior a la concedida a los textos bíblicos. Los textos tridentinos hay que someterlos al mismo tratamiento histórico-crítico, a las leyes de la hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios que, tan exitosamente, han sufrido los textos de la Escritura.

<sup>46</sup> Para no prolongar en exceso este comentario, me permito remitir a mi estudio recién citado, *Qué 'enseña' Trento sobre el PO*. Allí aducimos más amplia documentación y argumentación sobre el tema.

b) *El legado de Trento que debemos recibir y transmitir*, por nuestra parte, se cifra en esta fórmula repetida desde san Pablo y san Agustín: *No desvirtuar la Cruz de Cristo = ne evacuetur Crux Christi!*: Dejar clara la verdad fundante de nuestra fe: la universalidad y *sobreabundancia* de la redención de Cristo. La vertiente antropológica de este dogma cristológico es la afirmación de la incapacidad absoluta del hombre para obtener, por sus propias energías, la Salvación: Vida eterna.

El texto tridentino sobre el PO y su complemento, el de la justificación, la necesidad del Salvador la funda en el hecho de la universal, profunda situación de pecado en que se encuentra la humanidad histórica a la que dirige su mensaje. Es la situación de PO (originante y originado), con toda la constelación de afirmaciones antecedentes, concomitantes y consiguientes que nos son conocidas. Por motivos polémicos se insiste en el pecado de los niños. Y también por motivos de política eclesiástica.

Parece claro que, con el recurso a la secular doctrina del PO, el Tridentino quiere ofrecer una aclaración de tal situación a nivel pastoral, de etiología descriptiva, práctica, funcional, de marcado interés polémico, «para recuperar a los errantes y confirmar a los vacilantes», DS 1519. En este contexto, dada la índole instrumental, subsidiaria, ancilar que la doctrina del PO tiene respecto del dogma de la Redención, brota la inevitable, recurrente, pertinaz pregunta: *¿es que para mantener la universalidad y sobreabundancia de la Salvación es necesario seguir manteniendo la doctrina del PO?* Naturalmente, esta pregunta no se hace en un artificial ambiente o por rebuscado interés académico. El lector conoce las severas y, en casos, letales objeciones que la hodierna sensibilidad cristiana —desde diversos puntos de mira— opone a la ‘creencia’ en el PO. Las hemos ido mencionando y habrá que volver sobre ellas.

## 7. NO HAY PELIGRO, MIENTRAS QUEDE CLARA LA REDENCIÓN

Son conocidas las dificultades que Agustín encontró para explicar el origen del alma. Provenientes, en gran parte, de su teoría del PO. Terminaba la discusión con esta sabia advertencia de teólogo: «Aun-



que se nos oculte el origen del alma, *mientras quede clara la Redención no hay peligro*. Porque no creemos en Cristo para nacer, sino para renacer, sea cual fuere el modo en que hayamos nacido»<sup>47</sup>. Me parece del todo legítima la aplicación extensiva que hacemos de esta fórmula al problema global del PO: aunque se nos oculte el origen de la universal situación pecadora de la humanidad (¿por el PO?, ¿por los pecados personales?, ¿por ambas fuentes?, ¿por el 'viejo pecado' cometido en la preexistencia, en los orígenes celestes del hombre?). *Mientras quede clara la necesidad del Salvador, no hay peligro para nuestra fe en Cristo*. La palabra de Dios no nos declara pecadores para que nos demoremos en interminables, a veces hipócritas investigaciones sobre el origen del pecado humano, sino para que busquemos al Salvador.

Otro texto agustiniano nos pone en la misma pista: «*Si confesamos que tanto los párvulos como los mayores, es decir, que desde los vagidos de la infancia hasta la canicie de los viejos, tenemos necesidad de este Salvador y de su medicina, del Verbo hecho carne para habitar con nosotros, se ha acabado toda discusión entre nosotros*»<sup>48</sup>.

Más adelante comentaremos el 'elegante apólogo' del hombre que cayó en el pozo y que Agustín comenta en contexto similar al nuestro.

El largo análisis del texto tridentino sobre el PO podemos finalizarlo pacíficamente con esta conclusión:

Mientras que, con el concilio de Trento, afirmemos la necesidad absoluta del Salvador (y la correlativa impotencia soteriológica del hombre) no hay controversia entre nosotros, aunque neguemos el PO. Ahora bien, nuestra propuesta sobre la inocencia y Gracia inicial del recién llegado a la existencia, no sólo no oscurece aquella verdad, sino que esclarece su universalidad y sobreabundancia en

47 *Epist.* 190, 1, 3; PL 33, 858. La verdad es que no tendremos conciencia clara y saludable de que somos pecadores, sino después de haber experimentado que hemos sido perdonados y transformados en hombres nuevos por la Gracia de Dios.

48 *De Natur. Grat.* 52, 69; PL 44, 276. Si siguiésemos todos esta sapientísima observación del «doctor del PO», las viejísimas discusiones sobre el PO se apagarían al entrar en el siglo XXI. Después de quince siglos sería un evento rezagado, pero satisfactorio.

forma ostensiblemente más nítida que la correlativa afirmación del pecado y la des-gracia original. Obtenemos la misma finalidad del texto tridentino por otros caminos que el concilio no transitó, pero que, a juicio nuestro, son más llanos y directos que los recorridos por el proceso explicativo del concilio de Trento. Vale decir, de sus Padres y sus teólogos.

Podemos seguir leyendo con perfecta tranquilidad interior la excomunión y «anatema» que el Tridentino lanza contra los negadores del PO presentes y futuros. Si alguno, ajeno del todo a la mentalidad, intencionalidad y presupuestos pelagianos negare el PO para afirmar la inocencia y la Gracia inicial, ¿qué motivos podrían aducirse para declararle anatematizado y excomulgado? Porque, en esta alternativa, es evidente que la sobreabundancia de la Gracia de Cristo no se limita —como hacía la teoría del PO—, sino que se amplía hacia la inmensa multitud de la «humanidad infantil», a la cual los defensores seculares del PO consideraban en estado de perdición. Como no eran bautizados, no les llegaba la influencia del Salvador.

## 8. POR QUÉ RELATIVIZAMOS EL VALOR DEL TEXTO TRIDENTINO

Relativizar no puede significar el negar de raíz toda valiosidad al texto, invalidarlo para *entonces* y para siempre. El texto mantiene un objetivo valor circunstancial, subsidiario, epocal, ancilar. Está destinado a vehicular y servir de apoyatura y subsuelo mental a verdades de fe más altas y sustantivas: la necesidad absoluta de la salvación de Cristo (¡no desvalorizar la Cruz de Cristo!) y la correlativa impotencia del hombre para salvarse. En la circunstancia histórica en que el texto se produjo cumplió a satisfacción esta indispensable función. Pero, al ser inculturada y transculturada (como ahora decimos) al entorno vital, religioso, teológico, cultural, humano en que estamos inmersos, aquellas motivaciones, según pensamos, han perdido su eficacia:

— El fundamento bíblico y tradicional sobre el que trabajaban está lejos de ser tan seguro como en Trento se pensaba.

— La visión que tienen los teólogos y Padres de Trento sobre la acción salvadora de Cristo, presupuesto mental de su propuesta

sobre el PO, es más bien unilateral, sesgada. Supone una *visión hamartiocéntrica* de la necesidad de la redención y de la gracia. Pero en la *actual* historia humana lo primero es la Gracia, el pecado es un advenedizo.

— Operan desde una visión estática, inmovilista, fijista de la situación del hombre en el cosmos y en la historia. Sería anacrónico buscar allí —en aquella época y en aquellos hombres— la visión evolutiva, procesual, dinámica del ser y de la historia que, para nosotros, es la única aceptable.

Firme lo dicho, no vemos razonable hablar de «error», equivocación en el comentado texto tridentino. Este no delata ningún «error», sino una «limitación» en el conocimiento, por parte de Trento, de la insondable grandeza del misterio de Cristo. Grandeza que siempre conocerá con numerosas «limitaciones» en la Iglesia del siglo xvi y la del siglo xxi. En lenguaje paladino podríamos decir: cuando el concilio de Trento propone la doctrina del PO para afianzar la fe en la necesidad de la gracia de Cristo, muestra una explicable y hasta, históricamente, inevitable limitación en sus conocimientos teológicos. Pero si un teólogo del siglo xxi hace esa misma afirmación, no tendríamos inconveniente en decir que comete un claro *error*, producto de sus defectuosos conocimientos en soteriología, antropología y caritología teológica<sup>49</sup>.

49 En otros campos del saber humano encontramos casos 'similares'. Los mejores sabios de la Edad Media, en Europa y fuera de ella, trabajan con la teoría de que el sol gira alrededor de la tierra. Si somos precisos en nuestro lenguaje y justos con ellos no diremos que cometieron por ello un «error». Se trata de una limitación dentro del progreso del saber humano. En «error» incurre el autor de una afirmación, si tenía la obligación profesional o moral de conocer mejor el problema, atendida la situación global de la ciencia en su época. Por otra parte, considerada la complicada situación cultural, religiosa y teológica en que vivió y polemizó san Agustín, el haber propuesto la teoría el PO podría calificarse de un inevitable «infortunio doctrinal», más que de un error. Incluso hoy mismo todos hablamos de la salida del sol y de su ocaso. No cometemos ningún error. Ni exhibimos una 'limitación' de nuestro saber. Simplemente estamos en otro juego lingüístico distinto. Por eso, podemos decir que un teólogo del siglo xvi no cometía «error» hablando del PO. Y sí lo cometería, a juicio nuestro, el que afirme la teoría del PO al entrar el siglo xxi.

## 9. EL DECRETO TRIDENTINO COMO «PRECEPTO DOCTRINAL»

Esta designación me parece puede ilustrar el valor que entonces tenía y ahora mantiene el texto de Trento sobre el PO<sup>50</sup>. Con esta designación queremos *excluir*, en primer término, que la declaración del Tridentino tenga el valor de un «dogma» en sentido fuerte de la palabra. El que es usual en la terminología escolástica de los siglos *xx* y *xx*. Se denomina actualmente «dogma» una verdad que se piensa que tiene apoyo formal, explícito, directo en la palabra de Dios. Los teólogos neoescolásticos calificaban a la doctrina tridentina sobre el PO como «dogma» a este más alto nivel. En realidad, el Tridentino no conocía esta terminología tan rígida. Habla de «dogma» en sentido usual en siglos anteriores. Por ejemplo, habla de los «dogmas» de los luteranos, a los que Trento opone los suyos. Obviamente al mismo nivel de significación semántica y en similar contexto san Agustín habla de los «dogmas» pelagianos. En ambos casos se trata de enseñanzas que, en cada círculo religioso, cultural se consideran comunes e importantes. Por eso, la fórmula más ajustada para calificar el decreto de Trento sobre el PO es designarlo como *precepto doctrinal*. En él la palabra dogma mantiene su primer significado de «decreto/precepto» que en este caso es referido a una doctrina, pero en otros se refiere a comportamientos morales, o bien a asuntos litúrgicos.

Unida a su índole de *precepto doctrinal*, aparece la intención primaria del mismo: tiene una función práctica, operativa, pastoral: obtener la obediencia de la Comunidad a una enseñanza que se juzga indispensable para mantener la fe en la necesidad de la Gracia y en la correlativa incapacidad del hombre para todo lo referente a la salvación. Obviamente el Tridentino no dice ni insinúa que, por otros caminos, incluso prescindiendo de la doctrina del PO, no puedan ser confesadas y comunicadas las referidas verdades básicas. Hemos insistido en que la afirmación del PO en el naciente ser humano, por su propia naturaleza, no puede aspirar más que a la certeza de una *conclusión teológica*.

Cierto, san Agustín, por motivos polémicos, por las limitaciones que padecía en su soteriología, en su visión de la voluntad salvífi-

50 La fórmula la hemos tomado de FLICK-ALSZEGHY, o. c. Si bien nuestro comentario avanza hacia conclusiones que estos autores tal vez no intentaban.

ca de Dios y en otros campos de la teología cristiana, nunca vio forma de defender la eficacia de la Cruz de Cristo, también para el recién nacido, sino se afirmaba en él el PO. El concilio de Trento, en su enseñanza sobre la justificación y el bautismo y la redención se mueve dentro del marco de ideas agustinianas. En ellas apoya su decreto/*precepto* sobre el PO. Pero, *a)* el camino elegido por Agustín/Trento para defender la Cruz de Cristo no es el ni el mejor ni menos el único; *b)* Un *precepto doctrinal*, por definición, está interna y sustancialmente ligado a la «circunstancia vital» en que se produjo. Cambiada ésta en forma sustancial, segura e irreversible, el *precepto* sobre el PO pierde vigencia. La pierde, indudablemente, cuando la afirmación docente primordial del precepto tridentino: reafirmar *la universalidad y necesidad absolutas de la acción redentora de Cristo*, no sólo no se desvirtúa, sino que recupera todo su vigor la *Gracia inicial* en todo hombre, según lo explicado. Y la consiguiente ausencia de todo 'pecado', incluso aquél difuso, misterioso pecado al que se califica de 'original'.



## CAPÍTULO VII

# LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL ANTE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Después de más de cincuenta años de discusiones en torno al tema del PO me parece correcta e importante esta constatación: los defensores del PO *no* pueden arrojarse bajo el dosel sagrado de autoridades indiscutibles y, hasta cierto punto divinales, de la Escritura y de la Tradición. La discusión hay que proseguirla y dilucidarla a nivel de un *modesto teologúmeno*, con llaneza y sin encumbramiento. Ya hemos advertido de la desmesura intelectual y volitiva que supone el solemnizar, canonizar, 'dogmatizar' la teoría del PO. Los conservadores del PO y los negadores de esta creencia debemos discutir sobre legitimidad o no de una «conclusión teológica»: sobre si del dogma de la Redención se deduce o no se deduce la existencia del PO en el recién nacido. O más bien hay que pensar en su situación teologal de *Gracia inicial* en virtud de la Cruz de Cristo. Nos encontramos —los teólogos católicos al iniciarse el siglo XXI— ante una de las muchas cuestiones disputadas de las que está entretejida nuestra secular historia y nuestro quehacer como *teólogos*.

Pasamos, pues, a examinar *los razonamientos teológicos* que los teólogos de nuestros días proponen a favor de su teoría el PO. Razonamientos que, como saben los conocedores de san Agustín, el doctor del PO desarrolló con insistencia, firmeza y singladuras lógicas no superadas por sus hodiernos continuadores <sup>51</sup>.

Son dos los *tipos básicos* de argumentación aducidos:

— *argumento de base experimental/experiencial, fenomenológica*: la afirmación del PO sería indispensable para explicar el hecho

51 Los caminos recorridos por la 'razón teológica' a favor de la teoría del PO en estos últimos decenios lo hemos seguido en nuestra obra, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, espec. 19-21, 139-142, 151, 323-328, 515-532, 541-550, con bibliografía. Los neoescolásticos de este período razonaban a favor del PO: *a)* desde la redención de Cristo; *b)* desde el dogma de la Inmaculada; *c)* desde la praxis bautismal; *d)* desde la teología del Adán paradisiaco. Por ej., J. F. SAGÜES, *De Deo creante et elevante*, en: *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, BAC, 1955, II, n. 931.

de *'tanta miseria'* como abrumba al género humano desde su entrada en el mundo, manifestada de múltiples maneras. Sobre todo, para un teólogo como Agustín, en la *'dura necesidad de pecar'* que, piensa él, abrumba la existencia del hombre histórico.

— *argumento de índole cristológica/soteriológica*: el dogma basilar de nuestra fe Jesús Salvador universal sería vaciado de contenido si no se admite que todo hombre llega a este mundo en situación teologal de PO. Este argumento es el que tiene mejor calidad teológica, y mayor relevancia para la vida religiosa de los creyentes. El argumento experiencial sólo se revalida en cuanto sea reconducido a este argumento cristológico-soteriológico.

## 1. UNIVERSAL REDENCIÓN DE CRISTO Y PECADO ORIGINAL

Hace más de veinte años que empezamos a someter a crítica este argumento, ciudadela de los defensores del PO <sup>52</sup>. Por nuestra parte, el trabajo de crítica quedó realizado ya, en lo sustancial. A mayores, el dogma de la universal y sobreabundante redención de Cristo nos servirá de firme punto de partida para eliminar la teoría del PO. Por este motivo, de momento enunciamos el contenido o tenor del argumento y lo dejamos a la consideración del lector, hasta que nosotros volvamos a examinarlo con la detención que merece.

La argumentación que comentamos se resume en estas proposiciones:

- 1) Cristo es redentor universal de todos los hombres;
- 2) luego todos los hombres se encuentran en imposibilidad de salvarse, sin la gracia de Cristo;
- 3) y ¿de qué necesitaría ser salvado el hombre, si no tuviera pecado?;
- 4) luego todos los hombres, sin excepción, son pecadores;
- 5) no puede negarse que Cristo sea también salvador de los niños recién nacidos;

52 A. DE VILLALMONTE, *Universalidad de la redención de Cristo y pecado original*, en EF 22 (1975) 25-58.



- 6) luego los niños, al nacer, tienen pecado del cual tienen necesidad de ser redimidos;
- 7) y ¿qué otro pecado puede tener un recién nacido, sino el pecado original?;
- 8) luego todo niño tiene pecado original...

De lo contrario, Cristo no sería salvador *universal*; también de los niños.

Desde san Agustín hasta el día de hoy, los defensores del PO acuden a esta argumentación. Por desgracia muchos no lo hacen en forma suficientemente crítica y personal. Pero su recurso al dogma de la redención implica esta argumentación. O bien otra de distinta formulación, pero idéntica en el fondo.

Dejamos, como digo, al lector, reflexionando sobre la validez de este sorites o argumentación en cadena (y encadenada). Por nuestra parte, desde idéntico punto de partida: *la sobreabundancia de la redención de Cristo*, llegamos a la afirmación de la Gracia inicial incompatible con la existencia de cualquier pecado en el momento primero de la vida de cada hombre.

## 2. DESDE LA MÍSERA EXISTENCIA HUMANA AL PECADO ORIGINAL

Este tipo de argumentación, en sus varias formulaciones, hunde sus raíces en las profundidades primeras de la psique humana individual y colectiva. Desde que el 'homo sapiens' comenzó a sentir y pensar sobre su situación en el cosmos y en la historia, ya consideró su vivir como miserable, dolorido, desgraciado: *el malestar de la cultura* es una experiencia originaria y universal. Ante tanta miseria la reacción compartida por mitos, filosofías, religiones ha sido ésta:

— Al principio no fue así: al principio existió el *paraíso* original, evocado en multitud abigarrada de representaciones. Pensemos en el mito de la «edad de oro», tan cultivado por la cultura greco-romana y por la nuestra.

— *In illo tempore*, en los prestigiosos y divinos orígenes de la tribu, de la raza humana (sea en la esfera celeste o en la tierra) tuvo lugar un evento, desgracia, infortunio, culpa/fallo voluntario o invo-

luntario, un «pecado» que trajo la pérdida fatal de aquel estado primero que no conocía tanta miseria. Por tanto, la miseria humana es resultado de una «caída/ fatal» ocurrida en los orígenes de las diversas tribus humanas.

Los mitos ancestrales proto-históricos de las más diversas culturas, las filosofías antiguas y religiones de tipo órfico-platónico; la religión judía y la cristiana han seguido similar esquema narrativo, argumentativo, cada uno según las exigencias de su concepto de dioses/Dios, del hombre y del puesto de éste en el cosmos. En todos ellos la historia comienza bien, pero inmediatamente se torna en historia maligna. Así, pues, dentro de este argumento experiencial tenemos dos versiones fundamentales:

a) Las formulaciones parateológicas de los mitos y filosofías antiguas y modernas.

b) La formulación creyente/teológica iniciada, como se sabe, en el AT y continuada con vigor hasta hoy mismo.

Nos fijamos, como es normal, en el proceso reflexivo que ha llevado a los teólogos cristianos desde la experiencia de la gran miseria humana a buscar y, a su juicio, encontrar una explicación plausible, una etiológica en la *hipótesis/tesis* del PO. Al menos para los cristianos, la miseria humana no tendría explicación razonable ni creíble, si no se admite el PO. Para los no-cristianos, el equivalente sería la *caída* original de variada índole en cada cultura antigua. Para el hombre actual, de mentalidad evolucionista, tal recurso a los misteriosos y excelsos orígenes carece de sentido, ante la razón razonadora y crítica.

#### A) UNA RÁPIDA REFERENCIA HISTÓRICA SOBRE ESTA ARGUMENTACIÓN

Un antiguo comentarista dice que el argumento más célebre de san Agustín a favor del PO es el que toma como punto de partida las infinitas miserias de la vida humana. Argumento que se encuentra no ya en cada libro, sino en cada una de sus páginas<sup>53</sup>. Dentro de la polémica antipelagiana ya conocemos palabras decisivas del

53 E. DE NORIS, *Vindiciae Agustinianae* II, 3; en PL 47, 616.

propio Agustín al respecto: «*Apoyados en el testimonio de la Escritura y de la miseria humana se demuestra la existencia del pecado original*». Texto que hay que leer en este sentido, me parece: la miseria humana, sentida y reflexionada a la luz de la Escritura, demuestra la existencia del PO. De hecho, Agustín quiere ofrecer un argumento que, en nuestra terminología, llamamos de *razón teológica*. Por motivos polémicos y de éxito argumentativo Agustín se siente victorioso recurriendo a la miseria de los niños: «*Ya veis (pelagianos) cómo vuestra herejía naufraga, bajo las aguas de la miseria infantil, la cual, bajo un Dios justo, no existiría si la naturaleza humana no lo hubiese merecido al ser viciada y condenada por aquel enorme primer pecado*»<sup>54</sup>.

En la Edad Media cultivaron este argumento especialmente los teólogos franciscanos, por agustinianos y por ser más proclives al cultivo de una teología experiencial, tanto hablando de la gracia como del pecado. San Buenaventura, franciscano y máximo agustiniano de la época, expone con cierta detención y pertinencia este argumento: se pregunta, *¿la miseria humana es condición de su naturaleza o castigo del pecado?* Los filósofos, reflexionando sobre los constitutivos del ser humano, sobre las leyes de su dinamismo propio, no tienen inconveniente en decir que la miseria humana es connatural al hombre. Buenaventura piensa en los filósofos *aristotélicos* cultivadores de un robusto empirismo. Ya es sabido que el idealismo platonizante también habla de una *caída* ocurrida en la prehistoria celeste de la raza humana. El teólogo Agustín expresamente rechaza la existencia celeste, previa de las almas. Siguiendo a Gn 2-3 y a la tradición anterior, coloca la caída en la historia primordial de la humanidad. Pero, además de la índole penal de la miseria, el obispo de Hipona insiste en el carácter 'culpable' de tanta miseria. Lo primero ya lo decían sus predecesores. El carácter *culpable* de tal miseria es un descubrimiento de Agustín, que ya comentamos. Aristóteles, por tanto, dirá que la miseria humana es 'normal-connatural'. Platón dirá que es castigo por el viejo pecado. Agustín dirá que tal miseria implica una situación de pecado en el que la sufre, y un *castigo* divino por un similar «viejo

54 El primer texto en *C. Jul. op. imperf.* III, 89; PL 45,1286. El segundo l. c., III, 109; PL 45, 1294. Cf. *ib.*, III, 61, 5, 8-9, 202-204; *ib.*, IV, 1; PL 45, 1339.

pecado», según frase agustiniana, heredada de Platón. Nominalmente los niños: sufren un castigo, luego son culpables. Participan no sólo de la pena, sino también de la culpa de Adán <sup>55</sup>.

La teología contemporánea ha inculturado el viejo argumento ex miseria humana dentro del existencialismo antropológico, cuando éste habla del desgarramiento existencial del hombre histórico. Tomemos como ejemplo la exposición de M. Flick - Z. Alszeghy. Su larga argumentación avanza por estos tres pasos: 1) el hombre dividido en sí mismo: el equivalente de la miseria de agustiniana y pascaliana memoria; 2) se busca la explicación de esta división radical y se encuentra en una acción pecadora del propio hombre; 3) este oscuro pecado se concreta en la figura del pecado originante de Adán. Es decir, que tal miseria es pecado porque proviene del pecado (original) e impulsa al pecado personal <sup>56</sup>.

## B) EL HECHO DE LA GRAN MISERIA HUMANA

Sobre el puro y neto hecho empírico de tanta miseria no es preciso discursar: sería llevar agua al mar. Agustín, viviendo en una época de graves sufrimientos sociales e individuales, es inagotable en describir las miserias múltiples del humano existir. Lo específico de él y lo que aquí, como teólogos, nos interesa, es el hecho de haber señalado la miseria humana por excelencia en la *dura necesidad de pecar = peccandi dura necessitas!* a la que está sujeto el hombre histórico: su esclavitud bajo el tirano *El Pecado* de que habla Pablo en Rm 6-7. Por otra parte, la ancestral inquietud metafísica de los maniqueos y del primer Agustín por el problema del mal:

<sup>55</sup> A este argumento agustiniano hemos dedicado un estudio monográfico y crítico: *Miseria humana y pecado original: un gran tema agustiniano*, en RA 33 (1992) 111-151; SAN BUENAVENTURA parece estar de acuerdo en que la filosofía pura —la de Aristóteles, en su tiempo— no tiene motivos para ver nada universal y radicalmente 'anormal' en la miseria humana. Pero la Escritura, en su narración sobre la situación paradisiaca del hombre y -una inteligencia llena de piadosos sentimientos respecto de Dios-, no puede ver esta miseria sino como castigo del pecado humano. *II Sent. Dist. 30, art. 1, q. 1*; ed. Quaracchi II, 714-717. También santo Tomás, en forma más breve, en *Contra Gentes* 4, c. 5.

<sup>56</sup> *Antropología teológica*, Salamanca, Sígueme, 1970. III: *El hombre alienado por el pecado*, 217-316.

*unde malum* = ¿de dónde viene el mal?, se transforma en esta otra más finamente humana y vivaz: *unde miseria* /¿De dónde le viene esta tan «gran miseria» al hombre? Agustín era un gran pensador y un gran sentidor. Era, además, gran escritor que maneja bien los mejores recursos dialécticos y literarios. Por eso centra la argumentación en los niños y hace de la *miseria infantil* —a nivel de razonamiento teológico— *argumento aquiles* a favor de su reciente, innovadora teoría del PO.

En efecto, los pelagianos podrían decirle que la miseria humana, incluida la dura necesidad de pecar, proviene de los pecados personales de los hombres adultos, de la *consuetudo peccandi* = de la costumbre de pecar. Sabido es, desde antiguo, que la costumbre era calificada como «segunda naturaleza». Responde Agustín recurriendo a la miseria de los niños. Éstos no tienen ‘costumbres’ malas. Pero están sujetos, como se ve, a los sufrimientos y a la muerte que amargan la existencia de los adultos. Y también a la *dura necesidad de pecar*: la magna miseria humana. Si bien en el niño existe sólo virtual/potencialmente<sup>57</sup>. ¿De dónde, pues, la miseria de los niños, esta congénita, vivaz tendencia al mal/pecado que ya se manifiesta germinalmente en ellos?

Agustín lo tiene del todo claro en este punto: «Son miserables (los niños) porque son reos. Ambos —Agustín y Julián— vemos su suplicio, di tú por qué lo han merecido». En esta argumentación de Agustín viene implicado y vigente el ancestral *mito de la pena*: la correlación inexorable entre culpa-pena, sufrimiento-pecado. La ley del talión, una de las bases de la justicia administrada por el hombre primitivo. Y que, ingenuamente, era trasladada a la forma en que los dioses ejercen la justicia.

57 La miseria de los infantes delata en ellos la presencia del PO, según Agustín. Esta presencia se tornará más intensa y operante a medida que el niño vaya llegando a adulto y con la adultez la ‘dura necesidad de pecar’. Esta convicción es la clave para interpretar los relatos de los «pecados infantiles», propios y ajenos, que aparecen en las Confesiones: «lo que es inocente en los niños es la debilidad de los miembros infantiles, no el alma de los mismos», *Conf.* I, VII. Se cree «niño diminuto, pero gran pecador» = *tantillus puer et tantus peccator*), *ib.*, c. 12. Estas confesiones se encuadran en el contexto general de las *Confesiones* y de las convicciones agustinianas sobre el PO. Ver P. RIGBY, *Original Sin in Augustine's Confessions*, University Ottawa Press, 1987, 29-46.

Su conclusión se corrobora con un argumento estrictamente teológico. La justicia divina exige que no se castigue a nadie si no ha precedido una culpa. No impondría Dios el grave peso de tan gran miseria a los niños si éstos no fuesen culpables. Por fin, una razón también de teólogo, pero a nivel del concepto cristiano del hombre como imagen de Dios: la dignidad del hombre como imagen de Dios (= *dignitas naturae conditae!*) no tolera a su lado la afirmación de que Dios acumule tan gran miseria sobre los niños, si éstos no tuviesen pecado. Y ¿qué otro pecado puede tener el niño, pregunta y responde con énfasis retórico y triunfal Agustín, sino el PO? Por tanto, la miseria de los niños demuestra la existencia del PO.

### C) UNA REFLEXIÓN CRÍTICA SE IMPONE

Pero ¿es verdad que la existencia de la miseria humana demuestra la existencia del PO, originante/originado?

— Si en el razonamiento se parte de una experiencia sobre la miseria humana que sea realista, empírica, sin prejuicios idealistas, y se reflexiona sobre ella a la luz de la mera razón, es decir, como pura argumentación filosófica, racional no se demuestra el hecho de una caída originaria de que hablan los mitólogos y los filósofos antiguos y, en su tanto, algunos modernos. San Buenaventura, como he dicho, lo dijo con toda claridad.

— Agustín estaba absolutamente seguro del valor demostrativo de su argumentación. Pero, es claro que no lograba el suficiente distanciamiento crítico para darse cuenta: *a)* de que trabajaba con la hipótesis de la primitiva felicidad paradisíaca del primer hombre; *b)* compartía con los mitos y filosofías platonizantes de su época la existencia del «antiguo pecado» que habría arruinado a la humanidad; *c)* compararía la mentalidad tribal, primitiva, implicada en el *mito de la pena* y en la ley del talión, a cuyo impulso parece quiere que obre el mismo Dios. Quien, no sería 'justo', si no fuese castigador de la conducta del hombre y vindicador de su honor divino ofendido también por el niño, puesto que éste estaba incluido en su voluntad pecadora e incluso en sus razones seminales (*in lumbis Adam*).

— A nivel más finamente teológico: la propuesta agustiniana que castiga a los niños/hombres con «tanta miseria» por motivo del PO (ori-

ginante + originado) me parece del todo incompatible con la idea cristiana del hombre imagen de Dios. Tenemos que volver más adelante sobre este tema.

#### D) RECONDUCCIÓN SOTERIOLÓGICA/CRISTOLÓGICA DE LA ARGUMENTACIÓN

El ancestral, multiseccular sentir y reflexionar sobre la miseria humana, a nivel del mito, de la filosofía, de la teología —sobre todo desde la profundidad que le concede san Agustín— pone en camino a increyentes y creyentes, para que tomen conciencia de la *impotencia soteriológica* en que la humanidad se encuentra y de la *necesidad de un Salvador*. Pero, que tal miseria e impotencia provenga del PO *no* se demuestra en modo alguno. La necesidad del Salvador tiene raíz más honda que el hecho histórico del pecado. Sería una solución demasiado simplista y rudimentaria. El propio Agustín tiene textos significativos que apuntan en esta dirección: nada importa que no sepamos de dónde venga la gran miseria humana. Lo que importa es que nos digan de dónde viene la Salvación. La pregunta por el origen del mal/miseria no es la más profunda. Lo decisivo es preguntarse por la *Salvación: unde Salvatio*. La pregunta sobre el origen del mal (*unde malum*) es subsidiaria, preliminar y concomitante, no radical. Lo hemos comentado y volveremos sobre el tema.

### 3. ¿POR QUÉ ENTRÓ EN CRISIS LA VIEJA CREENCIA EN EL PECADO ORIGINAL?

La multiseccular creencia en el PO se encuentra en una clara situación de crisis ¿de crecimiento?, ¿de reformulación radical?, ¿de desaparición? No veo propuestas aceptables de la primera y segunda opción. Cuando nosotros hemos optado por la «Gracia inicial» en todo hombre que viene a este mundo, es obvio que la creencia en el PO ha desaparecido de nuestro Credo. Sin llegar, de momento, tan lejos, mantengamos el hecho evidente de la crisis en que ha entrado la doctrina tradicional. Y nos preguntamos por los motivos de este acontecimiento.

La respuesta más lista y expeditiva sería: porque hoy mismo carece de «autoridades» y de «razones» en que apoyarse. Pero, ¿por

qué las «autoridades» y «razones» que fueron tan contundentes, tan bien aceptadas durante quince siglos, han comenzado a ser criticadas y hasta invalidadas últimamente? Ofrecemos un breve elenco de tales motivos. Elenco y no más, porque podemos remitirnos a estudios propios y ajenos a este respecto<sup>58</sup>.

#### A) VISIÓN EVOLUTIVA DEL MUNDO Y PECADO ORIGINAL

«Puede enunciarse como una ley general que, a toda gran renovación y a todo gran descubrimiento fundamental en biología (en el campo de la ciencia experimental, diríamos), sucede una revolución y renacimiento de la filosofía e incluso de la teología»<sup>59</sup>. Al menos en nuestro caso, es exacto decir que *la revolución evolucionista*, ocurrida en el campo del saber empírico, estuvo acompañada, fue provocadora (o tal vez provocada por) de una mentalidad evolucionista en todo el campo del ser, del acontecer, del conocer humano. Cuando el evolucionismo científico llegó a estudiar el origen de la especie 'homo' y el problema entero de la antropogénesis, no pudo menos de toparse con la Iglesia y con sus teólogos, inmersos en plena faena de restaurar antiguas glorias medievales; refractarios a los problemas de la modernidad y del progreso: los famosos *neoescolásticos* de finales del XIX y principios del XX.

Verdad es que la ciencia evolutiva hablaba de los orígenes del hombre a nivel empírico y, por ende, no debería criticar, en forma directa e inmediata, las afirmaciones que, desde el plano de lo trascendente y sobre el mismo tema, proponía la tradición teológica. Pero, se estaba creando una mentalidad —incluso entre los teólogos— que, a largo plazo, no pudo menos de dar al traste con toda la aventajada *teología de Adán*: insostenible dentro de una visión

<sup>58</sup> En nuestra obra ya citada, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, se describen y comentan con amplitud los varios motivos convergentes que se intensifican en la última sección del libro, «Ocaso de una creencia», 445-556.

<sup>59</sup> E. AGUIRRE, *La problemática de la evolución fuera de las ciencias naturales*, en M. CRUSAFONT (et. al.), *La Evolución*, Madrid, BAC, 1966, 55. Ver 52-79. El impacto que el evolucionismo y, en general, la visión procesual de la realidad ha tenido en la doctrina del PO lo comenta A. DE VILLALMONTE, en el artículo *Visión evolutiva del mundo y pecado original*, en EF 78 (1977) 329-369.



evolutiva, procesual, dinámica del devenir del cosmos, del hombre, de la historia. So pena de acudir a una *imponente milagrería* divina a favor del Hombre /Adán originario, de su «estado paradisiaco» que, de no haberse malogrado, prolongaría la milagrería por los siglos de los siglos.

En consecuencia, podemos decir que, tanto la física como la metafísica que la razón humana puede honradamente manejar, elevan dificultades inauditas contra la clásica teoría del PO. Tales dificultades, además de nuevas, resultaban insolubles con los esquemas teológicos usuales, elaborados por una mentalidad fijista, estática, inmovilista, heredada de la escolástica y de sus antepasados helénicos. Pero también el más elemental respeto a la «moral/ética» y a la dignidad del hombre libre, resucitaban e intensificaban dificultades que Julián de Eclana ya había sugerido a san Agustín y que éste solucionó malamente. Parece que va contra la ética más elemental y que implica una falta de respeto a la libertad humana, a la dignidad del hombre —cada hombre individual— creado a imagen y semejanza de Dios (= *dignitas naturae conditae!*) el afirmar, incluso con solemnidad y tenacidad, que todo ser humano, antes de tener siquiera la posibilidad real de decidirse por el bien o por el mal, antes de cualquier ejercicio consciente y personal de su libertad, ya se encuentra en situación de *pecado* «original».

La vieja objeción, no podía menos de intensificarse dentro de la cultura humanista, personalista, antropocéntrica del hombre moderno, en creciente desde la Ilustración.

#### B) DIFICULTADES CONTRA EL PECADO ORIGINAL DESDE OTROS ÁNGULOS DEL SER HUMANO <sup>60</sup>

Los cultivadores de un saber nuevo: la historia de las creencias religiosas, tuvieron oportunidad de señalar cómo numerosos mitos, nacidos en varios ciclos culturales, hablaban de la caída/desventura, de la culpa originaria, del «viejo pecado» ocurrido en la tribu primitiva. De tal funesto evento se habrían originado todas las

<sup>60</sup> El tema insinuado en este epígrafe lo hemos estudiado con mayor amplitud en la obra *El pecado original. Veinticinco años*, espec. 180-208.

miserias que afligen a los humanos. El paralelismo de tales mitos con las narraciones bíblicas —plenamente recibidas por la tradición cristiana— era demasiado claro. Surgía, en consecuencia, la vehemente sospecha de que las creencias cristianas sobre Adán/humanidad y su prístino estado paradisiaco, sobre su estatuto teológico privilegiado, no eran verdades caídas del cielo. Habrían brotado, más bien, del seno fecundo de la madre tierra; vale decir, de las profundidades de la psique humana, individual y colectiva. Creadora inagotable de mitos y filosofías que le ayuden a descifrar el sinsentido del humano sufrir.

Este último aspecto lo desarrollaron los cultivadores del psicoanálisis y de la psicología profunda, S. Freud y C. G. Jung. Estos estudiosos hicieron de los mitos de los orígenes —cristianos o no cristianos— tema favorito de sus investigaciones. Las cuales contribuyeron notoriamente a desacralizar y 'desontologizar' la teoría del PO. Los textos teológicos que, pretendidamente, lo fundaban, fueron despojados de su historicismo y literalismo craso. Se buscaba un contenido simbólico de fondo que diese viabilidad y aceptabilidad a las figuras del paraíso, de la caída originaria, del sentimiento de culpabilidad, de la eterna pregunta por el origen de la miseria humana. Problemas que, en la medida escasa en que tengan una respuesta, ésta ha de buscarse, como indicábamos antes, en las profundidades de cada individuo y de cada comunidad humana histórica, y no ir a mendigarla al comportamiento aciago de los lejanos ancestros de la tribu humana original.

### C) LA NUEVA HERMENÉUTICA DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

Es sabido que las ciencias y los problemas concretos que en ellas se discuten avanzan a compás y en la medida en que se descubren nuevos *métodos*/nuevos caminos para moverse hacia la realidad y para ordenar el material disponible. Las dificultades que los mencionados saberes humanos presentaban a la teoría del PO la acometían desde fuera, eran adversarios externos. Por su propia fuerza demostrativa no podían los sabios de este mundo invalidar la enseñanza de los teólogos sobre los orígenes de la humanidad, en la medida en que la teología plantea el problema del origen del mundo y del hombre desde el campo de lo metaempírico, transcendente, desde la pa-

labra de Dios. Sin embargo, los teólogos (bíblicos y sistemáticos) se vieron forzados a releer sus textos informativos, con ojos mejor iluminados. Y aunque refractarios y renuentes un poco más allá de lo razonable, no tuvieron, por fin, otra opción sino aceptar las reglas de la hermenéutica a la que todo texto humano está sujeto. En sustancia: la nueva hermenéutica exigía la aplicación del *método histórico crítico* —*la hermenéutica de las culturas*— a los procesos de inculturación y desculturización de las ideas, al estudio de los textos bíblicos, en analogía con lo que se hace con todo texto escrito por mano de hombre. Nominalmente con los textos presuntamente fundadores de la teoría del PO, Gn 2-3 y Rm 5, 12-21; Rm 7, 12-23. Con pasos medidos, con esfuerzo e inteligencia se llegó a determinar lo que es contenido sustantivo y sustancioso de nuestra ortodoxia y de la ortopraxis de todos los siglos: la excelencia, sobreabundancia, universalidad de la acción salvadora de Cristo. Desglosándolo de los elementos caducos, de las adherencias culturales que le advinieron en su marcha por la historia. El resultado más inmediato, constatable ya por los años sesenta, era el abandono generalizado de la llamada *teología de Adán*. Eliminado el originante, el PO *originado* ya no podría razonablemente mantenerse. Se imponía la conclusión de que *la enseñanza de la iglesia occidental sobre el PO no es doctrina bíblica*. Ya hemos explicado este aserto.

#### D) EL APORTE DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Aceptada esta conclusión de los exégetas bíblicos, se pone interés en aplicar la nueva hermenéutica a los textos de la Tradición, a todos los niveles y en sus varias manifestaciones. Nominalmente en su manifestación patristica y en los textos del Magisterio. El proceso de relectura histórico-crítica no se ha concluido todavía. En páginas anteriores hemos expuesto nuestra opinión al respecto. Si se nos permite acudir a la práctica de los neoescolásticos de poner calificación teológica a la enseñanza sobre el PO, diríamos que se trata de una «conclusión teológica», un *teologúmeno*, una teoría arbitrada en orden a *explicar* este dogma nuclear de nuestra fe: la necesidad absoluta y la sobreabundancia de la acción salvadora de Cristo. Todo lo que pase de ahí será siempre discutible y discutido a lo largo de la historia de la Iglesia.

Aunque con cierta lentitud, la teología sistemática, en cuanto tarea de reflexión crítica, radical sobre los enunciados de la fe, llegaba a la sospecha y, por parte de muchos, a la convicción de que la «opinión común» (= *communis opinio*) sobre el PO, resulta disonante dentro de la armonía/analogía/contexto de verdades cristianas más básicas, más valiosas para nuestra ortodoxia y nuestra ortopraxis. Nominalmente la teoría del PO aparece como incompatible con el concepto *católico* y vivencia cumplida de Dios-Amor, de Cristo Salvador universal, del hombre objeto de la voluntad salvadora de Dios, verdadera y sincera. Los críticos de la teoría del PO hacían su trabajo también desde otro punto dialéctico: desde el conocido motivo *ex pravis consecrariis*, desde la desafortunada influencia que la teoría del PO ha tenido en la fe, en las costumbres, en las propias creaciones culturales del cristianismo occidental. También esta vertiente de la cuestión ha de tenerse en cuenta.

Desde la perspectiva en que nosotros estudiamos ahora el problema del PO, me parece ilustrativa esta constatación histórica: la razón teológica, manejada por el gran creyente y polemista refinado Agustín de Hipona, elevó un grandioso monumento a la doctrina del PO. Pero la razón teológica, manejada por el teólogo católico que viva en la modernidad, sobre los mismos materiales primeros que utilizaba la razón de Agustín, ejerce una tarea más científica, más radicalmente crítica. Por eso, puede llegar a decir que el espacioso y alto edificio de la teoría del PO, ha sido levantado sobre el terreno movedizo de reflexiones humanas que, aunque las reconozcamos como ilustres, son sólo relativamente seguras y fiables. Y son, en nuestro caso, perecederas.

## CAPÍTULO VIII

# LA GRACIA INICIAL DE TODO HOMBRE AL ENTRAR EN LA EXISTENCIA

Cualquier investigación sobre este tema, al menos de entrada, podría ser tachada de vana curiosidad, difícil de satisfacer. Por eso, las primeras páginas de nuestro estudio las hubimos de dedicar a precisar los límites cognoscitivos y objetivos de la pregunta y de cualquier previsible respuesta. Nos mostrábamos cautelosos sobre el valor religioso real de la cuestión vista en sus propios límites y peso específico.

### 1. SENTIDO Y ALCANCE DE NUESTRA PROPUESTA

En este contexto se comprende que hayamos de empezar aclarando el sentido del título que preside este capítulo.

Recordamos, en primer término, que, durante siglos, la cristiandad *occidental* otorgó alta solemnidad e importancia de primer grado a la afirmación de que todo hombre es concebido con la mancha del PO. Se le proclamó «dogma» basilar de la ortodoxia y ortopraxis cristiana. Muchos teólogos proponían la doctrina del PO como realidad, como idea-eje sobre la que gira *la actual historia y economía de salvación*. Llamada por ello, justamente, visión *infra-lapsaria*, *hamartiocéntrica*, *adamocéntrica* y hasta 'pecadorista' de la historia sagrada. Como si, eliminado Adán con su pecado portador de muerte, perdiese su primaria razón de ser o hubiese de cambiar de sentido la entrada en nuestra historia de Cristo, portador de vida. Estamos realizando una crítica minuciosa y radical de la vieja teoría del PO. Al propio tiempo, con las cautelas y sobriedad indicadas, exponemos nuestra teoría, sin protección de grandes certidumbres dogmáticas y divinales. Se ofrece como una *conclusión teológica*. Sólidamente encuadrada dentro de la analogía de la fe, dentro del contexto global de nuestro sistema católico de creencias, proponemos esta afirmación: *Todo hombre, al llegar a la existencia, se encuentra en situación teologal de amistad y Gracia de Dios,*

*incorporado a Cristo, Sacramento universal de salvación*<sup>61</sup>. Ante esta afirmación, extraña para el común de los creyentes, teólogos o no, surge espontánea la pregunta que pudiera parecer vulgar, pero que no deja de ser incisiva y hasta comprometedora: ¿cómo lo sabes?, ¿estás seguro? Los confesantes de la vieja teoría del PO la mantenían como una noticia venida del cielo, palabra de Dios. Con la certidumbre que este altísimo origen comportaba. Sobre ellos pasaba entonces la tarea de demostrar su aserto. Parece que, al menos en la actualidad, no la cumplen satisfactoriamente, según opina la teología crítica que en nuestro días trabaja sobre y en contra de la teoría del PO.

Nuestra propuesta, y la certidumbre que le acompaña, es mucho más sobria: sabemos, por razonamiento teológico y tenemos la correlativa certeza científico-teológica, de que todo hombre nace en *estado de gracia* ante Dios. La conclusión la valoramos como preciosa a su nivel, y también por las repercusiones favorables que tiene en el campo de nuestra teología *católica*. Sintetizada, por ejemplo, en que limpia a la teología de la mancha del PO que le afecta en todas las direcciones del tiempo y del espacio. En todo caso, no pretendemos sustituir el «dogma del pecado original» por el «dogma de la Gracia original», si bien éste sería más agradable y menos comprometedor para nuestra fe católica.

## 2. QUÉ ENTENDEMOS POR 'GRACIA ORIGINAL'

Creo que la explicación más inmediata se logra si se la entiende como una situación teologal del recién nacido opuesta a la situación de «pecado original». La teología tradicional, cuando llamaba pecado «original» a la situación del recién concebido, quería decir, bajo esa denominación y desde el significado gramatical de la palabra, que tal pecado se contraía: *a)* desde el origen de la humanidad; *b)* al originarse mismo de cada individuo (en el instante de ser concebido/ori-

61 La propuesta ha sido discutida con amplitud en anteriores estudios nuestros, A. DE VILLALMONTE, *¿Pecado original o santidad originaria?*, en EF 82 (1981) 269-381. Allí se encontrarán ulteriores matizaciones y documentación que ahora no podemos alegar. ID., *Voluntad salvífica universal y pecado original*, en EF 92 (1991) 1-24.

ginado); *c*) por el modo mismo de ser originado (libidinosamente, *ex semine infecto*, decían) Claro que esta constatación, que parece sencilla, implicaba afirmaciones transcendentales para la historia religiosa de la humanidad y de cada individuo humano. Ya lo explicaron largo y tendido los mantenedores de la teoría del PO.

La fórmula (o lexema) «Gracia original» está construida a imitación y, al propio tiempo, en *oposición* y con intención de desplazar a la fórmula (o lexema) «pecado original» a la hora de calificar la situación teologal del recién nacido. Describiendo ulteriormente el contenido de la fórmula adoptada diríamos:

— El hombre, al entrar en la existencia, NO se encuentra en aquella situación denominada «pecado original», sino que se encuentra en un estado de gracia calificada como 'original'.

— El calificativo de «original», aplicado al pecado en el que habría incurrido todo naciente ser humano, quería significar —desde san Agustín y hasta hoy mismo— que el pecado le afectaba individualmente desde el originarse mismo de su vida: desde el primer instante de su ser natural.

— Por ello era calificado como 'pecado de la naturaleza' (*peccatum naturae*). Y le calificaba (descalificaba) al hombre como *peccador* verdadero ya antes e independientemente de cualquier posible ejercicio de su voluntad personal. El hombre sería un ser congénita y connaturalmente y radicalmente pecador, un ser malo de nacimiento y de raza.

— La connotación de 'original', añadida al sustantivo 'pecador', testimoniaba también la convicción de que el PO se trasmite desde el inicio de la historia hasta el final de la misma, de padres a hijos, inmerso en el mismo proceso de la generación biológica por el que se trasmite la vida. Las explicaciones de este singular hecho eran varias, tortuosas y oscuras todas ellas.

— El PO se califica de «originante» porque: *a*) aplicado al padre Adán se veía en él el causante de la mísera condición de todos sus descendientes; *b*) en cada hombre se considera *originante*, raíz y fuente irrestañable del pecar en la posterior vida adulta.

— Por nuestra parte, al hablar de la Gracia inicial/original en la humanidad infantil, nos distanciamos de la opinión de los autores antes mencionados que hablan, en el caso, de un *todavía-no* la

incorporación a Cristo en el niño. O bien rechazan la legitimidad teológica de semejante estado de Gracia inicial. Positivamente, al hablar de la gracia original queremos decir:

— Cada hombre recibe esta gracia con el originarse mismo de su vida: en el primer instante de su ser natural como tal individuo humano <sup>62</sup>.

— Obviamente, el así agraciado por Dios lo es antes e independientemente de que pueda co-laborar, co-operar personalmente en forma consciente y libre con la Gracia que en él actúa. Por tanto, la *gratuidad absoluta de la gracia* tiene aquí una espléndida manifestación. Más perceptible que cuando se pide la co-operación del adulto.

— Con no menor claridad se ve que estar agraciado desde el origen no tiene conexión ninguna interna con el proceso de la generación natural. Sería una ocurrencia del todo desafortunada. Sencillamente, en cada hombre coinciden cronológicamente —si es posible hablar así— la entrada en la vida natural y en la vida sobrenatural <sup>63</sup>.

— Agradeceríamos al lector que nuestra propuesta sobre la «Gracia original» en modo alguno la ponga en cualquier tipo conexión con la teoría de la *santidad y justicia* con que habría sido agraciado el primer hombre/Adán. Integrada por tan grandes dones naturales, preternaturales, sobrenaturales. Hemos sido reiterativos en rechazar la secular «teología de Adán» como arbitraria, infundada.

62 Hablar de un «primer instante» es una convección del lenguaje, ya que el momento de la aparición de la vida humana no puede fecharse. Respecto al proceso filogenético, el que se refiere a la aparición de la especie «homo», es competencia de la ciencia el determinarlo, en lo posible. A la teología le interesa decir solamente esto: desde el momento en que, dentro del proceso evolutivo, emerja un ser a quien podamos decir consustancial, concorpóreo y consanguíneo con nosotros y con Jesús de Nazaret, tenemos un sujeto capaz de recibir la acción de la Gracia. Similar afirmación vale por la aparición del «hombre» en el proceso de evolución ontogénica, el que se desarrolla en el seno materno. No tiene sentido entrar en ulterior casuística sobre estos indefinibles instantes.

63 De los ángeles dice san Agustín que Dios los creó de tal manera que, al mismo tiempo establece la naturaleza y dona la gracia: 'simul (in eis) et condens naturam et largiens gratiam'. En cada hombre que llega a la vida el 'don' de la vida sobrenatural es cualitativamente distinto y superior a la vida 'natural' que, para un creyente, también es don de Dios. La coincidencia cronológica no afecta a la diferencia entre naturaleza y gracia, que es cualitativa y óptica, si vale la expresión. Texto de Agustín en *De Civ. Dei*, XII, 9, 2; PL 44, 357.



Querer ver reproducido aquel estado en cada naciente ser humano, sería contradicción flagrante y casi ridículo por parte nuestra <sup>64</sup>.

### 3. TODO HOMBRE NACE EN 'ESTADO DE GRACIA'

La idea expuesta bajo la fórmula «Gracia original» tal vez pueda ser mejor comprendida si la presentamos en esta otra más sencilla y usual en la antropología teológica: todo hombre se encuentra «en estado de gracia» desde el primer instante de su vida.

Al utilizar esta fórmula tan conocida es claro que no queremos, en este momento, introducir ninguna novedad en la caritología ni en la soteriología católica. Tan sólo subrayar alguna de las dimensiones que el «estado de gracia» tiene para nuestro tema:

— *Estar en gracia* significa para nosotros, ante todo y en forma primordial, una *actitud divina* respecto del hombre. Se quiere decir que Dios, con absoluta libertad y liberalidad, acepta a este hombre que llega al mundo, en su individualidad y realidad personal, como hijo adoptivo suyo, digno de la vida eterna. Aquel designio salvador que existía desde la eternidad en el corazón del Padre, Ef 1, 2-6 par., se historiciza y comienza a realizarse en la vida de cada hombre que llega a este mundo. Usando la terminología escolar diremos que el hombre entra en la vida acogido por la Gracia Increada: la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo que hace sentir en él su presencia y su influencia.

— Pero, según la teología católica, el agraciamiento del hombre no ocurre, ni se dice de alguien que 'está en gracia' sólo por la presencia en él de la Gracia Increada, el Espíritu Santo; ni es pura y mera actitud del amor benevolente y misericordioso de Dios. Ese amor es creador, conlleva la transformación del hombre amado por Dios. El realismo inmanente de esta transformación es necesario

<sup>64</sup> Discutieron los pelagianos y san Agustín sobre si los hombres actualmente «nacen en aquel estado en el que Dios creó a Adán». Ambos contendientes, cada uno a su modo, discutían sobre un presupuesto común: la existencia histórica de Adán y de su «estado paradisiaco». La discusión no tiene razón ninguna para ser continuada en la actualidad, desde el momento en que se rechaza de plano la teología de Adán.

mantenerlo en la caritología católica, frente al extrinsecismo y justificación forense de sentido protestante. Este realismo está bien expresado cuando se habla de que la Gracia hace del hombre nueva creatura, nuevo ser en Cristo. Lo deifica, diviniza, según fórmulas de los padres griegos. Al proponer que el hombre entra en la vida en *estado de Gracia*, pensamos que el realismo de aquellas tradicionales fórmulas no se puede atenuar hasta convertirlas en pura metáfora o símbolo de otra realidad distinta. Claro es que, siendo la gracia un germen de vida, es, al propio tiempo, una realidad procesual, sujeta a evolución y crecimiento. Tanto en la humanidad infantil como en la de adultos. Con un ligero, pero comprensible juego de palabras, diríamos que el hombre entra en la vida en «estado de Gracia» y en «estado de gracia».

#### 4. UNA DIFICULTAD DE FONDO PARA NUESTRA TEORÍA

Están habituados nuestros oídos cristianos a que, durante siglos, se nos diga que somos concebidos en un pecado misteriosamente 'original'. Es de esperar que el discurso sobre la gracia original, aunque suene halagüeño, suscite la duda de 'si será verdad tanta belleza', como dice el adagio.

En páginas anteriores, hemos mencionado la opinión de A. Van-  
neste quien insiste en que los conceptos de «pecado» y de «gracia» no pueden aplicarse al niño, a la humanidad infantil: sólo del hombre adulto que responde consciente y libremente al amor de Dios puede decirse que está en Gracia. O bien, si rehúsa su amor, que es pecador. No tendría sentido teológico correcto y preciso hablar, en referencia a un niño, ni de 'pecado' personal u original ni de «gracia» original o personal<sup>65</sup>.

65 Sin necesidad de entrar a criticarla, sí que podemos prescindir en este momento de doctrina escolástica sobre el habitus de la gracia creada. Nos basta que quede firme el realismo de la transformación (elevación, deificación) que el Espíritu Santo, Gracia increada, opera en el hombre objeto de su amor. Deliberadamente escribimos unas veces con mayúscula «Gracia inicial/original», y otras, «gracia inicial/original», con minúscula. Para no dar importancia mayor a la distinción entre ambas vertientes del acontecimiento de la gratificación del hombre y de las formas de expresarlo.

La objeción es digna de ser atendida: *a)* por razón de los principios teológicos en que se apoya; *b)* porque A. Vanneste tiene a la vista, en forma más explícita, nuestra propuesta sobre la gracia original; *c)* su objeción toca nuestra teoría diríamos que en la que llamaríamos *la línea de flotación*. Niega no sólo el *hecho* que proponemos, sino, también, la legitimidad y corrección teológica de la propuesta.

Respecto a esta negada/discutida legitimidad y corrección teológica de nuestra teoría recordamos:

— Los teólogos católicos tienen por muy cierto que el alma de Jesús, ya en el seno materno, estuvo llena de la gracia santificante. No somos nada propicios a desvelar «dogmas» por cualquier campo de la teología. Pero no me atrevería a decir que el lenguaje teológico es aquí impropio, por extrapolación de ideas y conceptos.

— Bajo ciertos aspectos es más claro el caso de la Madre del Señor, llena de Gracia desde el primer instante de su ser natural, según se confiesa al proclamar el dogma de la Inmaculada. Los «maculistas» antiguos negaban el hecho de esta santificación original, pero nunca la legitimidad teológica de la propuesta. Ellos mismos decían que María, sin duda, contrajo el PO en el primer instante. Pero, en el instante siguiente, el de la animación = *statim post animationem* fue plenamente santificada en el seno materno. Pueden leerse en san Buenaventura las excelencias de esta original santificación 'segunda', pero muy real. Desde siglos se venían celebrando la santidad de María en su nacimiento. No sé si la Mariología católica podría aceptar que, cuando se habla de la Madre del Señor llena de gracia desde el primer instante, se hable de gracia en sentido impropio. Frente a la pretensión del beato J. Duns Escoto y otros posteriores «paladines de la Inmaculada», los «maculistas» medievales hubieran tenido a mano una objeción demoledora de la piadosa creencia: es teológicamente incorrecto, ilegítimo hablar de «gracia» en el ser humano en el seno materno, en edad infantil. No lo hicieron ni, en mi opinión, podían hacerlo en buena teología<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> La opinión de A. Vanneste la he mencionado anteriormente. Los principales textos de Vanneste en *Où en est le problème du péché originel*, cit. en nota 22; *Id.*, *Le péché originel: un débat sans issue?*, en *ETHL* 70 (1994) 39-83. Nuestra respuesta, en A. DE VILLALMONTE, *Voluntad salvífica y PO*, en *EF* 92 (1991) 1-24; *Id.*, *Naturaleza y gracia. El pecado original. El sobrenatural*, en *NT* 44 (1997) 44-65.

Podemos aceptar, sin reservas, la propuesta de A. Vanneste de que la palabra «pecado» no tiene sentido ninguno real aplicada a un hombre en edad infantil. Pero no se debe extender la negativa a la realidad de la «gracia». El 'pecado', por definición y esencialmente, es un acto por el que alguien voluntariamente, de modo consciente y libre, desobedece a Dios. Pero la gracia es efecto de la iniciativa gratuita de Dios que acepta al hombre para la vida eterna y al aceptarlo lo transforma en nueva criatura. Le dona un nuevo ser para que, en consecuencia, el hombre, cuando llega a disponer de sí mismo, responda a Dios consciente y libremente. La co-operación/colaboración del hombre viene después del ser. No hay paralelismo entre «pecado» y «gracia», que resultaría nefasto para ésta. Parece que la objeción de A. Vanneste deja olvidada la vertiente óptica de la deificación del hombre. Reduce el acontecimiento de la deificación del hombre a sus aspectos dinámico, operativo y ético. Pero la nueva operación brota y es aceptable a Dios porque procede de un *nuevo ser*. Este nuevo ser ha sido creado por Dios cuando creó el ser natural. La vida que llamamos 'natural' está allí, aún cuando todavía no haya llegado a manifestarse en forma plena y específicamente humana, en forma consciente y libre. En forma paralela, la vida, el ser sobrenatural está allí-ya en el naciente ser humano, dentro de las modalidades que su modo de existir exige.

Similar imprecisión observamos en el concepto de «persona». Cierto es que el ser humano no es 'persona' en sentido pleno hasta que no llega a ser adulto. Pero la persona es una realidad dinámica, evolutiva, procesual. Nada impide que sea realmente persona en edad infantil, aunque con una personalidad germinal, sujeta a desarrollo. De hecho, los moralistas católicos tratan a los niños —a la humanidad infantil— como personas con derechos humanos reales, aunque se digan incompletos. Incluso extienden esta calificación al *nasciturus*. Éste, ante la ética natural y cristiana, tiene derechos que sólo le competen porque se le considera persona humana. Tal es el derecho a la inviolabilidad de la vida. Aunque es seguro que no tiene obligación ninguna propia de una persona. La correlación derecho-deber hay que mantenerla, pero no es matemática. Por tanto, podemos decir que, en su propio orden y nivel de persona, el niño, puede ser y es sujeto de gracia santificante; pero, precisamente, por ser persona, no puede hablarse, en sentido teológico propio, de *pecado*: ni original, ni de otro tipo.

En esta discusión convendría no confundir el concepto de «persona», utilizado por la filosofía moderna y otras ciencias del hombre, con el concepto metaempírico, metafísico utilizado por la teología e incluso por la filosofía de inspiración cristiana. Según la antropología moderna, un hombre no es propia y plenamente «persona» hasta que no es capaz de actos conscientes y libres. Pero, en teología, el ser humano es «persona» ya antes, desde el momento en que es individuo subsistente en una naturaleza o sustancia espiritual. Por ello, no debe haber reticencias en decir que el ser humano es «persona» ya desde su edad infantil. Incluso en su vida como nasciturus, en el seno materno.

En conclusión: no vemos motivo para que nuestra propuesta sobre la santidad original/inicial sea rechazada como teológicamente no legitimada o incorrecta. Cierto, queda la tarea de demostrar el *hecho*, la existencia real de tal situación teologal. Pero, por principio, no se niegue rigor teológico a la doctrina que, en otros campos, viene testificada desde siglos<sup>67</sup>; que el hombre puede ser «santo» por gracia de Dios, antes de llegar a la vida consciente y libre.

## 5. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE NUESTRA PROPUESTA

Ya hemos reiterado nuestra intención de no sustituir el «dogma del pecado original» de color oscuro, por el «dogma de la gracia original» de color luminoso. Calificábamos de desmesura intelectual y volitiva el dar seguridad de dogma a cualquier afirmación sobre la situación teologal del hombre al llegar a la existencia. Si se quiere y es conveniente hablar del tema, que se haga a nivel de una *conclusión teológica, de un teologúmeno*. Y en la medida en que se pueda mostrarlo como derivación lógica —dentro de la analogía de la fe—

67 Dejando al margen otros hechos menores, no podemos olvidar que, el bautismo administrado a los bebés, hace de ellos nueva criatura, los transforma en nuevo ser en Cristo, según frases paulinas. No se ve por qué un teólogo católico, por muy exigente que sea en su terminología, no puede decir de ellos que se encuentran en estado de gracia ante Dios. Dios acepta en ellos la persona, todo su ser humano, aunque no acepte las obras que no pueden ofrecerle todavía. En el Oriente cristiano conceden a los infantes la Eucaristía, ¿cómo negar que la Eucaristía les confiere la gracia a estos niños? Pienso que puede/debe hablarse en el caso de una «santidad consecratoria», según he expuesto en otra parte, *¿Pecado original o santidad original?*, cf. nota 61, 309-335.

de más altas, claras y seguras verdades de nuestro credo. Lo vamos a intentar a continuación.

#### A) LA VOLUNTAD SALVÍFICA DE DIOS Y LA GRACIA ORIGINAL

El tema lo hemos estudiado antes; podemos ser breves ahora. Él era el punto de partida para poder responder a la pregunta por la situación teológica del hombre al llegar a la existencia<sup>68</sup>.

Calificar esta situación de 'pecado original' en el sentido que lo hace la tradición teológica *occidental*, nos parecía incompatible con el dogma de la voluntad salvífica universal y operativa de Dios. Incluso con el concepto mismo cristiano de Dios, según estudiaremos más adelante.

Contábamos, también, con la respuesta de alguien que califica pregunta y respuesta como irrelevante curiosidad, perfectamente desatendible para una teología científica seria. Por su propio peso específico, el problema sería de escasa importancia. Pero la historia de la teología occidental no nos permite pasarlo por alto.

No parece aceptable hablar de un todavía-no de la gracia, una especie de situación indiferenciada e indiferenciable entre 'gracia' y 'pecado'. Me parece que en esta opción se volvería a dar por existente un estado de naturaleza pura para la humanidad infantil. Que no olvidemos es inmensamente numerosa.

Nos resta la tarea de retomar los principios mencionados en el capítulo II y desde ellos llegar a la conclusión propuesta.

La pregunta sea, pues, ésta: ¿es razonable —para una razón ilustrada por la fe— y sería lógico —dentro de la lógica interna del dogma de la voluntad salvífica— deducir que todo hombre nace en estado de gracia, en gracia 'original'?

Ya hemos explicado el concepto de voluntad salvífica sobre el cual trabajamos. Distante y distinto del que obraba en la mente de Agustín y de los cultivadores de la teoría del PO hasta fecha reciente. La decisión del Padre de dar participación de su vida divina a todos los hombres en Cristo —en esto consiste la Salvación a la que

68 Ver los artículos citados en nota 61.

a todos llama— es absolutamente gratuita y libérrima. Esta total gratuidad la mantiene la acción gratificante de Dios en cualquiera de los momentos de la historia humana, individual o comunitaria en los que el designio va cumpliéndose. Ya sea en la humanidad infantil, ya sea en la humanidad adulta, siempre que la Gracia actúe, lo hace con plena gratuidad, exclusivamente por fidelidad a su propia voluntad salvadora. Nunca en fuerza de cualquier necesidad o exigencia que brote de la criatura.

Ahora bien, según la caritología católica, la gracia elevante, santificante transformadora del ser natural, es medio necesario para ser grato a Dios y ser aceptado para la salvación. Por consiguiente, Dios no puede querer sincera y operativamente la Salvación de alguien sin donarle la gracia santificante, que le haga nuevo ser en Cristo. Me parece que éste es el sentido profundo y universal del secular adagio teológico: *A quien no pone obstáculo, Dios no le niega la Gracia.*

En este momento, pudiera surgir la objeción espontánea —demasiado espontánea—: Dios no niega su gracia... al que sea capaz de ella. Pero, según los teólogos antes mencionados, el niño, la humanidad infantil, no sería capaz de gracia. Sin embargo, pensamos que el alma de todo ser humano, niño o adulto, tiene capacidad inmediata para recibir la gracia santificadora. Claro es que no poseemos certidumbres absolutas, imposibles, de suyo, en este caso. Pero tenemos la certeza prudencial y suficiente de una conclusión teológica, de importantes consecuencias en toda la teología católica. Con sutileza escolástica o bien dentro de un concepto exclusivamente «personalista y moralista» de la gracia, podría objetarse que la gracia santificante en el niño sería una gracia «ociosa», superflua, ya que no confiere capacidad inmediata para una respuesta consciente y libre, a un diálogo amistoso con Dios. Objeción inaceptable.

La gracia santificante en el niño, lejos de ser ociosa o superflua, es creadora de un nuevo ser, de nueva criatura, aceptada-ya por Dios para la vida eterna. Consiguientemente, todo hombre que muera en edad infantil podemos tener sobre él la prudente seguridad de que entra, por pura benevolencia divina, sin obras propias en la herencia de los hijos. Por otra parte, la objeción probaría demasiado. El niño que recibe la llamada 'gracia bautismal', ¿también recibiría una gracia «ociosa-superflua», pues no le capacita de inmediato para dialogar con Dios? No parece sostenible tal afirmación.

B) LA GRACIA ORIGINAL FRUTO DE LA SOBREABUNDANCIA  
DE LA ACCIÓN SALVADORA DE CRISTO

Reiteradamente hemos señalado el hecho de que, cuando san Agustín, el Tridentino y muchos teólogos actuales afirman el PO en todo ser humano lo hacen bajo esta consigna: ¡no desvirtuar la Cruz de Cristo!; dejando aparte otros motivos menores y circunstanciales. Con ello se otorga su mejor nivel teológico a la discusión sobre el PO, al situarla en torno al misterio de Cristo para esclarecerlo. Y no en torno a la miseria humana cuya pesadumbre y misteriosidad no alivia, sino que contribuye a sobrecargarla. Pero, lo repetimos una vez más: para no desvirtuar la fuerza salvadora de la Cruz no es necesario recurrir a la teoría del PO. Nos queda la alternativa de afirmar que todo hombre nace en Gracia original, bajo la temprana influencia de la Cruz de Cristo. La teología católica actual se encuentra respecto al tema del PO, en una situación similar y proporcionalmente análoga a la que se encontraba a finales del siglo XIII y comienzos del XIV. Surgió por entonces la discusión sobre si la Madre del Señor habría o no habría contraído el PO. La férrea ley del pecado original = *lex communiter conceptorum* operaba como un muro de acero que impedía el avance de la 'piadosa creencia' exencionista. Pero, a lo largo de la discusión, se demostró que, más al fondo de esa motivación hamartiológica y dándole consistencia teológica, se encontraba este motivo: afirmar la inmunidad del PO en María implicaría un atentado contra la dignidad del Salvador y la universalidad de su acción redentora. Si María no tiene pecado, al menos el original, no necesitaría de Redentor. Sería un criatura que no necesita de la gracia de Cristo para ser grata a Dios. Así ven el problema teólogos de la altura de santo Tomás o san Buenaventura<sup>69</sup>.

A finales del siglo XIII y comienzos del XIV el beato J. D. Escoto reconoce que la máxima dificultad de los teólogos para aceptar la

69 Se mantenía un viejo prejuicio y apriorismo de origen agustiniano: en la actual historia y economía de salvación, aquel que no ha incurrido en pecado, no puede ser beneficiario de la acción salvadora de Cristo. También Duns Escoto vio ahí, si no la única, sí la máxima dificultad contra su tesis inmaculista. La resolvió profundizando en el misterio de la acción salvadora de Cristo, en su dimensión elevante-deificante y de redención preventiva, de origen agustiniano. Modelo de exégesis dinámica y creadora, como veremos.



inmunidad del PO en María, su santificación en el primer instante, era la excelencia del Salvador: sólo está sin pecado el que vino a quitar los pecados de todos. Peligraría también la universalidad de su gracia salvadora, la cual no tendría sentido si el beneficiado no se encuentra previamente en pecado. Pretender que María no tuviese PO era intentar presentarla como no necesitada de la gracia de Cristo. Ante esta solemne argumentación, el Doctor Sutil realizó el ejercicio mental que los lógicos llaman 'retorcer el argumento', dando un giro copernicano a la discusión: si admitimos, arguye, que la Madre del Señor fue santificada en el primer instante, exenta del PO, no sólo no atentamos contra la universalidad y eficacia de la Cruz de Cristo, sino que únicamente entonces reconocemos a Cristo como el perfectísimo, sobreabundante, eminentísimo redentor, cf. Rm. 5, 15-17. Cristo redime a María con la más perfecta de las redenciones: *la redención preventiva*, con gracia preveniente y elevante. María misma no sólo no aparece como «irredenta» no-necesitada del Salvador (como objetaban los maculistas, al no tener PO), sino que ella es: *a)* la eminentísima perfectísima redimida; *b)* la máxima necesitada de redención = *maxime indiguit redemptione*; *c)* la más obligada al amor agradecido hacia Dios que le agradó con tanta generosidad <sup>70</sup>.

Esta argumentación de Escoto sólo tiene validez y es concluyente si se piensa que la acción salvadora de Cristo es, primordialmente, de signo positivo, caritológico, emprendida para dar vida y darla en abundancia, Jn 10, 10. Lo que en lenguaje escolar llama-

70 Los textos de Escoto, en sus diversas redacciones y en edición crítica, pueden verse en C. BALIC, *Joannes Duns Scotus Doctor Immaculae Conceptionis. Textus Auctoris*, Romae 1954. En varias ocasiones he comentado estos textos, fijándome en los principios de soteriología y de caritología que acreditan su eficacia: A. DE VILLALMONTE, *Contribución de la teología franciscana al desarrollo del dogma de la Inmaculada*, en Sal 1 (1954) 688-721; Id., *La teología de la Inmaculada y el dogma del pecado original*, en Sal 22 (1975) 25-58; Id., *Qué es lo que celebramos en la fiesta de la Inmaculada*, en EM 35 (1985) 311-340; Id., *Duns Escoto, la Inmaculada y el pecado original*, en CF 60 (1990) 137-153; Id., *Los inicios de la teología de la Inmaculada*, en EM 40 (1990) 195-219. La propuesta de Escoto de llamar a María «perfectísima eminentísima redimida», precisamente por carecer de pecado original, ha sido recogida en los documentos del Magisterio, cuando hablaban de ella como «sublimiore modo redempta»: redimida de forma más plena que los demás redimidos: *Vaticano II*, LG 53; *Fulgens Corona*, DS 3909.

mos privilegiar la función elevante, transformante, deificante, creadora de nuevo ser en el agraciado. La función negativa de quitar el pecado es consiguiente, adveniente y circunstancial: quita el pecado si lo hubiere, pero, aunque no lo hubiere, tiene otra tarea más noble que realizar: hacer de María (de todo hombre) nueva criatura en Cristo. Si se invierte la perspectiva y se hace de la función hamartiológica la primordial, esencial, entonces el argumento escotiano pierde validez. Pero la historia ha mostrado que fue aceptado como valioso y recibido por la Iglesia y su Magisterio.

Entre los teólogos católicos surge ahora y asciende la opinión (en este caso también calificable de 'piadosa') de que todo hombre es concebido/nace inmune del PO. Como no es soportable dejarlo en naturaleza pura o en imaginario espacio vacío entre el pecado y la gracia, se opta por hablar de la Gracia original. De nuevo, el muro de acero que impide el avance de esta «piadosa opinión» es la universalidad de la redención de Cristo. Se dice, como en la Edad Media, que donde no haya pecador previo no hay sujeto de salvación. Se sigue repitiendo la consigna secular: para no desvirtuar la eficacia de la Cruz, es indispensable seguir manteniendo la tesis del PO. Pero tampoco en nuestro siglo esa afirmación es verdadera como no lo era en la Edad Media.

Por eso, provocados por el éxito de los principios teológicos manejados por Duns Escoto y por su estilo de argumentación, realizamos similar ejercicio mental, *retorcemos el argumento* y proponemos: la universalidad y sobreabundancia de la gracia de Cristo, lejos de exigir que todo hombre, al entrar en la vida, se encuentre en situación teologal de pecado 'original', lo que realmente acontece es que se encuentra en situación teologal de gracia santificante. Únicamente si aceptamos este hecho percibiremos la sobreabundancia y universalidad de la salvación realizada por Cristo también a favor del recién llegado al mundo.

Nuestra opción por la *santidad original* y no por el 'pecado original' surge impulsada por la necesidad de mostrar a mejor luz, dentro de la analogía de la fe, la excelencia del Salvador. Cuando se está discutiendo si los hombre entran en la vida incorporados-ya a Cristo (deificados en Cristo) o bien dominados por El Pecado, nosotros hacemos nuestro un principio de la cristología escotista: «Al ensalzar a Cristo prefiero excederme antes que quedarme corto

en la alabanza que se le debe si, por ignorancia, fuere inevitable caer en uno de los extremos»<sup>71</sup>.

Me parece que no se comete ningún exceso al decir que la sobreabundante gracia de Cristo acoge y hace suyo a todo hombre cuando llega al mundo. En todo caso, si hubiere 'exceso' sería a favor de Cristo; y del hombre re-creado por su gracia. El bautismo —que sólo algunos reciben— intensifica la original incorporación a Cristo. Como la intensifica la recepción de la Eucaristía y toda la vida cristiana posterior. Pero la vida del recién nacido ya estaba radicada en Cristo desde el primer momento en que es hombre.

C) DESDE EL MISTERIO DE MARÍA INMACULADA  
AL MISTERIO DEL HOMBRE REDIMIDO

El tema lo hemos tratado en forma monográfica y detenida en otros momentos. Por ello me permito ser breve al exponer un argumento que, por otra parte, muchos estimarán discutible. Es fácil advertir su continuidad con el anterior, basado en similares principios de soteriología y caritología<sup>72</sup>.

La relación entre el 'viejo dogma' del PO y el 'joven dogma' de la Inmaculada reviste notable interés desde la lejana Edad Media hasta hoy mismo. A finales del siglo XIII y durante siglos, el dogma del PO cumplió la tarea del mítico pez rémora que, al decir de los antiguos, retrasaba el avance de las naves en la superficie del Mare Nostrum. El «dogma de granito» del PO impidió que la cristiandad *occidental* avanzase hacia una más profunda y universal comprensión de la eficacia de la Cruz de Cristo y de su acción en la santificación de María. Proclamado el dogma de la inmunidad de María, los defensores de la doctrina del PO se apoderan del dogma mariano —al que muchos de ellos se habían opuesto tenazmente— y lo

71 Escoto, en *Oxon*, d. 13, q. 4, n. 9; ed. Vives XIV, 463b. En esta misma dirección se desarrolla la llamada «regla de oro de la Mariología escotista»: «Si no repugna ni a la autoridad de la Escritura, ni a la autoridad de la Iglesia, parece probable atribuir a María lo más excelente». Ver comentario de C. BALIC, *De regula fundamentali Theologiae Marianae scotisticae*, en CFS, II, 3-38.

72 Ver los estudios citados en nota 70. El tema es desarrollado allí con mayor detención y documentación.

transforman en nueva trinchera desde la que siguen defendiendo el dogma del PO, de primordial importancia, irrenunciable para ellos.

Entre las razones teológicas a favor del dogma del PO se menciona ésta: al definirse que María, «por singular gracia y privilegio», no contrae el PO, se co-afirmaría (en el caso se reafirmaría) que todos los demás hombres sí contraen dicho pecado<sup>73</sup>. Sin embargo, nosotros, al reconsiderar la relación entre el dogma de la Inmaculada y el 'dogma' del PO, nos creemos autorizados a realizar un ejercicio dialéctico similar al que realizó Duns Escoto al hablar de la excelencia del Salvador: se retuerce la argumentación de los neoescolásticos, se le cambia de sentido y se afirma: *Al proclamarse por el pueblo católico que María, por los méritos de Cristo, está llena de gracia desde el primer instante de su ser (no contrae el PO) se abre camino llano y seguro para afirmar: en atención a los méritos de Cristo, todo hombre, al llegar a la existencia, se encuentra en estado de Gracia y amistad con Dios, inmune de toda mancha del PO.*

Esta propuesta será perfectamente aceptable si tenemos a la vista estas ideas: *a)* los principios de soteriología y caritología que llevaron a los inmaculistas primeros a descubrir el hecho de la plenitud de gracia en María; *b)* el sentido auténtico del dogma de la Inmaculada; *c)* la relación existente entre María —la eminentísima redimida y santificada— y los demás hombres sus hermanos de carne y sangre, santificados por el mismo Redentor, dentro de idéntica economía e historia de salvación.

La soteriología/caritología manejada en todo el problema parte de la convicción de que la función primordial de la Gracia Increada y de la gracia creada es elevante, deificante, creadora de nuevo ser en el hombre. Esta función elevante es la primera, esencial y nunca puede estar ausente cuando se habla del acontecimiento de la santificación del hombre. La función medicinal, liberadora del pecado es adveniente y ocurre si hay pecado previo. Podría no haberlo y, sin embargo, la Gracia sigue siendo absolutamente necesaria para la vida eterna. La cuestión nos ha ocurrido ya varias veces y la volveremos a encontrar más adelante

<sup>73</sup> Esta argumentación, por los demás usual, la utiliza J. SAGÜES, *De Deo create et elevante*, en *Sacrae Theologiae Summa*, Matriti, BAC, 1955; II, n. 713.

La bula *Ineffabilis*, en sus palabras definitivas, proclaman lo que NO ocurrió a María en su primer instante de vida. Podrá advertirse que el misterio que se realiza en María se expresa en lenguaje negativo y, por ello, pobre de contenido. Por eso, es indispensable leer toda la bula, sobre todo sus páginas iniciales, para llenar de contenido positivo las finales palabras definitivas. El contenido positivo es el hecho de la plenitud de Gracia en María. La piedad del pueblo cristiano y de los teólogos vieron a María llena de gracia progresivamente y retrospectivamente en el saludo del ángel, en su nacimiento, en el seno materno, hasta culminar en el primer instante de su ser. La plenitud de Gracia es la que hace que no tenga lugar en ella el contagio del PO, ni de cualquier pecado personal posterior. Para el desarrollo actual de la Mariología la referencia del dogma de la Inmaculada al PO es meramente contingente, ocasional, transitorio. Una referencia meramente 'histórica'. Válida en una época en la que la creencia en el PO era verdad común, universal e importante. Una exposición sistemática del dogma de la Inmaculada, si quiere estar actualizada, no tiene motivos para hacer referencias al tema del PO. Sólo existen motivos cuando se hable de desarrollo de este dogma a lo largo de la historia.

Apoyándose en las palabras del texto definitorio que habla de «singular gracia y privilegio» concedido a la Madre del Señor, muchos entienden la 'singularidad' en sentido excluyente: a María se le concedió la gracia original y a los demás no. Sin duda que ésta era y es la interpretación que circuló durante siglos. Sin embargo, lo correcto es interpretar la 'singularidad, y el 'privilegio' en sentido incluyente, expresión de una forma más eminente y perfecta de poseer aquello mismo que todos poseen; si bien sea en forma proporcionalmente inferior, pero real, objetiva, por denominación intrínseca y formal.

Ya los primeros inmaculistas medievales apuntaban la idea de que, la Gracia original eminentísima que María recibe según su elección en el plan divino de salvación, tiene la intención de hacer de la Madre del Señor fuente, medianera de las gracias. María está enriquecida con la Gracia original y de toda gracia en sentido pleno, eminente a fin de ser la medianera de la gracia de la redención para los demás redimidos. Se le concede la Gracia original en forma arquetípica, paradigmática, fontal. Ella es el inicio de la nueva Creación,

de la Iglesia de los redimidos. Los demás agraciados con la gracia original obtienen el mismo don, siquiera sea en forma menos perfecta. Por eso, debemos decir que la diferencia entre María, santificada en su primer instante, no hay que verla en que ella *sí* fue santificada y los demás hombres *no* lo han sido. La diferencia hay que señalarla en que María recibe la santificación en forma plena/perfecta/eminentemente y los demás hombres en menor perfección y riqueza de contenido y de consecuencias. En nuestro lenguaje cotidiano tenemos expresiones similares: si decimos que Agustín de Hipona tiene una inteligencia «singular, privilegiada», no sugerimos que los demás carezcan de ella, sino que la tienen, al parecer, con menor perfección y plenitud de desarrollo.

María es una mujer de nuestra carne y sangre, consustancial, concorpórea y consanguínea de los demás hijos de Adán. Incluida en una historia y economía de gracia idéntica a la nuestra, pero María tiene una misión preferencial. Por ello se le dispensan los dones del Espíritu en forma más perfecta/eminentemente/plena que a los demás, que los reciben en forma menos perfecta, según la medida de Cristo. No podemos pensar que los dones de la adopción de hijos, la inhabitación de la Trinidad/Espíritu Santo, la deificación que tienen lugar en María, por ser más eminentes y de singular perfección, no les sean concedidos, en absoluto, a los demás redimidos.

## 6. NACIDOS EN EL PARAÍSO DE DIOS

Abandonamos, por un momento, la rigidez del lenguaje teológico técnico y nos acogemos a la palabra vivaz del símbolo, del mito, de la figuración poético-literaria, de la parábola. En realidad, éste es el lenguaje más apropiado para hablar del misterio de los orígenes. Tanto de la humanidad en general, como de cada hombre en particular. Por desgracia, durante siglos, la teología cristiana abandonó el primer lenguaje simbólico, figurado y parabólico de la Biblia cuando habla de los inicios de la vida humana, Gn 1-3. En su lugar, pensaron que engrandecían y sublimaban la narración si la dotaban de una densa, infantil y bastante crasa historicidad que ha durado hasta nuestros días. Al mismo tiempo, la ontologizaban con materiales traídos de la especulación platónica y gnóstica.

Me parece que realizamos una labor de autenticidad y de salvable «retorno a los orígenes» si damos por superada toda *la teología de Adán*, y a todo el discurso secular sobre el tema le devolvemos su significado simbólico. Simbolismo semántico que nunca fue del todo abandonado<sup>74</sup>.

Al teólogo actual bien informado le resultará fácil desplazar de raíz la «teología de Adán» —con su grandioso estatuto teologal y su no menos fatalmente grandioso pecado— y sustituirlo por *el símbolo, la parábola de Adán*. Mediante esta transposición mental y significativa, el sublime individuo de los orígenes se torna el modesto adán/hombre que todos somos. Así lo viene pregonando la tradición teológica desde Agustín, Trento y la exégesis actual. El símbolo de Adán tiene un contenido religioso (e incluso humano) mucho más rico y goza de una perennidad de la que no goza el Adán historicado y ontologizado de la teología antigua. Lograda esta transposición, tan hacendera, podemos afirmar: Todo hombre/todo adán, en fuerza del destino sobrenatural al que Dios le llama y para el cual le pone en el mundo, en virtud de la voluntad salvífica que sobre él actúa, entra en la vida en el paraíso de Dios, acogido al amor, la gracia, la amistad del Padre celestial, que el símbolo del jardín/paraíso tan bella y densamente describe.

La inagotable curiosidad intelectual de K. Rahner le llevó a proponer un par de ideas para una teología de la infancia. Se trata de un simple esbozo rápido, sin mayores pretensiones. Recuerda Rahner la grandeza del niño humano, a quien Dios llama por el nombre que él mismo le ha impuesto: «*el niño es un ser humano siempre en diálogo con Dios*»<sup>75</sup>, acogido por la Gracia generosa del

74 El recurso al símbolo del paraíso/jardín/Edén para describir las relaciones de Dios con el alma en estado de gracia son un tópico recurrente en los autores místicos. Especialmente la Virgen María es llamada 'paraíso de Dios' por excelencia. Más adelante encontraremos el tema del retorno al paraíso como ideal de la vida monástica. Por lo demás, el 'jardín/paraíso,' tanto en la cultura religiosa como en la humanista, es un símbolo universal de vida de amistad y de amor entre los hombres y de los hombres con la divinidad. Ver W. TEICHERT, *Gärten. Paradiesische Kulturen*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1986.

75 K. Rahner, *Reflexiones para una teología de la niñez*, en *Escritos de Teología*, Madrid, Taurus, 1967, VII, 345 s., 339-356. Hermosas palabras que se cumplen en el niño bautizado. Pero no en los demás niños que, según Rahner, nacen manchados con el PO y, por tanto, bajo la ira de Dios, en muerte espiritual, DS 1511.

Padre. La salvación que Cristo trae a todo hombre ha captado para sí, preventivamente, al naciente ser humano. La serpiente no ha entrado todavía en este paraíso para realizar su tarea de seducción-tentación. Las fuerzas de El Pecado que operan en la historia ciertamente están presentes, operan en el exterior, pero no han logrado entrar en el alma del niño. El adversario, como león rugiente, busca devorarlo, pero todavía no ha llegado su hora ni el poder de las tinieblas. Por el contrario, si ponemos el pecado y la tragedia en el inicio mismo de cada vida humana, pienso que es dejarse llevar por un infundado pesimismo humano y religioso, por una fuerte obsesión de pecado, cuyos antecedentes habría que buscar en la mentalidad encrática, gnóstica, maniquea dominante en el ambiente religioso-cultural en que fue germinando la doctrina del PO. Nunca en los textos del NT.

Finalizamos este capítulo, de importancia primaria para nuestra tarea de conjunto, con estas advertencias:

— nuestra propuesta sobre la Gracia y santificación original de todo hombre encuentra sólidas razones para ser mantenida al nivel que le es propio: *como una conclusión teológica*. Ni necesita ser encumbrada a más solemnes certidumbres de rango semidivino. Pero, incluso a este modesto nivel, logra un notable interés científico-teológico que puede reflejarse tanto en el plano doctrinal como en el práctico pastoral.

— No desdeñable ventaja ofrece el hecho de que nuestra propuesta elimina, por sobre-elevación y plenificación, la teoría del PO, con toda la constelación de afirmaciones que le acompañan. Tan negativas y desfavorables, a juicio nuestro, para la ortodoxia y ortopraxis de la Comunidad católica. Volveremos sobre este tema.

— A tenor de lo advertido al comienzo de este libro, cualquier investigación sobre la situación teologal del naciente ser humano no puede tener más que un interés limitado, marginal dentro de nuestras creencias y teorías soteriológicas y caritológicas. Pero ya entonces extendíamos la reflexión a ese innumerable grupo humano que llamamos la «humanidad infantil» que muere sin bautismo. El tema ha preocupado con tenaz frecuencia. Anejo a éste es el tema del llamado «limbo de los niños». No sería temerario decir que, al menos hasta fecha reciente, la mayoría de los seres humanos ha pasado de este mundo al otro en «edad infantil», sin llegar a lo que



llamamos uso de razón. Es decir, no habrían logrado la suficiente madurez psíquico-espiritual, aunque hubiesen logrado la fisiológica. Los tradicionales defensores del PO a estos hombres los consideran excluidos del reino de los cielos. Pero si pensamos que todo hombre entra en la vida en Gracia, acogido al amor salvador de Dios, no necesitamos de ningún limbo, ni de rebuscadas cavilaciones teológicas para dejar de ser crueles con la humanidad infantil e irreverentes con su Creador, que negaría la felicidad eterna a los niños que mueren sin bautismo, pero que no han cometido ningún pecado personal.



## CAPÍTULO IX

### ¿DÓNDE QUEDA LA FUERZA DE EL PECADO?

#### 1. ¿ES PELIGROSO UN CRISTIANISMO «SIN PECADO ORIGINAL?»

Entre los defensores del PO existe la propensión a pensar que, si se elimina de la religión cristiana la figura del PO, se pondría en circulación no únicamente un *Cristianismo sin pecado original*, sino un Cristianismo *sin pecado*, en absoluto. Frase que no podría menos de ser asociada a la de la «Moral sin pecado», de que se habló hace unos años (H. Hesnard). Y, más lejos y con no menor peligro, vendría a la memoria la idea de F. Nietzsche, que culpaba al judeo-cristianismo de haber corrompido la salud moral/vital de la humanidad con su doctrina del PO.

Un concomitante inseparable de la doctrina del PO ha sido la convicción de que el evento del pecado originante-originado es el gozne sobre el cual gira toda la *actual* historia y economía de salvación. Si les quitan este PO, se les derrumba todo su cristianismo<sup>76</sup> y se nos acusaría de que tal derrumbamiento vendría propiciado por nuestra propuesta de un *Cristianismo sin pecado original*. Pienso que esta medrosa perspectiva se irá mostrando injustificada a lo largo de toda nuestra exposición.

Ahora me fijo en otro temor de menor importancia, pero real y operativo: eliminado de la historia humana el PO quedaría sin explicación razonable y creíble la existencia de *tanta miseria* como abruma la historia de la humanidad. Y, nominalmente, la sobreabundancia de pecados que nos atosiga. Como sí, eliminado el PO y sustituido

76 Ya oíamos a san Agustín sintetizar toda su fe cristiana en torno a los dos hombres, Adán y Cristo. Algunos teólogos opinan que si Adán no hubiese pecado, el Verbo no se hubiese encarnado. En cuyo caso nuestra relación con Dios podría mantenerse tal vez, pero discurriría por caminos no «cristianos», es decir, no centrados en Cristo Jesús. Muy agustiniano se muestra Pascal en este textos: «Toda la fe consiste en Jesucristo y en Adán; y toda la moral, en la concupiscencia y en la gracia», *Pensamientos*, 523, Madrid, Espasa Calpe, 1943, 57. Apenas se podría expresar mejor la centralidad del PO en la dogmática y en la moral de ciertos cristianos durante siglos y hasta nuestros días.

por la *Gracia original*, se eliminase, o al menos se bagatelizase el peso abrumador del mal, del pecado, en la historia del género humano. O bien se extendería un idílico, ingenuo, angelical velo sobre la podredumbre moral que germina, irrestañable, en la vida del hombre viador.

## 2. RELACIÓN DEL PECADO ORIGINAL CON EL PECAR HUMANO

La objeción aludida tiene su fundamento en un prejuicio y apriorismo ancestral. Para el historiador de la antropología cristiana tal prejuicio nace y es cultivado en simbiosis con la teoría del PO. Si bien, mirando más lejos, se descubre que ya antes que los cristianos otros hombres cultivadores de mitos y otras religiones y otras filosofías habían descubierto el origen de tanta miseria en el «viejo/antiguo pecado» cometido en el comienzo de la historia, o bien una ideal existencia preterrena.

En cualquier tema conexo con el PO san Agustín es un referente inevitable. Pues bien, hablando Agustín de la impecabilidad de Cristo dice: *indudablemente hubiese cometido (Cristo) pecado si lo hubiese tenido de niño (el PO). Porque, precisamente, ningún hombre fuera de Él ha dejado de cometer pecado al llegar la edad adulta, porque ningún hombre, excepto Él (Cristo) dejó de tener pecado al empezar la edad infantil*<sup>77</sup>. El texto es aleccionador para comprender la relación entre el PO y la gran miseria humana: la dura necesidad de pecar y los incontables pecados de hecho. En

<sup>77</sup> *Contra Jul.* V, n. 57; PL 44, 815. Seguro que la impecabilidad de la Santa Humanidad la veía Agustín a nivel más profundo. Pero, el ardor y la prisa de la polémica, le impulsa a dar esta razón más bien inconsistente. Como anécdota podría recordarse aquí un celebre texto agustiniano sobre la Madre del Señor: no quiere ver en ella pecado ninguno personal, sin duda. A tenor de las palabras dichas sobre Cristo se debería haber concluido: María no tuvo pecado personal, luego tampoco original. No lo hizo Agustín. Pero sí lo hizo, con mente agustiniana, Duns Escoto que, como Doctor Sutil argüía: no tuvo pecado personal, luego tampoco original. Curiosidades de la historia. Escoto y otros primeros inmaculistas medievales negaban la existencia de PO en María apoyados en principios de hamartiología agustiniana. Y también en otro principio de su caritología: la excelencia de la gracia preventiva, concedida a la Madre del Señor, sobre la liberativa otorgada a los demás mortales. Los textos de Escoto en la nota 70.

la *actual* historia humana no habría pecados sino hubiera habido PO. Por eso, al que elimina el PO se le acusa de secar la fuente de los pecados humanos, de desconocer el misterio de iniquidad que impregna la historia humana.

Digamos, brevemente, que esta argumentación se apoya en la tantas veces mencionada y por nosotros descartada *teología de Adán*; en la creencia en el PO como un «dogma» del cual no es posible dudar. Además, conviene recordar un conocido dicho de Pascal: el misterio del hombre es inexplicable sin el PO, pero también lo es si admitimos el PO. Por mi parte, mucho más inexplicable si intentamos explicarlo mediante la teoría del PO, que somete a riesgos insuperables e innecesarios tanto a la bondad de Dios como a la dignidad del hombre.

La doctrina del PO se utiliza en este argumento como una *etiología*, una explicación causal de la miseria (física y moral) que abruma al hombre histórico. Pero un espíritu medianamente crítico se debe preguntar si, por otros caminos, con auxilio de otra etiología, no podría ofrecerse otra explicación menos tortuosa y menos comprometedora. Dando mayor profundidad al tema, haríamos esta observación sobre la que será necesario volver: los predicadores de conversión y los teólogos, ante la experiencia de la abrumadora multitud y exceso de pecados, no deben dar importancia primaria, sino subsidiaria y auxiliar a la pregunta por el origen del pecado: *unde peccatum?* Lo primordial y más sustantivo es preguntarse por la salvación: de dónde vendrá el Salvador/la salvación? Sin duda que es indispensable que el hombre tome conciencia de su pecado y de su invalidez espiritual. Pero, para la teología, es importante tener en cuenta que una conciencia de pecado que sea creadora y elevante, no la logra el hombre sino después de haber tenido experiencia personal y honda de la generosidad y amor de la Gracia que le ha perdonado y liberado.

Podría hacerse una aplicación extensiva de la célebre frase de Shakespeare 'algo huele a podrido en Dinamarca' y decir: «algo huele a podrido en el planeta Tierra». Pero buscar el origen de esta podredumbre en el pecado de Adán que pervive incrustado en la masa del espíritu y del organismo humano, es un recurso ineficaz y superficial. Si alguien quiere preguntarse por el origen de esta maldad, la pregunta sería: ¿cómo se explica que, habiendo el Padre

celestial sembrado inicialmente la gracia de Cristo en el corazón de cada hombre, sin embargo, haya brotado, tan lozana y tupida, la cizaña? Cf. Mt 13, 24-30. Pero, a tenor de lo dicho, esta pregunta será secundaria. Lo importante será preguntarse por el Redentor, como hace Pablo en Rm 7, 24-25: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Jesucristo.*

### 3. EL DOMINIO DE 'EL PECADO' EN EL MUNDO

La relación que la teoría del PO pueda tener con el hecho de una humanidad envuelta en pecados, podemos esclarecerla con una reflexión sobre la hamartiología de Pablo tal como ésta se nos ofrece cifrada en la figura simbólico-literaria de *El Pecado*; que aparece dibujada con trazos propios en la primera parte de la carta a los Romanos, precisamente donde se encuentra el celeberrimo texto 'sobre el PO', en Rm 5, 12-21. Reflexión que nos ayudará a precisar mejor la *universalidad* de la situación pecadora de la humanidad que Pablo proclama antes de ofrecerle la salvación en Cristo. Y, colateralmente, aunque presentemos a la entera *humanidad infantil* en perfecta inocencia y prevenida por la gracia original, no desvirtuamos el vigor del discurso de Pablo sobre la universalidad absoluta de la gracia de Cristo que no puede admitir excepciones.

Pablo habla de *El Pecado (He Hamartía)* como cifra, figuración, símbolo, personificación, prosopopeya de las fuerzas malvadas que trabajan contra el hombre viador, que «vive en carne», lo vencen con trágica frecuencia, lo esclavizan tenazmente, imposibilitan su salvación hasta que Cristo no lo libera de tamaña tiranía<sup>78</sup>. El

78 San Pablo habla de El Pecado = *He Hamartía* como símbolo prosopopeya, personificación de las fuerzas del mal que asedian y, en su tanto, dominan al hombre desde el comienzo de la historia. Frente al poder de El Pecado se alza el poder de La Gracia, El Espíritu. Textos de Pablo en Rm 5-7. Recoge y comenta los textos que presentan y configuran este símbolo paulino M. MIGUÉNS, *El Pecado que entró en el mundo. Reflexiones sobre Rm 5, 12-21*, Jerusalén, Franciscan Printing Press, 1972. Textos paulinos en Rm 5-8. Ver también la palabra «Hamartía» y similares en los conocidos diccionarios bíblicos de KITTEL, L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETTENHARD, C. SPICK, H. BALZ, G. SCHNEIDER. No necesitamos entrar en labor de exégetas profesionales. Recojemos el contenido doctrinal global, el valor simbólico literario de esta

demonio, Satanás, la serpiente; el príncipe de este mundo; el pecado del mundo; la carne; la ley; los elementos del cosmos; el anticristo; la muerte. En terminología de hoy, el pecado social, el pecado estructural: todo ese tropel de entidades y fuerzas que integran el *misterio de iniquidad*, las vemos condensadas, personificadas, hipostasiadas en la figura de El Pecado. Esta condensación de simbolismos facilita la presente exposición. Por lo demás, parece obvio que de El Pecado, con todas sus concomitancias, podemos hablar, en estilo imaginativo y literario como de un dragón de siete cabezas: los populares e inevitables 'pecados capitales'. Así, El Pecado se muestra y opera como un personaje de primordial importancia en el drama que se vive en este gran teatro del mundo <sup>79</sup>.

Recuperamos, pues, el símbolo vivaz y expresivo de El Pecado para hacer algunas advertencias sobre la hamartiología y, correlativamente, sobre la soteriología de Pablo. Describimos su modo de

figura por considerarlo de interés expositivo y pedagógico. En los Autos Sacramentales actúan personajes de similar estructura literaria y significativa: la Soberbia, la Lujuria, etc. LOPE DE VEGA presenta a El Pecado como un personaje del drama, un dragón que intenta engullir a María en el primer instante de su entrada en la vida: *La limpieza no manchada. Comedia de la Concepción Inmaculada de la Beatísima Virgen María*. Recogemos la densidad expresiva que El Pecado contiene en el teólogo Pablo y en el poeta Lope de Vega.

Con esta utilización de los textos paulinos alejamos de estos la interpretación individualista y moralista que es tan frecuente. Pablo en esos textos describe una situación histórico salvífica de esclavitud en que se encuentra la humanidad como cuerpo social. No entra a determinar en qué grado de intensidad El Pecado llega a esclavizar personalmente a cada individuo. Desde luego, para nada pensaba que esclavizase a los recién entrados en la existencia.

79 El humorista W. FERNÁNDEZ FLÓREZ, en su novela *Las siete columnas*, presenta a los populares y denostados «pecados capitales» como los siete fundamentos sobre los que se eleva el edificio de nuestra historia y civilización humana. Difícil imaginar cómo sería nuestro mundo si, de repente, desapareciesen de él los envidiosos, los soberbios, los lujuriosos: todos los cultivadores de los pecados capitales. No nos hallaríamos sin ellos, dice el novelista. Un teólogo dirá que, sin la presencia e influencia de El Pecado, no podemos seguir el desarrollo del drama que se representa en el gran teatro del mundo. Pero esa constatación nada arguye a favor de la teoría del PO. Por eso, si prescindimos del PO como fuente del pecar humano y hablamos de un *Cristianismo sin pecado original*, todavía le dejamos a El Pecado mucho vagar, cantidad de tiempo y espacio para hacer su trabajo en la historia y esclavizar a toda la raza humana, que ya de suyo vemos extremadamente lábil, cae-diza y, en el caso, «pecadoriza».

actuar. En menor grado su 'naturaleza'. Realidades de este tipo más que 'naturaleza/esencia' son fuerzas, energías (*dynamis*), poderes en acción.

— *El Pecado* es presentado a la imaginación del lector de Pablo como una magnitud o poder preexistente, anterior, superior al cosmos y a la historia humana. Ronda y acecha la ciudad de los humanos con ganas de entrar en ella y dominarla. La mitología y la misma teología católica posterior ha otorgado densidad y estatuto personal y óntico a este poder en la figura de Luzbel quien, arrojado del cielo por su rebeldía, buscaría en la tierra, en los hombres, el desquite de su derrota celeste, luchando aquí contra los designios salvadores de Dios.

— El primer hombre Adán, al trasgredir el precepto divino, con su pecado personal libre y responsable, habría dado entrada al tirano El Pecado. Como, según el romancero, el traidor «Vellido Dolfos/hijo de Dolfos Vellido» abrió, con su traición, al enemigo las puertas de la ciudad de Zamora, así Adán habría abierto las puertas de la ciudad de los hombres al tirano *El Pecado*. Es posible que, en consonancia con su época y su cultura, Pablo pensase en Adán como en un individuo histórico, cronológicamente primero. Lo utilizaba como leve apoyatura literaria y argumentativa no por lo que era en sí, sino por la función de introductor afamado y legendario de El Pecado en la historia. Provocando, dialécticamente, la sobreabundancia de la salvación venida de Cristo.

— A lo largo de la historia cada individuo repite el comportamiento del primer adán/hombre: con su pecar personal da entrada a El Pecado y se entrega a su dominio. Los judíos incumpliendo la ley y con su orgullo espiritual. Los griegos obrando contra su conciencia y por la autosuficiencia con que confían en su sabiduría. Todos han caído bajo el dominio de El Pecado, Rm 3, 10-18. El ser pecador, según Pablo, incluye estos tres momentos: el transgredir consciente y libremente el mandato divino; el entregarse voluntariamente al dominio de El Pecado; el extender el dominio de El Pecado en la creación entera, cf. Rm 8, 18-22. En toda esta breve hamartiología paulina, es esencial subrayar con firmeza que el dominio de El Pecado no se instala ni en el individuo ni en la creación en forma fatal, necesitante. Entra y se establece en la medida en que cada individuo, consciente, libre y responsablemente, entrega los miembros de su cuerpo (su



*soma*, todo su ser) al poder de El Pecado. Este tienta, impulsa, halaga, seduce, induce a pecar, pero no llega a imponer su ley de forma necesaria y fatal. En esto se distingue radical y temáticamente Pablo del necesarismo moral de los paganos de su época, de la gnosis de su tiempo y del maniqueísmo de entonces y posterior. La fatalidad queda excluida por doble partida: *a)* porque el pecar nunca es forzado, impuesto en forma irresistible; *b)* porque la esclavitud inducida por El Pecado tampoco es fatal, irreversible, en absoluto. Sí que lo es por parte del hombre esclavizado. Pero el esclavo siempre será redimible y es redimido por Cristo.

El asedio al que El Pecado somete al hombre, inicialmente se despliega en la zona de lo ambiental y exterior al hombre: las realidades cósmicas culturales sociales, estructurales. Lo que Pablo llama creaciones de la carne. Con mayor proximidad opera la seducción, la tentación, el engaño ejercidos por las relaciones interpersonales. Si el hombre se deja seducir y se entrega y pone su ser (su *soma*) al servicio de El Pecado, éste extiende su dominio hasta lo más profundo de la persona, hasta el *corazón*. Nos encontramos, entonces, ante la experiencia del desgarramiento existencial, de la división profunda del hombre descrita por Pablo en Rm 7, 7-25. Sólo la Gracia le librará de esta situación desgraciada. El régimen de esclavitud al que El Pecado somete a la humanidad expresa, en otro lenguaje, la idea de la universalidad de la situación pecadora en la que se encuentra la humanidad antes de la llegada de Cristo. Este dominio de El Pecado hay que someterlo a similares matizaciones a las que entonces hacíamos. No aparecen tales matizaciones ni en Pablo ni en todo el NT. Pero sí que se vio precisada a hacerlas la reflexión cristiana posterior.

Momento cumbre, para nuestra exposición, es aquel en el cual la reflexión teológica llegó a preguntarse —o más bien dio por seguro— que el dominio de El Pecado se extendía también al recién llegado a la existencia. En este momento, tuvo lugar el nacimiento de la doctrina del PO como magnitud de trazos propios, especial, autónoma, distinta de otras formas de ejercer su dominio El Pecado. Es seguro que Pablo y el NT proclaman el dominio de El Pecado en los hombres *adultos* a los que dirigen su mensaje de conversión. A los que libremente han entregado su persona al servicio de El Pecado, se les urge a que ahora se entreguen, con generosa decisión, al dominio de El Espíritu que en Cristo se les ofrece.

Para encontrar una preocupación y un testimonio explícito, importante y decisivo sobre la relación del niño con El Pecado se debe esperar a los días de san Agustín. Conocemos sus motivos. No estaba movido por «curiosidad» científica/académica. Fue por motivos pastorales a los que su genio especulativo y ganoso de profundizar llevó a las alturas de la especulación teológica. Ya los hemos mencionado y volveremos a encontrarlos más adelante.

Los textos de Pablo sobre *El Pecado* y su actividad en el mundo vienen enmarcados, contextualizados dentro de una predicción de conversión, a nivel pastoral, exhortatorio. No son textos de enseñanza sistemática, académica, crítica. De calificarlos de textos 'teológicos', habría que colocarlos en la teología pastoral, kerigmática y, en casos, popular y descriptiva. Nada extraño que no encontremos en ellos respuestas inmediatas a algunos interrogantes que, a lo largo de los siglos, se nos han tornado inevitables, por ejemplo:

1. ¿Por qué Adán y los demás hombres sucumben voluntariamente y con tan sospechosa facilidad a las seducciones y engaños de El Pecado y de sus fuerzas auxiliares? ¿No será que el tirano tiene en el interior del hombre una *quinta columna*, un solapado, oculto traidor que favorece la entrada?

2. La caída del hombre bajo la esclavitud de El Pecado no ha sido fatal y forzada: cada uno ha entrado en tal situación como resultado de su propio, libre comportamiento, ¿no podría romper las cadenas de la esclavitud con sus propias energías morales/espirituales, generosamente empleadas, y recuperar la libertad?

3. San Pablo proclama la necesidad de la Gracia porque el hombre está bajo el dominio de El Pecado. Como la caída bajo esta esclavitud no es fatal, necesaria, sino libre, podría preguntarse si quien por hipótesis, no caiga en esclavitud, ¿no tendría necesidad de Cristo? Incluso para el que voluntariamente ha entrado en situación pecadora, su pecado, ¿es la única y más profunda raíz de la necesidad de la Gracia y de la imposibilidad que tiene para lograr la propia salvación?

No podemos entrar a fondo en los varios problemas antropológicos y hasta metafísicos que el acontecimiento de El Pecado, sobre todo por su universalidad y profundidad, ofrece a la refle-

xi3n del creyente. Tan s3lo lo vamos a hacer sobre un sector de esta amplia problem3tica: hablaremos de la *impotencia soteriol3gica* provocada por El Pecado en el hombre, de su ra3z primera que nos ponga en camino para descubrir la raz3n, tambi3n primordial, de la necesidad que el hombre tiene del Salvador. Porque 3sta es la verdad nuclear de nuestra fe cuyo esclarecimiento debemos, ante todo, buscar. Y no la verdad el PO, que s3lo lo es en forma subsidiaria y condicionada.



## CAPÍTULO X

# RAÍZ PRIMERA DE LA INCAPACIDAD SOTERIOLÓGICA DEL HOMBRE

### 1. IMPORTANCIA DEL TEMA A TRATAR

Cuando se habla de la beneficiosa influencia que la doctrina del PO habría ejercido sobre la ortodoxia y la ortopraxis de la Cristiandad occidental, se refieren, sobre todo, a esta verdad bifronte de la que hemos hecho reiterada mención: la necesidad absoluta de la Gracia de Cristo y la correlativa *impotencia soteriológica* del hombre. En este apartado, vamos a comprobar si, de verdad, para una mejor confesión de esta doble verdad es necesario recurrir a la tesis del PO. O tal vez, para llegar a idéntico fin, tenemos otros caminos más luminosos y seguros. No vamos a quitarle a la doctrina del PO los buenos servicios prestados durante siglos. Sin embargo, pudiera suceder que, con el progreso de la teología católica, hubiera llegado el momento de «agradecer los servicios prestados» por la teoría del PO y buscar otra explicación teológica de aquellas verdades troncales que todos queremos mantener y comunicar del mejor modo posible al creyente de nuestros días.

Vamos a insistir ahora en la segunda verdad, de rango menor, antropológico. Pero también sobre ella conviene tener ideas claras a fin de mejor comprender la otra verdad más alta: la clara proclamación de Cristo como salvador único de la humanidad.

### 2. LA IMPOTENCIA SOTERIOLÓGICA CREADA POR EL PECADO

Señalan muchos que, uno de los grandes merecimientos adquiridos por la teología del PO, es el haber servido de admonición para que el hombre *occidental* modere sus afanes prometeicos en el plano moral/espiritual y, por concomitancia e indirectamente, en todo el campo de su actividad. Que reconozca la imposibilidad en que se encuentra de autoliberarse de los poderes del mal, nomi-

nalmente del mal que él ha creado en sí mismo y en su entorno<sup>80</sup>: de la dura esclavitud bajo El Pecado.

En el lenguaje de la teología se dirá que la creencia en el PO ha servido para rechazar la religión de las obras, de tipo farisaico o pelagiano; peligro constante de todos los profesionales de la vida espiritual. Entendiendo el fariseísmo/pelagianismo no tanto como una 'herejía' concreta, surgida en un tiempo y espacio cultural determinado, sino como propensión universal del espíritu humano, empeñado en realizarse a sí mismo sin auxilio de la 'gracia', de cualquier gracia. Especialmente, en el humanismo radical, si esta gracia se presenta como venida del cielo.

Damos un primer paso en la explicación de la incapacidad soteriológica del hombre comentando el contenido del símbolo y prosopopeya de *El Pecado*, según lo propone Pablo y, bajo otros símbolos, todo el NT. Tanto la necesidad del Salvador como la correlativa incapacidad soteriológica del hombre, la señalan en el hecho, casi experimental, de que la humanidad se encuentra bajo la esclavitud del tirano *El Pecado*. Pero *El Pecado* y sus fuerzas de ocupación dispersas por el universo se hacen fuertes y ejercen su dominación, desde tres puntos estratégicos: *a)* desde el pecado de Adán, *originante* de los demás pecados que en el mundo han sido; *b)* desde el pecado original *originado*, inherente, interiorizado y hecho como «propio de cada uno», presentado como efecto del pecado «adánico/originante» y fuente él mismo de los pecados personales; *c)* desde *los pecados personales* con los que cada individuo se entrega voluntariamente al tirano El Pecado. Completando, mediante tales actos y consolidando el señorío de El Pecado que se introdujo en la historia humana por culpa de Adán<sup>81</sup>.

80 Dada la secular y alta vigencia que la teoría del PO ha obtenido en nuestra cultura occidental, religiosa y civil, se comprende que las palabras laudatorias de esta doctrina hayan sido innumerables. Además de algunas ya citadas y otras, valga, como ejemplo: Pío XI, dice que la doctrina sobre el PO, que para los nazis era objeto de escarnio, «pertenece al contenido irrenunciable de la religión cristiana», AAS 29 (1937) 157. Volveremos sobre este tema en el capítulo XVII.

81 Seguimos aquí la lectura que usualmente se ha venido haciendo de los datos del NT. Pero ya en páginas anteriores hemos hecho otra lectura más crítica y rigurosa de tales datos. También hemos explicado el alcance que damos a la figura paulina de El Pecado y su acción en el mundo.

Los tres momentos ponen de manifiesto un hecho único: que el dominio de El Pecado es esclavizador e irreversible. Por tanto, siguiendo el dinamismo del símbolo, diremos que la razón más perceptible, próxima y cuasi-experimental de la incapacidad del hombre para librarse de la esclavitud se encuentra en el propio hombre: en el hecho de haberse entregado voluntariamente a El Pecado. Él ha creado una situación en la cual se encuentra irremisiblemente perdido.

Podría pensarse razonadamente que, puesto que el hombre entró libremente en el reino de El Pecado, no le será imposible tomar la libre decisión de sacudir el yugo del tirano y gozar de nuevo de libertad espiritual. No es así, en absoluto. En efecto, si nos fijamos en la vertiente meramente antropológica del acto pecador, en el aspecto meramente ético, comportamental o psicológico del acto, parece no habría dificultad, por principio, en admitir que, quien por debilidad de su voluntad se hizo vicioso, podría, con energía de voluntad y riguroso autodomínio, tornarse hombre honrado, a nivel de la ética humana, civil <sup>82</sup>.

Pero el pecar humano tiene una *vertiente/dimensión teologal*: implica una ruptura de la amistad con Dios, una repulsa de su amor, de la Alianza, como dice el AT. Y aquí entramos en la zona literalmente «misteriosa» del pecado: el misterio de la gratuidad y libérrima decisión divina de perdonar (o no perdonar) al ofensor. Es absolutamente imposible que el hombre sepa si Dios le ha perdonado y restablecido la amistad, a menos que Dios se lo diga. Menos aún puede el hombre disponer del favor perdonador de Dios. Porque entonces la gracia no sería gracia, sino forzosidad y necesidad. Y Dios dejaría de ser Dios. Visto desde este ángulo teológico, el pecado crea en el pecador una *absoluta incapacidad* para superar la situación de pecado y, en consecuencia, para la salvación. Aunque se mantenga el principio de que, *al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia*. No porque cualquier elevada «hon-

82 La tradición católica admite que un hombre, con un buen uso de sus energías morales/espirituales, puede llevar una vida honrada a nivel de una ética natural/civil. Pero, en ningún caso, podría hacer obras «saludables», aceptables por Dios para la vida eterna. El concilio Arausicano (a. 529), de inspiración agustiniana, parece admitir que, alguien por sus fuerzas naturales = *per naturae vigorem*, podría hacer numerosos actos buenos que allí mencionan. Pero nunca tales actos serán «valiosos para la vida eterna», DS 376 s.

radez» humana le obligue a ser generoso, sino por fidelidad a Sí mismo, a su sincera voluntad de salvar a todos los hombres, a quienes creó con la intención de hacerles co-partícipes de su vida divina.

Firme lo dicho, hay que añadir que, el señalar la incapacidad soteriológica del hombre en el hecho de haber cometido un pecado, o incluso en el hecho de haber entrado en *situación* de pecado, es una razón verdadera y suficiente a *cierto nivel*, y para determinados efectos. Pero no es la *raíz última*, el motivo universal y primero del carácter absoluto de tal impotencia. En efecto, para una proclamación kerigmática, predicatoria, para el uso pastoral de la incapacidad que afecta al oyente de la Palabra, basta decirle al pecador: eres esclavo porque voluntariamente cediste a la tentación/seducción de El Pecado, eres responsable de la situación de perdición en que te encuentras. En realidad, el hombre pecador que es urgido a la conversión no necesita más «averiguaciones» ni más «teologías» sobre el origen del estado de perdición en que se encuentra; basta que acepte la intimación del profeta: *Tú eres el hombre*, 2 Sam 12, 7. Y diga con el Sal 50, 6: *Contra ti, contra ti solo pequé, cometí la maldad que aborreces*. Y grite con Pablo por la venida del Salvador, Rm 7. Como es obvio, todos los textos de la Escritura que hablan de la incapacidad del hombre para liberarse del pecado se encuentran en este nivel de lenguaje descriptivo, narrativo, exhortatorio, de conversión. Pero ello no impide, sino que está incitando a que la reflexión teológica, crítica y radical que quiere explicar los hechos 'por sus últimas causas', llegue a hablar de la impotencia soteriológica del hombre desde mayor hondura.

Efectivamente, el pecar humano por muy frecuente y grave que se le encuentre, no pasa de ser un evento histórico, contingente, que podría ocurrir o no ocurrir, pues es acto libre. Y entonces si, por hipótesis, el hombre/humanidad no pecase, tampoco se encontraría en imposibilidad absoluta de conseguir la salvación. Y lo que es correlativo y más preocupante: no tendría necesidad absoluta del Salvador. A ese nivel de razonamiento surgió la creencia de que, si Adán no hubiera pecado, no habría entrado el Salvador en nuestra historia humana. Afirmación muy vieja, pero que hoy se juzga del todo impertinente. Agustín repite, incansable, que si la raza humana no hubiera contraído la enfermedad del PO —con el séquito de pecados personales—, no tendría necesidad de médico, Cristo. Con-



clusión a todas luces falsa, insostenible en buena teología católica. La impotencia soteriológica —la necesidad del Salvador— no surge, en primera y última instancia, del obrar, del comportamiento del hombre: radica en *ser creatural*, finito visto en su referencia al Infinito, a cuya participación ha sido llamado gratuitamente.

Volvamos al punto de partida de toda afirmación teológica sobre el hombre: la llamada que ha recibido para participar en la vida íntima de Dios-Trinidad. Sólo aquí encuentra el hombre la «Salvación». Pero es obvio que esta «Salvación» es un bien (un objetivo, si vale la expresión) absolutamente trascendente, infinitamente alejado de las posibilidades humanas: sobrenatural, sobre-humano. Admitimos, con la mejor teología católica, que existe en el hombre un deseo natural, ontológico de la visión y amor intuitivo de Dios. Pero, aunque es un deseo natural, ontológico de la visión y amor intuitivo, se trata de un deseo de 'recibir', que no implica en absoluto estar dotado de 'posibilidad', energía interna capaz de llegar a la vida eterna. Ésta es un don gratuito, total donación libre y generosa de Dios. Mirado en sí mismo y no obstante su *deseo de Dios*, el espíritu humano se encuentra en absoluta imposibilidad óptica y operativa, en absoluta indignidad e inmerecimiento moral para conseguir la Salvación. En otras palabras, mientras el ser humano no desborde su condición creatural, finita, se encuentra en absoluta impotencia de alcanzar la Salvación: la que la religión cristiana ofrece; absolutamente necesitado del Salvador. En consecuencia, independientemente y con anterioridad a que cada hombre llegue a encontrarse en situación de pecado y, aunque, por hipótesis, no llegase a tal situación, ya estaba en impotencia absoluta respecto a la Salvación. Por tanto y finalmente, no es preciso hablar de una universal condición pecadora en el hombre para explicar la *necesidad que tiene de Salvador* y la imposibilidad de conseguir su gracia por sí mismo. *No es lícito identificar impotencia soteriológica y necesidad del Salvador con situación universal de pecado*. Es una confusión de lamentables consecuencias en soteriología, en la caritología y en la teología del PO que nos ocupa. Porque toda situación de pecado crea, sin duda, impotencia soteriológica; pero esta impotencia soteriológica absoluta existe-ya allí donde no se ha incurrido todavía en pecado.

### 3. TEOLOGÍA DEL SOBRENATURAL «VERSUS» TEORÍA DEL PECADO ORIGINAL

Una de las ausencias y limitaciones más notables en la antropología teológica, pero también filosófica de san Agustín, es la carencia en ella de un concepto elaborado tanto de «naturaleza» como del «sobrenatural» y de sus mutuas implicaciones. No se trataría, en realidad, de un error del doctor de Hipona, sino de una de esas inevitables limitaciones epocales que el desarrollo doctrinal y cultural impone al teólogo viador, incluso a aquel que esté dotado de excelsa inteligencia. Esta carencia ha tenido consecuencias negativas, oscurecedoras en la caritología, soteriología, hamartiología de san Agustín. Recordamos, solamente, las repercusiones que ha tenido en el tema del PO.

La teología *católica*, a partir del siglo XIII y en continuado progreso, ha elaborado los conceptos técnicos de «naturaleza» del «Sobrenatural». Los grandes escolásticos como santo Tomás de Aquino y el beato J. Duns Escoto hubieron de elaborar estos conceptos en diálogo con el amplio y fecundo 'naturalismo' de raíz aristotélica. En el siglo XVI los teólogos católicos hubieron de enfrentarse al exacerbado *sobrenaturalismo* de agustinianos como Bayo y Jansenio. En el decurso del siglo XX el problema ha sido discutido con vivacidad desde las categorías de immanencia y transcendencia de la religión cristiana. Ésta se presenta como absolutamente trascendente «sobrenatural» en todos sus momentos clave: revelación, encarnación, elevación del hombre, sacramentos<sup>83</sup>. En este momento voy a poner en juego los resultados mejor contrastados de la teología del Sobrenatu-

83 Sobre el problema del sobrenatural se ha hecho clásico el libro de H. DE LUBAC. En traducción española, *El misterio del sobrenatural*, Barcelona, Estela, 1970. Un comentario detenido a la teoría de de Lubac acerca del sobrenatural, en R. BERZOSA MARTÍNEZ, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico*, Burgos. Posteriormente A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec Henri de Lubac*, Leuven, Univ. Press, 1996. Para la enseñanza escotista, muy acertada en este punto y precedente histórico de la teoría de de Lubac, puede verse BERNARDINO DE ARMELLADA, *La gracia, misterio de libertad. El «Sobrenatural» en el beato Escoto y en la escuela Franciscana*, Roma, Instituto Storico dei Cappuccini, 1996.

Estos autores no hacen una aplicación de la doctrina del sobrenatural al controvertido tema del PO. Pero la aplicación que aquí hacemos parece inevitable y en el sentido indicado. Me permito remitir a mi estudio de reciente publicación: A. DE VILLALMONTE, *Naturaleza y gracia. El pecado original. El sobrenatural*, en NG 44 (1997) 43-65.

ral, dejando los temas colaterales, más discutibles. Con la intención de hacer comprensible la afirmación que encabeza este apartado: que la teología católica del sobrenatural hace innecesaria, superficial la *argumentación teológica* que, desde san Agustín y durante quince siglos, se ha propuesto para fundamentar la teoría del PO. Sin contar las 'aporías' a las que, desde otros puntos de vista, lleva a nuestro sistema católico de creencias y los 'perjuicios' que ocasiona en la vida práctica de los creyentes. Volveremos sobre este punto.

Recuerdo aquí los datos más importantes y seguros que la teología del Sobrenatural nos ofrece.

— Para una visión cristiana del hombre es seguro que no existe más que un único fin supremo de su existencia: la visión y amor intuitivo de Dios que implica el compartir la vida íntima de la Trinidad. En este *convivir con Dios* encuentra el hombre la realización planificante y beatificante de su ser; encuentra su «Salvación», en sentido más denso y alto de la palabra. Esta 'Salvación' es la que tenemos presente en este momento.

— Por encontrar la visión de Dios la realización beatificante de su ser, hay que decir que tal visión/amor intuitivo es lo más hondamente «natural» que al hombre puede acontecerle: es rigurosamente «naturalísimo». Lo llamamos «sobrenatural» porque es don absolutamente gratuito de parte de Dios. Sobrenatural aquí se refiere al 'modo divino' de cumplirse el deseo «natural»: es cumplido en forma que excede en absoluto el modo y posibilidades humanas de obrar.

— Por este motivo, hay que decir que el hombre se encuentra en absoluta imposibilidad de conseguir su Salvación a la cual, sin embargo, está destinado por Dios, como fin único. Y, por ende, en absoluta necesidad de la gracia del Salvador.

— Por eso se comprende que la primera función que la gracia de Cristo ejerce sobre el hombre es promocionar y cumplir el deseo «natural/ontológico». Su gracia «trans-naturaliza» al hombre, lo dota de un nuevo ser, lo hace nueva criatura según lenguaje de san Pablo. Desde el ser 'natural' lo eleva al ser 'sobrenatural': lo deifica/diviniza según fórmula de los Padres griegos<sup>84</sup>.

84 Por el contrario, san Agustín y la teología occidental/latina mantienen, en general, una visión infralapsaria, hamartiológica de la actual economía e historia de

A través de esta exposición se ve claro que el hombre no necesita llegar a encontrarse en situación de pecado para que se encuentre ya con anterioridad en absoluta incapacidad para conseguir la Salvación, y de hacer actos que positivamente conduzcan a ella. Esta incapacidad se fundamenta en la sobreexcelencia infinita del Ser divino y en la estructura metafísica del espíritu humano, finito. Está allí la impotencia antes de que tenga disposición inmediata para obrar el bien o el mal. Más aún, incluso aunque el hombre llegue a obrar el bien a nivel de una ética meramente civil, 'natural', todavía se encontraría en impotencia para conseguir la Salvación. Porque la Salvación de que habla la teología es pura donación gratuita de Dios, de libérrima disposición divina: *absolutamente sobre-humana*.

A mi juicio, todos los defensores del PO, en su argumentación teológica a favor del mismo, han sufrido una palmaria confusión argumentativa, a partir de san Agustín y hasta el presente día. La falsa argumentación o prejuicio lógico ha sido éste: *identificar impotencia soteriológica con 'situación pecadora' del hombre a salvar*. Veamos el proceso argumentativo:

— Hay que mantener, como dogma básico de nuestra fe, la necesidad universal y absoluta de la gracia de Cristo: ¡no desvirtuar la eficacia de la Cruz de Cristo!, era el lema y verdad indiscutible.

— Esta necesidad del Salvador presupone/exige que el hombre a salvar se encuentre en universal y absoluta incapacidad para salvarse por sus propias energías.

— Pero no tenemos ningún motivo para hablar de la universal incapacidad para salvarse —para obrar el bien que conduce a la salvación—, si no admitimos que todo hombre, sin excepción, incluso el recién nacido, se encuentra en situación de pecado. Que es lo que implica la doctrina del PO.

Agustín, el creador y máximo usuario de tal argumentación está marcado y, desde nuestra perspectiva actual, limitado por el planteamiento que los pelagianos hacían de todo el problema. Si Agus-

salvación. La acción de Cristo, su gracia sería ante todo, medicinal, curativa del pecado, reparadora de la ruina causada por Adán. Sólo en estos últimos decenios, también en Occidente ha pasado a primer plano la visión elevante, deificante, creadora de la acción de Cristo. En mejor consonancia con los Padres griegos y con el NT.

tín no admitía el PO como creador de la situación pecadora de la humanidad, caía en la tesis pelagiana de que la humanidad era portadora de una naturaleza sana, inocente, íntegra al nacer. Y, por ende, dotada —por Dios, sin duda— de la posibilidad = *possibilitas* de hacer el bien, todo el bien. Ante un hombre tan bien dotado y suficiente para la tarea de la salvación, la acción del Salvador quedaba en algo subsidiario, marginal, tangencial.

A la luz de lo dicho debe quedar clara la inconsistencia de la mentada argumentación. Pero pienso que lograremos mayor firmeza para nuestra propuesta reflexionando sobre un texto del propio Agustín: leyendo a Agustín desde Agustín = *Augustinum ex Augustino*.

Exponiendo la necesidad del Salvador, tal como la veían los católicos, pelagianos y maniqueos —los interlocutores presentes en sus escritos— dice Agustín:

«— Los *católicos* dicen que la naturaleza humana, creada buena por el Dios creador bueno, pero viciada por el pecado necesita del médico, Cristo.

— Los *maniqueos* dicen que la naturaleza humana, no fue creada buena y luego corrompida por el pecado, sino que desde la eternidad el príncipe de las tinieblas, mezclando dos naturalezas preexistentes, una buena y otra mala, produjo al hombre.

— Los *pelagianos* y celestinos dicen: la naturaleza humana fue creada buena por el buen Dios y en los niños recién nacidos se encuentra tan sana, que no necesita en esa edad de la medicina de Cristo»<sup>85</sup>.

Pero hay otra cuarta opción. Los católicos, *otros católicos*, en el siglo XXI, pueden decir:

«Dios creó buena, íntegra, inocente y sana a la naturaleza humana y así la recibe cada hombre al entrar en la existencia.

85 *De nuptiis et concupiscentia*, lib. II, cap. II, 9; PL 44, 441. Similar idea en *Contra duas epist. Pelagianorum*, lib., II, cap. II, 2; PL 44, 572. La cuarta posición que nosotros propugnamos concibe la gracia de Cristo, primordialmente, como transformante, elevante y, en consecuencia, y, derivadamente, como medicina contra el pecado. Sea preventiva, sea curativa del mismo. Por otra parte, la soteriología y caritología aquí utilizadas por Agustín tienen como presupuesto la «teología de Adán», con todas sus implicaciones. Pero esta «teología» la tenemos nosotros por del todo inadmisibles.

*Y, sin embargo, también en aquella edad necesita de la gracia del Salvador para ser aceptable para la vida eterna. Y de hecho la recibe en aquel primer instante de su vida.* Es la opinión que nosotros venimos defendiendo. La diferencia respecto a las tres propuestas por Agustín es clara y decisiva para el tema que nos ocupa: señalar cuál es la raíz primera de la incapacidad soteriológica y de la correlativa necesidad del Salvador.

Coincidimos con los pelagianos, con la tradición cristiana anterior e independiente de Agustín y con la ética natural más elemental al decir que el niño recibe la naturaleza humana sana, inocente, limpia de cualquier pecado. Es inmoral, erróneo, hablar de pecado allí donde no ha precedido un ejercicio libre de la voluntad personal. Pero nuestra diferencia es cualitativa cuando añadimos: y, sin embargo, entonces mismo, en esa situación está necesitado (y recibe) la influencia de la Cruz de Cristo, al modo por nosotros explicado. Tenemos que discrepar del presupuesto agustiniano-pelagiano (de ambos, aunque por motivos distintos): hablar de una naturaleza sana, íntegra, incorrupta es suponerla dotada de posibilidad = *possibilitas pelagiana* para obrar todo el bien moral y, por ello, se haría innecesario el Salvador y su gracia. O bien en esta otra formulación: es indispensable que el hombre se encuentre en situación de pecado para poder presentarlo como sujeto beneficiario de la gracia de Cristo. Presupuesto agustiniano-pelagiano que ninguno de ellos sometió a control de la razón crítica, la que mira el problema desde el contexto general o analogía de la fe. Vale decir, desde otras verdades dogmáticas de más alta seguridad y valía. Ni Agustín ni sus contrincantes pelagianos llegaron a proponer la *cuarta alternativa*, la que hoy puede y debe proponer la teología *católica* actual y actualizada. Sería *anacrónico*, extemporáneo buscar esa opción en el siglo V de nuestra era. El *déficit*, la carencia que aquí comparten Agustín y pelagianos es el no haber llegado a descubrir el concepto preciso de «naturaleza» y del «Sobrenatural»/gratuito, tanto en sí mismos y en sus mutuas relaciones. Es un avance que se ha logrado en *la teología católica occidental* desde la Edad Media en adelante. Y, por cierto, armonizando el robusto «naturalismo» aristotélico-estoico (que subyace también en la mentalidad de Juan de Eclana) con el intenso «sobrenaturalismo» visible en la teología agustiniana. Como consecuencia de disponer hoy de una '*teología del sobrenatural*' suficientemente consensuada en lo esencial, debemos decirles a

pelagianos y agustinianos: aunque el niño reciba el ser creatural/naturaleza íntegra, sana, inocente, incorrupta, sin pecado alguno, sin embargo, necesita en forma absoluta de la Gracia. Sin ella, aunque ciertamente no es pecador, con todo se encuentra en absoluta imposibilidad de ser grato y aceptable por Dios para la vida eterna, que es el fin único de su vida.

Un texto de santo Tomás, en representación de los escolásticos, nos pone en la dirección correcta para señalar *el fundamento último de la necesidad de la gracia* y de la correlativa incapacidad soteriológica del hombre que ahora nos ocupa: después del pecado (del PO y otros) el hombre necesita de la gracia para más cosas, pero no la necesita más. Porque, ya antes del pecado, necesitaba la gracia para conseguir la vida eterna, que es *la principal necesidad de la gracia*. Si bien después del pecado, el hombre la necesita, además, para perdón del pecado y fortalecer su congénita debilidad<sup>86</sup>.

En un momento crucial de su sistema teológico se pregunta santo Tomás cuál es la razón primera de la necesidad de la revelación divina. La razón primera la encuentra en el hecho de que el hombre ha sido llamado a un fin sobrenatural. Por la luz de su razón no es posible que tenga noticia y menos que pueda alcanzar este fin. Sólo lo puede conocer si Dios se lo manifiesta. Motivo adyacente, colateral de esta necesidad la encuentra en el hecho de la congénita, si no incapacidad, sí, al menos, imposibilidad moral de lograr certezas en el campo de lo religioso. Pero santo Tomás ha superado la idea agustiniana de que la inteligencia humana y la filosofía que ella produce, esté «herida por el PO».

Duns Escoto plantea con notable amplitud y viveza polémica el problema de la necesidad de la revelación sobrenatural para el hombre viador. Lo hace así frente al humanismo filosófico de los averroístas, aristotélicos extremistas de su tiempo. Pues bien, el motivo de por qué es necesaria la revelación sobrenatural es por-

86 *Summa*, I, q. 95, a. 4. También san Buenaventura ve la necesidad radical de gracia desde la sublimidad (sobrenaturalidad) del ser Infinito y desde la nulidad salvífica del ser humano, con anterioridad e independencia de los pecados que hayan de sobrevenir e intensificar la preexistente incapacidad del hombre y la necesidad del Salvador. La siguiente cita de santo Tomás en *Summa* I, q. 1. La cita de de DUNS ESCOTO, en *Ord., prol. P. I, q. única*, nn. 1-94; ed. Vaticana I.

que el hombre está destinado a un fin sobrenatural: la vida íntima con Dios. Y, aunque Escoto insiste mucho en que existe un *deseo natural ontológico* de este fin sobrenatural, y en que tal fin es objeto de deseo natural, pero no es objeto de adquisición para las energías naturales del hombre; porque es un don voluntario, sobrenatural, de disposición absolutamente gratuita por parte de Dios. Necesita que Dios le revele el fin y le done la ayuda para conseguirlo.

En ambos máximos doctores nos encontramos con el hecho de que la necesidad de la gracia de la revelación no tiene una motivación hamartiológica: la situación pecado del hombre (que desde luego es real), sino la desproporción óntica y operativa entre el ser finito y ser Infinito. Y lo que vale de la *gracia* de la revelación vale por toda gracia: la *gracia* de los sacramentos, *la gracia* de la redención, *la gracia* de la deificación en cada hombre concreto. Que el pecar humano, de cualquier tipo, pueda intensificar la incapacidad soteriológica del hombre, es del todo obvio. Pero no la crea como agente primordial y previo indispensable.

*De nuevo nos permitimos hacer una alusión a María «Inmaculada».* En este misterio, María se nos presenta como prototipo, arquetipo, ejemplo paradigmático de cómo administra Dios su gracia en la actual economía de salvación. No es « un caso »/una excepción» de una imaginaria ley férrea = *lex communiter conceptorum*, es el *hecho concreto* que tiene el privilegio de revelar el modo universal de comportarse la Gracia en relación al género humano. Todos los hombres somos concorpóreos, consanguíneos y consustanciales con la Madre del Señor y con el mismo Señor, Jesús de Nazaret. María recibe una «naturaleza» sana, íntegra, inocente, incorrupta y, sin embargo, necesitada de la acción salvadora de su Hijo. En frase lapidaria decía el beato J. Duns Escoto: nadie más necesitada que Ella de la redención = *maxime indignit redemptione*. Ella tuvo en Cristo el máximo y perfectísimo Salvador; ella fue la perfectísima/eminentísima redimida. Es obvio que María, por su condición de criatura finita, es óntica y dinámicamente lábil, caediza. En lenguaje de la teología diríamos que es pecable, «pecadoriza». Por todo ello, y aunque tenga una naturaleza sana, incorrupta la decimos absolutamente impotente para conseguir su salvación por sus energías naturales (*per naturae vigorem*, que decía el Arausicano), absolutamente necesitada del Salvador. Obviamente antes de que la pongamos en relación con cual-



quier tipo de pecado. Eso sería otra cuestión. Si sobreviniere el pecado, él crearía un nuevo motivo de impotencia; pero la radical, primordial ya la traía de antes: de su mera y neta condición creatural.

Hemos hecho alusión al doble nivel en que puede y debe ser presentada la incapacidad del hombre para salvarse: nivel de comunicación kerigmática, parenética pastoral, la que es apropiada para una *predicación de conversión*; y la comunicación/propuesta de la misma idea a nivel de la teología científica/especulativa. Podemos matizar y completar un poco esta propuesta recurriendo al lenguaje de la Escritura a este respecto.

La Escritura en cada página, con palabras y hechos, proclama la necesidad de auxilio y Gracia de Dios para obtener la salvación, en el sentido más complexivo de la palabra. Con similar y correlativa frecuencia e intensidad proclama la incapacidad soteriológica del hombre. Como es obvio, la Escritura proclama, enuncia, describe, narra la impotencia humana, pero no la «explica» en el sentido y al nivel en que la ciencia teológica debe y puede hacerlo. Con todo, el lector atento observará que la Escritura proclama/pregona la *impotencia soteriológica* de los humanos a este triple nivel:

— Proclamando la universalidad fáctica del pecar humano. A cada individuo humano parece decirle el mensaje de Natán: ¡Tú eres ese hombre. Porque no hay nadie que haga el bien, no hay ni uno solo!, Rm 3, 1-18<sup>87</sup>.

— Pero la corrupción moral que acosa a la humanidad no es una especie de andancio que va y viene por temporadas: tiene raíces hondas en la condición humana. Tienen cabida aquí la prédica de los profetas y enviados de Dios que hablan de la *mala inclina-*

87 Deberán tenerse en cuenta las observaciones que anteriormente hemos hecho sobre la universalidad del pecado que la Escritura proclama de continuo: es universalidad colectiva, no distributiva, como si cada individuo humano, sin excepción, fuese pecador personal. Por lo menos no hay que pensar que los recién nacidos sean pecadores ante Dios. En cambio, todo hombre, niño y adulto, aunque sea del todo inocente/sin pecado, se encuentra en imposibilidad absoluta de alcanzar la Salvación. Repetimos: no confundir incapacidad soteriológica con situación de pecado. Ni siquiera con «inclinación al pecado». La incapacidad que aquí describimos es más profunda. Está en la línea del ser, inherente a la finitud, a la condición creatural del hombre puesta frente al Infinito, que es, para cualquier ser creado, un Sobrenatural absoluto, en el ser y en el obrar.

*ción*/propensión al mal; del corazón duro, de la carne mísera y *concupiscente*. Ante la palabra de Dios, el hombre no sólo es pecador, como ocasional y temporero, sino que es de condición pecadora, un ser pecable, «pecadorizo» por definición.

— Pero la Palabra que increpa al pecador entra hasta lo más profundo del ser humano, Hb 4, 12. Le dice, en un lenguaje popular, descriptivo, lleno de figuras y símbolos, que el hombre en la última estructura de su ser, en su constitución metafísica/ontológica (valga la expresión) es fragilidad, vanidad, inconsistencia. Una «nulidad» en toda la línea del ser y del obrar<sup>88</sup>. Estos tres niveles de impotencia humana salvífica forman una sola magnitud, están interiormente conectados, traslapados el uno con el otro. A nivel más próximo y cuasi experimental, está *el hecho* de la densa atmósfera de pecado que envuelve nuestra historia. A nivel más hondo y todavía universalmente accesible, está la inclinación congénita al mal. Por fin, y como raíz indispensable de todo, la condición creatural, finita del hombre a quien Dios sacó de la nada al ser: que es polvo y al polvo ha de tornar.

88 La Escritura tiene frases literarias, muy gráficas para expresar lo que el lenguaje abstracto llama la indignidad creatural del hombre, su nulidad frente a Dios: El hombre es ser de barro, polvo, Jb 10, 9; Gn 3, 19; Sal 103, 14; 29, 10. Los hombres no son más que un soplo, Sal 61, 10. Como flor que se abre, se marchita, huye como la sombra, sin pararse, todo nacido de mujer, Jb 14, 2. Flor y hierba de un día, Sal 102, 15-16. «El hombre pasa como las nubes, como las naves, como las sombras», dice el poeta, rememorando a la Biblia (Amado Nervo). Y se puede hablar de «La insoportable levedad del ser» (M. Kundera), sin mentar para nada al PO.

La indignidad del ser finito frente al Infinito la señala la Escritura hablando de la contraposición entre el Dios SANTO y el hombre impuro, manchado. Impureza que en el hombre puede ser corporal, ritual, moral. De aquí pudo derivar la idea de que el correlato de la Gracia haya de ser el pecado, mancha del alma y no más bien la nulidad creatural del hombre frente a Dios. En la moderna teología protestante sobre el PO, explicado como Ursünde/Wesensünde, parece existe una propensión a confundir el ser-creatural del hombre con el ser-pecador. Entendiendo «ser» no en el sentido esencial, sino existencial de la palabra. De ahí que ellos no vean modo de hablar de la impotencia soteriológica del hombre, si no se habla de su pecaminosidad radical existencial. La teología del PO, tanto en su versión católica como protestante, *sólo se supera con la teología del sobrenatural cultivada por la teología católica*. La Escritura desconoce la palabra «sobrenatural», pero sí que habla de continuo del significado más hondo de la palabra: la gratuidad y libertad absolutas de Dios en la administración de sus dones. Y del correlativo inmerecimiento absoluto del hombre respecto al don de Dios.

La «nulidad salvífica» se apoya en la nulidad ontológica. Sobre todo si la ponemos en relación con la grandiosidad de Dios tan subrayada en la Biblia. A la ciencia teológica, en cuanto tarea específica, le interesa hablar de la impotencia soteriológica humana a este nivel. El pastor de almas y, entre ellos, el «predicador» del PO sólo hablan de la incapacidad humana al primero y segundo nivel indicados. Y desde ahí buscan y proclaman la necesidad del Salvador. Tal explicación, es decir, el recurso a la condición pecadora honda y universal es indispensable y puede ser suficiente a nivel de predicación y cura de almas. Pero la ciencia teológica, sin negar este motivo hamartilógico, ha de buscar la raíz última de la impotencia humana a más hondo nivel: desde la distancia ontológica existente entre el ser finito y el Infinito. No visto éste en abstracción filosófica, sino dentro de la concretez con que lo ofrece la teología católica del sobrenatural: Dios vida eterna, gratuita, «Sobrenatural» para el hombre. Y el hombre incapaz de acceder a esa Vida. Si Dios no viene graciosamente en su ayuda.

Al terminar las reflexiones de este capítulo, me parece consolidada nuestra opinión: para explicar en toda su universalidad y hondura la necesidad de la gracia de Cristo (y la correlativa incapacidad soteriológica del hombre) *no es pertinente el recurso a la doctrina del PO*. Y, en otra formulación: eliminada la doctrina del PO, en nada desvirtuamos la fuerza salvadora de la Cruz de Cristo. Más bien proyectamos mejor luz sobre la sobreabundancia de acción salvadora de Cristo, cf. Rm 5, 15-17. No queremos imponerle restricciones respecto al recién venido al mundo ni a la 'humanidad infantil' en general.



## CAPÍTULO XI

### LA MANCHA DEL PECADO ORIGINAL EN EL SISTEMA CRISTIANO DE CREENCIAS

Es sabido que al omnipresente PO el lenguaje religioso cristiano, teológico y no teológico, lo califica de «*mancha del PO*». Excelente designación que delata, sin pretenderlo y sin poderlo evitar los usuarios actuales, el origen real de semejante ancestral creencia: la observación cotidiana de que los niños entran en la vida llenos de inmundicias, «manchados» fisiológicamente, nacidos de una madre «manchada» en el ejercicio de su maternidad. Este hecho, los tabúes duros, arbitrarios con los que los primitivos rodeaban, en algunos casos, el ejercicio de la sexualidad, el llanto y desvalimiento del infante al nacer excitó la imaginación del hombre primitivo y le llevó a interpretar tales fenómenos como señal de que el 'espíritu' del niño viene a la existencia terrenal *castigado y manchado* por algún delito anteriormente incurrido. Delito suyo o de sus antepasados, cometido en alguna existencia anterior, sea terrenal, sea celeste; en un tiempo ideal, divino que pierde su hechizo, su sacralidad y se corrompe al hacerse historia vivida por seres humanos, epígonos de los tiempos y hombres originarios<sup>89</sup>.

89 El hecho de que, durante siglos, se haya venido hablando de la mancha del PO delata el origen primero, la fuente/manantial de esta vieja creencia. Que no ha caído del cielo, sino que brota de los profundos limos abismales de la psique humana, individual y colectiva. Ver las indicaciones en R. PETTAZZONI, *La Confession des Péchés*, París, E. Leroux, 1931, p. I. vol. I, cap. 1; P. RICOEUR, en su conocida obra *Finitud y culpabilidad*, sigue el proceso que va desde la mancha física y mitificada de los primitivos, hasta el dogma del PO. Que, como decimos, no ha dejado de llamarse «mancha», fiel a su origen ancestral. Confirmando lo que decimos en el texto, dice PETTAZZONI: «*Sobre estos datos elementales reposa la idea del pecado original*», o. c., 169. Claro es que esta magnitud histórica teológica y cultural que llamamos «pecado original» no debe reducirse a estas impresiones y elementos originarios, rudimentarios. La teoría clásica del PO que maneja la teología cristiana occidental recoge aguas de otras varias fuentes. Por ejemplo, el mito ancestral sobre la expulsión del paraíso, la creencia en la caída inicial cultivada por tantos mitos y hasta filosofías (platonizantes) antiguas. Pero no debe olvidarse la importancia de primer rango que le corresponde a la impresión de inmundicia/mancha, primero a nivel

En este apartado proseguimos el simbolismo de la 'mancha' con la que todo hombre nacería, según los profesantes del PO. Y vemos a la teoría del PO como una mancha de aceite que se hubiese extendido sobre el sistema cristiano de creencias en puntos numerosos e importantes del mismo. Inicialmente no damos a esta 'mancha' ninguna connotación peyorativa. Tampoco le vamos a seguir en el proceso de sublimación metafísico-teológica de que ha sido objeto. Simplemente queremos señalar el impacto, la influencia que la creencia en el PO ha ejercido en algunos momentos vitales del dogma, de la moral, del pensar y del vivir de los cristianos occidentales, cultivadores privilegiados de esta creencia. Lo haremos con rapidez sin demorarnos en amplias reflexiones. Lo que digamos bastará para nuestro propósito actual. Y también para que se vea lo correcta que es la observación que muchos se han hecho y que nosotros asumimos PO: *si eliminamos la creencia en el PO, numerosos temas neurálgicos de nuestro credo han de sufrir una notable modificación, tanto en su contenido como en su interpretación, al cambiar la perspectiva en que han de ser considerados y comunicados.*

fisiológico, luego como mancha tabúica y, finalmente, religiosa que al primitivo le sugería la actividad sexual en los progenitores, en la madre que da a luz, en el niño que nace envuelto en las sangres maternas. Todavía en nuestros días la mentalidad y cultura católica popular asocia el PO a la sexualidad, en diversas formas. El pecado por excelencia y, en ese sentido, el «original/originario» es el pecado sexual. El que se cometió en el jardín del Edén y en los que ocurren cada día en este valle de lágrimas. La cultura popular antigua y también en algunos grandes sabios como Séneca, Orígenes, Agustín leen las lágrimas del niño al nacer como una señal instintiva del dolor con que el bebé entra, desterrado y caído, en el mundo sublunar y grosero de la tierra. Sin embargo, como curiosidad recogemos una cita de H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France*, París, Bloud et Gay, 1923 I, 456 s.; Yves de Paris, un espiritual capuchino del siglo xvii, opina que el niño «percibe menos las desgracias de esta vida que el retraso de la eternidad y sus lágrimas son más bien de amor que de miedo... Su dolor viene tan sólo de la abundancia que le asombra... Comienza a presentir su felicidad (futura) y los trasportes de alegría le hacen sonreír (a los cuarenta días)»: notable sugerencia 'lírica' de un hombre excepcionalmente optimista, a pesar de que creía en el PO, pero poco, al parecer.

## 1. LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL FRENTE AL CONCEPTO CRISTIANO DE DIOS

Los atributos divinos que, a lo largo de la historia, han entrado en conflicto más directo con la teoría del PO han sido la justicia y el amor de Dios. En tiempos pasados se daba más relieve al problema de conciliar la *justicia de Dios* con el hecho del PO y con todos los parafernalia de castigos y desventuras fatales que le acompañaban. En los *Manuales de teología neoescolástica*, hasta nuestros días, no falta un escolio sobre «la teodicea del PO»; es decir, cómo justificar a la justicia divina, cómo explicar que a Dios se le pueda llamar 'justo' cuando castiga a la humanidad entera por el pecado de un rudimentario y nebuloso hombre primitivo, apodado Adán. Pecado siniestramente grandioso y cargado de indudable secreto morbo.

En la actualidad, se pone en primer plano otro atributo al que los creyentes actuales son más sensibles y que compromete al Dios cristiano en lo más exquisito de su ser: compromete la sinceridad de su *Amor salvador*, que llama a los hombres para la participación de la vida divina. Y que nunca les retira su amistad, si el hombre personal y conscientemente no la rechaza.

A este Dios castigador y exactor de tantas penalidades por Él impuestas a los hombres, por motivo del pecado —original y personal—, la sensibilidad moderna tiende a calificarlo como un Dios «sádico». Como si se complaciese en imponer y pedir de los hombres sufrimientos que, en última instancia, no crean en ellos el amor, la confianza amorosa y libre de hijos, sino el miedo y obediencia resentida de los esclavos.

En la controversia que sobre el PO mantuvieron los obispos Agustín de Hipona y Julián de Eclana el atributo divino que ellos veían más comprometido (Julián) y que mejor quedaba defendido (Agustín) es el de la *justicia*. Convenido el campo de batalla, Agustín era de opinión de que el obispo Julián, al negar el PO, hacía injusto a Dios. Porque, argüía Agustín, la gran miseria que aflige a los niños desde el vientre de su madre, sólo la puede tolerar un Dios que se diga justo, si los niños la tienen merecida por el pecado «original» en que nacen incurso. En dirección contraria, Julián proclamaba con energía que la afirmación del PO es del todo inconciliable con el concepto cristiano de Dios, justo y salvador.

Demos la palabra al obispo Julián, porque es el objetante, porque vio la dificultad con mayor viveza que Agustín y porque, detalles aparte, el teólogo católico actual y, desde luego, nosotros estamos del lado de Julián y en contra de Agustín en este punto concreto de la controversia: *la doctrina del PO es inconciliable con el concepto cristiano de Dios.*

Dice Julián de Eclana: «Discrepas (Agustín) de los católicos no sólo en la cuestión ésta (del PO, al llamarlo pecado necesario, natural), sino en la cuestión de Dios. No le honras como le veneramos nosotros por su justicia, por su omnipotencia e indivisa Trinidad». Presentas un Dios «en sus preceptos lleno de inmoderación tiránica, de bárbara iniquidad en sus juicios... lleno de perfidia púnica en sus juramentos... apoyado no en razones y en discusión, sino en sueños y fanatismo de Manés». En ese Dios de Agustín, que castiga a todos los hombres con la máxima de las miserias humanas, con la 'dura necesidad de pecar', ve Julián al Dios de los maniqueos. Incluso algo peor. Porque el Dios maniqueo hace pecadores forzosos a algunos, no a todos los hombres, como parece proponer Agustín con su teoría del PO. Y, por otra parte, el mal que hace no es obra suya personal, sino que lo realiza otro dios rival. Sería un Dios más falto de poder que de «justicia». Pero el Dios de Agustín es presentado como 'justo castigador' de seres a quienes Él mismo ha hecho pecadores forzosos. «Pon en claro quién es este implacable acusador de inocentes. Respondes: Dios. Has herido mi corazón y, como tal sacrilegio es increíble, no sé qué sentido tiene la palabra 'Dios': si es el dios de los paganos o el Dios de nuestro Señor Jesucristo. ¿A qué Dios imputas tal crimen? Porque Él (el Dios cristiano) nos amó y entregó a su hijo para perdonarnos y tú le haces juez que persigue a los recién nacidos». «Ahora, después de esta doctrina tan bárbara, tan sacrilega, tan funesta, si encontramos unos jueces honrados, sólo deberán maldecirte y execrarte. Juzgarían ser lo más justo y sensato no entrar en discusión contigo, dado que eres extraño a toda religión, a toda ciencia, al buen sentido común, pues pretendes lo que ningún bárbaro osaría hacer: hacer criminal a tu Dios»<sup>90</sup>.

90 Estos textos de Julián los conocemos por san Agustín, *Cont. Jul. op. imperf.* Para los textos citados ver *ib.*, V, 63.III; 76-7 I,48. Se repiten estas ideas, vgr., III, 124; VI, 6; II, 16; III, 126; «Ni tú ni Manés tenéis el mismo concepto de Dios que nosotros», V, 64; VI, 10. Por ese Dios no derramaron su sangre los mártires de la



Desde luego que hay que quitar bastante hierro y agresividad polémica a estos fogosos párrafos julianos, hinchados de retórica. Pero también Agustín, temperamentalmente fogoso, crispado por el ardor de la discusión, se permite desahogar su fogosidad africana/púnica y, con insistencia, llama a su contendiente hombre cruel, que no comprende la miseria de los niños, pésimo cristiano y maniqueo, mal que le pese. Lo más correcto y normal es ver en el texto citado una explosión de «furor sagrado», comprensible en un obispo cristiano a quien el propio Agustín reconoce como 'intelligentísimo' y piadoso de familia. Pero también se refleja en el texto la 'humanitas' del hombre cultivado, de alto y aristocrático abolengo latino, con su ideal del Príncipe justo y clemente de raigambre estoico-romana—transferido por analogía y por '*anagogía*', por sobre-elevación, al Dios cristiano. Este Príncipe divino equilibrado, sereno, pleno de celestial 'apatheia', no es compaginable con el Dios que parece contemplar Agustín: iracundo castigador de Adán y de todos los hombres en él.

Julián cree descubrir en este Dios agustiniano residuos inequívocos del Dios de Manés, y hasta cierta secreta, subconsciente pervivencia de instintos atávicos característicos de un 'púnico' como Agustín. De la raza del «fenicio cruel y pérfido», tipificada por la tradición literaria romana y por su propaganda política <sup>91</sup>.

Iglesia primitiva, I, 5; III, 75.68.126; «es más criminal culpar a Dios de crimen (como hacen Manés y Agustín) que rehusar la adoración como hacen los paganos», III, 8; III, 9. «Manés es digno de perdón comparado con tus blasfemias... Me vitupera un hombre que acusa a Dios de criminal», I, 118.119; Manés condena a algunos a la necesidad de pecar, Agustín a todos, cf. I, 120. «No temes atribuir a Dios un crimen muy grave», III, 126 (la creación de seres criminales, nacidos en pecado). Rebajas la dignidad de Dios, «pues pertenece a su dignidad que los hombres, obras suya, no puedan ser considerados perversos y culpables antes del uso de la razón», III, 124.

Sobre el concepto optimista que Julián de Eclana tiene del Creador, ver G. M. Lamberigts, *Julián de Eclane Aplea for good Creator*, en Auga 38 (1988) 5-24. También las observaciones de A. DE VILLALMONTE, *Miseria humana y PO*, cit. en nota 23. *El Opus imperfectum c. Julianum* se encuentra en PL 45, 1049-1608: el lector español tiene a mano la edición bilingüe muy manejable y anotada de las obras de san Agustín, Madrid, BAC, 1985, vols. 35-36.

91 Es claro que la imagen completa del «Dios» de Agustín tiene amplias connivencias con el Dios semita del AT, como advirtió el propio Agustín, al hacer tan reiterada y hondamente suya la idea de que Dios castiga los pecados de los padres en los hijos, *C. Jul.* III, 78. Un Dios intensamente pasional en las manifestaciones

Limadas las asperezas retóricas y redaccionales, la objeción puesta por Julián hay que calificarla de muy certera, de fuerte garra teológica. Agustín no supo resolverla satisfactoriamente, ni nadie de los que, posteriormente, le siguen en la enseñanza del PO. Se aferra a decirle a Julián: ¡el maniqueo eres tú!... como lo hace hasta el final de su obra. Sin darse cuenta de que un pelagiano como Julián de Eclana está en los antípodas del maniqueísmo. La «teodicea del PO», es decir, el intento de 'justificar' el comportamiento de la Divinidad en el 'feo asunto' del PO, parece condenada a no tener éxito. Al menos teniendo a la vista la figura «clásica» del PO, la que se mantiene desde Agustín hasta la neoescolástica del siglo xx. Las «dulcificaciones» que de esta ruda figura ofrecen varios teólogos actuales habría que valorarlas una por una. En varios casos cabe decir que hablan «de otra cosa», que no conservan del viejo y secular PO más que el nombre, ya que el contenido sustantivo de la antigua creencia resulta difícil de aceptar. El rudo PO de la tradición agustiniana ha sido convertido en un tigre de papel. Pervive, sin duda, pero más bien en estado gaseoso. Como si fuese, al decir el poeta, 'la libélula vaga, de una vaga ilusión'. Vaga, pero dolorosa.

Al Dios agustiniano que castiga la raza humana «con tanta miseria», con la «dura necesidad de pecar», un autor moderno lo compara con un juez que, a un ciudadano que ha cometido un robo, lo condenase a que él y su descendencia por los siglos nazcan con una cleptomanía congénita, irreversible<sup>92</sup>. La sensibilidad

de su ira y de su amor. Frente al Dios que castiga con el PO está el Dios de las Confesiones lleno de amor paternal y hasta maternal, con entrañas de compasión y de misericordia. El Agustín del PO no es todo el Agustín, ni siquiera el mejor Agustín.

92 J. GROSS, *Das Wesen der Erbsünde bei Augustinus*, en *Augustinus Magister*, Actes du Congr. Internat., París 1954, t. II, 77-78. La dificultad de comprender el PO como pecado/castigo llega al paroxismo si pensamos su propagación por generación a millones de hombres, por cientos de siglos no puede realizarse sin una intervención de Dios positiva, más allá de las leyes de la biología y psicología humana. Según estas leyes inmanentes a la naturaleza humana, es absolutamente imposible que el semen de Adán y de todos los varones de la especie «Homo» se torne en «semen infectum»: «semen infectado e infeccioso» para el alma, ser espiritual directamente creado por Dios. Ya Agustín vio la dificultad e intentó resolverla, sin éxito. Invoca su teoría de las «razones seminales», las semillas de los seres vivientes dotadas de virtualidades misteriosas y 'divinales' según la biología antigua. Y también

humana y cristiana actual estaría tentada de calificar de sadismo este tipo de castigos tan enormes e irreversibles. Para los primitivos la venganza era un deber sagrado. No tenían inconveniente en considerarlo un deber de la divinidad. Entraba dentro de la forma en la que ellos ejercían la justicia. El mismo Agustín, cultivadísimo teólogo cristiano, no tenía inconveniente en admitir que Dios castiga los pecados de los padres en los hijos. Aunque prohíbe que los hombres administren este tipo de justicia <sup>93</sup>.

Para el hombre primitivo la divinidad era todopoderosa, justa/santa sólo en la medida en que se mostraba inexorable, expeditiva castigadora y vengadora de la ofensa recibida. La venganza era un deber sagrado indispensable para re-establecer el orden cósmico quebrantado. El propio AT tiene textos que hablan de las venganzas de Yahvé, de su ira justiciera y violenta con frases que hoy necesitamos «interpretar» con amplia benevolencia. Como si la propia divinidad se rigiese por una especie de ley del talión trascendental y sacralizada. Proyectaban, sin duda, hasta la divinidad la rígida justicia que ellos mismos practicaban con sus semejantes <sup>94</sup>.

a la tesis del generacionismo/traduccionismo = *per traducem*. Para terminar con esta sapientísima observación: mientras quede claro que cada hombre, desde el seno materno, necesita la gracia del Salvador, no hay peligro en que ignoremos si el origen del alma ocurre de esta o de la otra manera. Con esta fórmula el «inventor» del PO reconoce la índole subsidiaria, ancilar, de su propia teoría. De donde nosotros hemos deducido reiteradamente que podemos prescindir de la idea del PO en los niños mientras quede claro que son redimidos por Cristo; y no se queda en ellos vacía de fuerza la Cruz de Cristo. Si, como hacemos nosotros, eliminando el PO ponemos en el recién nacido la Gracia del Salvador, no sólo no hemos vaciado la Cruz de Cristo, ni hemos oscurecido la acción redentora, sino que hacemos ver la sobreabundancia de la gracia en forma desconocida por los defensores tradicionales del PO.

93 Agustín es reiterativo en acudir a la Escritura, Deut. 5, 9, para justificar la divina decisión de castigar el pecado de Adán en todos sus descendientes, si bien tiene la cautela de decir que la justicia de los hombres no debe seguir esos «misteriosos» procedimientos. Pero, al parecer, no se fijó en que, si bien Dios castiga por una o dos generaciones, allí mismo se dice que su misericordia dura por mil generaciones, *C. Jul. Op. imperf.* III; 15, 19, 30, 39, 50, 54, 61, 83; V, 2; «pero no manda Dios en este precepto, que el hombre obre así; indica tan sólo cómo obra él», *ib.*, 18.

94 Dentro de las campañas que se hacen a favor de la no-violencia en las relaciones humanas, resultan especialmente hirientes tantos textos bíblicos que hablan de la ira, de la venganza, de las reacciones violentas de Yahvé frente a los que le

A favor de la posición agustiniana podemos citar el testimonio del cardenal J. H. Newman, espíritu, en varios puntos, gemelo al obispo de Hipona: «Si existe un Dios, dice Newman, y puesto que lo hay, la raza humana está envuelta en alguna calamidad original. Esto está fuera de los propósitos del Creador; esto es un hecho tan verdadero como su existencia: y así, la doctrina de lo que se llama pecado original me parece tan cierta como que el mundo existe y como que existe Dios»<sup>95</sup>. En este texto, y en el contexto en que viene encuadrado, Newman comparte con Agustín la convicción de que es imposible salvaguardar la justicia/bondad de Dios —y la existencia misma de Dios— si no se afirma que los males del mundo son justo castigo por el PO. Desde luego, hay que quitar gran parte de su énfasis retórico al hecho de que se equipare la creencia en Dios con la creencia en el PO. Para la actual sensibilidad religiosa y teológica no deja de ser sorprendente la solemne afirmación newmaniana. Pero hay que reconocer que es, de alguna manera, expresión de una secular creencia cristiana.

La existencia de tanto mal en el mundo ha sido, desde siempre, la roca fuerte de todos los ateísmos que en el mundo han sido. Pero cuando el creyente cristiano ofrece su teoría del PO para explicar «tanta miseria» como inunda la historia, lejos de lograr una 'teodicea': una justificación de la acción de Dios en el mundo, lo que en realidad logra, aunque en forma del todo indeseada, es lanzar sobre el Dios cristiano la acusación de ser un juez inmisericorde y «sádico»; lo que no se le podría objetar en cualquier otra religión o filosofía. Excepto en la de los maniqueos o cátaros. Cierto, para el creyente cristiano, su Dios no es tal en modo alguno; incluso cuando castiga a la humanidad con tanta miseria temporal y eterna por motivo del PO. Pero se les pide que, además de confesarlo, ofrezcan una explicación creíble a la luz de la auténtica palabra de Dios.

Por eso, en mi opinión y tras las reflexiones que venimos haciendo en este último apartado y en otros momentos, hay que

ofenden. Dentro de la abundante literatura pueden verse F. VARONE, *El Dios «Sádico» ¿Ama Dios la violencia?*, Santander, Sal Terrae, 1988; G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992. En todo caso, el Dios castigador del PO que Agustín nos presenta resulta inadmisiblemente dentro de la visión cristiana de Dios/Ágape que nos ofrece el NT.

95 J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, Madrid, Fax, 1961, 26; 259-261.

concluir que *la doctrina del PO, en su contenido clásico y sustantivo, es incompatible con el concepto cristiano de Dios* infinitamente justo, y cargado de designios salvadores sobre los hombres. Conclusión que se corrobora si nos fijamos en el atributo de Dios más exquisitamente cristiano: Dios-Amor misericordioso y salvador. El Amor-Ágape de Dios se muestra en que ha elegido a los hombres para hacerlos partícipes del bien infinito de su vida divina, Ef 1, 1-23; par. Lo que en páginas anteriores hemos calificado como voluntad salvífica de Dios, sincera y operativa, de llevar a todos los hombres a la vida eterna. Que por amor a nosotros no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó a la muerte por todos nosotros, según dice Pablo y recordaba Julián de Eclana a Agustín. Como ya explicábamos, esta voluntad salvadora no se puede armonizar con el hecho, propuesto por los defensores del PO, de que recuse su amistad y deje de aceptar para la vida eterna a ningún ser humano, si no ocurre el *previo rechazo personal, consciente y libre de la Gracia ofrecida*. Y la doctrina del PO implica precisamente eso: que todo hombre nace privado de la amistad de Dios y, además, positivamente penalizado/castigado, bajo la ira de Dios, por el pecado del primer hombre, antes e independientemente de cualquier ejercicio de su voluntad libre. En este momento, la «mancha» del PO se extiende al concepto cristiano del *hombre*, según veremos, después de haber afectado al concepto de Dios en forma muy peligrosa.

## 2. LA SOMBRA DEL PECADO ORIGINAL SOBRE EL MISTERIO DEL CRISTO

Ya hemos señalado que los actuales defensores del PO también intentan mantener la existencia del mismo partiendo del misterio de Cristo Salvador. Pero, al querer concretar las relaciones entre ambas verdades, las explicaciones marchan en direcciones nítidamente contrapuestas:

— los defensores del PO mantienen esta doctrina porque la juzgan indispensable para una recta comprensión y proclamación de la universalidad y necesidad absoluta de la gracia de Cristo;

— los defensores de la «Gracia inicial/original» insistimos en que no hay forma de comprender y de explicar la *sobreabundancia* de la

acción salvadora en Cristo, si no se afirma que todo hombre nace en Gracia y amistad de Dios. Limpio, por tanto, de la *mancha* del PO.

En mi opinión, la doctrina clásica del PO ha oscurecido e impactado desfavorablemente la mejor inteligencia y vivencia del misterio de Cristo en momentos importantes del mismo.

#### A) EL PECADO ORIGINAL Y LA EXISTENCIA DEL MISTERIO DE CRISTO

El hecho de la encarnación del Hijo de Dios quedaba mal aclarado a nivel teológico, desde el momento en que su presencia en nuestra historia se hacía depender del evento del PO, originante/originado. Nos encontramos ante la célebre pregunta de san Anselmo, *Cur Deus Homo?*, ¿cual sería el motivo primero, accesible a nuestra inteligencia de creyentes, por el que el Padre habría decidido enviar su Hijo al mundo. Pregunta que, más corrientemente, se trasformaba en esta otra: *si Adán no hubiera pecado*, ¿se habría encarnado el Hijo de Dios? La pluralidad de opiniones es clásica en nuestra teología occidental<sup>96</sup>. Y también la influencia decisiva que la doctrina del PO ha ejercido en el origen y en el mantenimiento de la pregunta y de las respuestas. El «dogma» del PO entra en las condiciones de posibilidad, como presupuesto y condicionante para que hayan surgido la pregunta y las respuestas.

La teología actual no debe mostrar interés ninguno por saber qué hubiera sucedido en nuestra historia «si Adán no hubiera pecado». Los antiguos podían hacer juegos diversos con esta hipótesis. La hodierna teología católica, si es seria y consecuente, no puede hacer esos juegos mentales. Adán no es una realidad histórica, es un mito, un símbolo, una parábola. No tiene sentido preguntarse por su influjo real en una historia real, en cualquiera de sus momentos. Si, en la mencionada usual pregunta, «Adán» quiere significar «la humanidad», la pregunta podría tomar este giro, ¿hasta qué punto la situación pecadora de la humanidad es motivo de la encarnación del Hijo de Dios? Evitando trabajar con hipótesis de si Adán/huma-

<sup>96</sup> Sobre el llamado motivo de la encarnación ofrece amplia información J. B. Carol, *Why Jesus Christ? Thomistic, Scotistic and Conciliatory Perspectives*, Virginia, Masssas, 1986.

nidad no hubiese pecado... En realidad, el auténtico planteamiento del problema debería ser éste, ¿cuál es el puesto de Cristo en el plan de salvación que el Padre ha preparado, antes de la creación del mundo (Ef 1, 3-18) respecto a cómo haya de desarrollarse la *actual* única historia y economía de salvación?<sup>97</sup>.

Cristo tiene la primacía en todo y a todos los niveles, Col 1, 15-23. En lenguaje técnico, diríamos que Cristo tiene la primacía ontológica que le confiere el ser causa final, eficiente y ejemplar en el orden de la primera creación y de la novísima creación, en la medida en que tal distinción sea legítima. A nivel más accesible y en lenguaje más comunicable debemos recordar que para la inteligencia, la vivencia, la predicación de la comunidad de los creyentes, Cristo es la *Obra suprema de Dios = summum Opus Dei, el Bien supremo de la creación = summum Bonum in entibus*. Ahora bien, siguiendo una argumentación del beato J. D. Escoto, Dios quiere ordenadísimo todo lo que quiere. Es decir, según la jerarquía y valiosidad ontológica de cada ser. Por eso, no puede menos de poner a Cristo como el primero, supremo glorificador y amante de la Trinidad en el proyecto eterno de salvación y en la historia concreta en que tal proyecto se concretiza y encarna. Pensar que el pecado de Adán y la serie de pecados por él provocados serían el motivo primero, determinante de la entrada del Hijo de Dios en nuestra actual historia de salvación, sería hacer de Cristo un «*Bien ocasionado*» = *Bonum occasionatum*. Casi diríamos un 'bien de ocasión', en el sentido coloquial de la palabra. Que surge con ocasión del pecado humano y para remediar sus daños. Pero, como el pecado humano, cualquiera que fuese su forma de aparición, es un evento histórico, contingente, que podría acontecer o no acontecer, resultaría que, de no haber pecado Adán, la creación se vería privada del supremo de sus bienes, Cristo Hombre-Dios.

En este enfoque del problema, sería difícil evitar la impresión de que se nos está ofreciendo una historia de salvación infralapsaria, hamartiocéntrica, en la cual Cristo es presentado como un «sucesor/suplente» y hasta *sucedáneo* del malogrado Adán paradisiaco.

97 Sobre el mal llamado motivo de la encarnación, ver la exposición más correcta en A. de Villalmonste, *El «Mysterium Christi» del Vaticano II en perspectiva escotista*, en NG 13 (1966) 215-268.

Sabido es que, en la tradicional «*teología de Adán*», éste era presentado ejerciendo una especie de mesías originario, representante y cabeza del género humano que de su raíz habría de germinar. Fracasado en su misión, aparece el Segundo Adán, Jesús de Nazaret. Pero, en esta afirmación, Cristo ha perdido, en la mente y explicación de muchos, la *sobreexcelencia* que Pablo le atribuye: la de ser el *Mediador único* de vida y salvación puesto por Dios. Me parece insostenible aquella imaginada e imaginativa «economía paradisiaca de la gracia», en la cual Jesús de Nazaret no estaba presente y en la que un tal Adán sería el presunto mediador de la gracia para todos sus descendientes. Aunque de hecho lo ha sido del pecado. Idea ajena al NT y también a la fe profunda de la Iglesia.

Cabría recordar aquí las palabras de D. Bonhoeffer cuando habla de que los hombres han hecho de Dios el «Tapahuecos» (Lückenbüsser) de la oquedad ontológica y operativa que conlleva su condición de seres finitos. Parecido símil podríamos aplicar a la cristología que propone, como motivo primordial de la existencia de Cristo y de su acción en el mundo, la reparación del pecado adánico y de sus secuelas. A Cristo se le ha convertido en el «Tapahuecos» de aquel inmenso, transcendental agujero, de dimensiones inconmensurables, provocado en la humanidad entera y en el mismo cosmos por un pecado que un hombre primitivo habría cometido *in illo tempore*, en el alborar indeciso de la historia humana.

B) CORRELATIVO AL OSCURECIMIENTO que Cristo ha sufrido en su persona/existencia, es el oscurecimiento que la teoría del PO ha provocado a la hora de hablar de *la misión de Cristo, de su obra salvadora*. El sentido primordial de su misión de obra no puede ser otro, según el NT, que la glorificación del Padre. Su misión y acción es absorbentemente teocéntrica, latréutica, glorificatoria del Padre, de la Trinidad. La referencia al hombre, la dimensión antropocéntrica de su mensaje/acción viene en un segundo momento mental y real, y está englobada y reasumida por la misión glorificatoria. Los teólogos que insisten en que Jesús de Nazaret es «el hombre-para-los hombres», tienen razón, mientras hagan ver que esta dimensión antropocéntrica, con ser real e indispensable, ha de contemplarse sublimada, incorporada por sobreelevación y como encarnación en nuestra historia de la función teocéntrica, latréutica. Ahora bien, esta jerarquía de valores y de verdades viene desatendida por los que



asignan a la acción de Cristo una finalidad primordial de liberación/reparación del pecado adánico.

Pero aceptada como indispensable la dimensión antropológica de la acción de Cristo, hay que añadir que la reparación de la caída primera, la liberación del pecado en general viene en tercer lugar. Porque, como hemos indicado, siguiendo la tradición de la caritología oriental, la gracia del Salvador que al hombre se le dona, tiene la función primaria de hacer de él nueva criatura, darle nuevo ser según lenguaje de san Pablo. O bien deificarle, divinizarle, según la tradición de los Padres griegos. Obviamente, al donarle al hombre la vida, lo previene contra la fuerza de El Pecado (función preventiva de la gracia), o bien lo libera del pecado incurrido; es decir, que quien mantenga la doctrina del PO en su alcance tradicional, inevitablemente ofrecerá una visión hamartiológica que, aunque es verdadera, mira la acción de Cristo desde la negatividad, desde lo secundario. Relegando la función caritológica, positiva y creadora a un rango de concomitancia, de subsidiariedad, olvidando la prioridad que le es propia.

En el capítulo anterior, hablando de la raíz primera de la necesidad del Salvador, dijimos que los defensores del PO, como consecuencia y concomitancia lógica de su teoría, dan una explicación superficial, insuficiente a nivel de una teología científica y crítica. Lo que allí decíamos tiene perfecta conexión con lo que ahora decimos sobre la oscuridad que la teoría del PO proyecta sobre el misterio de Cristo, sobre su persona y sobre su acción. Me parece de interés citar un texto de un teólogo oriental, muy aleccionador al respecto, Isaac de Nínive († ca 650) quien, considerando la economía de los misterios y de la Cruz en que murió el Hijo de Dios, dice:

«No debemos pensar que tuvo otro motivo sino el dar a conocer al mundo el amor que le tiene, a fin de que el mundo sea cautivado por su amor; y se manifestase así, por la muerte del Hijo de Dios, la máxima fuerza del reino, que es el amor. En modo alguno ocurrió la muerte de nuestro Dios para redimirnos de nuestros pecados, ni por otro motivo, sino tan sólo para que el mundo experimentase el amor que Dios tiene a la creación». La remisión de los pecados podía haberla hecho de otros modos. Pero se sometió a la cruz, aunque no era necesario, lo cual se comprende cuando oímos de su boca, «tanto amó Dios al mundo

que le dio a su unigénito Hijo, para poner en marcha el plan de su instauración. Y ¿no nos da vergüenza el despojar de esta idea al misterio de la economía del Señor, y a la muerte de Cristo y a su venida al mundo y se la atribuyamos la razón de ser en la redención de nuestros pecados?». En ese caso, si no fuésemos pecadores no habría venido el Señor, ni hubiese muerto el Señor... «Decir que el Verbo de Dios asumió nuestro cuerpo por los pecados del mundo, es ver tan sólo *lo exterior de la Escritura*». Con ello se privaría a los hombres y a los ángeles de grandes bienes. «Y ¿por qué vituperar al pecado que nos trajo tantos bienes?», cuales son la pasión y muerte del Señor para librarnos de la condenación... «Todas estas maravillas habría que atribuir las al pecado, pues, de no estar sujetos a su esclavitud, careceríamos de todas ellas... No es así. Lejos de nosotros el contemplar la economía (de gracia) del Señor y los misterios tan eficaces para darnos confianza, *como si fuésemos niños. Sería quedarse en la superficie de las Escrituras* que de ellos hablan»<sup>98</sup>.

Como hemos reiterado, la acción salvadora de Cristo y su explicación sistemática, la *soteriología*, ha quedado restringida en cuanto a su extensión y desvirtuada en su naturaleza íntima, en beneficio de la teoría del PO. En efecto, por exigencia de esta teoría el influjo de la gracia de Cristo se decía que no llegaba a la *humanidad infantil*, excepto al reducido número de los bautizados. Se les consideraba, por ende, privados de la felicidad celeste. Y no sólo su radio de acción, también la naturaleza íntima de esta gracia era defectuosamente explicada: se ofrecía una explicación de la acción de Cristo primordialmente hamartiocéntrica, es decir, centrada y directamente dirigida a liberar del PO y de los pecados personales, sus secuelas inevitables. Dejando en segundo plano lo más excelso de esta gracia: su función elevante, transformadora, deificante, creadora de nuevo ser en el hombre.

98 Extractamos el texto de I. DE NINIVE, que fue publicado por primera vez por I. HAUSHERR, SJ, *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation*, en RSR 22 (1932) 316-320.

C) EL MISTERIO DE MARÍA INMACULADA Y EL 'MISTERIO'  
DEL PECADO ORIGINAL <sup>99</sup>

Este modo de explicar la economía o distribución de la gracia de Cristo, presentada en dependencia de la teoría del PO, mostró su debilidad e inconsistencia cuando se llegó a hablar, al más alto nivel teológico, del modo cómo la Madre del Señor llega a recibir el influjo de la gracia del Salvador. Ya hemos mencionado el notable y conocidísimo hecho histórico: la creencia en el PO con sus curiosas ideas sobre la propagación del mismo = *lex communiter conceptorum*, funcionó como muro de acero que intentaba contener el avance de la «piadosa creencia», la que hablaba de la plenitud de gracia inicial en María. Proclamado, como verdad de fe, el hecho de la plenitud de gracia inicial en María, todavía pervive en muchos la interpretación hamartiológica del hecho. Piensan que lo más importante en la bula *Ineffabilis* es la solemne proclamación final que dice lo que NO pasó en María: que NO contrajo el PO. Lectura superficial, sesgada y jurídicista del conjunto de la bula. La cual, en su primera parte, la más amplia y rica de contenido teológico, ofrece una visión 'caritológica' honda y consecuente de este misterio, enraizado en el misterio de la excelsa elección de María en el divino eterno sobre la salvación de los hombres, al lado de Cristo y en un mismo decreto con Él.

A nuestro juicio, como hemos dicho, también se malentiende por muchos mariólogos modernos la «singular gracia y privilegio» que María recibe en el primer instante de su ser. La «singularidad» no se encuentra en el puro y mero hecho de que María sí recibe la gracia inicial, y los demás hombres no reciben tal gracia. La *singularidad* se descubre en la cualidad y la excelencia de la gracia recibida en cada caso: la de María es gracia *plena*, tanto desde la perspectiva caritológica-positiva: la intensidad de la presencia de la Gracia increada, de la Trinidad, como desde la vertiente negativa y

<sup>99</sup> La relación entre el dogma de la Inmaculada y el dogma del PO ha sido objeto de detenidos estudios por parte nuestra. Puede verse A. DE VILLALMONTE, *La Teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, en Sal 22 (1975) 25-58; ID., *Qué es lo que celebramos en la fiesta de la Inmaculada*, en EM 35 (1985); ID., *Los inicios de la teología de la Inmaculada*, en EM 40 (1990) 195-219; ID., *Duns Escoto, la Inmaculada y el pecado original*, en CF 60 (1990) 137-153.

hamartiológica: la exclusión de todo pecado personal. Por eso, incluso los «maculistas» medievales admitían esta doble singularidad de la gracia elevante y transformante, la gracia que extinguía de raíz, la concupiscencia (el *fomes peccati*), la libido, de modo que María se vio preservada de todo pecado personal, como ya preveía san Agustín. Tanto por la plenitud del agraciamiento recibido, como por la forma en que quedó excluida María, de forma total, del dominio de El Pecado, su santificación fue «singular privilegio»: eminentísima, perfectísima. La gracia de los otros mortales aunque real, queda muy alejada de la perfección, bajo todos los aspectos: en su función deificante y en su función liberadora del pecado.

No convendría olvidar, para mejor valorar esta 'singular' santificación, el doble matiz señalado ya por los primeros immaculistas medievales: que María recibe la gracia original en razón de su función de fuente y medianera de gracia para los demás redimidos. Y que la Iglesia quiere celebrar, simbólicamente cifradas en ese momento inicial, todas las gracias concedidas a la Madre del Señor a lo largo de su vida, hasta culminar en la Asunción, resurrección anticipada, 'por singular gracia y privilegio'. De ahí la conexión y complementariedad Inmaculada-Asunción. En su Concepción María es el inicio de la Nueva Creación: *Mujer primavera*, que diría el poeta. En la Asunción se revela de modo más claro como símbolo, paradigma de la creación pascual, de la plenificación escatológica de la Iglesia y de la creación entera, que en ella se inicia y promete<sup>100</sup>.

100 Un subproducto de las seculares discusiones en torno a la exención de María del PO ha sido la cuestión del *debitum peccati originalis* que habría contraído, de todas formas, la Madre del Señor. A mi juicio, en la situación actual de la Mariología y de la doctrina del PO, no tiene sentido el preguntarse si la Madre del Señor contrajo o no contrajo semejante imaginario *debitum peccati originalis*. Sin embargo, inquietó notablemente a los teólogos del siglo xvii y a la gente cristiana por ellos dirigida. El año 1954, centenario de la definición del dogma de la Inmaculada, en el Congreso Mariológico habido en Roma, todavía la cuestión del *debitum peccati originalis in B. Maria Virgine* fue sometida a pública, solemne discusión. Puede apreciarse su desarrollo en *Virgo Immaculata*. Acta Congres. Intern. Mariologici-Mar. Romae, anni MCMLIV celebratis, vol. XI: *De debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria*, Romae, AMI, 1957. Mi intervención en pp. 94-136, 486-487. Nuestra tesis, en el fondo, era correcta. Pero mis razonamientos de entonces estaban 'manchados' por la ingenua común creencia en el PO. La mera duda sobre la existencia del PO hubiera sido calificada entonces de atrevimiento irresponsable y peligroso.

### 3. LA VISIÓN CRISTIANA DEL HOMBRE Y EL PECADO ORIGINAL

El tema del PO pertenece, en forma directa, a la antropología teológica, a la visión cristiana del hombre. Aunque, como estamos exponiendo, implica y complica todo nuestro sistema de creencias y vivencias cristianas. Los manuales de *Antropología teológica*, en el último período de la neoescolástica, incluyen en un amplio tratado «Sobre el pecado original». Reflexionamos ahora sobre alguno de los momentos clave en los que la doctrina del PO impacta, desfavorablemente, a mi juicio, la mejor visión cristiana del hombre, tal como ésta se ofrece en la palabra de Dios, leída e interpretada sin el presupuesto, sin el pre-judicio del PO.

Como profesor de Antropología Teológica, y buscando información que estimulase la reflexión sobre este campo de la teología, he debido leer numerosos libros y estudios que ofrecían una «visión del hombre» desde la perspectiva de las grandes filosofías y religiones históricas. Todavía mantengo la desagradable impresión que me producía constatar que ninguna de las grandes filosofías, religiones, teologías actualmente vigentes mantenía una enseñanza tan pesimista sobre el hombre similar a la doctrina cristiana sobre el PO. Sobre todo, nadie lo hacía con tan elevada certidumbre y solemnidad, como afirmación nuclear de su visión del hombre. Únicamente los 'grandes' pensadores y sentidores cristianos y la Comunidad cristiana en general han dicho, durante siglos, referidas a cada hombre y a toda la humanidad, frases como éstas: masa de pecado, masa de perdición, masa de corrupción. Nadie, sino los maestros cristianos, decían que el hombre entra en la vida como ser viciado, corrupto en alma y cuerpo, bajo la ira de la Divinidad, esclavo de los poderes diabólicos. Cierto y claro es que inmediatamente se añadía que, liberado de esa profunda miseria inicial, el hombre es elevado a la participación de la vida íntima de Dios ya en esta vida, en forma insospechada por cualquier otra religión. Pero esta liberación la disfrutaban muy pocos y estos pocos en medida más bien restringida.

Sin embargo, también en este contexto es inevitable elevar esta pregunta: ¿es que para magnificar la acción salvadora de Cristo es necesario hacerle pasar a todo hombre por la ignominia, corrupción, mancha del pecado original? Más bien pienso que no. Si contemplamos al hombre a la luz de la palabra de Dios, la dignidad que ésta le

confiere, el ser imagen de Dios por su libertad, resulta incompatible con la afirmación de que se le llame *pecador* antes del ejercicio de su libertad personal. La visión intensamente humanista del hombre, valga el pleonasma, es uno de los ejes que vertebran nuestra cultura occidental cristiana. El «giro antropocéntrico» de la teología y de la vida entera de la Iglesia es un hecho aceptado y promovido por todos <sup>101</sup>. Este impulso humanista por proclamar la excelencia, dignidad y autonomía de la libertad del hombre han contribuido a la repulsa generalizada de la teoría del PO, acusada de atentar contra la libertad y responsabilidad del hombre tanto para el bien como para el mal. Se experimenta ofensivo para la ética natural y, con mayor motivo, para la moral cristiana-humanista, el que se hable de un pecado 'heredado', contraído por contagio biológico o por contagio social. Pecado que, sin el menor concurso de la libertad de individuo inculpada, le excluye de la amistad de Dios y de la vida eterna a la cual ha sido llamado. Como nuestro humanismo de cristianos tiene sus raíces en la Biblia, buscamos en ella los datos para comprender lo estridente que resulta hoy el mantenimiento de la doctrina del PO en su sentido clásico. Ya hemos mencionado la afirmación, hoy día común, de que la *doctrina eclesiástica sobre el PO no es doctrina bíblica*.

*La dignidad del hombre, imagen de Dios:* No eran tan sólo los pelagianos los que trabajaban por defender la «dignidad de la naturaleza humana» = *dignitas naturae conditae*, la fórmula tenía sus raíces en la filosofía estoica de la cual participaban, en diversa medida, tanto Agustín como, sobre todo, su contrincante Julián de Eclana. Pero ambos perfeccionaban su visión humanista del hombre recurriendo a los textos bíblicos que lo presentan saliendo de las manos del Creador como imagen y semejanza suya, Gn 1, 26-27. Aunque no deja de ser llamativo cómo desde la misma convicción de

101 Sobre el giro antropológico de la teología actual, encuadrado dentro del giro universal de nuestra cultura occidental, puede verse A. DE VILLALMONTE, *El giro antropocéntrico de la teología actual*, en J. A. DE ALDAMA, *Los movimientos secularizantes. Cuestiones actuales de metodología teológica*, Madrid, BAC Min., 1973, pp. 77-111. Un correctivo a los excesos de este giro podría ofrecerlo la teología/cristología/antropología intensamente teocéntrica de Duns Escoto. Ver A. DE VILLALMONTE, *El giro antropocéntrico de la teología actual en la perspectiva del Bto. Juan Duns Escoto*, en NG 41 (1994) 319-357. El Vaticano II fue muy receptivo respecto a lo más aceptable de esta orientación de la cultura moderna. Nominalmente en la Constitución *Gaudium et Spes*.

creyentes estos dos sabios teólogos y dignos obispos el uno deduce la existencia del PO en el recién nacido y el otro se horrorizaba ante semejante conclusión <sup>102</sup>.

San Agustín, basado en su convicción creyente del hombre como imagen de Dios, sustentado *a tergo* por sus convicciones de filósofo, argumentaba de esta manera: vemos que todo hombre está sujeto a una «inmensa miseria» desde el vientre de su madre. Pero, esta «miseria» es más hiriente e inexplicable para nuestra sensibilidad normal, si la contemplamos en los niños, «inocentes» a nuestros ojos. Es indudable que también ellos han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Pero ¿cómo es posible que esta noble imagen de Dios pueda sufrir tanta miseria, si no fuese culpable de algún delito? Y ¿qué otro delito puede tener el recién nacido sino el viejo delito que contrae por ser hijo de Adán? Luego todo hombre nace en PO. Ya conocemos la frase agustiniana tajante y cargada de retórica: son castigados, luego son reos. Pero también es clara la inconsistencia y apriorismos en que se mueve esta argumentación del doctor de Hipona. Ella viene sostenida «a tergo» por el llamado *mito de la pena*, tan vigoroso en las sociedades y culturas primitivas, aplicado incluso a la administración de justicia por parte de la divinidad. No hay sufrimiento sin previo pecado. ¿Quién pecó, éste o sus padres?, pensaban todavía en tiempo de Jesús, Jn 9, 2. Unido al anterior prejuicio opera el mito del Adán paradisiaco historicado y hasta ontologizado por Agustín, sin el menor intento de análisis crítico. Criticismo que sería anacrónico pedir a un hombre del siglo v <sup>103</sup>.

102 Para no demorarme en citas sobre esta controversia, me remito a los estudios que sobre el tema cito en nota 22. Especialmente al estudio sobre «Miseria humana y PO en Agustín».

103 Sin embargo, Julián de Eclana tenía sobre Agustín la ventaja de no haber idealizado ni ontologizado la figura de Adán. Ciertamente, también para Julián, Adán es un personaje histórico, como podría serlo el rey David. Pero no magnifica al Adán genésico. Para Julián, Adán es «un pobre hombre», más digno de compasión que de castigo por el pecado que cometió. Y menos del enorme castigo que sobre él y sobre toda la humanidad le impone Agustín. Tampoco idealiza la situación paradisiaca. Agustín le reprocha más de una vez de privar al pueblo cristiano de un ensoñado «paraíso original». En nuestra mentalidad y cultura evolucionista el «pobre hombre» que Julián veía en Adán se nos transforma en un rudimentario «homo sapiens» que arrastra, con torpeza, comportamientos similares a los animales, de los cuales acaba de emerger mediante un proceso evolutivo que duraba millones de años.

También a la justicia divina se le atribuye el riguroso procedimiento: cometido el pecado, no queda más que «la satisfacción o el castigo» = *aut satisfactio aut poena*, se venía diciendo desde el tiempo de Tertuliano. A la justicia divina se le atribuían similares procedimientos de «venganza sagrada», correlativa a la ley del talión vigente en la administración de la justicia por los hombres. Aunque, eso sí, transportados a la región de lo incomprensiblemente misterioso.

Pero oigamos al obispo Julián de Eclana defender con energía la dignidad del hombre-imagen, ultrajada, a juicio suyo, por la teoría agustiniana del PO. La máxima dignidad del hombre, dice, aquello en que es imagen de Dios reside en la facultad de ser libre. Y nada ofende más a esta dignidad del hombre libre que el presentarlo como *pecador*, sin el concurso de su libertad, castigado como tal por Dios cuando todavía no tiene la posibilidad real de hacer actos delictivos responsables. Por este motivo, no duda en calificar a la teoría del PO de *monstruoso invento = prodigiale commentum: una auténtica barbarie = probata barbaries*. Con energía alzaba Julián la voz para proclamar la incompatibilidad de la doctrina del PO con el concepto cristiano de Dios. Con similar brío y energía conceptual y verbal insiste en que la teoría agustiniana del PO es un atentado contra la dignidad del hombre proclamada por la Escritura y por la mejor tradición cristiana durante siglos. Nada más afrentoso para el hombre, creado libre por la bondad de Dios, que el verse sujeto a la «dura necesidad de pecar». Y ello sin culpa propia. «Ocupado por la tiranía del crimen cometido, pierde la posibilidad de arrepentirse. Horrible situación la del hombre al ser creado por Dios de modo que, si caía en pecado, quedaba religado a la necesidad de pecar. Una necesidad incrustada en los grumos de los miembros de Adán, según Agustín. Éste, con su dialéctica púnico-cartaginesa (tortícera y fermentada, para un romano), simulando recomendar la gracia, infama a la naturaleza y al Creador, *«pues pertenece a su dignidad (de Dios) el que los hombres, obra suya, no puedan ser considerados perversos y culpables antes del uso de la razón»*<sup>104</sup>.

El absorbente teocentrismo de Agustín le impulsa a defender, ante todo, la justicia de Dios en este oscuro asunto del PO y sus

104 Textos de Julián en *C. Jul. Op. Imperfec.* III, 124; PL 45, 130. *Ib.*, 126; V, 54; II, 13. Al hombre caído insuperablemente ligado a la dura necesidad de pecar «a esto llamo yo invención monstruosa», VI, 18; «auténtica barbaridad», II, 46. Cf II, 72; VI, 10.



consecuencias y castigos que se le imponen. Julián opina que no hay 'teodicea' aceptable cuando se propone a costa de la *indispensable «antropodicea»*: defensa de la dignidad del hombre. Y según el texto citado de Julián, la defensa de la dignidad del Creador pasa por la defensa de la dignidad de su imagen visible, el hombre. Texto paralelo, en su contenido básico, con el conocido dicho de Ireneo: *la gloria de Dios consiste en glorificar al hombre*. Por otra parte, la historia demuestra, hasta nuestros días, y nos confirma que, bajo el pretexto de una defensa unilateral, sesgada y, en casos, fanática de los derechos de Dios, se han calculado en forma dolorosa y frecuente, los derechos de los hijos de Dios que viven en el mundo.

#### 4. LA TEOLOGÍA DE LA GRACIA: CARITOLOGÍA TEOLÓGICA

Volveremos sobre esta idea. Pero ya ahora indicamos que lo que está en juego en esta divergente visión del hombre se debe a este doble factor: *a)* la recepción en Occidente de la doctrina de los Padres griegos sobre la nueva creación, la nueva criatura, el nuevo ser en Cristo otorgado por la Gracia. La función medicinal, curativa, liberadora no se niega, pero pasa a segundo plano y viene reasumida y sobreelevada por la acción positiva, deificadora. La donación de la vida implica la eliminación de la muerte. *b)* En el Occidente católico, según dijimos, la *teología del Sobrenatural* ha mostrado que la necesidad radical de la gracia no estriba en el hecho del pecado, original o personal, sino en la incapacidad absoluta del hombre finito para participar en la vida del Infinito. Incluso aunque no tuviera pecado ninguno. Por otra parte, la teoría del PO carece hoy día de vigor para influir en la caritología. Muchos niegan tal doctrina. Otros la ofrecen en «reformulaciones» tan profundas, que san Agustín e incluso un teólogo de Trento escasamente se identificarían con tales advenedizas reformulaciones.

En varias ocasiones hemos aludido a la dimensión hamartiológica del hecho global del agradecimiento y justificación del hombre viador. Pero el pecado que nunca debe perder de vista el teólogo de la Gracia, no es el —para nosotros— «presunto» pecado original, sino el pecado personal que mana cada día de la frágil libertad de cada hombre viador. Otros aspectos de las relaciones de la doctrina

del PO con la doctrina de la Gracia han aparecido al hablar de la acción salvadora de Cristo y de la Gracia que obraba la santificación de María.

Finalmente, la creencia en el PO ha influido de forma destacada en el origen y mantenimiento de una moral y pastoral de talante hamartiocéntrico. Vale decir, primordialmente y profesionalmente más preocupada y ocupada en diagnosticar y curar pecados que en ofrecer a los creyentes los medios para intensificar la vida en Cristo. Fijada más en arrancar la cizaña que en sembrar y cultivar el buen grano. Los moralistas de los últimos decenios han reaccionado frente a este tratamiento sesgado de la ética cristiana, en exceso vertida hacia lo negativo y corrupto del comportamiento humano. Una moral «quitapecados», que marcha en línea con la visión hamartiocéntrica de la misión de Cristo, anteriormente descrita.

## 5. LA ECLESIOLOGÍA Y LA SACRAMENTOLOGÍA CATÓLICA Y LA TEORÍA DEL PECADO ORIGINAL

La relación entre la doctrina del PO y la eclesiología de san Agustín la señalábamos ya hace años: la afirmación del pecado original es una conclusión a la que llegó mediante este razonamiento: fuera de la Iglesia no hay salvación y por ello el niño no bautizado se condena. Pero, como nadie se condena si no tiene pecado, luego los niños no bautizados tienen pecado. Y ¿qué otro pecado puede tener el recién nacido sino el pecado original, el que incurrió en Adán?<sup>105</sup> La estrechez con la que Agustín —y la mayoría de los teólogos posteriores, durante siglos— habló de la necesidad de la Iglesia y de la voluntad salvadora de Dios, marcha en simbiosis con su teoría del PO. Ya lo hemos comentado respecto a la voluntad salvadora de Dios en la *actual* historia y economía de gracia. Dejando ambos temas en su propio tamaño y complicación, lo seguro es que

105 Remitimos al estudio documentado y, en mi opinión, concluyente de W. SIMONIS, *Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus. Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erklärung zweier Frage der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, en *ThPh* 43 (1968) 481-501. Hicimos un comentario a estas ideas en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original*, 308-319.

la doctrina del PO ejerció sobre ambas verdades una influencia que la teología católica actual no puede menos de calificar de altamente perjudicial a nivel doctrinal y de desfavorables consecuencias pastorales. Respecto a la economía paradisiaca —liquidada por el comportamiento de Adán— parece que san Agustín no tuvo dificultad en reconocer una voluntad salvífica absolutamente universal y efectiva. Pero la entrada del PO —originante y originado— en la historia humana convirtió a la raza de Adán en «masa de perdición». Ante ella, Agustín ve justa, aunque inescrutable, la decisión divina de limitar su voluntad salvadora a unos pocos seleccionados. La teología católica actual ha superado generosamente la estrechez con que Agustín y sus seguidores trataron ambas verdades. Lo extraño es que alguien siga aferrado a la teoría del PO que les servía de trasfondo argumentativo indispensable y lógico. Es obvia, en Agustín y sus seguidores, la simbiosis e interdependencia de estas tres ideas: los pocos que se salvan, la necesidad del bautismo y de la Iglesia y el PO. Estudios especializados, que no necesitamos repetir aquí, podrían decir algo más concreto sobre la prioridad que guardan entre sí estas verdades. Lo seguro es la presencia decisiva de la teoría del PO, como señalan los investigadores. Eliminado el PO, las conocidas estrecheces respecto a la voluntad salvífica y a la necesidad de la Iglesia para salvarse pierden su fundamentación argumentativa tradicional.

*La sacramentología*, la reflexión teológica sobre los sacramentos ha sido otro de los momentos en los que la creencia en el PO ha dejado su marca, más bien oscurecedora del problema. Durante siglos, estuvo vigente la convicción de que la humanidad, en el estado paradisiaco de «justicia original», no habría tenido necesidad de sacramentos, de signos sensibles, expresivos de su relación con Dios y con los demás hombres. El contacto con el Creador era directo. Los seres de la creación eran del todo diáfanos para dejar ver a Dios en ellos. No necesitaba el hombre paradisiaco «crear símbolos» distintos de las cosas mismas para comunicarse con Dios. *El libro de la creación* estaba ante él abierto, luminoso, sin la oscuridad que sobre él ha proyectado el pecado adánico. Con facilidad y normalidad pasaría el hombre de la contemplación del mundo sensible a la contemplación en él de las huellas y vestigios del Creador. No se precisaba ningún tipo de «sacramento», de «signo» que, además de la especie que sugiere a los sentidos, llevase al conocimiento de otra cosa dis-

tinta. Ni el sacramento de la Escritura, ni el sacramento del Verbo encarnado, ni del sacramento de la Iglesia, ni de los 'siete' sacramentos que ahora tenemos hubieran sido necesarios de no haber ocurrido el infortunio del PO.

En realidad lo que estaría vigente sería un *sacramentalismo universal* de más alta nobleza. Similar al que llegaron a obtener santos cristianos como Francisco de Asís o Juan de la Cruz. Los primeros biógrafos sanfranciscanos atribuían el hecho a que, al menos su biografiado, había sido restituido a la santidad paradisíaca en su relación con el mundo inferior. Al perderse por el PO la inmediatez con Dios, el mundo sensible quedó también afectado por la mancha que contrajo el hombre, se tornó oscuro para el *hombre caído*. «A causa de esto todo el orbe terráqueo pelea contra los insensatos», Sab 5, 21. Sacramentología ésta que tuvo amplia vigencia en la Edad Media <sup>106</sup>.

Todos los mencionados «sacramentos» suponen a la humanidad en la situación del famoso «hombre caído» = *homo lapsus*, tan maltratado por la antropología cristiana. Nominalmente los siete sacra-

106 SAN BUENAVENTURA, destacado agustiniano medieval, en su pequeña *Summa* de teología «Breviloquium», llega al estudio de los sacramentos bajo este título *De medicina sacramentorum*: sobre la medicina de los sacramentos, *Brev. P.*, VI; Opera, V, 265. Lo mismo había hecho en el lugar correspondiente de su *Sentenciario*. Esta visión hamartiológica de la gracia sacramental era lógica dentro de su lectura infralapsaria de la actual historia de salvación. Lectura que es inevitable en quien mantenga la tesis tradicional sobre el PO. En san Buenaventura esta sacramentología, sombreada por la creencia en el PO, era compensada por la universal sacramentalidad que atribuye al entero mundo sensible en el estado paradisíaco. Allí todos los seres eran transparentes para ver en ellos y por ellos las grandeza del Creador. El cristiano, en la medida en que llegue a superar las consecuencias del PO, como Francisco de Asís, recupera el sentido sacramental originario, universal de la creación. Ver sobre este tema A. DE VILLALMONTE, *La teología de Adán en San Buenaventura*, cit. en nota 44.

También santo Tomás menciona esta motivación hamartiológica, aunque en segundo lugar, III, q. 61, a. 1. Y DUNS ESCOTO, *Oxon* 3, d. 1, q. 3, ed. Vives XVI, 122. Era idea común en la época: el hombre caído recibe la gracia por medio de cosas sensibles, inferiores a él, como humillación y castigo por el PO. Que habría provocado en el espíritu humano una inmersión y enraizamiento en la materia más honda y penosa de lo que sería 'normal' en él, de no haber ocurrido el PO. Al hablar así, aunque creían seguir una tradición bíblica y cristiana, en realidad trabajaban con los presupuestos de una antropología idealista de origen mitológico, platónico y estoico.

mentos que ahora utilizamos implican, según este razonamiento, una humillación para el hombre, son señales claras que delatan la condición histórica de un noble señor que ha venido a menos: la condición del hombre caído. Toda esta reflexión sacramentológica se eleva sobre una correlativa visión del hombre, sobre una antropología. La antropología preyacente y subyacente al mencionado razonamiento se apoya en un presupuesto filosófico-cultural: el idealismo platónico y neoplatónico. Que a su vez tiene innegables conexiones con antropologías de índole mítica, idílica, primitiva, con sus ensoñaciones sobre el paraíso original en los inicios de la historia humana. Cuya nostalgia recogía el poeta: *«y soñé que en otro estado / más lisonjero me vi»* (Calderón).

En perspectiva de teólogos y de forma más inmediata, tenemos que recordar la presencia aquí de la teología de Adán omnipresente y omnioperante en toda la antropología cristiana, hasta fecha reciente. Su carencia de fundamento y sus varias incongruencias las hemos señalado reiteradamente. En la actualidad, incluso los que sigan manteniendo la doctrina del PO, han superado el idealismo ingenuo que está en la base de la mentada sacramentología. No acuden a la teología del PO para reflexionar sobre la vertiente antropológica de los sacramentos, sobre su arraigo en la existencia encarnada del espíritu humano, en la psicología, en la cultura, en la historia. Señal clara de que, incluso para sus profesantes actuales, la doctrina del PO ha perdido su antigua relevancia teológica y cultural.

## 6. EL PECADO ORIGINAL Y EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

Es éste un tema que, tanto a nivel doctrinal como de praxis pastoral-litúrgica, pervade toda la historia de la Iglesia y de la teología, en la cual marchan inseparables PO y bautismo de niños. La gente cristiana se acuerda del PO y hasta del diablo cuando acude a bautizar a sus bebés. Luego, lo olvida y sólo vuelve a acordarse del PO cuando siente con fuerza los impulsos de la libido sexual. O recuerdan lo que hicieron Adán y Eva en el paraíso.

Conocemos las protestas de algunos de los teólogos actuales, para que el problema del PO —y la constelación de problemas que le acompañan— no aparezca reducido a «cosa de niños». Como si el

afirmar o negar del PO se decidiese en torno a la cuestión de si bautizamos o no bautizamos a los infantes para quitarles el pecado con que nacerían *manchados*, según se le dice a la gente cristiana.

Claro es que la cuestión no puede ser reducida a esos infantiles límites. Lo hemos subrayado repetidas veces y, sobre todo, la amplitud que estamos dando a este estudio muestra lo contrario, simplemente como el movimiento se demuestra andando. Pero es cierto que la doctrina del PO comenzó su andadura en la historia, como doctrina autónoma, adulta y estructurada como tal, tomando texto, contexto y pretexto de la praxis de bautizar a los recién nacidos, y de la intención de querer explicar el sentido de la misma. No como estímulo único, pero sí determinante y concreto.

Una anécdota, referida por el propio Agustín, nos revela la importancia de primer rango que la praxis de bautizar a los infantes ha tenido en el surgir, desarrollarse y mantenerse de la doctrina del PO. Hasta nuestros días, ha servido de base argumentativa si no exclusiva, sí relevante para fundamentar el gran edificio doctrinal que llamamos *teología del PO*.

«No hace mucho tiempo, cuenta Agustín, estando en Cartago, rozaron ligeramente mis oídos estas palabras de algunos que pasaban hablando: «*Los niños no se bautizan para recibir el perdón de los pecados, sino para ser santificados en Cristo*». Quedé impresionado por aquella novedad, pero como no era oportuno contradecirles, ni tampoco eran hombres cuyo crédito me inquietase, fácilmente se desvanecieron aquellas palabras entre las cosas preteritas y olvidadas. Mas, he aquí que ahora se defienden estas ideas con ardoroso empeño; he aquí que se divulgan por escrito y han llegado las cosas a extremo tan peligroso que me han dirigido desde allí consultas mis hermanos. Por eso me obligan a polemizar y escribir contra ellos»<sup>107</sup>.

La frondosa reflexión agustiniana sobre el PO, que le ocupó los tres últimos decenios de su vida tiene como punto de partida concreto, un doble hecho que, de consuno, le ofrecían la experiencia humana y la experiencia pastoral. Ambos ocurren en *torno a los niños*. La experiencia humana de *tanta miseria* como abruma a

107 *De peccatorum mer. et remissione*, 6; PL 44, 109.

estas pequeñas, e «inocentes» criaturas le impulsa a argumentar a favor del hecho del PO en ellas. So pena de atentar contra la justicia de Dios, la virtud de la Cruz de Cristo, la dignidad del niño creado a imagen de Dios.

Pero hay más, según una práctica vieja ya en tiempo de Agustín, los recién nacidos son bautizados *«para remisión de los pecados»*. Si no queremos que la fórmula resulte vacía de contenido hay que reconocer que, ante la Iglesia que los bautiza, los niños tienen pecado. Y ¿qué otro pecado podría tener el recién llegado a la vida sino el pecado heredado de Adán, el pecado original? Por tanto, si no queremos arruinar la eclesiología y la sacramentología católica —la que Agustín tenía en su mente— hay que decir que los niños nacen en PO.

Ya hemos puesto en la balanza de la crítica el argumento a favor del PO tomado de la «gran miseria» de los niños, y lo hemos encontrado falto de peso. Sometamos a similar examen éste que se apoya en las palabras del rito bautismal <sup>108</sup>.

Digamos, en primer término, que no se trata de palabras de una fórmula sacramental. Son palabras rituales, hecho que rebaja cualitativamente la densidad significativa de las mismas. Entrando más a fondo en el tema, digamos que Agustín y sus seguidores hasta fecha reciente, han malentendido el hecho de que en el NT y en la tradición temprana de la Iglesia se administre el bautismo *«para remisión de los pecados»*, Hch 2, 28; Mt 25, 19; Mc 15, 16; Jn 3, 5. La exégesis subyacente adolece de ser una interpretación individualista y moralista de la palabra «pecado» utilizada por los apóstoles para urgir la necesidad de recibir el bautismo. Al intimar a los oyentes la obligación de bautizarse, no quieren sobreentender los apóstoles que cada uno de los oyentes se encontrase individualmente en situación de pecado personal, alejado de la amistad y gracia de Dios. Se invita a los oyentes —se digan «justos» o «pecadores»— a que abandonen una caducada economía de salvación. La economía de la ley en los israelitas o la de la sabiduría humana en los griegos, como se explica en la carta

108 La cuestión del bautismo infantil la hemos tratado a nivel teológico con mayor detención y bajo diversas perspectivas: A. DE VILLALMONTE, *Bautismo de los niños, ¿para remisión de los pecados?*, en NM 17 (1981) 275-285, 475-482; ID., *El pecado original*, cit. en nota 1, 238-241, 301-309; ID., *¿Pecado original o santidad originaria*, 347-361.

a los Romanos, no son ya eficaces para salvar ni a judíos ni a paganos. Que entren en la nueva economía y dispensación de gracia ofrecida por Dios en Cristo. Comenzando a ser, por el bautismo, nueva criatura, hombre nuevo *en y con* Cristo.

El teólogo actual tiene motivos suficientes para estar moralmente seguro de que los «piadosos» israelitas o bien los «piadosos» paganos, como el centurión Cornelio, se encontraban personalmente en gracia y amistad con Dios. Y, sin embargo, a estos hombres «justos» se les intima la necesidad de recibir el bautismo «para remisión de los pecados». Incluso bajo pena de condenación eterna, Mc 15, 16. ¿Es que la invitación y la fórmula de bautizarlos para remisión de los pecados carecía de sentido referida a estos «justos»? En modo alguno. Aunque sean «justos y sin pecado», deberán bautizarse para entrar *en el nuevo Camino de salvación* propuesto por Dios, que es Jesús de Nazaret y la Comunidad de bautizados que prosigue su Causa, y ejerce sus poderes salvíficos.

La praxis de bautizar a los adultos y su ritual pasó, sin modificaciones de base, a la práctica de bautizar niños. Respecto a éstos la intención, si tomamos las palabras en su significado más obvio, de quitarles o limpiarles de la mancha de algún pecado que llevasen en el alma al nacer, parece difícil de cumplir.

Ya sabemos que el NT desconoce del todo el hecho de que los recién nacidos tengan pecado alguno. Bautizar a los bebés «para remisión de los pecados» da la impresión de ser una fórmula creada *ad casum*, para «salvar» el contenido significativo, también dicha sobre los niños, de unas palabras rituales en la praxis general del bautismo. Palabras que, en su uso originario, neotestamentario, en nada aluden al pecado de los niños. Ni, en última instancia, tampoco siempre y necesariamente, al pecado personal de los adultos bautizandos.

No vamos a prolongar nuestro razonamiento. Únicamente diremos: el argumento a favor del PO en los niños, basado en la práctica de bautizarlos «para remisión de los pecados», carece de valor probatorio. Incluso el que opine que los niños nacen sin PO puede plantearse la cuestión pastoral de sí es necesario o conveniente bautizar a los bebés. Porque, seguros de que no tienen pecado original, se les puede/debe bautizar para incorporarles a la Comunidad de salvación que es la Iglesia. Y, mediante ella, a Cristo. Siendo honra-



dos con la verdad y salvada la reverencia «al máximo maestro de la teología cristiana, Agustín» (san Buenaventura) hay que decir que los anónimos transeúntes de las calles de Cartago, al hablar del motivo para bautizar a sus niños, iban bien orientados. Porque el motivo primero, necesario, que no puede faltar, es el de bautizar a los niños «para que sean santificados en Cristo». Y los que nacieron buenos sean hecho mejores por la incorporación a la Iglesia. Es probable que los aludidos transeúntes estuviesen tocados de ideas pelagianas. En cuyo caso, habría que purificar sus expresiones y matizarlas. Porque los niños, en nuestra opinión, nacen ya incorporados a Cristo como Sacramento trascendente, radical de salvación y, en este sentido, en estado de Gracia originaria/inicial. Pero, aunque ellos nacen ya 'santificados en Cristo', será indispensable bautizarlos, si queremos que intensifiquen la santificación consecratoria, propia de los miembros de la Comunidad de salvación, la que confiere la Iglesia como sacramento visible de salvación. Y mediante ella, intensifican la incorporación a Cristo y la presencia en ellos del Espíritu, iniciada desde su entrada en nuestra historia y en nuestra economía de salvación.

Dicho esto, hay que añadir que debemos dar satisfacción a la vertiente hamartiológica, liberadora del pecado, que siguiere la fórmula bautismal tradicional que comentamos.

En efecto, nuestro lenguaje religioso necesita reforzar el concepto positivo de «santidad» con referencia también al pecado. Incluso hablando de la santidad divina, nos ayudamos con la idea de que Dios es absolutamente impecable. Lo mismo en Cristo y, proporcionalmente en la Madre del Señor. Toda justificación de un ser humano tiene una vertiente hamartiológica, sea en adulto, sea en el niño. Siempre alude a la liberación/redención del pecado. Pero ya hemos recordado que existe en la caritología y en la hamartiología católica la idea de la «*gracia/redención preventiva*», que no supone pecado p̄vio en el beneficiario. Tenemos el caso paradigmático y seguro de María Inmaculada. Pues bien, en el niño del todo inocente que recibe la gracia bautismal, ésta tiene la función de *gracia preventiva* ante el poder de El Pecado y ante pecado personal que amenaza al recién venido a este valle de lágrimas y de pecados.

Conocemos la figura de El Pecado que domina a la sociedad en la que el niño está entrando. Es obvio que, dada su constitutiva

labilidad humana, su índole pecadoriza y el entorno de pecado en que va a vivir, existe peligro máximo de caer bajo la tiranía de El Pecado. La gracia bautismal ejerce en el niño su irrenunciable, primaria función, esencial y necesaria de intensificar su incorporación a Cristo y también la *función preventiva* de cualquier tipo de pecado. Pero nunca la misión de limpiar/liberar de un 'presunto' PO que, ciertamente, no existe en el recién nacido.

Sin entrar en agudas distinciones escolares/ escolásticas, es fácil aceptar que, a tenor de los criterios teológicos de que disponemos, ni siquiera en el bautismo de adultos la fórmula «para remisión de los pecados» tiene siempre y por necesidad el sentido hamartiológico de perdonar/liberar del pecado en que suele ser entendida.

En efecto, los adultos que acceden al bautismo tras un catecumenado más o menos intenso, están ya justificados por los actos de fe, esperanza y amor y arrepentimiento de su vida pasada. Y, sin embargo, se les bautiza «para remisión de los pecados». De nuevo aquí, la palabra «pecado» y la remisión del mismo, no puede ser referida al pecado personal del bautizando. Se trata de expresar la necesidad y el hecho de que el bautizando pase de una caducada economía de salvación (o situación de pérdida), a la nueva economía de Gracia que se otorga en Cristo. En caso de que el bautizado fuese un «piadoso» judío o un «piadoso» musulmán, la presunción del estado de gracia en él se puede tornar alta certeza moral. Finalmente, como se indicaba antes, aunque la gracia bautismal no tenga función perdonadora de un pecado personal u original inexistentes, siempre mantiene su función deificadora y, con relación a El Pecado dominador del mundo, la función de gracia preveniente. Más noble, según san Agustín y Duns Escoto, que la función liberadora del pecado incurrido.

## 7. LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA Y LA CREENCIA EN EL PECADO ORIGINAL

Con énfasis oratorio decía Donoso Cortés que el pecado del hombre/Adán ha llenado la tierra de lágrimas y el infierno de llamas. Él, con todos sus contemporáneos, tenía nostalgia, añoranza y «saudade» del paraíso perdido. Porque, perdido el paraíso por el PO, la tierra se

llenó de gemidos y lágrimas y se abrieron las fauces del infierno que de otra manera no existiría. Por el PO la inmensa masa de millones de seres humanos, durante miles de años, se ha tornado «masa corrompida —masa de pecado— masa de perdición». Condenados, de entrada, a ser tizones del infierno. Si bien la sobreveniente misericordia de Dios «a unos pocos» los sacará de la masa de perdición y los seleccionará para la gloria. Extendamos un piadoso velo sobre estas extremosas, lúgubres afirmaciones provocadas por la creencia en el PO. Hoy nos avergüenzan un poco estas expresiones de nuestros predecesores en la fe y en la esperanza. Como se dice en lenguaje coloquial, sentimos vergüenza ajena al leer estos viejos textos.

*Nos acercamos ahora al limbo de los niños.* La figura ésta no tiene el empaque teológico y siniestro del infierno, pero no deja de ser algo «curioso», frecuente y hasta regocijado tema del folclore popular católico, al mismo tiempo que era tema serio para la teología profesional.

San Agustín se ocupó en serio del destino ultraterreno de los niños muertos sin bautismo. Parece, según algunos estudiosos, que la preocupación de Agustín habría recibido impulso de las visiones que al respecto contaban las Actas de la mártir santa Perpetua. Mientras estaba en la cárcel le pareció ver el destino desgraciado de su hermanito Demócrates muerto prematuramente, sin haber recibido el bautismo: no se le permitía entrar en el reino de los cielos<sup>109</sup>. Agustín, muy sensible a los sufrimientos de la santa mártir, aplicó el relato para ilustrar el destino adverso de los niños no bautizados.

La lógica dura de su teoría del PO le hubiera llevado a poner el destino de tales niños en el infierno, con Satanás y sus ángeles. Se horrorizó ante tan cruel perspectiva y preparó para ellos la *morada del limbo*<sup>110</sup>. Su situación teologal venía determinada por la

109 La visión de Perpetua en *Passion de Perpetue et de Félicité suivi de Actes*, SC 417, pp. 126-132. Comentario del editor, pp. 46-48. G. BONNER habla de las creencias míticas y supersticiosas que hubieron de influir en el afianzamiento de la práctica de bautizar a los párvulos, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, en Aug 12 (1967) 97-116. Sobre el pensamiento del propio Agustín recoge textos F. MORIONES, *Enchiridium Theologicum Sancti Augustini*, Madrid, BAC, 1961, nn. 957-973.

110 La figura del limbo de los niños puede quedar ya como mero recuerdo en la historia de la teología del PO. Algún teólogo la quiere conservar, aunque sin entusiasmo. Ver J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, Madrid,

exclusión definitiva de la visión beatífica. Sufrían algún tormento, si quiera fuese levisimo = *levissima poena*, pues tenían el PO y todo pecado ha de recibir su castigo, según la ley del talión, sagrada para los primitivos y para tantos teólogos cristianos. Posteriormente se les concedía una 'felicidad natural' a estos incontables moradores del limbo.

Hay que reconocer que la pregunta por el destino ultraterreno de los seres humanos que en edad infantil y sin bautismo, desde el punto de vista cuantitativo tiene una innegable importancia; afecta a una gran parte de la humanidad. La mortandad infantil ha sido elevadísima hasta fecha reciente. Pero es discutible que, desde la perspectiva cualitativa y para la ortodoxia y para la ortopraxis del creyente viador, tenga similar relevancia. La única postura prudente, en este caso, hubiera sido el silencio, dejar el asunto a la paternal providencia de Dios, que quiere sinceramente la salvación de todos los hombres, incluso la de aquellos que, sin culpa, no reciben el bautismo. Pero los defensores del PO cometieron, a mi juicio, una imprudencia y desmesura intelectual y volitiva al afirmar, con tenacidad, que tales hombres estaban excluidos del reino de los cielos, por estar machados con el PO.

*La figura del limbo es un subproducto de la teoría del PO.* Sólo en torno a ésta pudo surgir como cuestión subsidiaria. Toda la teoría del limbo de los niños se considera hoy plenamente superada, con toda justicia. Se quebrantaban en ella principios más valiosos y seguros de la antropología teológica. Nominalmente éste, que es de importancia primera: ningún ser humano, perteneciente a nuestra raza, consanguíneo, concorpóreo, consustancial con nosotros y con Jesús de Nazaret, tiene otro fin último que no sea el llamado fin sobrenatural: la visión y el amor beatificante de Dios. Frustrado este fin, no queda otra alternativa que el alejamiento eterno, la situación

BAC, 1981, pp. 362-383. Si bien esta figura seguirá vigente en el lenguaje popular. Éste ironiza con gusto sobre el limbo de los niños: «Estar en el limbo» se hace sinónimo de estar alelado, estar en la inopia, estar en Babia. Realmente bien alelados tendrían que estar los bebés concentrados en el limbo por los teólogos, si se sintiesen felices con felicidad «natural». Ésta es pura invención de los teólogos cultivadores del PO. No hay más felicidad para el hombre que la que resulta de la visión y amor beatificante de la Trinidad. Es el término eterno y único de nuestro paso por la existencia.

teologal que llamamos infierno. No existe una felicidad natural, ni en esta vida ni en la otra. Porque no existe y, probablemente, no pueda existir en tales seres una naturaleza pura, no destinada a la vida íntima con Dios. Pero aunque se defienda la «naturaleza pura» como hipótesis y la posibilidad, de hecho, no existe en la realidad. Este limbo de los niños está en contra de la teología del sobrenatural recibida, desde hace siglos, entre los teólogos *católicos*. Implica una sobrecarga adicional para la teoría del PO. Por fortuna, como indicaba, la teología actual se ha desentendido de la figura del limbo de los niños, como de una idea carente de cualquier fundamento. Surgió y se mantuvo en dependencia de la teoría madre, el PO, a la cual intentaba reforzar, resolviendo alguna de sus aporías más perceptibles.

Desde su origen, y a lo largo de los siglos, la creencia en el PO ha funcionado como teoría auxiliar en el intento de esclarecer verdades cristianas más valiosas sobre Dios, sobre Cristo, sobre el hombre, sobre la Iglesia. Sin embargo, incluso después de haber concedido que 'los servicios prestados' fueron otrora valiosos, la teología crítica del siglo XXI debe preguntarse si aquella función clarificadora la sigue cumpliendo la teoría del PO en la circunstancia vital toda entera: cultural, religiosa, teológica, humanista en que nos encontramos. La reflexión que hemos realizado en este capítulo me parece permite esta prudente conclusión: *la teoría del PO, lejos de clarificar nuestro sistema católico de creencias en los mencionados puntos neurálgicos, arroja sobre ellos notable oscuridad*. La mancha del PO les afecta desfavorablemente, tanto a nivel de la ortodoxia como de la ortopraxis. Y también en el momento de comunicar estas verdades al hombre de nuestro tiempo, sea él creyente o increyente.



## CAPÍTULO XII

# LA «MANCHA» DEL PECADO ORIGINAL EN EL CAMPO DE LA MORAL CRISTIANA

Conocemos el andamiaje teórico/especulativo que en el Occidente cristiano se ha levantado sobre y en torno a la figura del PO. Siguiendo el usual simbolismo de la *mancha* decíamos que el PO ha manchado amplios y básicos sectores de nuestro sistema cristiano de creencias. Pasamos a comentar el hecho de que también nuestra ética, nuestro comportamiento cristiano, ha sido afectado por la larga y densa sombra del PO. A nivel individual y comunitario, a nivel doctrinal y a nivel del comportamiento práctico cotidiano.

### 1. EL TEMA A TRATAR EN ESTE CAPÍTULO

Las reflexiones que vamos a ofrecer podrían proponerse, en gran parte, también bajo el epígrafe de «*consecuencias del PO*». De estas presuntas consecuencias hablaremos expresamente en el capítulo siguiente. En ambos casos no necesitamos ser prolijos. Por varios motivos convergentes: son hechos conocidos no sólo por los teólogos, sino también por la masa de los creyentes. O bien se conocerán lo suficiente por la exposición que vamos haciendo. Lo más importante será siempre fijarse en la influencia que la doctrina del PO ha ejercido en los diversos momentos considerados. Y, consiguientemente, la importancia que pueda tener el contemplar esas mismas realidades morales desde la perspectiva de una antropología que no sabe nada de una *mancha original*, de un pecado de la naturaleza humana que la habría tornado congénitamente corrompida, viciada, caída; sino que entra en la vida con la inocencia, la integridad original que le corresponde como obra recién salida de la mano de Dios y acogida a su voluntad salvífica. Descargada de cualquier fatalidad originaria, antecedente que haga al hombre pecador 'necesario'. Menos aún grabada con un castigo divino incurrido por mor del viejo, ancestral pecado, cometido *in illo tempore*, por un rudimentario primer ejemplar del *homo sapiens*, apellidado Adán.

## 2. EL CONCEPTO TEOLÓGICO DE PECADO Y EL PECADO ORIGINAL

Una de las realidades (conceptos, fuerzas) con las que debe contar toda ética es la de «pecado». Incluso aunque no llegue a darle a la palabra la densidad que logra en la ética teológica.

Dentro de la general «hamartiología teológica», al menos en los últimos tiempos, viene enmarcado el estudio específico del PO. No se suele poner a cuenta del PO todo lo pecaminoso que del corazón humano brota, pero sí se afirma que el PO es raíz/manantial perenne de todo ulterior pecar humano, de los pecados en el sentido verdadero y más denso de la palabra: los pecados *personales*. Los escolásticos hablaban del PO como de un 'habitus operativus malus': una energía y poder que impulsa constantemente hacia el mal. Permanente energía maligna, en la medida en la que suscita y alimenta la concupiscencia radical inextinguible.

### A) CÓMO SURGE EL PROBLEMA

Partimos de un hecho de doble cara, muy perceptible en la historia del PO. Por una parte, el concepto de pecado, ya existente en la tradición teológica anterior, sirve de marco para recibir y calificar la nueva forma de «pecado» humano que es puesta en circulación. El recién nacido PO es recibido en el campo de una teología del todo preocupada por el pecado personal. Recibido en este campo, el PO influye notablemente en la índole y características con las que el pecado personal va a ser presentado en la posterior hamartiología cristiana.

El concepto cristiano de «pecado» había sido elaborado por los teólogos orientales, ante todo, en polémica con el gnosticismo, el maniqueísmo, el paganismo. En cualquiera de estas corrientes filosófico-religiosas el comportamiento humano se consideraba determinado *a tergo* por la fatalidad, la forzosidad, el necesarismo de Hado, de la Heimarmene. En sus formas populares por la influencia de los astros, por la magia, por las taras atávicas, ancestrales que, según los mitos, arrastra la especie humana en su caminar por la historia. Pero subrayamos el hecho de que el concepto cristiano de pecado, el sentido religioso del mismo, no era ni siquiera posible



que surgiese dentro de la filosofía y cultura del paganismo greco-romano. Los teólogos cristianos dedujeron su concepto de pecado, de forma preferencial, analizando el comportamiento y situación del Adán genesiaco, al que presentaban como testigo privilegiado de que el mal/sufrimiento/pecado entra en la historia por culpa del hombre, no de Dios. Le concedían a Adán plena realidad histórica, pues ello favorecía su tesis de la responsabilidad/libertad del hombre. Pero se distanciaban de las interminables elucubraciones y simbolismos de los gnósticos. Insistían con tenacidad en la voluntariedad y libertad perfecta con que Adán había trasgredido el mandato divino. Si ya tempranamente la figura de Adán comienza a ser sublimada, ello se debe al deseo de magnificar la convicción de la libertad absoluta con la que Adán desobedeció a Dios, y su perfecta responsabilidad en la aparición de la «miseria» que abruma a la raza humana. Pero, obviamente, esta defensa de la libertad humana no la hacían tan solo ni principalmente en favor del lejano padre de la raza. En forma implícita o explícita se trabaja con la convicción de que «*Adán somos todos*». Todos disfrutamos de la libertad de que estaba dotado Adán. Con estas salvedades: en Adán estaba reforzada la libertad connatural del ser humano, por especiales dones divinos de los que ahora estamos despojados/desvestidos; pero incluso ocurrida la caída, se mantenía firme el axioma teológico: *Naturalia manent integra* = lo que es natural en el hombre, nominalmente lo más excelso de él, la libertad, permanece íntegra, incorrupta en su ser<sup>111</sup>, aunque la experimentemos mediatizada en su obrar cotidiano.

*El primer Agustín*, fuertemente antimaniqueo, insiste en la voluntariedad/libertad del pecado, en forma reiterada y destacada.

111 Los teólogos orientales desarrollan su antropología teológica con preferencia sobre la figura del Adán genesiaco, creado a imagen y semejanza de Dios. Frente al maniqueísmo, ofrecían una 'teodicea': exculpación de la divinidad por el hecho de la entrada y persistencia del mal/mortalidad en el mundo. Pero también una «antropodicea», ya que liberaban al hombre de la esclavitud del Hado, pues aquél habría pecado en lúcido ejercicio de su libertad. Ver E. PAGES, *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona, Ed. Crítica, 1990, espec. 181-211. El mito/símbolo de Adán, ya en Gn 2-3, pero sobre todo en Rm 5, 12-21 par, tiene para Pablo la función de mostrar que El Pecado entra a dominar la historia humana no bajo el empuje de fuerzas fatales (gnosticismo), sino por decisión del hombre que a él se entrega voluntariamente. Agustín mantiene y sublima la libertad de Adán en aquel su pecado que trajo la ruina a la humanidad. Pero sus descendientes tendrán sólo una libertad corrompida, esclava de la libido y del diablo.

¡Sólo en la voluntad hay pecado! Pero luego cambia de rumbo y somete a revisión/retractación su primera opinión <sup>112</sup>.

El cambio fue progresivo, acompasado a la aparición y robustecimiento en él de la idea del PO. En los relatos de las *Confesiones* tenemos la descripción de las experiencias que dieron base a la teorización que aparece en la controversia antipelagiana. Agustín vivió en sí mismo la tensión entre forzosidad y libertad, en doble dimensión: por una parte su voluntad se afirma frente a la fatalidad impuesta por fuerzas externas, como los astros a cuyo influjo apelaba la moral popular pagana. Ni tampoco la materia corporal, no obstante su conocido dualismo antropológico, imponía necesidad a la voluntad. La tensión necesidad-libertad brota, según experimenta y proclama Agustín, de lo más hondo de su espíritu. Siente la lucha y contrariedad entre dos *voluntades* que guerrearán entre sí <sup>113</sup>.

112 Para rechazar la teoría platónica de una caída ocurrida en la preexistencia y repudiar el maniqueísmo, el primer Agustín es reiterativo en afirmar que no hay pecado más que en la voluntad personal. «Jamás hay pecado sino en la voluntad». *De duabus anim. C. maniq.* 10.12; PL 42, 103. «Hasta tal punto el pecado es un mal voluntario, que en modo alguno sería pecado si no fuese voluntario. Esta afirmación es tan evidente que sobre ella están de acuerdo los pocos sabios y la turba de ignorantes. Por lo cual, o ha de negarse que se cometan pecados, o hay que decir que los comete la voluntad», *De vera relig.*, cap. 14; PL 34, 133. Afirmación reiterada en *De Lib. Arb.*, Lib. 3; PL 32, 1270-1310. Aquí insiste en hacer ver que la necesidad excluye del todo la voluntariedad. Incluso en la polémica antipelagiana mantiene la voluntariedad consustancial al pecado. Había definido la libertad como «la voluntad de aceptar lo que la justicia prohíbe, y de lo que libremente podría abstenerse», de *Duab. Anim. C. Man.* XI, 15; PL 42, 103. Idea que se repite en *C. Jul. op. imperf.* V, 28 s.; VI, 117; 11,17; II, 38. Pero allí mismo comienzan sus matizaciones y retractaciones: esa definición de pecado se cumple únicamente en la voluntad incorrupta, íntegra del primer hombre. Respecto a la voluntad y al pecado del hombre caído hay que atenerse a las palabras de Pablo: «si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien tal hace sino el pecado que habita en mí», *Retract.* XV, 2; 3-4; PL 32, 608-609. Entra en escena la idea de la 'libertad esclava' que ya conocemos, y de la 'dura necesidad de pecar' que acosa al hombre histórico, en opinión de Agustín. Sea de ello lo que fuere, resulta del todo inaceptable para la teología actual el recurso a la teología de Adán para señalar en ella la etiología, el origen de tal situación. Más textos y comentario en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original en la polémica Agustín-Juliano*, citado en nota 23.

113 Señalamos algunos textos de las *Confesiones*, IV, c. 3, 4; V, 10, 18; IX, c. 4, 9; VI, c. 12, 2; VII, c. 3, 5; VII, c. 15, 22; VIII, c. 5, 10; VIII, c. 8, 19; c. 9, 21-22.24; c. 11, 21; IX, c. 1, 1. Ver P. RIGBY, *Original Sin in Augustine's Confessions*, Ottawa, University Press, 1987.

Dos ideas permanecen firmes en toda esta discusión: frente a los maniqueos, sostiene la bondad del Creador que dotó al primer hombre de una libertad plena y triunfadora. Pero frente a los pelagianos, sostiene que, por el pecado de Adán, la voluntad quedó viciada, corrompida. Goza de autonomía y libertad, pero es la libertad propia de un esclavo. Nace en nuestra teología cristiana la atormentadora figura de la «libertad esclava» = *servum arbitrium*: siervo albedrío. Cualquiera que oiga enunciar esta paradoja se preguntará qué responsabilidad sobre el mal y el bien puede tener el hombre que, al venir al mundo, recibe la ambigua, peligrosa herencia de una *libertad esclava*.

Agustín somete al concepto tradicional de «pecado» y su relación con la voluntad a una reformulación original, arriscada, por nadie antes intentada. La reformulación se centra en torno a la 'voluntariedad', que es consustancial al tradicional concepto cristiano de pecado. Se resume en estos cuatro puntos: 1) existe un pecado que se contrae por «contagio»; 2) existe el pecado 'involuntario'; 3) existe el pecado «castigo» del pecado; 4) existe el pecado «necesario».

La presencia del PO en la historia humana y en cada individuo que entra en el mundo, advertiría a los pensadores cristianos de que el 'pecado' humano ocurre con ingredientes de contagio, involuntariedad, necesidad y de penalización que antes no habían sido detectados por ellos. Por su parte, Agustín es reiterativo en firmar que estos cuatro factores modifican, restringen la culpabilidad/voluntariedad, pero no la anulan. El hombre posee una libertad esclava, pero libertad; es pecador forzado, pero pecador real. Veamos si es posible esclarecer esta paradoja, a fin de que el recién venido pecado 'original' encuentre un puesto cómodo en la hamartología cristiana

## B) EL PECADO ORIGINAL COMO PECADO HEREDITARIO, PECADO/CONTAGIO

Ya antes de san Agustín circulaba por el Occidente cristiano la teoría del «*tradux peccati*»: un pecado que se transmitiría por la generación biológica, como por esqueje = *per traducem*, de padres a hijos<sup>114</sup>. En textos claros y reiterados habla Agustín de que el pecado cometido por Adán corrompió el semen del protoparente del

114 Sobre el tema existe el amplio y documentado estudio de P. F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana*, citado en nota 36.

género humano. Desde entonces todos los hombres son engendrados de los genes corruptos y corruptores de Adán y de los otros progenitores varones descendientes de él. Al entrar en contacto con esta «corrompida sustancial corporal», el alma queda manchada de pecado, en situación teologal de pecado «original». Esta vulgar/popular ley del *tradux peccati* es elevada por Agustín a una categoría cuasi-metafísica con su teoría de las «razones seminales». Según ella, las semillas de los vivientes y, por antonomasia, la de los vivientes humanos, estarían dotadas de una energía misteriosa, poderosa, sobre-natural, celeste, divina para influir en la actividad espiritual y hasta en el ser del alma<sup>115</sup>. Obviamente, estas fuerzas actúan en el naciente ser humano y le ponen en situación teologal negativa, cuando su voluntad, en estado germinal, no tiene aún capacidad próxima para obrar ni a nivel psicológico ni menos a nivel de responsabilidad moral.

Esta teoría de un pecado que se propague *por contagio*, por generación biológica, un pecado «hereditario» se considera hoy del todo inadmisibile. El propio Agustín encontró serias dificultades para mantenerla. Nominalmente frente a la opinión —que iba siendo común ya en su tiempo— de que el alma humana es directamente creada por Dios e infundida en el cuerpo. Agustín se repliega, para salvar su querida teoría del PO, hacia un traducianismo antiguo y anticuado respecto al origen del alma humana. De todas formas en el mismo texto encontramos la frase lapidaria: *dummodo redemptio clareat, periculum non est!* = mientras quede claro que el alma necesita ser redimida, poco importa saber cómo adviene al incipiente ser humano. Nosotros hemos hecho una aplicación extensiva, pero lógica, a todo el problema del PO: mientras quede claro que el hombre necesita del Salvador, incluso al nacer, no importa si esa necesidad viene con motivo del PO o de otra fuente<sup>116</sup>.

115 Esta teoría del 'tradux peccati', del pecado hereditario y propagado por contagio, se basa en la convicción de que en el primer Adán estaban recapitulados/condensados todos los seres humanos, sus descendientes. Agustín pensaba en una inclusión biológica. Otros teólogos posteriores en una inclusión/recapitulación moral. E incluso metafísica, estilo platónico. Ya hemos comentado lo inconsistente, a juicio nuestro, de la teoría de la solidaridad de todos los hombres en el pecado de Adán. Si se entiende en sentido real y no meramente simbólico.

116 Esta idea la he desarrollado con mayor amplitud en otra parte. A. DE VILLALMONTE, «Miseria humana y pecado original: un gran tema agustiniano», en RA 33 (1992) 111-152, espec. 147-152.

En la Edad Media y en fechas posteriores, la idea del pecado/contagio se concretó en la fórmula del *semen infectum* = semen infecto e infectante que mancharía el alma del naciente ser humano en el primer instante de la vida, con la mancha del PO. Esta convicción era tan firme y generalizada que ella constituyó uno de los magnos obstáculos para que avanzara la ‘piadosa creencia’ popular y luego teológica en la Inmaculada Concepción de la Madre del Señor. Porque, se decía, al entrar en la vida por generación natural (no virginal), María forzosamente hubo de contraer el PO, según la llamada ‘ley de todo nacido de varón’ = *lex communiter concepturum*. A los primeros inmaculistas medievales les costó mucho tiempo y esfuerzo mental demostrar la inanidad de esta dificultad y de la arbitraria y empecinada teoría que la sustentaba. Los actuales defensores del PO rechazan taxativamente la idea de un pecado hereditario (*Erbsünde*) y de un pecado contraído por *contagio* biológico. Si bien recurren a la idea de un contagio social-histórico-psicológico-cultural del pecado entre los humanos. Lo encontraremos más adelante.

### C) EL PECADO ‘INVOLUNTARIO’, SEGÚN SAN AGUSTÍN

Pudiera parecer que hablar de un pecado ‘involuntario’ fuese hablar de un *hierro de madera*. Pero es indudable que Agustín, en su polémica con Julián de Eclana, para defender su tesis de que los niños nacen en pecado ‘original’, antes de que hayan ejercido acto ninguno por su personal libertad, llegó a la compleja afirmación de que los niños han incurrido en pecado real, pero ‘involuntario’, aunque no del todo involuntario. El pecado de los párvulos no deja de ser ‘voluntario’ en absoluto, puesto que sus voluntades estaban de algún modo misterioso, aunque real, en la voluntad de Adán. Pero no es voluntario respecto a la voluntad personal del niño. Sin voluntad personal, arguye Agustín, el niño (bautizado) es admitido a participar de la gracia de la redención, por decisión de una voluntad ajena —la fe de la Iglesia, de los padres— y no por decisión de su propia libertad. Lo mismo aquí, al hablar del pecado de los niños: su pecado original lo incurren sin voluntad personal, pero sí por voluntad de Adán. Sólo en el pecado del Adán paradisíaco se cumple la exigencia de voluntariedad plena, esencial a todo pecado. Los demás hombres

tienen una voluntad viciada, sujeta a la 'necesidad de pecar', voluntad esclava, pero voluntad verdadera. En los niños la voluntariedad de su pecado se la concede el hecho de estar contenidos en la voluntad de Adán<sup>117</sup>.

Con esta solución Agustín proporcionó a la teología occidental un complicado tema de reflexión: *cómo salvaguardar la voluntariedad del pecado original*. Por ejemplo, y yendo a la raíz del problema, ¿es necesario mantener la voluntariedad en todo pecado?, ¿basta para salvarla el recurso agustiniano a la voluntad de Adán?, ¿qué implica esa continencia de las voluntades de todos los hombres en la voluntad de Adán? La búsqueda de la «voluntariedad» del PO ha constituido un auténtico tormento intelectual para los teólogos, una áspera «*crux theologorum*» a lo largo de la historia. En mi opinión en ella siguen colgados sin poder bajar, pasados los siglos. A esta inclusión/continencia de todas las voluntades en la voluntad de Adán, Agustín, en varios textos, le da un sentido biológico: continencia de todos en las razones seminales del protoparente. *In lumbis Adae* = en los lomos de Adán. En clara conexión con la mentalidad de los primitivos y sus mitos. Incluso podría buscarse apoyo en ciertos textos de la Biblia. Expresión ellos mismos de una mentalidad primitiva, tribal y mítica. Otras veces, al menos en algunos de los agustinianos medievales, podría pensarse en una inclusión metafísica/ontológica. A modo como en «*Anthropos*» /Hombre» ideal platónico están contenidos todos los «*Anthropoi*» /hombres individuales. Finalmente, también se ha pensado en una decisión divina de 'recapitular' en Adán el destino (y, de algún modo, las voluntades)

117 Sobre el pecado 'involuntario', ver los estudios de M. E. ALFLAT, *The Development of Idea of involuntary Sin in Saint Augustine*, en R&A 20 (1974) 113-134; ID., *Responsability for involuntary Sin in Saint Augustine*, en RchA 10 (1975) 171-186. Pío V condenó a Bayo porque afirmaba que la voluntariedad no pertenece a la razón formal de pecado, DS 1945-1946. Bayo quería ser fiel a san Agustín. Los escolásticos concedían al PO un mínimo de voluntariedad, la que recibía de su inclusión en la voluntad de Adán. Pero, eliminada la voluntad nodriza de Adán, al declararle hoy día como personaje no histórico, cae por tierra también aquella «mínima» voluntariedad del PO. No es posible descubrir voluntariedad ninguna en la situación teológica del recién venido al mundo, sea ella la que fuere, de Gracia o de pecado. Parece como si, en la teoría antigua, el PO fuese una especie de «pecado infuso» en el recién concebido, como lo es la gracia infusa en el recién bautizado. La comparación es de san Agustín, aunque no la terminología.

de los hombres todos, para el bien y para el mal. Por desgracia aconteció el mal: todos pecaron *en él* y *con él*.

Las explicaciones en sí mismas cada una me parece arbitraria. Quien no tenga una mentalidad muy primitiva y muy platónica no puede acomodarse a ver condensados en un primordial padre a todos los millones de seres humanos por los siglos. Sobre todo a un teólogo del siglo *xxi* a quien suponemos razonablemente impregnado de la mentalidad evolucionista, de una visión dinámica y procesual del acontecer cósmico e histórico. Desde el momento en la *teología de Adán* ha caído irremediabilmente por tierra, la viabilidad de aquellas teorías, han perdido todo apoyo. Incluso las podemos ver como positivamente contrarias a lo que hoy sabemos en el campo de la biología, de la filosofía, de la ética racional contemplada a la luz de la palabra de Dios.

#### D) EL PECADO ORIGINAL COMO 'CASTIGO' DIVINO POR EL PECADO DE ADÁN

La convicción de que el PO existente en cada ser humano que llega a este mundo —y que sigue operando durante toda la vida— se deba a un castigo divino por el pecado del protoparente, por el «viejo pecado», es explícita y recurrente en el empeño agustiniano por perfilar y defender de objeciones la figura del PO.

Hay que distinguir, dice Agustín, estas tres cosas: el pecado, el castigo del pecado y el que es ambas cosas, pecado y castigo del pecado. «Pertenece el pecado original al tercer género, puesto que es pecado y también castigo del pecado; existe en los niños que nacen en este mundo, pero sólo aparece cuando empiezan a crecer... El origen de ese pecado viene de la voluntad de un pecador: «Existió Adán y en él estábamos todos, en Adán y en él perecimos todos» (Ambrosio)<sup>118</sup>. La primera impresión producida por esta atrevida figura agustiniana no deja de ser inquietante, ¿no compromete peligrosamente la bondad inagotable de Dios el compasivo, el misericordioso? Un Dios que castiga un pecado con otro pecado, ¿no sería un Dios demasiado

118 *C. Jul op. imperf.* I, 47; *ib.*, VI, 17. Agustín se cree respaldado por la Escritura cuando dice que Dios castiga en los hijos el pecado de los padres. Lo cual se cumple cabalmente en el recién nacido en PO, *Deut.* 5, 9, l. cit. V, 2 III, 15 s., 30, 39, 52-61.

próximo al dios malvado de que hablaban los maniqueos? Al menos esa es la impresión del contrincante de Agustín, Julián de Eclana, según hemos visto.

Tema difícil para la hermenéutica de textos agustinianos. Ya aludimos a la sensación de sadismo que suscitan estas expresiones y la teoría general del PO. Según una tradición teológica posterior, el 'castigo' consistiría en que Dios habría privado de los dones gratuitos al Adán pecador y a sus descendientes: le despojó de los dones gratuitos, con lo cual la concupiscencia quedaría desembridada. Otros, más duros, pensaron que la naturaleza humana, por castigo divino, quedó positivamente viciada, vulnerada = *vulneratus in naturalibus*. Este agustinismo duro se plasma en la manoseada frase escolástica: la persona (Adán) corrompió la naturaleza y la naturaleza corrompe a la persona de los demás descendientes = *persona corrumpit naturam, natura corrumpit personam*. El que no admita la teología de Adán en su forma pura y dura no puede admitir esta fórmula tan redonda, como gratuita y falsa.

#### E) LA FIGURA TEOLÓGICA DEL 'PECADO NECESARIO'

Las anteriores matizaciones impuestas por Agustín al concepto tradicional de pecado, indisolublemente unido al concepto de voluntariedad/libertad culminan, a mi entender, en la figura del pecado *necesario*: el PO (originante y originado) impone a la humanidad entera y a cada individuo la *dura necesidad de pecar*. Hasta que la Gracia no lo libere. El obispo de Hipona es taxativo y reiterativo en afirmar esta dura necesidad de pecar en el hombre caído<sup>119</sup>. Tal necesidad actúa con pleno vigor en el hombre adulto. Pero ya desde

119 «Puesto que pecó la voluntad, se sigue que el pecador tiene la dura necesidad de pecar». *De perf. just. hom.* V, 9; PL 44, 296. Ver *C. Jul. Op imperf.* II, 15; PL 45, 1147; III, 110, 112; V, 22, 52; II, 7. «Te equivocas del todo al pensar que no existe necesidad ninguna de pecar, o que tal necesidad no sea castigo de un pecado que se cometió sin ninguna necesidad», *ibid.*, I, 105. También I, 50-55.94; *Contra duas epist pelag.* II, 4; PL 44, 553; *ibid.* III, 7; *In Ion. evang. trac.* XLI, 10; PL 35, 1697. «Existe una cierta necesidad de pecar, originada por vicio, no por la misma naturaleza», *De nat. et grat.* LXVI, 79; PL 44, 286; *ibid.* LXVII, 81. Cf. *C. duas epist. pelag.* II, 5; PL 44, 552. Ver más textos y comentario en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original en la polémica Agustín-Juliano de Eclana*.



el seno materno el hombre está sujeto a ella, siquiera sea en forma germinal. Por este motivo, dice Agustín que los niños nacen en pecado «original»: connatural, congénito. A esta necesidad de pecar se le añaden los calificativos de castigo divino, de herencia, contagio, forzosidad, al modo indicado.

Con este discurso sobre la dura necesidad de pecar en el hombre caído, Agustín pone en circulación un grave tema, no sólo en el campo de la hamartiología, sino también de la antropología, tanto teológica como filosófica: el arduo problema de armonizar, de marcar —en el actuar humano—, la frontera entre la necesidad y la libertad. Incluso en la misma teología, el discurso sobre la voluntad divina es impactado por esta problemática. Vamos a dedicar algún espacio al tema. Porque si la tesis del PO implica un «novum» absoluto respecto al concepto tradicional de «pecado», no implica menos una inquietante novedad en torno al concepto cristiano tradicional de «libertad».

### 3. LA TENSIÓN NECESIDAD-LIBERTAD EN EL ACTUAR HUMANO. DESDE LA LIBERTAD SEÑORA A LA LIBERTAD ESCLAVA

El Agustín luchador antipelagiano, para defender su querido PO y, en última instancia, la omnipotencia de la Gracia, se vio impulsado a poner en circulación una profunda transformación del concepto cristiano de 'libertad'. Y no sólo cristiano. Agustín va también en contra del concepto de libertad vigente en el aristotelismo y, sobre todo, estoicismo de su época. La reformulación se refiere a estos dos puntos, interiormente enlazados entre sí: la libertad del hombre caído carece de la indiferencia activa respecto del mal y del bien y, de forma concomitante, carece también del debido dominio y autonomía sobre sus propios actos. No es una libertad *señora*, sino una libertad 'esclava' en su comportamiento; al menos religioso moral, el que ahora interesa.

a) Agustín trabaja sobre el concepto/realidad de la libertad tal como ahora nos es dado experimentar y conocer. Lenguaje paralelo al empleado cuando habla de la concupiscencia/libido: *ésta tal como ahora existe (prout nunc est)* es viciosa y connaturalmente corrupta. De igual modo, la libertad, tal como ahora la tenemos, carece de indiferencia activa y del dominio debido sobre sí misma.

Expresamente coincide Agustín con los pelagianos al afirmar que el hombre, en estado de naturaleza íntegra, inocente, tal como la poseía el Adán genesiaco, gozaba de plena, perfecta y expedita libertad, de activa indiferencia frente al bien o al mal. Esta indiferencia se expresaba con el símil de la balanza, instalada en perfecto equilibrio hacia una u otra parte, entre el bien y el mal. Como se trata de una *indiferencia activa*, la voluntad podría decidir en perfecta franqueza y autonomía, encaminar su actividad hacia un lado o hacia otro, hacia el bien o el mal. Aceptado, insiste Agustín, pero *jeso era antes!*, en el estado paradisiaco. Ocurrido el pecado adánico, convertido en pecado permanente en cada hombre, la voluntad ha perdido irremediamente aquella original, connatural indiferencia activa. Ahora la voluntad está inclinada, vencida hacia el mal por fuerza de la concupiscencia, del egoísmo radical o bien vencida hacia el bien por la fuerza de la Gracia <sup>120</sup>.

120 Recogemos algunos textos sobre el concepto de libertad en el pelagiano Julián de Eclana, concepto del que participaba el Agustín antimaniqueo, pero que 'retractó' posteriormente, al modo indicado. Como definición del libre albedrío propone: «el libre albedrío con el que Dios emancipa al hombre consiste en la posibilidad de pecar o abstenerse de pecar», *C. Jul. op. imp.* I, 78; PL 45, 1102; II, 17; II, 38; V, 38. «Testimonio de libertad es la posibilidad de hacer indiferentemente tanto el bien como el mal», I, 181-82; «la existencia del libre albedrío sólo puede ser constatada por la posibilidad de pecar», V 47-51; I, 98; «en poder de la voluntad está inclinarse a la izquierda del mal o a la derecha del bien», I, 46; V, 15; «la voluntad se encuentra entre el fiel de la balanza respecto del bien y del mal», V, 48. Pueden verse más textos y sistematización de los mismos en F. CLODIUS, *El libre albedrío según Julián de Eclana*, en *Anales de la Facultad de Teología de la Universidad de Chile*, 14 (1992) 99-134. También del mismo, *El libre albedrío según el 'Opus imperfectum' de san Agustín*, *ib.*, 13 (1991) 5-51. Ver también J. PEGUEROLES, *Libertad como posibilidad, libertad como necesidad. Juliano y san Agustín*, en *Espíritu* 36 (1987) 109-124; *Id.*, *Ambigüedad del 'liberum arbitrium' en San Agustín*, en *Cuadernos de espíritu. Actas de las jornadas de la Sociedad Internac. De Santo Tomás de Aquino (Sita)*, vol II: *Dignidad personal, comunidad humana y orden*, Barcelona, Balmes, 1994, 759- 762. En Rm 7 ve Agustín anticipada con toda claridad su idea sobre la existencia de la 'dura necesidad de pecar' en la naturaleza humana viciada por el pecado de Adán. Los pelagianos interpretaban las palabras de Pablo referidas a la costumbre de pecar = *consuetudo peccandi*. Pueden verse algunos textos, tanto de Agustín como de Julián, en *C. Jul. op. Imperf.* I, 69-91; II, 38; III, 178-180; IV, 93. La costumbre se tornó naturaleza = *vitium pro natura inolevit*, *In Ioan Tract.* 44; PL 34, 174. Frase que ya utilizaba Tertuliano. Ver también de *Fide et Symb.* X, 23; PL 40, 194; *De divers. qq. ad Simplic.* I, 10-11; PL 40,106 s.

b) Así, pues, el noble espíritu humano ha perdido la hegemonía sobre el mundo inferior que le era connatural y debida, e incluso sobre sus propios actos y, de señora y dominadora, se ha tornado libertad esclava al servicio del mal. Con este razonamiento agustiniano entró en la historia del cristianismo el explosivo concepto de 'libertad esclava' que adquirió pleno vigor desde los días de M. Lutero hasta los nuestros. No podemos entrar más a fondo en problema tan enorme. Afecta a la teología de la libertad estudiada por los cristianos, pero también a la filosofía y metafísica de la libertad a nivel filosófico: el problema de armonizar necesidad y libertad en el ejercicio de la voluntad de la que el hombre histórico dispone.

c) Nos detenemos un momento en señalar los motivos que impulsaron a san Agustín a poner en circulación la figura de *la libertad esclava* y presentarla como armonizable en el contexto general o analogía de la fe cristiana.

Encontramos, en primer término, el argumento de experiencia. Agustín era testigo de excepción, según propone en las *Confesiones*. En polémica con los pelagianos apela de continuo a la experiencia cotidiana. Y también al testimonio y autoridad de la palabra de Dios en Rm 7. Pablo asumiría aquí la representación de todo hombre, esclavizado por la ley de la carne hasta que le libere la ley del Espíritu. Por otra parte, no son sólo los hombres profundamente religiosos, como Pablo y Agustín, los que sienten este desgarramiento interior y la esclavitud provocada por alguna misteriosa fuerza maligna. Un hombre poco religioso como el poeta romano Ovidio se hace eco de esta experiencia universal en la conocida frase paradigmática: veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor<sup>121</sup>.

121 «Video meliora proboque, deteriora sequor», OVIDIO, *Metamorfosis*, 7, 20. Cf. Rm 7, 15, donde Pablo dice: «*Non enim quod volo hoc facio, sed quod odi, illud facio*». Agustín y Pelagio comparten una honda preocupación pastoral por la sobreabundancia del pecado en la historia humana, incluida la sociedad cristiana en la que ellos vivían. Difieren en la etiología, en el origen y la estructura íntima de tal necesidad. La necesidad que conceden los pelagianos es la que, sin duda alguna, procede de las costumbres: se concede que la *consuetudo peccandi* crea una «segunda naturaleza», pero en sentido meramente metonímico. Porque es introducida por la voluntad personal de los diversos individuos humanos y, por principio, es superable con energía de voluntad. Mientras que la necesidad ocasionada por el PO entra sin concurso de la voluntad personal y es absolutamente insuperable

Utiliza también Agustín uno que llamaríamos argumento *ad hominem*, basado en las convicciones del propio adversario. No tienen inconveniente los pelagianos en admitir el dicho común de que «la costumbre es una segunda naturaleza». Es decir, crea una sobreveniente necesidad en el consuetudinario. Más aún, los pelagianos frente a la tesis agustiniana que explicaba la sobreabundancia de pecados y males en la sociedad como fruto de una ‘naturaleza’ corrompida, ellos apelan a la costumbre (*consuetudo*) como fuente de los pecados sociales e individuales. Y todos convenimos, arguye Agustín en que la ‘necesidad’ que la costumbre imprime a la voluntad del consuetudinario no le exime de responsabilidad y de libertad suficiente para pecar. Por tanto, no hay oposición entre necesidad-libertad. Libertad esclava no quiere decir libertad nula. Existe libertad verdadera, pero ‘esclava’.

Como es usual en él, el Doctor de Hipona eleva la discusión al más alto nivel teológico-metafísico. En Dios y en los bienaventurados coexiste la necesidad y la libertad en el amor al Bien infinito. Dios posee perfectísima libertad, a pesar o precisamente porque se ama necesariamente. No tiene indiferencia activa para dejar de amarse. En Dios y en los bienaventurados existe la feliz necesidad (*beata necessitas*) de amar al sumo Bien. Lo único que excluye la libertad es la violencia y la forzosidad impuesta desde fuera. No la necesidad que brota de la naturaleza misma del agente que decimos libre, puesto frente al Bien infinito <sup>122</sup>.

para el hombre. Los pelagianos tenían a su favor la opinión de los moralistas estoicos sintetizada en estas palabras del historiador Suetonio: «Sin razón, dice, se queja el género humano de su propia naturaleza (*falso quaeritur de natura sua genus humanum*), atribuyendo a la naturaleza o al azar la corrupción moral y política». No es así. «La verdad es que el alma humana es rectora y dominadora de la vida de los mortales... Se acusa de debilidad a la naturaleza: los que así obran transfieren a las circunstancias su propia culpa», *Jugurta*, pról. Según la teoría del PO, la naturaleza humana está interna y congénitamente corrompida, viciada. No la que salió de las manos de Dios, sino la que quedó corrompida por obra del primer hombre. Aquí se cifra la siniestra misteriosidad del PO. En que, por una insondable decisión divina, desconcertante para nuestra inteligencia, «la persona corrompe a la naturaleza, y la naturaleza corrompe a la persona». Por mi parte, pienso que, si tal ocurriese, sería no por decisión de Dios, sino por decisión de ciertos teólogos y para servicio de sus intereses profesionales.

122 Dios tiene libertad perfectísima y precisamente por eso no puede pecar, *C. Jul. op. imperf.* V, 31, 38; «gran felicidad es ésta de gozar de esta necesidad»,

Dada nuestra actitud crítica respecto a la teoría del PO en cualquiera de sus apariciones históricas, parece conveniente ofrecer al lector alguna consideración sobre la teoría agustiniana de la 'libertad esclava', sobre su modo de explicar el origen (la etiología) del hecho de la tensión existente, en el hombre, entre necesidad-libertad, en la *actual* historia de salvación.

Todo el razonamiento agustiniano a favor de la 'libertad esclava' se apoya en el presupuesto de *la teología de Adán*, llevada por él a su pleno vigor. Dentro de ella puede hablar de una libertad viciada, corrompida y congénitamente enferma por efecto del PO. Pero ya en su tiempo otros teólogos cristianos en Oriente y los pelagianos en Occidente, si bien admitían la historicidad de Adán y de su pecado, no querían oír hablar, sin embargo, de una libertad viciada, congénitamente enferma por el PO. Incluso admitido el pecado adánico tan perjudicial para la descendencia, lo que pertenece a la naturaleza del hombre permanece íntegro, incorrupto: *naturalia manent integra!* Incluso en los condenados, decían los orientales, según veremos.

Respecto a la necesidad creada por la costumbre y a la que se dice es creada por el PO la diferencia es cualitativa. En la costumbre la voluntad del consuetudinario está siempre presente: en el inicio, en el mantenimiento, en la superación de la mala costumbre, que sin duda es, por principio, superable. En el origen de la necesidad inducida por el PO no hay voluntad personal en ejercicio. Se recurre a una imaginada voluntad de un imaginado individuo llamado Adán. Y, luego, esta necesidad de pecar inducida por el PO es absolutamente insuperable para la libertad del hombre caído.

Tampoco es convincente el paralelismo que se establece entre la necesidad con la que el bienaventurado ama al Bien infinito y la necesidad con la que el pecador ama al bien finito, que es lo que hace al pecar. Especialmente en la antropología agustiniana la comparación es falsa. El Bien infinito, al que con toda la fuerza de su ser/naturaleza tiende la voluntad por ser el objeto plenificante y beatificante de la misma, no sólo no la limita, sino que despierta en ella todas las posibilidades de perfeccionamiento y, por ende, de dominio gratificante sobre toda su actuación. Pero el amor irresisti-

ble/necesario a un bien finito, en la medida en que irresistible, amplía el campo de la forzosidad y limita, y hasta anula el campo de la libertad. Finalmente, el problema de armonizar necesidad-libertad en la voluntad humana queda abierto para la filosofía y la teología. Aunque no se hable del tema del PO, como se comprueba en lo que llamamos filosofía «materialista» de la edad moderna. Buscar la explicación de la 'dura necesidad de pecar' en el evento del PO carece de fundamento y ofrece una etiología inaceptable sobre el hecho. Aún en el supuesto de que el hecho como tal fuese incontrovertible.

Concluimos, pues, esta reflexión diciendo que hablar de una 'dura necesidad de pecar', introducida en la historia de los hombres por el evento del PO, resulta del todo inaceptable. Se corre el riesgo seguro de distorsionar tanto el concepto cristiano de 'pecado' como el de 'libertad', básicos en nuestra dogmática y en nuestra moral. Hemos tenido ocasión de señalar la inconsistencia de la explicación ofrecida.

#### 4. EL PECADO ORIGINAL. ¿PECADO ANALÓGICO?

A lo largo de la historia de la teología, el recién venido PO logró ser domiciliado y adquirir carta de ciudadanía dentro de la hamartiología católica bajo la denominación de pecado «analógico». Calificativo que advierte tanto de la singularidad y peculiaridad de este pecado, como de su posible legitimación dentro de la moral cristiana. El pecado, en su realidad plena, paradigmática (el analogado principal) es el pecado actual personal, el que es cometido con clara conciencia y libertad. Por analogía se llama 'pecado' a la falta venial, al pecado habitual, y hasta las imperfecciones morales. Sin duda que el lenguaje analógico es indispensable en hamartiología como lo es en toda la teología en general. Ahora se trata de examinar si la situación teologal en que cada hombre llega a la existencia puede ser calificada correctamente como 'pecado analógico'. Una teología crítica no puede menos de preguntarse por la legitimidad de esta designación, de uso tan común.

Preguntamos, en primer término, al Doctor del PO, al obispo de Hipona. Es seguro que él no utiliza el término de «analógico» cuando quiere precisar la peculiaridad del pecado 'original' por él introduci-

do en la teología. Por otra parte, es conocida la plurivalencia de significados, la 'plurisemia' con que utiliza la palabra «pecado». Conocemos el texto en que habla de pecado que es sólo pecado, pecado que es 'castigo' y pecado que es castigo del pecado. Además, se ha hecho célebre su designación de la concupiscencia/libido como pecado: porque *es hija del pecado* (adánico) *y engendra el pecado* (personal). Tenemos otro texto también significativo al respecto: «existe pecado cuando no existe la caridad que debería existir, o es menor que la que debería darse. Sea que esto lo pueda o no lo pueda evitar la voluntad. Si lo puede evitar, es voluntario con voluntad actual. Si no lo puede evitar depende de una anterior voluntad (la de Adán). Pero sí que lo puede evitar, no alabando la soberbia de la voluntad, sino cuando se le ayuda en su humildad»<sup>123</sup>. Reuniendo estos y otros textos, podemos reconstruir la plurivalencia de la palabra «pecado» en la hamartiología de san Agustín: 1) el pecado por excelencia, pleno y hasta sublimado, perfectamente libre del Adán paradisiaco; 2) el pecado personal actual; 3) el pecado venial (pecados cotidianos, dice Agustín); 4) el pecado-castigo ya mencionado; 5) el pecado como deficiente cumplimiento del mandamiento de la caridad con Dios y con el hermano. Surge entonces inevitable la pregunta: ¿en qué sentido podemos calificar de «pecado» a la situación teologal en que cada hombre entra en la existencia?

En mi opinión y por lo que se refiera a san Agustín, semejante situación nativa la podemos calificar de 'pecado' en el mismo sentido en que el propio Agustín llama pecado a la concupiscencia: porque procede del pecado y engendra el pecado. Esta interpretación se apoya en el hecho de la unión inseparable que Agustín establece entre concupiscencia y PO. Podrá discutirse si formalmente se identifican, pero es seguro que funcionalmente podemos identificarlos. Ahora bien, la concupiscencia es calificada de 'pecado' por Agustín en sentido metonímico, traslaticio. Incluso en sentido metafórico. Pienso que en la hamartiología agustiniana no hay base para hablar del PO como pecado «analógico». Es pecado, pero en sentido meto-

123 *De Perf. Iust. Hominis* VI, 15; PL 44, 298. «Mientras pueda aumentarse (la caridad) lo que tiene de menos sin duda que es vicio», *Epist.* 167, 15; PL 33, 739. Más textos y comentario en F. J. TONNARD, *Sur le péché dans Saint Augustin*, en *RÉA* 7 (1961) 250-251.

nímico, traslaticio, metafórico. Metonimia (y algo similar vale de la metáfora) es un tropo que traslada el significado de un término desde su sentido propio a otro distinto, tomando el efecto por la causa, el signo por lo significado, o algún género de semejanza natural o convencional. A un hombre robusto lo llamamos un roble. ¿Qué similitud de situaciones pudo ver Agustín entre el que comete un pecado personal consciente y libremente y la situación teologal del recién llegado a la existencia? Pienso que ésta: en ambos casos tenemos un hombre, *a*) en radical impotencia para realizar acciones saludables para la vida; *b*) radicalmente necesitado de la gracia de Cristo. Aunque la etiología de tal situación es distinta en cada caso: en el adulto ha sido provocada por propia voluntad; en el naciente individuo se dice heredada desde el protoparente del género humano.

La etiología que de la situación original pecadora propone el obispo de Hipona es del todo inadmisibile para quien no admita en su integridad la teología de Adán. Hoy día no cuenta ésta con seguidores entre los teólogos. Pero en sí misma la situación de pecado no es necesario presuponerla en el recién nacido para proclamarlo, con todo rigor, necesitado de la Gracia y en radical impotencia para salvarse. En el capítulo X he tratado expresamente este tema. El razonamiento de Agustín pudo tener vigencia en el contexto de la polémica antipelagiana y de la peculiar soteriología y caritología imperfecta que ambos manejaban, pero no puede aceptarse en otra perspectiva teológica que nosotros hemos juzgado y demostrado mejor. Para proclamar que todo hombre recibe la naturaleza/existencia radicalmente necesitada de la Gracia, en absoluta incapacidad de hacer nada 'saludable' por sí mismo, no es, en modo alguno, necesario afirmar que reciba una naturaleza viciada, corrompida por el viejo pecado. Además de innecesario, tal razonamiento lo hemos calificado de superficial y poco crítico.

En conclusión, calificar la situación teologal del recién nacido de «pecado» no admite analogía real e intrínseca de ningún género con el pecado personal. Pero tampoco es correcto calificarla de 'pecado' ni siquiera en sentido metonímico, traslaticio: sencillamente, se trata de una designación equivocada y equivocadora. En su lugar, ya he propuesto la teoría de la «Gracia inicial» en que todo hombre es concebido dentro de la economía de salvación que en la Escritura se nos revela.



A tenor de lo que acabo de exponer, apenas será necesario insistir en nuestra postura respecto a la designación de «analógico» con que los hodiernos mantenedores del PO lo siguen calificando. La situación teológica del recién entrado en la existencia, si es que de ella podemos decir algo seguro, nunca podrá ser calificada de «pecado», en ningún sentido que no sea abusivo y comprometedor para el concepto cristiano de pecado. Donde no hay nada de libertad personal, no hay nada de pecado. No hay base ninguna para calificar a un individuo humano de pecador 'analógico', con las fatídicas consecuencias que tal hecho trae consigo.

El punto de convergencia de la analogía sería, según explican muchos, en que ambos casos el pecador personal adulto y el 'pecador' original, se encuentran privados de Gracia y en radical imposibilidad de salvación. El punto de divergencia estaría en que el adulto llegó libre y conscientemente a la situación de carencia de Gracia y recién nacido carece de ella sin concurso de su voluntad; ¿por qué ley, justicia o razón, preguntaríamos con el poeta? Esperamos que ningún teólogo actual diga que el *nasciturus* se ve privado de gracia como castigo por la culpa de Adán. Es un absurdo teológico pensar que una carencia de gracia, provocada por una voluntad ajena a la voluntad personal, pueda llamarse pecado. Se acude a decir que carece de una gracia «que debería tener». Pero ¿qué significa este 'deber tener' en el caso? Esperamos que no se le imponga ningún deber moral al *nasciturus*. Se apela entonces a esta teoría: por un decreto divino todo hombre estaría recapitulado en Adán para desgracia y para gracia. Al pecar el protoparente, todo hombre, en contra de la voluntad de Dios, nace sin la Gracia que debería tener. De nuevo nos sale al paso la inevitable y tozuda teología de Adán. Tal vez no sea necesario que nosotros nos distanciamos de ella por enésima vez, en forma tajante. Llamarlo analógico, no sé si será conveniente para salvar la teoría del PO; pero me parece que se hace a costa de sembrar oscuridad sobre otras doctrinas cristianas más importantes y seguras: la doctrina del pecado como acto al cual le es consustancial la libertad de la persona que lo perpetró: *«Todo pecado de tal manera es voluntario que, si no es voluntario, no es en absoluto pecado»*. Frase agustiniana que ya hemos citado.

## 5. EL PECADO ORIGINAL Y SUS SUCESORES EN LA ACTUAL HAMARTIOLOGÍA CATÓLICA

En los últimos decenios la ya exuberante hamartología católica se ha enriquecido con la aparición y cultivo de nuevas figuras: el pecado del mundo, el pecado social, el pecado colectivo, el pecado estructural. Se habla de la atmósfera de pecado que envuelve y atosiga a cada individuo humano: de un existencial de perdición que, desde el seno materno, «sitúa» pecaminosamente el actuar de cada hombre. Con todas estas designaciones se quiere profundizar en el misterio del pecar que acompaña al ejercicio de la libertad humana. En forma directa la libertad del adulto, pero la figura del PO aporta una sobrecarga de misteriosidad: proclama —por referirnos a lo sustantivo— que cada individuo, al iniciar la existencia, antes del ejercicio de su personal libertad, se encuentra —ya en situación de pecado (muerte del alma, bajo la ira de Dios).

Para el obispo de Hipona esto equivale a decir que, ya desde el seno materno, el ser humano está sometido a la dura necesidad de pecar. Los pelagianos proponían que no hay otra necesidad de pecar que la impone la costumbre = *consuetudo peccandi*, que no es liviana. Los hodiernos cultivadores del pecado del mundo y similares figuras, se encuentran —aunque no lo intentan expresamente— en la línea de la hamartología pelagiana. Con estos matices: en vez de fijarse en costumbre como algo que le ocurre sólo al individuo, subrayan la dimensión social/comunitaria de la misma; en el influjo de factores histórico-culturales y hereditarios del más amplio espectro. Diríamos que hablan de ‘costumbres sociales’, cuando los pelagianos hablan de la costumbre que cada individuo puede contraer. Insisten, asimismo, en la hondura con que estos factores condicionan la libertad de cada individuo. Debido, sin duda, a que ellos cultivan con peculiar interés la dimensión existencial, pastoral del pecar humano.

Me fijo en la figura del ‘pecado del mundo’, puesta en circulación, sobre todo por P. Schoonenberg, y que ha sido bien recibida por otros teólogos, especialmente por los preocupados por la dimensión pastoral y kerigmática del problema <sup>124</sup>.

124 Los principales autores que trabajan en esta dirección han sido estudiados en otra ocasión, enmarcando sus trabajos dentro de la vivaz controversia que desde

Podemos considerar esta figura en cuanto aporta nuevas perspectivas para el estudio del pecar humano en general. Sobre todo ésta: los antiguos teólogos, al menos los cultivadores de la teología dogmática, especulativa, estudiaban la libertad humana y el fenómeno del pecado a un nivel abstracto y esencialista, atentos al en-sí tanto de la libertad, como del pecado. Los modernos están interesados en la dimensión existencial, concreta, histórica, práctica de la libertad y del pecado. Atentos a los condicionamientos, a la circunstancia vital y viva en que se ejerce la libertad y se comete el pecado. Y, a este nivel, descubren que la libertad de cada hombre es una libertad profundamente «sitiada» y condicionada por las mencionadas fuerzas pecaminosas del pecado del mundo, pecado social, estructural, etc. Podemos estar de acuerdo, por principio, con esta consideración existencial e histórico-concreta de la libertad y del pecado humano.

Lo discutible llega, en mi opinión, cuando se establece relación entre la figura del PO y la figura del pecado del mundo. Y ello como si el hablar del 'pecado del mundo' o bien hiciera innecesario seguir hablando del viejo PO, o bien sirviese de aclaración de lo que es más misterioso en el PO: que un ser humano sea constituido pecador antes e independientemente del ejercicio de su libertad, en el primer instante de su ser. La figura del pecado del mundo no puede suplir las funciones que se le atribuían durante siglos al viejo PO. En esta teoría, la etiología del mal/ pecado en que nace inmerso cada hombre, se buscaba en el comportamiento del protoparente de la raza humana. En la nueva *teoría del pecado del mundo*, ¿es razonable, apoyándose en esta realidad, decir que el pecado del mundo provoca la situación del pecado en que hombre se dice

hace cincuenta años se desarrolla en torno a la figura del PO. Ver A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, espec. pp. 353-426; 535-550; A. MUNERA DUQUE publicó un libro bajo el título significativo para nuestro tema: *El pecado personal desde el pecado original*, Bogotá 1983. Los autores estudiados y el propio autor que los estudia pretenden —en última instancia— la denominación de 'analógico' aplicada al PO. Vano empeño, en mi opinión, a tenor de lo explicado. La hamartiología católica no puede calificar de «pecado» a la situación teológica del *nasciturus*, si no es a costa de proyectar oscuridad sobre su propio concepto de 'pecado' y de 'libertad', tanto en sí mismos, como en sus mutuas implicaciones. San Agustín es ejemplo paradigmático de esta afirmación.

nacer? Me parece imposible y hasta absurdo. Por que la fuerza del pecado del mundo (o similares fuerzas pecaminosas) afecta exclusivamente a la conducta del hombre adulto, en forma de tentación, seducción, impulsión hacia el mal. Las estructuras pecaminosas de diversa índole obran en cada hombre por vía de conocimiento y amor, en cuanto son conocidas y amadas. Si bien hay que reconocer que las formas de conocer y de amar, y las impulsiones que cada uno recibe de las estructuras se produzcan de mil maneras. Pero lo que es seguro es que las estructuras, el pecado del mundo y similares fuerzas malignas, no tienen poder para constituir en situación teologal de pecado a un hombre en el seno materno. Podría concederse que las estructuras pecaminosas puedan crear en el hombre adulto la «dura necesidad de pecar». No en el sentido en que lo proponía Agustín, sino en el sentido evangélico: es necesario que haya escándalos. Pero no se comprende que el pecado del mundo cree, en el nasciturus, la dura necesidad de pecar, por una parte, y, por otra, le prive (o impida en él) la acción de la Gracia de Dios y lo ponga en situación de muerte espiritual, como exigía la tradicional teoría del PO. Por mucho que se diga que la fuerza del pecado del mundo, de las estructuras acosan, sitian y sitúan existencialmente al hombre, sigue en pie la repugnancia de la razón ilustrada por la fe a admitir que un individuo humano sea real y objetivamente calificado de pecador, que nazca en muerte espiritual independientemente y con anterioridad al ejercicio de su voluntad. No se nos ha aclarado nada del 'misterio' del PO tal como lo proponía la teología tradicional. Su inconsistencia la hemos comentado ampliamente.

Muchos de los que proponen la figura del pecado del mundo, tienen, al parecer, esta intención bastante perceptible: para explicar la sobreabundancia del pecar humano, su universalidad y su radicalidad, dejemos de hablar del viejo, problematizado y avejentado PO y expliquemos el hecho, tan importante en la moral y pastoral, recurriendo al pecado del mundo, pecado social, estructural. Me parece una propuesta correcta y aceptable referida a los adultos, objeto de la preocupación pastoral. Pero ya se ve que en esta propuesta el tema de la situación teologal del recién llegado a la existencia es marginado como irrelevante. También esta afirmación me parece del todo asumible, a tenor de lo explicado en páginas anteriores. Si bien nosotros dábamos un paso más y, como *conclusión teológica*,

ofrecíamos la afirmación de que todo hombre entra en la existencia en estado de inocencia, de Gracia y amistad de Dios. Con la intención de desplazar del todo de nuestra teología católica en forma positiva, constructiva, la teoría del PO, cuya carencia de fundamento e influencia negativa estamos exponiendo.

Como conclusión global de nuestras reflexiones a lo largo de este capítulo, me permito proponer esta afirmación que, obviamente, queda sujeta a todo viento de discusiones: *la mancha del PO afecta a la moral cristiana en forma profunda y peligrosa*. Pone en crisis, a mi juicio insuperable, conceptos tan nucleares como los de «pecado» y de «libertad»; en sí mismos y en su interdependencia. Dos pilares sin los cuales cualquier moral, pero sobre todo la cristiana, no puede sostenerse.



## CAPÍTULO XIII

# LAS «PRESUNTAS» CONSECUENCIAS DEL PECADO ORIGINAL

El tema que vamos a tratar en este capítulo, está en relación interna y tiene interferencias inevitables con el tema que acabamos de estudiar: la omnipresencia del PO en nuestro sistema de creencias y en nuestras costumbres cristianas, desde hace más de quince siglos. Es tema, por una parte, muy socorrido y, por otra, ampliamente superado en el catolicismo de nuestros días. O bien queda relegado al acerbo de mitos y noticias folclóricas, inofensivas mientras no se las quiera sacar de su nivel e imponerlas como verdades de alto rango dogmático. Hablamos de consecuencias «presuntas», porque —al menos para la teología del siglo XXI— no hay constancia que tales adversos hechos tengan conexión con el evento del PO.

### 1. EL PARAÍSO PERDIDO POR EL PECADO ORIGINAL

Siguiendo el relato de Gn 2-3 puede decirse que la consecuencia global, el ‘castigo’ universal que Dios impuso a los desobedientes Adán/Eva sería la expulsión del jardín del Edén. Desde ese momento cambia la situación histórico-salvífica de los expulsados, pero también *la circunstancia vital toda entera* en la que va a desarrollarse la ulterior historia de la estirpe adánica. Queda trastornada a fondo su relación con Dios, con los otros hombres, con el cosmos y sus elementos. Con el agravante de que, se dice, Yahvé colocó a la entrada del jardín a unos querubines con espada llameante, para que los expulsados no tengan la osadía de intentar el retorno a la felicidad perdida. El planeta tierra, a consecuencia del PO, se ha tornado un ‘hábitat’ inhóspito para la especie humana. Castigo añadido a las letales consecuencias de orden espiritual.

Los fieles católicos reavivan su añoranza y ‘saudade’ del paraíso cuando cada día se dirigen a la Madre del Señor: «A ti llamamos los desterrados hijos de Eva; a ti suspiramos, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas». Fórmula muy gráfica para mantener viva

en el pueblo creyente la nostalgia de un paraíso siempre ensoñado, pero nunca disfrutado por la raza humana.

Apenas será necesario decir que esta añoranza y saudade del paraíso que los cristianos reavivan cada día, encuentra paralelos y analogías fácilmente homolagables con el 'paraíso' de otros círculos culturales y de otras religiones, todo a lo ancho del planeta. Es tema muy goloso para mitólogos e historiadores de las religiones y culturas, por los cultivadores del psicoanálisis. Dentro de esta amplia corriente cultural, hay que enmarcar la narración mítico-simbólica de Gn 2-3 sobre el jardín en el que Yahvé habría colocado a la primera pareja humana<sup>125</sup>. No necesitamos recordar por enésima vez la abusiva historicación y ontologización de que fue objeto la sencilla narración bíblica, hasta fecha reciente. Aunque el hecho viene de lejos en el tiempo, pero han sido los cultivadores de la doctrina del PO los que han mantenido tal historicación y ontologización como elemento sustancial de la misma. *Ante el progreso moderno de la exégesis, de la ciencia empírica, de la reflexión teológica, toda la*

125 Como añoranza de un pasado mejor (-y soñé que en otro estado más lisonjero me vi-), como anhelo, deseo y 'gana' de un mundo mejor, y siempre como recurso al límite ante una insostenible situación miserable, hombres de las más distintas y distantes culturas han creado la imagen del paraíso, de la inicial edad de oro de la humanidad. No pensemos exclusivamente en el Oriente próximo o en el mundo griego-romano, raíces de nuestra cultura. Fuera de ellas abundan testimonios referibles al hecho. Ver RGG, Tübingen 1957-1965, voces 'Paradies', 'Sünde', 'Urmensch', 'Urstand'. M. ELIADE (dir.), *Encyclopedia of Religion*, London, Mc Millan, 1987, voz 'Paradies', 'Fall'; ID., *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 1967; J. FRAZER, *El Folklore del Antiguo Testamento*, México 1967; J. ERRANDONEA ALZUGARREN, *Edén y el paraíso*, Madrid, Marova, 1966. Fuera de nuestro ámbito occidental, M. GRAULICH, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, 1990; D. Castillo, *Los Barí. Su mundo cultural y religioso*, Salamanca, Amarú, 1992. Los Barí son una etnia venezolana. Según informes personales del autor, otras etnias de aquel continente, culturalmente distantes, estudiadas por él, ofrecen material semejante. Sobre la 'edad de oro', tan ponderada por los escritores griego-romanos y seguidores, no será necesario aducir testimonios concretos.

Ciencias modernas, como la historia y fenomenología de las religiones, el psicoanálisis sobre todo, han hecho de los mitos del paraíso y similares objeto de minuciosas reflexiones. Hicimos una sintética referencia en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, espec. pp. 186-208. También E. Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, München, Paderborn, Wien F. Schöning, 1997-1998, voz 'Paradies' en el índice de cada uno de los tres volúmenes.



*teología de Adán cae por tierra y con ella la teología del PO, al menos en su presentación clásica y constante durante quince siglos.*

Muchos no se han dado cuenta de que la desmitificación del paraíso genesiaco originario comenzó ya en la misma Biblia. Según los profetas del AT el paraíso que Dios promete a su pueblo, y a toda la humanidad, no se le ofrece como un retorno al paraíso disfrutado en los orígenes y ahora perdido y añorado. Para los profetas y luego para los cristianos el paraíso está —debería estar— delante de nosotros, en un futuro siempre mayor, en la *utopía* que se busca y nunca se alcanzará <sup>126</sup>. La añoranza de un 'paraíso perdido', ubicado en los divinales y prestigiosos orígenes de la tribu humana, hay que darla por definitivamente perdida, incluso desde el punto de vista de la historia y de la cultura profana. La visión evolutiva, dinámica, procesual de la historia y hasta de las realidades cósmicas ha destruido el mito del paraíso originario. El cual se fundaba sobre una visión estática, inmovilista de la historia y del acontecer cósmico. Según ella, todo este proceso estaba sujeto a la ley del eterno retorno. Hasta el metafísico Aristóteles se dejó decir que otra vez tendría lugar la guerra de Troya, dentro de ese movimiento circular de los seres todos.

La Biblia tiene una experiencia y visión linear progresiva y ascendente del tiempo y del acontecer cósmico e histórico. La visión evolutiva, dinámica, procesual a que hemos aludido y en la que estamos instalados, es una secularización de aquella idea bíblica. Por eso, hablar hoy a la gente de un «paraíso perdido», de la tierra convertida en lugar de «destierro» para los hijos de Adán resulta inaceptable. A menos que expresamente se diga por el hablante quiere utilizar el lenguaje del símbolo y a sabiendas de que está narrando un mito con finalidad didáctica religiosa específica.

En este plano y como un ligero y merecido descanso: *una requies animi*, reproducimos el texto de M. de Cervantes transido por la añoranza del paraíso perdido, de la «edad de oro» de la humanidad. Pérdida que, si quisiera sea en parte, sólo el ejercicio gene-

126 El mito del «paraíso», en su especificidad bíblica, hay que interpretarlo no como algo que hemos perdido los humanos, sino como *algo que todavía-no hemos alcanzado. El pecado no nos expulsa del paraíso, nos impide llegar a él.* El símbolo tiene un sentido profético, escatológico. Parece hoy día interpretación común. Ver varios testimonios en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, especialmente 249-257.

roso y esforzado de la andante caballería podría reparar. Agradecido Don Quijote por la hospitalidad y buena comida que de los sencillos cabreros había recibido, «tomó un puño de bellotas en la mano y, mirándolas atentamente, soltó la voz a semejantes razones:

«Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo y mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las queiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquier mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo... Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia; aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las piadosas entrañas de nuestra primera madre, que ella, sin ser forzada, ofrecía, por todas las partes de su fértil y espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían... No había fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del desfavor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había que juzgar ni quien fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad, como tengo dicho, andaban por doquiera, solas y señoras, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento les menoscabasen»<sup>127</sup>.

El discurso de D. Quijote sobre la «edad de oro» y la narración genesíaca sobre el jardín del Edén pertenece a similar género literario del mito, del símbolo, de la figuración poética. En la Biblia se trata de una catequesis ordenada a la educación religiosa de la humanidad. La sencilla narración del Génesis, dentro de su sentido

127 Miguel DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. 11.

mítico-simbólico, tiene garantía de perennidad. En cambio, las pomposas, recompuestas y arbitrarias elucubraciones de los teólogos cristianos sobre el «estado de santidad y justicia original» del Adán paradisiaco, han caído por tierra, ante el empuje convergente del progreso de las ciencias humanas, la exégesis científico-crítica y de la reflexión teológica, liberada de seculares prejuicios metodológicos y de la rutina académica.

## 2. LAS MISERIAS DE LA VIDA Y LA CAÍDA ORIGINAL

Desde que el 'homo sapiens' ha ido tomando conciencia de su situación en el cosmos y en la historia, ha ido acumulando una vivaz, dolorida experiencia de la «miseria» en que vive inmerso. Miseria que siempre se ha calificado de excesiva, desproporcionada al comportamiento del hombre, aunque lo llamemos malo, tanto por la extensión y pluralidad de sus manifestaciones, como por la intensidad de las mismas. Parece inevitable la impresión de que al *miseria* está incrustada en el ser mismo del hombre como algo congénito, insuperable, no meramente puntual, ocasional. En la medida en que la experiencia se hacía más vivaz y honda surge el impulso a buscar su origen/causa, razón de ser. Obviamente con la intención de lograr la liberación. La interminable pregunta: *unde malum* = de dónde el mal, se subordina siempre a la pregunta más decisiva: de dónde vendrá la liberación = *unde salvatio*<sup>128</sup>.

128 Nadie ha reflexionado sobre la relación entre el mal/miseria que existe en el mundo (especialmente la miseria de los niños) como el doctor del PO, san Agustín. He expuesto con amplitud su pensamiento, señalando al propio tiempo lo inconsistente de su argumentación. A. DE VILLALMONTE, *El problema del mal y PO*, cit. en nota; ID., *La «miseria» humana y el PO*, citado en nota 55.

Dentro de la tradición agustiniana, en el siglo XIII se pregunta san Buenaventura si la gran miseria que aflige a los hombres es en ellos connatural, inherente a su condición creatural, o se debe a castigo de Dios por el PO. Y responde: si se contempla la miseria humana desde la perspectiva en que lo hacen los filósofos, entonces hay que decir que tal miseria es connatural a la condición terrenal el hombre y, en este sentido, normal. Pero desde la perspectiva de la teología —una ciencia que se elabora bajo el impulso de la piedad—, hay que decir que sería una impiedad el decir que Dios creó al hombre connaturalmente sujeto a tanta miseria. Ésta le ocurre como castigo por el PO. *II Sent. D. 30, art. 1, Q. 1*, ed. Quaracchi II, 714-715.

En la historia de la cultura humana: mitologías, religiones, filosofías, teologías encontramos dos direcciones básicas a la hora de descifrar el enigma de «tanta miseria» como aflige a la raza humana:

— Tal vez la primera en el tiempo y en el prestigio logrado sea la ofrecida por ciertos círculos culturales, con patente propensión y talante idealista que, a nivel del mito, de la reflexión religioso-sapiential, de la filosofía, de la teología, consideran al ser humano como un ser caído, desde la región celeste e incorruptible, en la zona de la tierra dominada por los procesos de generación y corrupción. Otras veces, la inicial residencia beatífica y divina se localiza en la madre tierra, en el lugar y *hábitat* paradisiaco, edénico. En cualquier caso, la situación de la actual humanidad está en doliente desarmonía con lo que parece exigir la dignidad del hombre, emparentado con los dioses o seres celestes. Situación estridente dentro de la armonía misma del universo. O bien sería incompatible con la bondad del Dios creador del hombre, en lenguaje de un creyente cristiano.

— Otros círculos culturales, más realistas, más sobrios, con los pies, los ojos y la mente en el suelo, reconocida la dura suerte que abruma al género humano, todavía la califican de connatural, natural, normal dentro de su campo de ser y actuar. Se piensa que, quien haya logrado una reflexión objetiva, serenada, inmune de evasiones idealistas, atenta a las leyes inmanentes que rigen al ser humano inmerso en el devenir cósmico, en el movimiento de la historia, nunca tendrá motivos plausibles para una lectura de la existencia humana generalizadora y englobante que la clasifique universalmente como *caída* (recuérdese el prototipo del «hombre caído», tan manoseado por la teología cristiana) corrupta, viciada. El hombre, como todo su entorno vital, es un ser en devenir. No un ser ‘acabado y redondeado’, sino una tarea siempre sin cumplir. Lo lógico es que un ser tal, en marcha hacia la realización siempre mayor, esté sujeto a limitaciones dolorosas impuestas por su trato vital con las otras realidades que le permiten desarrollarse, pero también le limitan dolorosamente

La propuesta de los Santos Padres, sobre todo de Agustín, de explicar la mísera condición humana acudiendo al evento del PO, se mantuvo vigorosa en los años de la gran Escolástica. Ya conocemos el testimonio de san Buenaventura. También está presente en santo Tomás y en otros. Modernamente, no ha perdido vigor en al-

gunos círculos <sup>129</sup>. No me demoro en el tema, porque será inevitable volver sobre él más adelante.

La teología católica del siglo XXI no creo falte en nada a la piedad para con Dios, como temía san Buenaventura, si afirma que, por principio y universalmente, los sufrimientos de la vida son conaturales, «normales» dentro de un proyecto de creación/salvación puesto en marcha por la bondad de Dios. Lo que hoy juzgamos contrario a la piedad cristiana, al respeto debido al Padre celestial, sería el afirmar que los sufrimientos cotidianos de la vida son *castigo de Dios por el PO*. Además de lo desacertado de esta afirmación a nivel doctrinal, tal convicción ha tenido funestas consecuencias para la vida concreta de los creyentes cristianos: la de crear, en tantos casos y durante siglos, una actitud de pasividad, ante los sufrimientos. Incluso en forma explícita o implícita se tachaba de 'impiedad' el luchar contra el sufrimiento, pues sería como rebelarse contra las disposiciones de la Providencia. La frase de K. Marx que tanto ha disgustado a los cristianos: la religión ha sido el opio del pueblo, no se puede decir que no haya sido verdad practicada, vivida en demasiados momentos de nuestra historia cristiana.

Que los pecados de los hombres —nunca el pecado de un imaginado Adán— hayan traído innumerables males que ellos padecen, es seguro. Ya decía Homero que la ira fatal de Aquiles, «causa fue de innumerables males» para los aqueos. Pero, sentar la proposición universal de que los sufrimientos de la humanidad histórica tienen su origen en el PO, es exponer a la religión cristiana a la irrisión de nuestros contemporáneos. Quien más pierde en esta explicación del dolor humano es Dios, quien habría impuesto a los humanos tan inmenso, interminable castigo por el pecado de UNO: un rudimentario «homo sapiens» que, a mayores, nadie puede garantizar que haya existido. Irónicamente preguntaba Julián de

129 Para santo Tomás, ver *De malo*, q. 5, a. 4-5; *Summa* 1-2, Q. 85, 1-6. En fecha reciente, la importancia primera de esta argumentación ha sido subrayada por M. FÜCK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Salamanca, Sígueme 1970, 217-314. Recoge la experiencia agustiniana del ser humano dividido en sí mismo. Experiencia actualizada por el existencialismo moderno que, desde Kierkegaard, está muy influenciado por la doctrina protestante sobre el PO. Con ello se cierra un círculo vicioso en torno a esta argumentación que busca explicar la miseria humana como efecto del PO.

Eclana a san Agustín si creía él que los dolores de las madres al dar a luz, o los pedregales y sequedales del norte de África eran también castigo divino por el PO.

### 3. LA VIDA MONÁSTICA COMO RETORNO AL PARAÍSO

Hoy podemos considerar este tema como un agradable recuerdo histórico, no exento de poesía y ensoñación lírica. Lo mencionamos aquí por su relación con la creencia cristiana en el PO, con todos sus antecedentes y consiguientes. Esta hermosa leyenda de los monjes que imaginaban su forma de vida como un retorno al paraíso, era, sin duda, es símbolo de una lucha idealista contra el PO, contra sus efectos en la historia humana. Con la vida de perfecta continencia (*enkrateia*), especialmente mediante la perfecta virginidad, querían los «encratitas/continentes» negar y superar el PO en su fuente principal, según mentalidad antigua: el ejercicio de la sexualidad en cualquiera de sus manifestaciones. Con el voto de pobreza, se pretendía secar el PO en otra de sus fuentes (o de sus consecuencias), según muchos mitos de la edad de oro: la *avaricia*, el afán de poseer, que habría introducido *el tuyo y el mío* en las relaciones humanas, como decía Don Quijote a los cabreros.

Es conocido el hecho de que, durante siglos, los más espirituales de los cristianos, los monjes, sintieron un gran atractivo y añoranza por la figura y estilo de vida de Adán en el paraíso<sup>130</sup>. Adán

130 Este tema, tan frecuentado por la tradición antigua, lo ha vuelto a poner de relieve, al menos como tema histórico, A. STOLZ, *La teología mística*, Madrid, Rialp, 1951, pp. 31-53.

Con mayor amplitud, G. M. COLOMBAS, *La espiritualidad, el monacato primitivo*, en *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, J. Flors, 1969, I, pp. 500-603. ID., *El monacato primitivo*, Madrid, BAC, 1998, 507-510, 644-665, 676, 678, v. «Adán». G. W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, «Paradeisosos», ofrece textos. La utopía monástica-espiritual es una cristianización del ancestral mito de añoranza y retorno a los prestigiosos y divinales orígenes de la humanidad, el perenne anhelo de la edad de oro de que habla la mitología greco-romana. Esta utopía cristiana espiritual, a su vez, se ha secularizado en esa constante histórica que busca la realización del Reino de Dios, del milenio feliz, como cumbre de la historia humana. Ver al respecto las conocidas obras de N. COEHN, *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas, y anarquistas místicos en la Edad Media*, Barcelona 1972; W. NIGG, *Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung*, Zürich

era propuesto como el prototipo del varón contemplativo, el perfecto monje-*monajós*; ideal, como varón, como contemplativo y como solitario del ser humano acabado, plenamente logrado. Estaba Adán todo él entregado a la contemplación de Dios y alabanza de sus perfecciones. Ya sea en forma directa, vertical que diríamos, ya en dirección horizontal, mediante la contemplación de la naturaleza. Toda ella era un libro abierto y de nítidos caracteres en los que se podía leer la bondad y grandeza de Dios.

En plena Edad Media, encontramos a san Buenaventura quien recoge este motivo hagiográfico y presenta a san Francisco como un hombre que ha retornado a la inocencia paradisíaca. Se manifiesta esto en su tratado con los animales, en su vida de continuada contemplación de Dios por medio de la creación<sup>131</sup>. *Las Florecillas* que vivieron y escribieron los franciscanos de los «prestigiosos orígenes», en la edad de oro de la Fraternidad Franciscana, también conservan rasgos de esta añoranza nostálgica de la vida edénica. Si bien limitada exclusivamente a sus contenidos espirituales, derivados de la profesión de la más estrecha pobreza.

#### 4. LA VIDA PASIONAL DEL HOMBRE DESENFRENADA POR EL PECADO ORIGINAL

Abordamos bajo este epígrafe la famosa e interminable cuestión de la *concupiscencia*. Prevalció la idea de que la concupiscencia no se identifica con el PO en sentido estricto. En san Agustín, la cuestión sigue dudosa para los historiadores. Si no hay identificación total, formal, entre ambas realidades, lo cierto es que la concupiscencia pertenece a la realidad integral del PO, como parte constitutiva, como elemento material, según terminología escolástica.

1954; K. LÖWTH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehn*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953. Los ensueños idealistas de Joaquín de Fiore no estaban lejos de esta corriente de ideas. Como indico a continuación, el mito hagiográfico del Adán edénico se encuentra bastante claro en san Buenaventura y otras leyendas sobre Francisco de Asís.

131 Remitimos a A. DE VILLALMONTE, *La teología de Adán en san Buenaventura*, en VV 33 (1975) 253-301. Estudia el tema tanto a nivel teológico como a nivel místico-espiritual. Bajo este aspecto, ver F. de A. CHAVERO BLANCO, «*Novus Adán*». *Significado de la tipología de Adán en san Buenaventura*, en VV 50 (1992) 137-1971.

A modo como el cuerpo no es la esencia del hombre, pero sí que pertenece a él como parte esencial. En todo caso, la concupiscencia a compañía al PO como al viajero a su sombra. Con el agravante de que anegado el viajero, el PO, en las aguas bautismales, la sombra, la concupiscencia sigue boyante en los bautizados. Con ello se presenta a Dios muy cicatero en su perdón, ya que deja que siga vivaz y sea fuente de pecados la libido desenfrenada como castigo por el PO. Así, pues, por respeto a la bondad de Dios, habrá que decir que, si la concupiscencia está vivaz en los bautizados, será por otros motivos y no porque tenga nada que ver con un castigo divino infligido por el «viejo pecado».

El obispo Julián de Eclana y el obispo Agustín mantuvieron una polémica larga y fatigosa en torno a la concupiscencia<sup>132</sup>. En conjunto, y salvo pormenores a uno y otro lado de la discusión, la enseñanza de Julián en este tema concreto de la concupiscencia/libido es, a todas luces, más aceptable que la de su contendiente Agustín. De todas formas, como su concepto de concupiscencia Agustín lo incorporó a la teoría del PO, al triunfar ésta en la Iglesia occidental, su teoría sobre la concupiscencia triunfó también, en forma generalizada. En algunos sectores fue notablemente atenuada, como en la dirección anselmiana-escotista. Se atenían al principio de que «lo natural quedó íntegro», de origen oriental. Por tanto, la concupiscencia no está viciada, herida, corrompida por el PO. Lutero extremó la concepción agustiniana y dio nueva hondura a la concupiscencia. Ésta no iría ligada exclusiva ni principalmente a la sensualidad/sexua-

132 Se encuentran textos más numerosos y expresivos es en sus escritos polémicos contra Julián de Eclana. Éste defendía con ardor la honestidad connatural de la libido. Agustín, con mordaz ironía, le dice que defiende la libido como si fuese su 'favorita'. Ver los libros *El matrimonio y la concupiscencia. Réplica a Julián*. Al lector español le conviene usar la excelente edición de las *Obras completas* de san Agustín, BAC, vols. 35-36-37, Madrid 1984-1985, texto bilingüe, notas críticas, anotaciones complementarias e índices. Se incluye también la paginación de Migne PL, y la del CSEL.

Una buena interpretación del pensamiento de san Agustín sobre las relaciones entre PO y concupiscencia la ofrece, a mi juicio, el teólogo medieval Ricardo DE MEDIAVILLA, continuador él mismo del gran agustiniano san Buenaventura. Ver la monografía de L. COVA, *Peccatum originale e concupiscentia in Ricardo di Medievilla. Vizio ereditario e sessualità nella antropologia del XIII secolo*, Roma, Ediz. dell'Ateneo, Roma 1984.



lidad como tal, sino que estaría en el núcleo existencial-sustancial del espíritu: en el corazón retorcido sobre sí mismo = *cor recurvum*, en el egoísmo radical, constituyente del hombre «natural». Bayo y Janseño volvieron a la rígida concepción agustiniana. Sin duda, que en ello, podían creerse excelentes discípulos de san Agustín, aunque menos ortodoxos que sus oponentes.

San Agustín y los que hablan de la concupiscencia/libido con motivo del PO, usan a veces la palabra «libido» en sentido amplio, para significar cualquier movimiento de la sensibilidad contra el dictado del espíritu. Pero, luego, se centran en la más popular y llamativa de las acepciones: la rebelión de la sexualidad contra el dominio del espíritu<sup>133</sup>. En este sentido la usamos aquí, ya que corresponde mejor al uso que actualmente hacen de la palabra libido diversas ciencias del hombre.

La enseñanza agustiniana, la que, matizada y templada, se hizo tradicional al lado de la teología del PO, podemos resumirla en esta fórmula: la concupiscencia/libido/sexualidad *tal como ahora la experimentamos*, está herida, viciada, corrompida por el pecado, y desde su corrupción incita al pecado. *Es hija del pecado* (del de Adán) y *es madre del pecado* (del personal de cada hombre)<sup>134</sup>.

Esta propuesta, la teología actual puede y debe calificarla como falsa en cada una de sus partes.

— No tiene sentido hablar de una sexualidad tal como *ahora* la sentimos, en contraposición/distinción de otra forma de sexualidad que la humanidad habría tenido *entonces*, en la historia de sal-

133 Hay muchas «libidos», dice Agustín: libido de venganza, de poseer, de dominar, de honores. Pero cuando se dice «libido» sin añadido, «a todos se les viene a la mente la libido que reside en las partes obscenas del cuerpo». «La que reside en los genitales es la que usualmente llamamos libido», *De Civ. Dei* XIV, 15-16; PL 41, 424. La palabra clave para entender lo que pasó al pecar Adán es la de rebeldía: rebeldía del espíritu humano (mente) contra Dios, de lo inferior del hombre contra el espíritu. Así, «por justo juicio de Dios, sucedió que le fuesen desobedientes (al espíritu) sus propios inferiores y, sobre todo, las partes en que se verifica la unión de los sexos, los miembros que sirven a la generación», SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*, III, C. 4, ed. Quaracchi, V, 223

134 Se apoya en textos agustinianos la afirmación de que la libido proviene del pecado y produce el pecado, *De nupt. et concup.* I, 32, 25; PL 44, 428; *Contra duas epist. pelag.* I, 13, 26; PL 44, 563. Recoge sus palabras el Tridentino, DS 1515.

vación puesta en marcha en el paraíso. Esta distinción es un recurso polémico de Agustín frente a la idea optimista de los pelagianos sobre la concupiscencia, a la que reconocían como un don de Dios, connaturalmente buena e incorrupta. Agustín responde: de acuerdo, pero, *jeso era antes!*... En el estado de santidad y justicia originaria. Ahora, por justo castigo de Dios, la libido está viciada, al modo dicho. En la actual situación de la teología cristiana esta distinción carece de sentido. No ha existido Adán ni el estado de santidad original, ni su vida pasional santa e inmaculada. No conocemos más que una historia de salvación: *la actual, que es también la única*. Al no existir la caída original, no hay motivo para distinguir una doble economía: la paradisiaca que habría caducado, y la postlapsaria, la que se habría puesto en marcha por la providencia de Dios tras el pecado de Adán. En este problema, carece de sentido distinguir un «entonces» y de un «ahora» de la vida pasional humana.

En consecuencia, es falsa la fórmula que anduvo rodada durante siglos: *la concupiscencia es hija del pecado y madre del pecado*. La libido sexual que ahora siente el común de los humanos no está congénitamente viciada/corrupta: es normal, connaturalmente sana, íntegra, inocente, si vale la aplicación de este calificativo moral. Las anormalidades y vicios de la sexualidad humana ocurren cada día. Pero se debe hablar de ellas cuando lo señale la ciencia médica o la psicología. No cuando lo determine a priori, bajo influjo de prejuicios dogmáticos y dogmatizantes, la pericia de los teólogos, discutible en este punto. Los discursos de ellos sí que han estado viciados por prejuicios atávicos, ancestrales en esta materia. Siempre bajo la influencia de la teoría del PO y para mantener su presencia y actividad en la historia humana.

Todo ser humano disfruta de una vida pasional, de una sexualidad normal, connaturalmente buena, no viciada; don positivo y benéfico del Creador. Si la experiencia detecta desenfrenos, exigencias exorbitantes, invencibles de la libido, ello puede ocurrir, a veces, por efecto del pecado. Pero del pecado personal de cada individuo. Las anormalidades o vicios de la libido serán siempre coyunturales, advenientes. Y si la ciencia habla de depravaciones congénitas de la vida pasional humana, ellas deberán ser calificadas según los informes de la ciencia. No recurrir a la arbi-

traría explicación de los que atribuyen estas deficiencias al arqueológico pecado del patriarca primero de la tribu humana.

También es falso afirmar que la libido que ahora sienten los hombres es *madre del pecado*, es decir, que inclina connaturalmente al pecado personal. Eso es dar un calificativo moral/moralizante a los hechos e inclinaciones físicos. La sexualidad inclina, de suyo, a lo que es bueno para su desarrollo, busca su propio bien. Búsqüeda que, como tal, nunca ofende a la moral. El mal moral/pecado está única y exclusivamente en la voluntad. Ella «se deja llevar» por los impulsos instintivos, en vez de ordenarlos hacia bienes superiores, dentro del propio campo de la actividad humana integral. Que si la pasión se presentase como literalmente indomable para una voluntad sincera, entonces ya hace siglos que los moralistas dijeron lo correcto en el caso: se tratará de acciones forzadas que sólo materialmente son pecado. No en sentido propio y formal, porque no hay voluntad libre.

Los moralistas actuales hablan sobre la libido/sexualidad, de la vida pasional en general (sobre la vieja 'concupiscencia') con mucha mejor información y criterios valorativos que los utilizados por los seguidores de la doctrina del PO durante siglos. Sea lo que fuere lo que sobre la sexualidad hayan de decir, nunca se les ocurre afirmar que este sector de la vida humana esté afectado radicalmente por el lejano pecado de Adán. Los humanos no nacemos con una sexualidad congénita y universalmente viciada por el pecado del padre de la tribu humana. La vida pasional actual que disfrutamos y padecemos ni es hija del pecado ni es madre del pecado. La madre del pecado está la voluntad libre de cada hombre, en la profundidad de su propio corazón, como dijo Jesús en el Evangelio, Mt 13, 18-19.

##### 5. LA SEXUALIDAD, EL MATRIMONIO, LA CONTINENCIA, LA IMAGEN DE LA MUJER EN EL HOMBRE «CAÍDO»

Sobre la sexualidad/libido del hombre en su situación actual acabamos de hablar. Pero los teólogos cristianos, al menos en la edad patrística y escolástica, creían tener datos importantes sobre la sexualidad/libido de Adán/hombre paradisíaco. Desde luego, todo

este discurso nos parece hoy asimilable a un relato de *teología de ficción*. La mitología, la figuración literaria y, tras ellas, la psicología pueden ocuparse de la figura del jardín del Edén. La teología científica debe abstenerse de entrar en este jardín, si no quiere poner en peligro su prestigio y su profesionalidad científica. De todas formas, por exigencias de la historia, y para mostrar una vez más la omnipresencia de la teoría del PO en la teología cristiana, hacemos una breve referencia al tema <sup>135</sup>.

#### A) LA SEXUALIDAD PARADISIACA

Puesta en circulación la distinción entre la libido que *ahora* tienen los humanos y la que *entonces* tuvieron, era obligado decir algo sobre la sexualidad en el estado paradisiaco. No podía dejarse este vacío informativo. La naturaleza aborrece el vacío. Y la curiosidad y la imaginación, que tan fecundas son cuando hablan en temas referentes a la sexualidad, hicieron el trabajo restante.

135 Los temas enunciados en este apartado están internamente relacionados entre sí, en su desarrollo histórico, en su dependencia respecto a la teoría del PO. Por eso esta breve indicación bibliográfica puede servir para todos ellos. R. CANTALAMESSA (dir.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976; U. BIANCHI (dir.), *Arché e telos. L'antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del colloquio, Milano, 7-19 maggio 1979, Milano, Vita e Pensiero, 1981; ID., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazione protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma, Edz. dell'Ateneo 1985; G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», 1984; E. TESTA, *L'ascetica encratita e i matrimoni putativi come vittoria sul peccato originale*, en SBFLA 22 (1982) 191-238; E. PAGELS, *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona, Crítica 1990; A. PHILIPS, *Eva, historia de una idea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988; U. RANKE-HEINEMANN, *Iglesia católica y sexualidad*, Madrid, Trotta, 1994. Con datos sobre diversas épocas, E. GIORDANO, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983.

El que lea estos textos de siglos pasados debe tener en cuenta la honda «revolución» que se ha producido hace decenios en todo el campo de la sexualidad humana: en su dimensión fisiológica, psicológica, existencial, moral. Y respecto a realidades como el sexo mismo, el matrimonio, la mujer. Al sexólogo actual tales textos le han de parecer rudimentarios. Y, lo que es importante para nuestro caso, desfavorablemente influidos por la antropología que es inherente a la teología de Adán.

La fuente de información para hablar del tema, la explícitamente reconocida como tal por los autores católicos es, sin duda, la Biblia. En forma privilegiada la narración de Gn 2-3. Fuente en extremo sobria e insuficiente, si miramos el caudal de noticias que ellos extrajeron de su lectura. Pero, como es usual e inevitable, desde el subconsciente individual y colectivo operaban otros presupuestos, pre-juicios, críticamente incontrolados. Sobre todo en aquella época en que la crítica de conocimiento no había surgido en nuestra cultura. Al menos no en el sentido en que surge y crece a lo largo de la modernidad. En los primeros siglos, hubo grupos de cristianos que, según testimonios, excluían de la pareja paradisiaca cualquier actividad sexual. Tal era la opinión de los *encratitas*, grupo muy activo e influyente. Gregorio de Nisa, gran teólogo de inteligencia preclara († 394) a impulsos de su idealismo platónico y de su misticismo cristiano, no admitía actividad sexual en los habitantes del paraíso. La propagación del género humano habría de hacerse por otros procesos donde la sexualidad no tuviera parte. No indica cuales, el buen santo. La división de sexo que aparece en Gn 2-3, aunque realizada por Dios, la tiene él por un inicio del proceso de la caída. Semejantes ideas mantiene otro preclaro teólogo de los comienzos de la Edad Media, Juan Escoto Eriúgena, muy influido por el Niseno<sup>136</sup>. La verdad es que estos doctores no presentan estas afirmaciones como 'palabra de Dios'. Las ofrecían sólo como reflexiones personales, tomando como pretexto ciertas frases

136 Gregorio DE NISA opinaba que, en la primera, originaria creación de Adán no estaba éste dotado de sexualidad. Por efecto connatural del pecado y, al perecer, no por castigo de Dios, se ve sujeto a la propagación de la especie humana «more brutorum»: a estilo de los animales. Como teoría suya propone que, de no haber caído, la especie 'hombre' se propagaría de modo misterioso, como los ángeles, *De hominis opificio*, caps. XVI-XVIII, pp 44, 177-189. Para enmarcar esta idea dentro la teología de Adán, puede verse, J. VIVES SOLÉ, *El pecado original en san Gregorio de Nisa*, en el *Pecado original*. XXIX Semana Española de Teología, Madrid, CSIC, 1970, 161-191. El Niseno desconoce el pecado original agustiniano.

También Juan ESCOTO ERIÚGENA (siglo IX) afirma, taxativo, que, si el primer hombre no hubiese pecado, no habría división de sexos. Es una pena impuesta a su prevaricación, *De Div. Naturae*, lib. II, C 6; mG 122, 532-533. Cf. *ib.*, *In Jon. Coment.*, col. 310-311. Cf. col. 75.

Ambos teólogos se apoyan en que los resucitados no tendrán vida sexual. Y como la resurrección será reparación/consumación de la creación, tampoco en esta creación originaria habría sexualidad. Al fondo está el mito de retorno de las existencias.

de Gn 2-3. En realidad, se trataba de un ejercicio de aculturación de viejos mitos ancestrales que hablaban de la indiferenciación sexual de los originarios seres humanos. Hasta el sublime Platón imaginaba al Hombre = *Anthropos* primero como un ser andrógino, llevando en su persona la perfección plena —lo masculino y lo femenino— del ser humano. La división de sexos la realizó Zeus en un momento posterior. Así explica el filósofo la mutua, fuerte atracción y *eros* que ambos sexos sienten el uno respecto del otro. Busca cada uno la media naranja, como sigue diciendo la mitología popular.

Los teólogos cristianos condescendían con estas figuraciones mitológicas, no carentes de belleza artística en su presentación. Proyectaban estas figuraciones sobre el Adán del Génesis para presentarlo como el varón/ser humano cumplido en toda perfección humana. En un primer momento, en el que estaba sólo (solitario = *monajós/monje*), Adán era modelo de la perfecta contemplación de la cual no le distraía ni siquiera el trato con la mujer que más tarde Dios le sacó del costado. La división de los sexos, aunque realizada por Dios, por la fuerza inmanente de los hechos, de la realidad objetiva, no pudo menos de significar un plano inclinado hacia la actual lamentable situación del hombre caído, en todo lo que a la sexualidad se refiere. Muchos pensaban que el pecado primero, la caída de Adán-Eva estuvo en conexión con el ejercicio indebido de la sexualidad. Por ejemplo, nuestra madre Eva ante el ejercicio de la maternidad que observaba en los animales, habría sentido surgir en sí misma viscerales impulsos hacia la maternidad. Ella habría seducido a su esposo para mantener *relaciones matrimoniales prematuras, antes del tiempo establecido por Dios*. Por ello, se le hacía la responsable principal de la caída. Mientras Adán vacaba a la oración, Eva se apartó de él. Al verla lejos del varón, y sin su protección, la serpiente habría aprovechado la oportunidad para seducirla, incluso sexualmente. Eva habría impulsado a su hombre hacia el uso de la sexualidad prematura y, con ello, hacia la caída. Tal creencia se encuentra claramente expresada en Ireneo de Lyon y en Clemente de Alejandría.

Pasadas estas divagaciones imaginativas de ciertos escritores cristianos primitivos, bajo la dirección del propio Agustín y no obstante sus firmes convicciones sobre el PO, se llegó a posturas más equilibradas en referencia a la vida sexual en general y sobre la procreación en particular. Agustín veía normal y querida por Dios la

función generadora, siempre bajo el dominio hegemónico del espíritu. En perfecta serenidad y desapasionamiento = *apatheia*, como ya proponía el humanismo estoico. Los escolásticos medievales, perfeccionando ideas agustinianas, no veían dificultad en que la actividad sexual de los esposos paradisiacos fuese gozosa y placentera. Mientras aconteciese bajo el control perfecto, plácido, luminoso del espíritu. Algunos pensaban que el hombre del paraíso, como disponía de un organismo más perfecto, también habría experimentado un goce sexual más cumplido. Siempre sin los excesos y ardores pasionales, sin las servidumbres a que está sujeto el hombre caído. Al cual, el uso intenso de la sexualidad «le hace perder totalmente el uso de la razón». La *vergüenza* acompaña inseparable el ejercicio de la sexualidad, incluso en los más honestos esposos. Es señal clara, interpretaban, de que algo anormal, desordenado está ocurriendo allí <sup>137</sup>.

Dentro de este ordenadísimo ejercicio de la sexualidad matrimonial no nacerían más niños que los razonablemente queridos y ‘planificados’, como diríamos hoy. Porque Dios quería y mandaba que la especie humana se propagase, hasta llenar el número de los por él predestinados a la gloria. Y, según algunos imaginativos teólogos, hasta llenar los puestos dejados vacíos en el cielo por la rebeldía de Luzbel. El actual exceso de nacimientos que abrumba a las familias, se debería a la inmoderación y falta de dominio sobre una libido desenfrenada por efecto del PO. Sólo nacerían los elegidos por Dios para la gloria. Ahora nacen muchos más. También réprobos: la inmensa mayor de los humanos, según opinión antigua. La existencia del infierno sería el efecto más fatídico producido por el PO (originante y originado) en la historia humana.

137 San Agustín es reiterativo y concede gran importancia al hecho de que los humanos sientan vergüenza al realizar el acto sexual, incluso los esposos más honestos. Es señal de que la libido está des-ordenada por el PO. Al no poder controlar la voluntad, con dominio hegemónico y sereno la actividad sexual, hace que se sienta ésta como algo humillante y vergonzoso para el noble espíritu humano, la libido del hombre caído es siempre una libido de la que hay que avergonzarse = *pudenda libido*, *De nupt et concup.* II, 5, 14, 15. Que no existió en Adán, *ib.*, II, 14, 28, 31-53, 32-54; *Rep. Jul.* IV, 11, 57. El mismo delata el origen estoico de tales ideas y se aprovecha de ellas, *ib.*, IV, 12, 58-61. Hace suyo un dicho de Cicerón, «lo que es bueno en un carnero, no es bueno en Publio Escipión», n. 60. Cf. *C. Jul. op. imp.* IV, 38-44, 128. También en san BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 30, a.1, q. 2, resp.; *Opera*, ed. Quaracchi II, 719.

Los moralistas católicos actuales escasamente reconocerán a hombres de su profesión en estos sofisticados e imaginativos razonamientos sobre la sexualidad y el matrimonio. Incluso los que, por diversos motivos, siguen creyendo en el 'dogma' del PO. Hemos hecho esta divagación histórica como una muestra más de cómo la *mancha* del PO ha llegado hasta los más lejanos confines de la moral y de la religiosidad cristiana durante siglos. Los que todavía mantienen esta creencia como algo precioso, tomen conciencia de las oscuras huellas que ella ha dejado a su paso por los siglos: *Vestigia terrent!*, como dice la fábula.

## B) LA SEXUALIDAD MATRIMONIAL

Dado que la tendencia y apetencia sexual entre varón y mujer son fuerzas de primera importancia dentro del fenómeno global del matrimonio, era de esperar que éste fuese afectado por las ideas que, sobre la sexualidad en general, mantenían los defensores del PO. Según se ha leído tradicionalmente, Gn 2-3, Dios habría establecido el matrimonio entre Adán y Eva para mutua ayuda. Nominalmente en orden a la propagación de la especie humana. En aquel estado, la sexualidad matrimonial sería ejercida con absoluta y feliz hegemonía del espíritu sobre el cuerpo. Tras la caída, aquel dominio señorial y luminoso se perdió. En adelante, el ejercicio de la sexualidad, incluida la ejercida dentro del matrimonio, surge desenfrenada, viciosa, corrupta como fruto de una natura corrupta y castigada por Dios. El matrimonio del hombre 'caído' adquiere una finalidad antes desconocida: ser remedio contra la corrupta concupiscencia. Tolerado siempre y hasta alabado y recomendado para fines superiores: multiplicar los miembros del pueblo de Dios en el AT, llenar el número de los predestinados. Si bien el ejercicio no regido por la razón y la piedad daría origen a la multitud enorme de seres humanos que irían a la perdición, como masa de pecado.

Dentro de esta mentalidad ambiental, es comprensible que numerosos cristianos o paracristianos llevasen el pesimismo sexual hasta prohibir o, al menos censurar, cualquier ejercicio de la sexualidad ordenada a propagar la desgraciada raza humana. Tales, los movimientos encratitas, maniqueos, gnósticos, cátaros. Propagar el género humano sería una actividad malvada, ya que mediante el



matrimonio se propagaba la corrupción y la ruina eterna de tantos seres humanos. Si bien varias de estas sectas, como cuenta san Agustín, en sus reuniones secretas, daban suelta a los excesos sexuales más abominables, evitando rigurosamente la procreación. No deja de ser una proeza teológica el que Agustín, y con él la Comunidad católica, lograsen un camino menos tortuoso, sin perder sus convicciones básicas sobre el PO y sus consecuencias.

Los moralistas católicos, desde hace decenios, han aligerado a la teología y a la pastoral matrimonial de estas seculares hipotecas. Pero no conviene olvidar del todo con qué sospechosas compañías ha hecho su camino por la historia la teoría del PO.

### C) LA VIRGINIDAD, LA CONTINENCIA = ENKRATEIA Y EL PECADO ORIGINAL

Cierto es que los cristianos de los primeros siglos proclamaban la excelencia de la continencia (*enkrateia*) y de la virginidad por motivos varios y elevados: motivo cristológico, seguimiento de Cristo; motivo eclesiológico, servicio a la Comunidad; motivo escatológico, anticipo de la vida angélica. Pero también se aducía una frecuente y fuerte motivación protológica: restaurar la condición de vida perdida por el pecado de Adán. Hemos hecho mención del Adán paradisíaco, presentado como varón perfecto (ser humano integral), contemplativo solitario (*monajós-monje*). Y dado que el monje es el ideal del cristiano acabado/perfecto, es normal que la vida cristiana, en general, se ofreciese como un *retorno al paraíso*, como ya mencionamos. Al menos por lo que a los contenidos espirituales se refiere. La práctica de la continencia/virginidad perfecta era un intento heroico y utópico de anular los efectos del PO. Se atacaba al mal en lo que se creía había sido su raíz: en el ejercicio indebido de la sexualidad. No es el momento de analizar estas opiniones. Pensaban tener el apoyo en ciertas palabras de Jesús en Mt 22, 30, o en san Pablo en 1 Cor 7, 1-11. En realidad, desde el subconsciente colectivo operaba la opinión de ciertos «metafísicos» helénicos que miraban con recelo la actividad generativa. En parte, porque se realiza inevitablemente bajo el dominio de la pasión y no del espíritu (estoicos). Y porque, por la generación entra el noble espíritu humano en un proceso de nacimientos y de corrupción que impide su pleno desarrollo, le priva de la inmortalidad.

Sobre la relación entre el matrimonio y la virginidad en el hombre paradisiaco y en el hombre caído, se encontrarán textos curiosos en los estudios citados. Entre ellos es significativo un texto de san Buenaventura y otros teólogos de la época. Él, como religioso, magnificaba las excelencias de la virginidad. Ésta es más excelente que el matrimonio en el hombre *caído* y sólo en él, no en el estado original. Porque el hombre caído se decide a elegir la continencia en lugar del matrimonio con la finalidad de dominar la desenfrenada, viciada concupiscencia sexual. Desenfreno que no hubiera tenido lugar en el estado de integridad paradisiaca. En él instituyó Dios el matrimonio como sacramento, el único en aquel estado. Significaba y realizaba la unión y el amor de caridad entre el varón y la mujer. Pero, sobre, todo significaba el amor esponsal entre Dios y el alma. Y ello de modo más expresivo que el estado de virginidad que pueda abrazar el hombre caído. Porque sobre el significado antropológico indicado, tendría un contenido «teológico» más directo y explícito.

D) LA DESVALORIZACIÓN DE LA MUJER  
DESDE LA CREENCIA EN EL PECADO ORIGINAL

Lo primero que ocurre decir bajo este epígrafe es que la desvalorización, marginación y hasta la positiva opresión de la mujer es un fenómeno histórico de proporciones universales. La sociedad actual lo ha estudiado con viveza y amplitud antes desconocidos. Dejamos sin tocar otras vertientes del problema. Nos ceñimos a mencionar aquello que a un teólogo le puede interesar y aún molestar profesionalmente: descubrir los motivos de índole religiosa (pseudoreligiosa) aducidos, durante siglos, por la Comunidad cristiana para *colaborar* en esa universal, lamentable empresa. Concretando más, tenemos que ceñirnos a indicar algún dato sobre el influjo que la creencia en el PO ha tenido en aquella marginación secular. Parece claro que los clásicos mantenedores de la teoría del PO podríamos calificarlos como ‘colaboracionistas’ —involuntarios, pero reales— en los brotes de misogenia de los que no se ha visto inmune la sociedad cristiana.

Pienso que no hay dificultad en admitir que nuestra cultura occidental cristiana, y en cuanto cristiana, ha marginado a la mujer notablemente menos que otras religiones y culturas. Los motivos

por los que los creyentes cristianos han infravalorado y hasta marginado a la mujer podemos resumirlos en estos dos, unidos entre sí y convergentes en impulsar comportamientos desfavorables al sexo femenino. Obviamente, hablamos de motivaciones que tengan relación con la creencia en el PO.

— Por Eva/la mujer entró el pecado en el mundo: el PO, con toda los parafernalia de males que nos angustian. Como en el mito de Pandora, el comportamiento de Eva desata sobre el género humano todos los males.

— Sin atender a otros valores superiores, la mujer era considerada, con excesiva frecuencia, como estímulo máximo y perenne de la libido, desenfrenada por el PO. Símbolo de la sensualidad y de la sexualidad que llevaron la ruina a la humanidad.

En ambas afirmaciones aparecen claras dos cosas: la relación de las mismas con la creencia en el PO y la convicción de que el comportamiento y función de Eva es paradigmático para hablar de las demás hijas de la primera madre.

La narración de Gn 2-3 destaca el papel de Eva como iniciadora del pecado y ruina de la humanidad. Si se hubiese mantenido la intención simbólica originaria, no habría motivo para señalar aquí ninguna colateral tendencia hacia la misogenia y el antifeminismo. Al menos no en el sentido hodierno de la palabra. Pero ya la tradición bíblica tardía se abre a esa interpretación. *«Por una mujer empezó la culpa y por una mujer morimos todos»*, Eccl. 25, 33. El NT prosigue la individualización e historificación de la Eva paradisiaca. *«Adán fue formado primero que Eva (es más excelente) y Adán no fue seducido, pero la mujer fue seducida»*, 1 Tim 2, 13-14. El autor de la carta aprovecha el caso para asignar a la mujer un papel de inferioridad en la Comunidad cristiana.

Leyendo la tradición teológica posterior, podría confeccionarse un grueso «florilegio» de textos en los que la desvaloración y marginación social y religiosa de la mujer es constante y constantemente apoyada en el hecho de haber sido ella la introductora del PO, según una lectura historicista del Gn 2-3. Si bien esta función siniestra se veía compensada por el hecho de que era Adán (el varón) el más eficaz propagador del PO. Él transporta en su semilla la corrupción que infecta a todo hombre que viene a este mundo. La ciencia de los antiguos asignaba a la mujer un papel secundario, pasivo en

la transmisión de la vida. Lo cual ofrecía para las mujeres esta ventaja inesperada y de agradecer, que les compensaba por la inferioridad e influjo siniestro que universalmente se les atribuía. En los mencionados textos de la tradición teológica, y eclesial en general, se percibe que ellos utilizaban las ideas que la filosofía pagana les ofrecía sobre la mujer y su proclamada inferioridad. Mentalidad que podría verse ejemplarizada en la famosa frase de Aristóteles, asumida por los teólogos medievales: la mujer es un varón frustrado = *vir occasionatus*. Hay que reconocer que, desde su teología, deberían haber sido un poco más críticos con esta ideología pagana. Pero más que errores/equivocaciones, debemos calificarlos de limitaciones epocales a las que todo ser humano es deudor. A esta misma limitación epocal se debe la exégesis historicista y ontológica que hacía de Gn 2-3. Ella les llevaba a la teología de Adán y la concomitante desvaloración de la mujer que arrastraba consigo.

Finalmente, mencionemos, siquiera sea de paso, que tales enseñanzas de los teólogos venían acompañadas de aplicaciones prácticas desagradables. Por ejemplo, dado que la inferioridad de la mujer respecto del varón y los sufrimientos propios de sus funciones femeninas son, en la actual historia de salvación, *un castigo divino por el PO*, resultaba connatural concluir que, al estar sacralizados por la intervención divina, no era lícito tratar de evadir estos castigos. Todo intento de evitar el dolor y la inferioridad femenina podía ser interpretado como una secreta, o no tan secreta rebeldía contra los planes de la Providencia <sup>138</sup>.

138 Cuando en 1853 se aplicaba por vez primera cloroformo para mitigar los dolores de parto a la reina, los teólogos anglicanos protestaron, alegando que esto era ir contra Gn 3, 16, que castiga a la mujer a parir con dolor. Los varones sí podrían recibir anestésicos, pues Dios mismo habría «anestesiado» a Adán para sacarle la costilla de la que formó a Eva, B. RUSSELL, *Religión y Ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 74. Noticia de U. RANKE-HEINEMANN, *Eunucos por el reino de los cielos*, Madrid, ed. Trotta 1994, p. 269. El papa León XII aseguraba: «Quien procede a esta vacuna deja de ser hijo de Dios... La viruela es un juicio de Dios... la vacuna es un desafío dirigido al cielo». Cita de E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Herder 1992, III, p. 517. Y si esto se decía en las esferas de los más cultos, podemos imaginar qué pensarían las grandes masas cristianas.

## 6. Y POR EL PECADO, LA MUERTE, Rm 5, 12

Si, en perspectiva espiritual, la dura necesidad de pecar es la más fatídica consecuencia del PO, en el orden físico toda la miseria humana se sintetiza en «la certeza de tener que morir», como dice la Liturgia.

Parece ocioso aducir testimonios sobre el hecho de que la Iglesia cristiana desde el principio, durante siglos y hasta hoy mismo, ha creído y proclamado con solemnidad que *la muerte corporal* que sufren todos los humanos es castigo de Dios por motivo del PO. El concilio de Cartago (a. 418), bajo la presencia e influencia del obispo de Hipona, declaró solemne: «Si alguno dijere que el primer hombre Adán, fue formado mortal, de suerte que tanto si pecaba como si no pecaba tenía que morir en el cuerpo, es decir, que saldría del cuerpo no por castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza, sea anatema», DS 222.

Es históricamente seguro que los Padres de Cartago y Orange creían y mandaban creer que la muerte corporal, la que cada día sufren los hombres, es castigo divino por el pecado del protoparente, perpetuado en cada hombre. Los teólogos y Padres de Trento, en el siglo XVI, nada habían avanzado en este tema, aunque sean más sobrios al hablar. Sin embargo, me parece que, *a nivel de la ciencia teológica*, podría tacharse de pérdida de tiempo el detenerse en refutar semejante afirmación<sup>139</sup>. A nivel pastoral y de comunicación del Mensaje cristiano para el hombre actual, decirle que la muerte corporal le ocurre como castigo divino por el pecado del primer «homo sapiens», recién emergido de la animalidad, sería exponer el Mensaje a la irrisión de los oyentes. Todo el saber humano que los hombres de comienzos del siglo XXI pueden manejar, está frontalmente en contra de semejante etiología de la necesidad y dolor de la muerte. Y, lo que es más grave, y directamente ofensivo para nuestra fe, tal explicación pone en entredicho la bondad de

139 Los neoescolásticos, tan cuidadosos de las calificaciones teológicas, a esta proposición «Adán, antes del pecado, estaba dotado de inmortalidad» le concedían la categoría de verdad, «de fe divina y católica definida». Es decir, la máxima seguridad dogmática. J. M. DALMAU - J. F. SAGÜES, *Sacrae Theologiae Summa*, t. II, Madrid, BAC, 1955, pp. 820. ¿Será posible mantener hoy día esta altísima calificación teológica?

Dios para con el género humano. Por otra parte, aceptemos la hipótesis de que la inicial humanidad gozase de la inmortalidad corporal. El que un organismo animal, viviendo en el planeta tierra, evite la disolución orgánica no podría lograrse sino recurriendo a un régimen de vida extraordinario, inimaginable para nosotros. Es decir, a una auténtica *milagrería*, que haría dudar en serio de la sabiduría y previsión del Creador y Gobernador del universo.

Dado que la explicación 'tradicional' sobre el origen de la muerte y la que se ofrece en la actualidad, parecen irreconciliables, se hace inevitable el *¡retorno a las fuentes!* Sabido es que la opinión tradicional dice beber la noticia en Rm 5, 12... *y por el pecado entró la muerte en el mundo*. Examinemos este texto.

Contra la propuesta 'tradicional' existe una dificultad básica, del todo insoluble: se apoya su afirmación de la que hemos venido llamando la «teología de Adán». Y esta misma en una exégesis historicista, ontologizante de Gn 2-3 y de Rm 5, 12-21. Dentro de esta desacertada exégesis, se enmarca la exégesis, también desacertada, que durante siglos se ha realizado sobre el dicho paulino, «y por el pecado la muerte»...

No cabe decir que Pablo, en esta frase, hable de la muerte teológica/espiritual y *no* de la muerte biológica/corporal. Tiene ante la vista el fenómeno global de la muerte tal como la hemos de soportar los humanos: la dimensión teológica y también su dimensión biológica. Y, manteniendo ésta en su ser y poder, realiza sobre ella una transfiguración y transfinalización teológica. Mira la muerte corporal como evento teológico: desde Dios y hacia Dios. Algo que le acontece al hombre ante Dios. Es decir, en cuanto la muerte afecta decisivamente a las relaciones del hombre con Dios. Y así, desvela que el hombre, el que se ha entregado voluntariamente al poder de El Pecado, al ocurrirle la muerte corporal, se encuentra ante Dios en muerte eterna. Por eso, se dice que la muerte, en este texto paulino, es presentada como signo, símbolo, sacramento de El Pecado (*sacramentum peccati*), ya que desvela su presencia en el que muere esclavo de él. Por tanto, así como cada uno, según Pablo, es pecador por su pecado personal (aunque El Pecado le incite a pecar), también entra en muerte espiritual y eterna por su pecado personal, no por fatalidad del destino. O por la fatalidad que le haya sido impuesta por mor del lejano pecado del lejano Adán.

El poder mortífero de El Pecado (y del pecar personal) se aclara desde su contrario: pensando en el poder vivificador que El Espíritu ejerce en el que muere en Cristo. Para ese, la muerte corporal se torna signo, símbolo, sacramento de la Vida que lleva dentro. Se torna en *conmorir* con Cristo, el cual muere para pasar de este mundo al Padre, para entrar en la resurrección plena, escatológica. Lo mismo le acontece al hombre que convive con Cristo y conmuere con él <sup>140</sup>. El Dios que nos dio la vida nos ha dado también la muerte. Pero no como castigo positivo, sobreañadido y sobrevenido por nuestros pecados, sino mediante las leyes naturales grabadas por el Creador bueno en la estructura de cada organismo viviente. Que, salvo milagro en contra, es, por necesidad física, perecedero, caduco, corruptible, desintegrable, pasto de la muerte.

Inmersos en la polémica del momento, los Padres del concilio de Cartago y de Trento y los que siguieron su enseñanza no ejercieron ninguna tarea crítica sobre sus fuentes. Por otra parte, no debemos ser exigentes con ellos. Hasta bien entrada la modernidad no surge en nuestra cultura occidental el pensamiento crítico. Ni respecto a la lectura de la Biblia ni respecto a cualquier otro texto o monumento cultural de siglos pasados. La verdadera fuente para afirmar que el primer hombre, el hombre del paraíso, poseía el privilegio de la inmortalidad y que en un segundo momento lo habría perdido por su culpa, hay que buscarla en la memoria y psicología profunda de la colectividad humana, creadora de mitos.

Existe en el ser humano un deseo, anhelo, «gana» de inmortalidad. Este deseo connatural, indestructible ha sido expresado en varios mitos que hablan de la edad de oro, del paraíso inicial de la tribu/humanidad. Dentro de la felicidad que les parecía connatural en los divinales, prestigiosos inicios, se atribuye a los hombres primeros la inmunidad de la muerte, la inmortalidad. La narración mitológico-simbólica del Gn 2-3, en la medida en que tocaría el tema de

140 La importancia teológica de la muerte corporal la señalaba la teología neoescolástica en el hecho de que, con la muerte, se acaba el tiempo/oportunidad de salvación, y el hombre se enfrenta al juicio de Dios. Idea, sin duda, válida e importante. Aunque, tal vez, no sea tan profunda como la señalada antes por nosotros.

la exención de la muerte, hay que clasificarla también, en cuanto a su tenor y redacción literaria, dentro de estos mitos de los orígenes. Dentro de esta expresión mitológica y parabólica, la exégesis moderna ha descubierto que el «paraíso» donde reina la amistad y familiaridad de Dios con el hombre, y donde, por consiguiente, goza éste de la inmortalidad, no está en el inicio real de la historia de salvación, sino al final. La inmortalidad integral es un don escatológico, no protológico. Está puesto por Dios delante de nosotros: en el paraíso celestial. En la tierra, el hombre puede anhelarlo en la medida en que la vida eterna, según san Juan, está ya presente en nuestra existencia, anticipada por la práctica de la caridad fraterna.

## 7. EL PECADO ORIGINAL Y LAS OTRAS LIBIDOS HUMANAS

Los diversos impulsos pasionales que combaten la vida espiritual nuestros autores ascéticos los agrupaban en torno a *la irascible y la concupiscible*. Según hemos señalado y es sabido, la teología clásica era interminable hablando de los estragos, des-enfreno, corrupción que el PO habría ocasionado en la concupiscible, en la libido sexual. Pero ya sabemos que san Agustín, y la tradición posterior, conocían otras libidos. Podemos verlas cifradas en la figura de la «irascible»: el instinto de dominar, la agresividad, la violencia desenfrenada. Seguro que los antiguos defensores del PO suponían que la irascible también habría sido corrompida. Sin embargo, nunca parece que hayan pensado que el PO podría estar en el origen y hasta consistir en *el desenfreno de la irascible* y no de la concupiscible.

Al fijarse en la libido sexual como socia inseparable, elemento esencial del PO, los defensores de esta doctrina no sabían ni podían romper el lazo umbilical que les une con el seno materno de dicha creencia: los primigenios tabúes sexuales, la mancha fisiológica (elevada luego a mancha ritual y a mancha moral) que acompaña el ejercicio de la sexualidad, también en sus formas más nobles: la paternidad y la maternidad. La *grandiosa* teoría del PO no reconocería de buen grado estos humildes, oscuros inicios. Los teólogos antiguos los ignoraban, no tenían conciencia de ellos. Pero el peso de tales inicios operaba, sin duda, desde el inconsciente y subconsciente colectivo, desde la cultura ambiente en que estaban inmer-



sos. Por lo demás, la teología del PO no podía menos de dar importancia primordial a la generación como medio de transmisión del pecado del protoparente. Los antiguos no lo dijeron, y nosotros no podemos imaginar, cómo el ejercicio de la irascible podía ser medio transmisor del PO por miles de generaciones. Y un PO que no sea transmitido por generación ya no es tal PO, según los antiguos.

Si ahora ponemos el tema del PO en relación con la irascible: violencia, envidia, afán de dominar, cainismo, es para recoger un poco la idea que han puesto en circulación algunos teólogos actuales. Seriamente críticos con la enseñanza tradicional —agustiniana, escolástica, tridentina— sobre el PO, han recurrido a otras figuras que completen, reestructuren y hasta puedan evitar el seguir hablando de la enseñanza tradicional. Hemos mencionado el pecado del mundo, el pecado social, el pecado estructural.

Los defensores más conspicuos del pecado del mundo son P. Schoonenberg y el *Catecismo Holandés*<sup>141</sup>. El pecado del mundo, el conjunto de los pecados que en la historia han cometido los hombres, lo presentan culminando en la Cruz: «*El pecado del mundo alcanzó su punto culminante en la crucifixión de Cristo*». Afirmación que habrá que entender no fijándose en evento histórico, empírico de la crucifixión de Jesús por parte de los hombres, sino en su sentido simbólico/teológico.

Respecto a la relación entre la recién venida figura del pecado del mundo y el viejo PO ya hemos hablado anteriormente.

La crucifixión de Jesús, su asesinato por sus hermanos los hombres, puede presentarse como el pecado paradigmático, 'originario', cifra y símbolo de todo pecar humano. Pero en modo alguno podría decirse que el asesinato de Jesús sea un gran pecado «originante» que habría desencadenando la aparición de todos los pecados

141 P. Schoonenberg ha expuesto su pensamiento en varios escritos, principalmente en *El hombre en pecado*, en MS II, 964-1042; *Pecado original y situación del hombre. En el misterio del pecado y del perdón*, Santander, Sal Terrae, 1972. *Pecado y redención*, Barcelona, Herder, 1971. Tanto el pensamiento de Schoonenberg, como el de otros autores sobre 'el pecado del mundo', lo hemos expuesto en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, 243-246, 369-382; *Nuevo Catecismo para adultos, Versión íntegra del Catecismo Holandés*, Barcelona, Herder, 1969. Lo comentamos en l. c., pp. 241-248.

humanos. Al contrario, el crimen de la crucifixión de Jesús, mediante un impulso dialéctico dirigido por Dios, lo que desencadenó fue la sobreabundancia de la Gracia de Dios sobre los pecadores. El PO «originado» afectaba/era propio de cada hombre tomados uno a uno y en forma real, no meramente simbólica. Como digo, la crucifixión/asesinato de Jesús, tiene carácter de pecado «prototípico, paradigmático-emblemático»: simboliza el máximo de los pecados humanos: el asesinato del hermano. Con esto queremos señalar que, en referencia a la violencia, *la irascible* puede constituir el 'pecado originario' de la humanidad, con tanto o mayor motivo que el viejo PO, a quien presentan como inseparable de la concupiscible (concupiscencia). La irascible puede aspirar a compartir este oscuro privilegio con la concupiscible.

Génesis 2-7 describe la aparición temprana del pecado en la especie humana. En cuadros sinópticos se ofrecen tres tipos de pecados que cifrarán en sí las formas más comunes del pecar humano: el pecado de Adán, el pecado de Caín, el pecado de los prediluvianos. El relato termina hablando de la Alianza salvadora de Yahvé con la nueva humanidad surgida de la purificación del diluvio. Nos interesa fijar la atención en este pecado prototípico, paradigmático: el asesinato del hermano por Caín. Siguiendo esta línea de violencia, es como puede decirse que la crucifixión de Jesús de Nazaret, el Hermano mayor, el Primogénito entre los hermanos, es el pecado por excelencia, pecado que cada uno reitera cuando hace violencia a los hermanos<sup>142</sup>. De aquí deducimos esta doble conclusión:

142 X. PIKAZA, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al árbol de pascua*, Salamanca, Sígueme, 1919, pp. 339-441, dedica un largo capítulo a estudiar «violencia humana y pecado original: asesinato de Jesús». El asesinato de Jesús sí es de verdad «el pecado central de la historia: lugar en que los hombres cometieron su crimen más intenso», 341. Pero sólo con un abuso de terminología —y posible confusión de ideas— se le puede llamar «pecado original y originario en sentido más preciso de ese término» (*ib.*). Según se explica en el texto, la crucifixión de Jesús es el pecado «paradigmático-prototípico-emblemático» de la humanidad entera. Pero nunca puede ser llamado «pecado original», ni originante ni originado. La inmensidad de este pecado no viene de su entidad empírica, de su mera secuencia y realización histórica en tiempo y espacio, sino del contenido simbólico y salvífico dado por Dios al hecho histórico: acontecimiento originante, provocador de Gracia sobreabundante.

— que el grande, inconmensurable pecado cometido por la humanidad no habría tenido lugar en el jardín del Edén. Tuvo lugar, simbólicamente, en el Calvario;

— que el máximo pecado, arquetipo de todo pecado, no se cometió ni es calificable como desobediencia directa, vertical, dirigida hacia Dios, sino dirigida hacia el Altísimo, sin duda, pero mediante la muerte dada al Hombre Jesús, Imagen de Dios y Primogénito de los hijos de Dios.

— El tradicional PO (originante y originado) se cometió, según explicaban, y se perpetúa a impulsos de la concupiscencia, por mediación de la mujer Eva, símbolo de la sensualidad y hasta de la sexualidad y bajo el impulso de la libido sexual de Adán, el varón. Este pecado emblemático, el asesinato de Jesús, el Hermano mayor de la humanidad (y su antitipo, el asesinato de Caín) se comete a impulso de la irascible, de los instintos de agresividad desbordados. Pero ya se ve que no es posible afirmar que los impulsos a la violencia desbordada que sufrimos e inferimos los humanos se transmita por un proceso de generación biológica, homologable a la generación que transmitiría el PO. Nunca pensó en ello la antigua teología.

En la Escritura, en varias ocasiones, la violencia fraticida y, especialmente, la crucifixión de Jesús se atribuye a la *envidia*: Caín mató a su hermano por envidia, 1 Jn 3, 12; Gn 4, 5. Por envidia los hermanos entregaron a José, Gn 37, 8. Por envidia los judíos entregaron a Jesús, Mt 27, 18; Mc 15, 10. Por envidia del diábolo entró el pecado en el mundo, Sab 2, 24. Y es frecuente decir que Adán/Eva pecaron porque ‘envidiaban’ la inmortalidad de Dios. La envidia parece que, según los analistas, va unida indisolublemente a la *violencia*. Tema este cuya importancia en la historia de la religión y de la cultura en general ha sido puesta de relieve por los estudios de R. Girard y sus comentaristas. Con ello, el tema de la irascible, como fuerza impulsora de la historia humana, también lograría un lugar de preferencia en la historia pecadora de la humanidad. En cuyo caso, el viejo Adán debería compartir su «privilegio» de ser el introductor de El Pecado en el mundo, con Caín, con Lamec, con Judas Iscariote y otros grandes violentos que en el mundo han sido. Por lo demás, la mitología y el folclore cristiano hablan del Adán paradisiaco como de un hombre débil, descuidado y haragán, pero no violento.

Terminamos, pues, esta reflexión con la convicción de que la «gran miseria» que abruma a la humanidad, nominalmente la miseria de la muerte, no puede ser presentada como un castigo de Dios por el PO (originante y originado). En los albores del siglo XXI, el seguir manteniendo esta «etiología» o explicación sobre el origen de nuestra miseria carece de cualquier fundamento en la palabra de Dios. Y a nivel de comunicación del Mensaje, a nivel pastoral, es exponerle a la irrisión de los increyentes y, sobre todo, de los creyentes. Quienes, según san Buenaventura, estamos obligados a pensar de Dios «altísima y piadosísimamente». Al lado de este motivo teológico y hasta teologal, ponemos una motivación de profundo humanismo cristiano: no es aceptable que el hombre, *noble imagen de Dios*, sea castigado con tanta miseria sin culpa personal ninguna. En este momento, cada hombre cristiano evocaría las palabras del poeta: «*apurar cielos pretendo/ ya que me tratáis así/ qué delito cometí/ contra vosotros naciendo... dejando a una parte cielos/ el delito de nacer/ ¿que más os pude ofender/ para castigarme así?*» (Calderón de la Barca). O bien se le vendrá a la mente la citada frase de Julián de Eclana, quien al llegar a este momento de la teoría del PO, la calificaba de auténtica barbaridad = *probata barbaries*, monstruoso invento = *prodigiale commentum*. Digamos, con sencillez, que tal explicación de la miseria humana —nominalmente de la muerte— como castigo por el PO es del todo inadmisibile, deshonra al Dios castigador y al hombre castigado.

«Ninguna religión, dice Pascal, excepto la nuestra, ha enseñado que el hombre nace en pecado; ninguna secta de filósofos lo ha dicho; ninguna, por lo tanto, ha dicho la verdad»<sup>143</sup>. Esta afirma-

143 *Pensamientos*, 421. Según la ed. *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1981, 462. La importancia primera de la doctrina del PO en Pascal aparece evidente: «Cosa asombrosa, sin embargo, que el misterio más alejado de nuestro conocimiento, que es la transmisión del pecado, sea una cosa sin la cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos. Porque, es indudable que no hay nada que choque más a nuestra razón, que el decir que el pecado del primer hombre haya hecho culpables a aquellos que, por encontrarse tan alejados de esta fuente, parecen incapaces de participar de ella... el nudo de nuestra condición forma sus repliegues y sus revueltas en este abismo. De suerte que el hombre es más inconcebible sin el hombre». *Pensamientos*, 131, pp. 385 s. Pascal siente un fino placer intelectual en aplicar al tema del PO el viejo dicho tertuliano: *credo quia absurdum*. Él y otros teólogos se muestran fascinados por el «misterio del PO». Misterio que ellos mismos han creado y alimentan.

ción, tan grávida de contenido y revestida de la solemnidad de un apotegma, conviene encuadrarla dentro del contexto general de todo el cristianismo de su autor. La doctrina del PO es una de las bases firmes del pensar y del vivir del gran genio y gran creyente que fue Pascal. Su crítica de la filosofía y su apología de la revelación; su figura de Cristo a todas luces hamartiocéntrica en su misión salvadora; su antropología centrada en la reflexión y vivencia de la «miseria» humana; su religiosidad indudable está impregnada del sentimiento de culpa proveniente de hecho del PO. Se ha podido hablar de ella por alguno de sus admiradores como de *la religión triste de Pascal* (L. Kolakowski). Sin embargo, con el debido respeto a un hombre genial y profundamente religioso, me permito expresar mi disconformidad radical con el citado texto pascaliano. Cuando el Cristianismo *occidental* ha dicho a los hombres que nacen en pecado original, no les ha dicho la verdad sobre lo que el hombre es ante Dios. La verdad es que, como he venido exponiendo, el hombre no nace en pecado, sea 'original' u otro: nace en amistad de Dios, acogido a la Gracia que lo eleva de su ser creatural y lo confiere un nuevo ser en Cristo. La enseñanza sobre el PO, lejos de ser un motivo de 'gloria' y excelencia sobre las demás filosofías y religiones, debería buscar la forma de defenderse ante la humanidad por el hecho de haber proclamado durante siglos, en forma infatigable y solemne, que el hombre nace en PO. En vez de decir la verdad: que nace como hijo de Dios en Cristo, en el paraíso y en la casa del Padre. En ese punto, la verdadera excelencia del Cristianismo sobre las demás religiones y filosofías debe fijarse en que, al dirigirse al hombre, sólo esta religión puede darle la Buena-nueva de que inicia su existencia en la tierra acogido-ya a la amistad con Dios, elevado-ya a la dignidad de hijo de Dios transformado su ser natural en nuevo ser en Cristo. Y las demás filosofías y religiones nada saben de este grato mensaje.



## CAPÍTULO XIV

# IMPACTO DE LA TEORÍA DEL PECADO ORIGINAL EN LA CULTURA OCCIDENTAL

Según hemos venido repitiendo, el PO no es una verdad —o *constelación de verdades*— caídas del cielo: surge de la tierra, es decir, de nuestra cultura cristiana occidental; vale decir, de nuestra mitología, religiosidad, filosofía, teología. Recibida la figura del PO en el amplio regazo de nuestro sistema de creencias, éstas no podían menos de acusar, a su vez, la influencia de la nueva fuerza que se había introducido en su recinto. Lo hemos visto, en forma paradigmática, en el concepto de «pecado» y de «libertad»: introducido el nuevo PO en la hamartiología cristiana, ésta fue hondamente modificada por el nuevo concepto recién incorporado. La hamartiología y otros campos de la dogmática y de la moral, según exponíamos en el capítulo precedente, han sufrido variados influjos de la teoría del PO.

### 1. SENTIDO Y LÍMITES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

Pasamos a exponer la presencia e influencia que el PO ha ejercido en los ámbitos de nuestra cultura occidental civil, meramente humanista. Hacemos antes algunas matizaciones que parecen obvias:

— La distinción entre cultura civil/profana y cultura teológica es bastante convencional. Precisamente en nuestra historia occidental lo cristiano y lo meramente humanista han marchado en tan profunda simbiosis, con tan varias, mutuas interferencias, que la distinción entre ambos niveles no puede ser nítida más que a nivel de una exposición teórica, sistemática, académica y didáctica.

— Entre el amplio campo de nuestra cultura profana *hay zonas inmensas que no podemos explorar aquí*. Nominalmente el campo del arte: la pintura, la literatura, la escultura no podrían ser historiadadas, ni siquiera con aproximación, sin contar con la doctrina, mitos, los elementos simbólicos que conlleva la teoría del PO: el paraíso, la primera pareja edénica feliz, tentada, desterrada.

— Por tanto, vamos a mencionar rápidamente algunos temas de nuestra cultura religiosa y profana que han aparecido en conexión más directa y frecuente con la creencia en el PO.

— Recordamos que, en este capítulo como en los anteriores, la enseñanza sobre el PO no hay que verla resumida en una sola proposición o fórmula sintética: tenemos que manejarla como una *constelación de afirmaciones* antecedentes, concomitantes, y consiguientes según venimos indicando desde el principio. Cada una de estas tres dimensiones de la teoría global tiene su modo de influir y ser influida por la cultura ambiental, epocal.

— Finalmente, es indispensable tener a la vista las limitaciones de tiempo y de espacio en que tenemos que movernos. El tema enunciado es inmenso, extraordinariamente atractivo. Un tratamiento satisfactorio exigiría acumular una documentación enorme y espacio suficiente para sistematizarla. Es obvio que ahora no podemos llenar un plan tan ambicioso. Me ciño a mencionar algunos de los aspectos y testimonios más salientes para responder al anunciado que preside este capítulo.

## 2. ALGUNOS HECHOS MAYORES DE LA HISTORIA DE OCCIDENTE

La doctrina del PO no sólo impregna todo el sistema teológico de san Agustín, sombrea, también, lo que llamamos *agustinismo*, tanto a nivel del pensamiento teológico, como por su influencia en los más varios campos de la cultura occidental todo a lo largo de la Edad Media y, en ciertos aspectos, hasta nuestros días. El obispo de Hipona ha sido calificado, sin hipérbole, «padre espiritual de Occidente», «genio de Europa»<sup>144</sup>. Hasta que en el siglo XVI su influencia

144 V. Capánaga recoge testimonios sobre la inmensa presencia de la personalidad de Agustín de Hipona en nuestra cultura occidental, bajo epígrafes tan significativos como éstos: el creador de la teología occidental; padre espiritual de Occidente; propagandista de la cultura religiosa; Agustín, genio de Europa. En *Obras de san Agustín*, Madrid, BAC, 1956, t. I, 3-327. Son testimonios más bien de época reciente. Pero los antiguos no fueron escasos al respecto. En el siglo XIII, era considerado como el mejor de los intérpretes de la Escritura; el doctor más auténtico/auto-



disminuye, en parte, por el ascenso del Doctor angélico, su presencia en la teología, en la exégesis, en la moral, en la espiritualidad, era hegemónica. En la cumbre de la Escolástica, san Buenaventura es y quiere ser un fidedigno y valioso intérprete de Agustín, a quien llama el doctor máximo.

La historia de la Cristiandad occidental, tanto en su dimensión estrictamente teológica como en el entorno cultural que ha creado es incomprensible sin la personalidad de M. Lutero. Pero es bien sabido que una de las ideas-eje de la revolución teológica que él inició es la idea del PO. Él mismo declaró a la doctrina de la justificación como *articulum stantis et cadentis Ecclesiae* = artículo de fe sobre el que se mantiene o se derrumba la fe de la Iglesia. Según como se hable de la justificación, se mantiene o cae el Cristianismo, tal como él lo experimentaba y explicaba. Pero el propio concilio Tridentino vio correctamente y con claridad que si se quería comprender y, en su caso, refutar la doctrina luterana sobre la justificación, era indispensable reafirmar la doctrina auténtica sobre el PO. Ésta es prólogo, proemio, presupuesto cognoscitivo y valorativo de la enseñanza sobre la justificación. Con todo lo que tal enseñanza conlleva. Lo hemos indicado anteriormente.

Dentro del catolicismo, aunque en la frontera con el protestantismo, encontramos al *jansenismo*. Su influencia tanto en la dogmática, como en la moral y en la pastoral, duró más de un siglo en la Iglesia. También en el jansenismo la doctrina y la vivencia de la teoría del PO es esencial, insustituible <sup>145</sup>.

rizado, que reúne las cualidades de todos los otros santos doctores, según san Buenaventura.

145 En este momento y para nuestra finalidad concreta al jansenismo no hay que verlo, exclusivamente, como sistema teológico sobre la gracia, redención, pecado y temas colindantes. Llevaba consigo la creación de una subcultura católica que afectaba a todas las actividades del cristiano que podía ser llamado jansenista. Dentro de la amplísima literatura sobre el jansenismo para este momento podrían interesarlos recientes estudios de A. VANNESTE sobre bayanismo y jansenismo: «*De prima hominis iustitia*» de M. Baius. *Pour une relecture critique de l'Augustinus de Jansénius*, en *Nature et Grace*, Leuven 1996, 185-250. Allí se aprecia la centralidad que el tema del PO tiene en todo el sistema teológico de estos autores. Sobre las implicaciones no sólo teológicas, sino también culturales, puede consultarse la reciente obra del filósofo L. Kolakowski, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, Barcelona, Herder, 1996. Abun-

*El existencialismo* filosófico que ha impregnado nuestra cultura durante varias décadas, es un movimiento pluriforme. Tenemos un existencialismo que llamaríamos teológico, porque nace de la teología (protestante) y una vez crecido le sirve de soporte y medio de expresión. Pensamos en teólogos tan conocidos como S. Kierkegaard y R. Bultmann. Pues bien, dejando a un lado cualquier referencia discutible a la Escritura, nominalmente a san Pablo, lo seguro y visible es que tal existencialismo resulta incomprensible, si no se tiene a la vista el pre-supuesto de la doctrina luterana sobre el PO, en su versión kierkegardiana. Los estudiosos de la filosofía de Hegel señalan insistentes, el hecho de que su inmenso e influyente edificio filosófico está construido, en forma destacada, sobre la base de la teoría luterana del PO, en una versión secularizada y dotada de estatuto metafísico, trascendental. Volveremos sobre el tema.

*La teología/filosofía de la historia* es otra de las zonas de nuestra cultura en la que puede percibirse la mancha del PO. San Agustín es el iniciador insigne y modélico de esta rama del saber humano. El mismo que dota de configuración, tamaño y densidad a la teoría del PO. Pues bien, es claro que la teología de la historia desarrollada en *La Ciudad de Dios* tiene como uno de sus ejes la fuerza del PO. El pecado de Adán, convertido en «pecado permanente» a lo largo de la historia, inicia y mantiene el egoísmo radical, que ha creado de la ciudad de los hombres. Esta impostación hamartiocéntrica de la teología/filosofía de la historia, es bastante clara y cargada de consecuencias.

En este contexto será pertinente e ilustrador un texto del filósofo R. G. Collingwood. Dice él que el Cristianismo «echó por la borda dos nociones capitales de la historiografía greco-romana, a saber: 1) la idea optimista de la naturaleza humana; 2) la idea substancialista de entidades eternas...». Lo primero lo realizó mediante la idea agustiniana del pecado original. Del cual son inseparables —como hemos comentado nosotros— la idea de la libertad degenerada, convertida de señora en sierva y la convicción de la invencible, remanente concupiscencia que domina el comportamiento humano en la historia, frente a la omnipotencia de la Gracia. Visto así, el hombre y su historia se tornan en campo de batalla de dos

dante documentación en los libros de J. Delumeau, que utilizaremos más abajo. De gran interés para la espiritualidad, la pastoral y la cultura en general.

fuerzas extra y sobrehumanas. Perspectiva que nos recuerda de cerca la visión maniquea de la historia que tanto ha dado que pensar <sup>146</sup>.

### 3. CRISTO, LA CULTURA Y EL PECADO ORIGINAL

El tema más general de 'Cristo y la cultura', bajo varios enfoques, ha sido muy estudiado. Seguro que, en una forma u otra, la historia de la cultura occidental no puede tratarse sin hablar del PO. Como muestra, y nada más, seleccionamos algún texto donde la relación Cristo-Cultura-pecado original ha sido subrayada con claridad <sup>147</sup>. R. Niebuhr tipifica la relación Cristo-cultura bajo estas denominaciones: Cristo contra la cultura; el Cristo de la cultura; Cristo por encima de la cultura; Cristo y la cultura en paradoja; Cristo el transformador de la cultura. En cada uno de los momentos de este análisis, la creencia en el PO tiene alguna presencia e influencia. Pero es destacado y primordial en el cuatro tipo: Cristo y la cultura en tensión dialéctica paradigmática. El representante más cualificado y señero de este tipo es M. Lutero. A su lado, menciona Niebuhr, colateralmente, a san Pablo, Marción, Agustín de Hipona. Lo que interesa ahora es advertir cómo la idea luterana sobre el PO, con todas sus conocidas concomitancias, deja su impronta específica en la acti-

146 R. G. COLLINGWOOD, *La idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, 61-62.

147 Puede verse Richard NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, Barcelona, Península, 1968, espec. 155-195. Ideas similares en el hermano de Richard, Reinold NIEBUHR, según lo expone el estudio de H. HOFMANN, *Die Theologie Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde*, Zürich, Zwungli Verlag, 1945. Su enseñanza político-social se funda sobre la antropología luterana. Ver también E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958; L. Kolakowski, *El sentido filosófico de la reforma*, en *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, 114-142. La relación a la cultura se rige por la consigna: todo lo que brota de la 'naturaleza' es corrupto; si bien, por otra parte, el Reformador fomentó el espíritu de protesta y de crítica radical frente al despotismo doctrinal de la Iglesia oficial y sus teólogos. Con esto abrió paso franco a la subjetividad que domina y fertiliza todo el pensamiento filosófico y cultural de los tres últimos siglos europeos. Esta forma dialéctica/paradójica de proponer la relación entre la naturaleza y actividad humana, tiene relación directa y sostenida con el conservadurismo social, político, religioso. Similar fenómeno y por similar motivo lo constata L. Kolakowski respecto al jansenismo, en la obra citada en nota 145.

vidad cultural del hombre: «la cultura humana está corrompida y la cultura humana incluye toda obra humana» (p. 158). La realizada fuera y la realizada dentro de la Iglesia. «Toda acción humana, toda la cultura, está viciada de impiedad, que es la esencia del pecado» (p. 160). «Todo el edificio de la cultura está resquebrajado y desesperadamente inclinado» (p. 161). «Las instituciones de la sociedad cristiano y sus leyes, al igual que las instituciones de la cultura pagana, en la medida en que sean aceptables, parecen ideadas, en su opinión, para impedir que el pecado sea demasiado destructivo, más que para fomentar la consecución del bien positivo» (p. 171).

Esta convicción era compartida por todos en la Edad Media, excepto por aquellos que estudiaban la ética y la política sobre la base del humanismo aristotélico. Éste desconocía tanto la caída del hombre tipo platónico, como agustiniano. O bien se alejaban de Agustín guiados por el gran lema de la antropología cristiana oriental: lo natural en el hombre permanece íntegro, no está corrompido, incluso después del evento del PO: *naturalia manent integra* = lo que es natural al hombre permanece incorrupto. Más adelante volveremos a tocar el tema de la influencia de la teoría del PO en las ideas políticas de tantos teólogos cristianos.

#### 4. LA FILOSOFÍA «HERIDA» POR EL PO

Es éste un tema previo y presupuesto a los que estudiamos en los números siguientes, sobre todo si, como se hizo durante siglos, la filosofía se propone como la cumbre, como el saber humano por excelencia, el fruto más logrado de la inteligencia. Es obvio que, si todo el ser humano, en cuerpo y alma, fue deteriorado, corrompido, 'herido' por el PO, también lo serán los frutos, la filosofía que brota de una raíz corrompida.

Ya en su etapa de filósofo neoplatizante mantenía Agustín la convicción de que el alma humana, *por su caída* o inmersión en la corporeidad, se encuentra abrumada por la ignorancia en la mente y la debilidad en la voluntad = *ignorantia et difficultas*. También había leído en los filósofos que las almas fueron encarceladas en los cuerpos por algún «viejo pecado». Para Agustín, el viejo pecado de los filósofos se torna en el pecado cometido no en una existencia pre-

terrenal, sino en los inicios de la historia, en el pecado de Adán de que habla Gn 2-3. Con esta lectura de la Escritura descubre el verdadero origen y gravedad del hecho. La corrupción humana es un castigo de Dios por el PO. Esto lo ignoraron los paganos. Pero, sobre todo, ignoraron al médico, Cristo y a la medicina, la gracia de Cristo <sup>148</sup>.

La convicción de que todo el saber humano está malherido de raíz por efecto del PO se mantenía viva a lo largo de la Edad Media en hombres como Pedro Damiano o Bernardo de Claraval. Esta convicción pasó a primer plano a finales del glorioso siglo XIII, frente a la entrada masiva del humanismo aristotélico averroísta. Recogemos el testimonio de un gran agustiniano, san Buenaventura. Éste, como ministro general de los franciscanos, manifestó una fuerte oposición a estas corrientes en sus *Conferencias sobre el Hexámeron*, pronunciadas en París el año 1272. En la Fraternidad Franciscana se reavivaba la lucha que, tiempos atrás, había estado vigente en los recintos monacales: la tensión entre la búsqueda de Dios = *desiderium Dei* y el deseo de saber = *desiderium sciendi*. El primero simbolizado y portado por san Bernardo, el segundo por Abelardo. El Doctor seráfico, gran teólogo escolástico y gran espiritual, no podía menos de oponerse a las pretensiones de los «artistas y filósofos», pero también de algunos teólogos excesivamente condescendientes con ellos. No puede tolerar que se quiera legitimar una filosofía con pretensiones de saber separado, autónomo e incluso superior a la teología. Capaz de ofrecer, según decían, la perfecta sabiduría que descubra el sentido último de la vida humana, lo que equivalía a hacer innecesaria la doctrina de Cristo. Delata los errores básicos de los filósofos acerca del ejemplarismo divino, sobre la creación en el tiempo, sobre la moral, sobre la inmortalidad del alma individual y destino último de la vida humana <sup>149</sup>.

148 CICERÓN llama madrastra a la naturaleza porque da a luz al hombre cargado de miseria. No dice que tales males sean efecto de las costumbres depravadas, acusa a la naturaleza. Palpa la realidad, ignora la causa. No supo de dónde venía este yugo tan pesado que oprime a los hijos de Adán desde el día en que salen del vientre de su madre hasta el día de su sepultura en la tierra, madre de todos. Al desconocer los libros sagrados, no tenían conocimiento del pecado «original». Agustín en *Réplica a Jul.*, lib. IV, 12, 60; PL 44, 767. Como ignoraron la etiología de la enfermedad, ignoraban también el médico, Cristo liberador del PO.

149 Sobre los errores de los «filósofos» (averroístas latinos) dice: «Se comenzó con la impugnación de la vida de Cristo en el campo de la moral, por obra de los

S. Buenaventura dirige todo su empeño a que sus oyentes, teólogos cristianos y, sobre todo, «varones espirituales», «de la sabiduría mundana sean atraídos a la sabiduría cristiana», que está centrada en Cristo, medio, centro de todo saber: del saber teológico, de la metafísica, de cualquier saber humano que hay de ser provechoso para el cristiano <sup>150</sup>. Con duras palabras, con rasgos apocalípticos critica la filosofía separada, autónoma: la filosofía que debe permanecer como «sirvienta de la teología = *ancilla theologiae*. Pero ahora se la quiere dar la categoría de señora <sup>151</sup>.

Podemos dejar en su propio tamaño las nerviosas diatribas del Doctor Seráfico contra la filosofía de los innovadores. Lo que interesa es notar que todos estos errores los atribuye él al hecho de que los filósofos aludidos ignoran que la inteligencia humana está enferma, viciada por el PO. Y, al ignorar la llaga, ignoran también la medicina, la gracia de la fe; ignoran al médico, Cristo maestro de la humanidad.

Se ha hecho célebre la frase de Lutero quién a la filosofía, la metafísica aristotélica y a la inteligencia de la que brota la califica de «prostituta» = *Hure Vernunft*. Porque con su hermoso parecer y la elegancia de su razonar seduce a los teólogos y le impulsa a estudiar más a Aristóteles que a Cristo crucificado, que vive en la Escritura. Acabamos de oír a san Buenaventura lanzar similares impropiedades contra la filosofía «separada». Y por similar motivo: por el PO. También aquí interesa menos el contenido y el problema de las relaciones entre la metafísica y el estudio de la Escritura. Parece que Lutero no tendría interés en descalificar a la inteligencia humana cuando se ocupa de trabajar en su propio campo: los saberes empí-

teólogos y se avanzó a la impugnación de la doctrina por la facultad de Artes». *Coll. in Hexaemeron*, I, 9; *Opera* V, 330 s. Se degradó la razón, se degradó la metafísica en diversas ciencias, *ib.*, V, 21; Sobre la ciencia divina, VI, 3-4; sobre la eternidad del mundo, VI, 21; VI, 4. No hay premios ni castigos ultraterrenos, *ib.*, VI, 4; VII, 2.

<sup>150</sup> Es la intención programática propuesta en la primera conferencia: detener el avance del secularismo de la época: que la sabiduría mundana no pretenda suplantar a la «sabiduría cristiana»; es decir, la que se fundamenta en Cristo como medio óptico y cognoscitivo de todo el saber humano.

<sup>151</sup> J. RATZINGER, *Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München, 1959, recoge textos y enmarca en su circunstancia vital estos fuertes alegatos del Doctor Seráfico contra la filosofía «separada» y rebelde frente a la teología, a la que pretende dominar, espec. pp. 144-162.

ricos, en los negocios seculares. Incluso podría decirse, desde su perspectiva, que el desmesurado afán de conocer las realidades naturales, es efecto del «curiosidad = *curiositas*», madre del PO y su hija al mismo tiempo. Para el teólogo y místico de la Cruz, M. Lutero lo que interesa anotar es que la imposibilidad y hasta peligrosidad de la razón en temas de teología es atribuida al hecho de la corrupción radical introducida en ella por el PO.

Este empeño en inhabilitar a la razón humana en sus posibilidades dentro del campo de la religión y de la moral, en la tarea de desvelar el sentido último de la existencia humana, está muy visible, es básico en B. Pascal. Y también por el mismo motivo: porque la razón está corrompida por el PO. Nada extraño que, en la Europa dominada por la ortodoxia protestante y por intelectuales de talante jansenista y pascaliano, surgiese un extremismo de signo contrario: la repulsa total de la doctrina del PO emprendida por los 'ilustrados'.

## 5. LA ILUSTRACIÓN 'VERSUS' PECADO ORIGINAL

Desde mediados del siglo xvii, toda Europa, sobre todo Centroeuropa, aparece dominada por un progresivo y amplio movimiento doctrinal, cultural y sociopolítico que llamamos *Ilustración*. La relación de este amplio fenómeno cultural con la doctrina cristiana del PO lo resume, certeramente, el historiador de la filosofía E. Cassirer, clásico en el tema:

«La idea del pecado original es el enemigo común para combatir al cual confluyen las diversas corrientes fundamentales de la filosofía 'ilustrada'. Hume se coloca al lado del deísmo inglés y Tousseau al lado de Voltaire y la unidad de fin perseguido por la Ilustración parece superar, durante cierto tiempo, todas las diferencias respecto a los medios que se creen conducentes»<sup>152</sup>.

La figura del PO que los ilustrados tenían a la vista no era, al menos en forma destacada, la blanda y un poco desvaída figura de la

152 E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 163. Cf. 158-183.

mayoría de los teólogos católicos. A éstos, el robusto humanismo renacentista, el talante barroco de optimismo y visión triunfal de la existencia cristiana, les libraba de los excesos del agustinismo antiguo y del reciente. Se fijaban los ilustrados, con prevalencia, en la dura figura del PO propuesta por los protestantes. O bien en la forma, ligeramente mitigada, por jansenistas y Pascal.

Téngase en cuenta que los ilustrados, en general, no eran humanistas tan radicales ni ateos tan decididos como los que hemos conocido posteriormente. En el fondo, defendían ideas básicas de la mejor tradición cristiana, como la de la libertad del hombre culturalmente maduro. Si bien lo hacían al margen del estrecho marco que la ortodoxia clerical de las diversas confesiones cristianas quería imponerles. Lo que más hería la sensibilidad de los ilustrados en el tema del PO podría resumirse, siguiendo a Cassirer, en estos puntos:

— La teoría del PO en nada contribuye a resolver el problema de la teodicea que a ellos les atormentaba tan vivazmente. Ya se sabe que los cristianos acuden a la doctrina del PO, entre otros motivos, para dar una explicación, ofrecer *una etiología* sobre la existencia de 'tanta miseria' en la historia humana. Pero, a juicio de los ilustrados, este recurso al PO agrava el duro problema en forma desconocida e irritante. Porque, un Dios que por el pecado de un solo hombre, cometido en los nebulosos albores de la historia humana, castiga tan rígida y universalmente a todos sus descendientes, por los siglos de los siglos, se le ofrecía como un Dios en nada conforme al Dios del NT. Un Dios difícilmente justificable ante la ética natural que la razón humana puede percibir. Un Dios con rasgos de crueldad: un 'Deus horribilis'. Especialmente, si, a la miseria terrenal, añadimos el castigo de la condenación eterna en que incurriría todo ser humano desde su entrada en la existencia, antes del ejercicio de su libertad.

— Les parecía inaguantable la idea de una «libertad esclava» = *servum arbitrium* que los teólogos cristianos, apoyados en altos principios de su sistema de creencias, les querían inculcar. Sobre todo teniendo a la vista las consecuencias prácticas de tal ideología: el ejercicio del autoritarismo doctrinal y hasta de despotismo intelectual que se les querían imponer en todos los sectores de vida individual y social. Los ilustrados, además de una teodicea, querían ofrecer una «antropodicea»: una defensa decidida de los derechos



del hombre, de la dignidad humana. Lema de todos los humanismos que han surgido en nuestra cultura occidental desde Grecia hasta hoy mismo.

— La idea de un «pecado original»: natural, ligado misteriosa e inseparablemente al proceso de la generación biológica, y que de ese modo, se perpetúa hasta el acabamiento del mundo, les parecía idea absurda, propia exclusivamente de mentalidades arcaicas, tribales, primitivas. Si se ha de hablar de pecado, que se hable únicamente de pecados personales, de los que cada individuo sea consciente y libre agente responsable. Un pecado «heredado» es un atentado contra la ética más elemental. Tal como la puede percibir una razón humana libre, no 'esclava' de nacimiento. Ni esclavizada por imperialismos doctrinarios.

Los filósofos de la Ilustración recuperan, sin saberlo, las objeciones que el teólogo Julián de Eclana había propuesto a san Agustín trece siglos antes. Además, la teoría del PO invalidaba el trabajo de los ilustrados en su misma fuente: la curiosidad intelectual insaciable, que no permite al hombre descansar en ningún conocimiento adquirido, que lleva siempre de una idea a otra: la curiosidad = *curiositas*, *libido sciendi* que la dogmática teológica y el pietismo prescriben y condenan como soberbia intelectual, se reclama ahora como derecho natural del espíritu humano<sup>153</sup>.

153 *Ib.*, p. 29. Se toca aquí un tema de amplísima resonancia histórica y cultural: la curiosidad/*curiositas*, la *libido sciendi*. Según la mitología/filosofía platónica, las almas que estaban fijadas en la contemplación de las inmortales y divinas ideas, por 'curiosidad' miraron hacia las cosas de abajo, se enfriaron en la contemplación y cayeron, fueron castigadas a la cárcel del cuerpo, a la inmersión en la materia. En Orígenes, se encuentra también este recurso para explicar la caída: la curiosidad, el deseo y complacencia en conocer lo que es inferior al hombre. También reprobaba la curiosidad que inclina a saber con ligereza las cosas inferiores, abandonando la sabiduría que impulsa hacia lo que está arriba, Dios y las cosas vistas desde Dios. Durante la Edad Media la espiritualidad monacal sufrió la tensión y lucha entre el «desiderium Dei» y el «desiderium sciendi». San Bernardo es hombre clásico en la lucha contra la «curiosidad/*curiositas/libido sciendi/desiderium sciendi*» en cuanto ponía en peligro el deseo de conocer y gustar cuán suave es el Señor. Puede verse la obra de J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Du Cerf, 1956. También San Buenaventura se vio precisado a combatir la *libido sciendi*, la curiosidad que acometía a los Hermanos Menores para leer con más asiduidad los libros de la filosofía —que tratan de cosas terrenales— en vez de leer la Escritura y aprender en ella la sabiduría de

Similares dificultades contra la razón humana volvieron a surgir vigorosas en la segunda mitad del siglo XIX. Pero con otro matiz añadido al antiguo. El PO es visto como imposible de compaginar y hasta positivamente hostil al progreso de la ciencia moderna en su vertiente de saber empírico, experimental. Nominalmente frente al evolucionismo y a la visión evolutiva del mundo. P. Teilhard de Chardin podrá servir, dentro del mundo cristiano, como testigo de esta imposibilidad que la ciencia moderna encuentra para aceptar la teoría del PO<sup>154</sup>. Con esto, se confirma la idea de que todo saber humano se siente contrariado y hasta obstaculizado en su desarrollo por la doctrina del PO: las ciencias racionales y del espíritu cultivadas con preferencia por los hombres de la Ilustración; las ciencias empíricas, experimentales cultivadas con mayor empeño por los positivistas de nuestra época. Desde la Ilustración y hasta nuestros días, los defensores de los 'derechos del hombre' encontraban fuerte oposición en el conservadurismo político-religioso de tantos cristianos, apoyados *a tergo* por la convicción de que las limitaciones sufridas en estos derechos eran justo castigo divino por el PO, sus consecuencias penales a las que habría que resignarse.

## 6. EL TRADICIONALISMO TEOLÓGICO, FILOSÓFICO Y SOCIOPOLÍTICO DEL SIGLO XIX Y EL PECADO ORIGINAL

Una forma mitigada pero real de hablar de la filosofía «herida» por el PO la encontramos en *el tradicionalismo y conservadurismo teológico-religioso, sociopolítico y cultural* que afectó con fuerza al catolicismo del siglo XIX. Este tradicionalismo surge, en gran medida, como reacción comprensible frente a los excesos del racionalismo, al culto a la diosa Razón de tan visibles, nefastas consecuencias para la religión y el orden sociopolítico de la Comunidad Europea de entonces.

las cosas eternas, la sabiduría de la Cruz. Podría pensarse que la pasión por saber, la *libido sciendi* es tendencia connatural y buena, porque según el dicho corriente «la curiosidad es madre de la ciencia». Pero los cultivadores de la teoría del PO advierten que por el pecado de curiosidad entró el mal en el mundo, por la 'curiosidad' de Eva. Y que la *libido sciendi*, la pasión por saber, quedó viciada por el PO como lo ha sido toda la vida pasional del hombre caído.

154 Ver A. DE VILLALMONTE, *Visión evolutiva del mundo y pecado original*, en EF 79 (1977) 329-369.

El intento de reconducir a buen sendero los excesos de los «racionalistas» podría justificarse desde diversos puntos de vista. No vamos a entrar en este complejo problema. Lo dejamos en su propio peso. Lo que ahora subrayamos y, en su caso, sometemos a crítica, es el hecho de que se traiga a la teoría del PO y de la corrupción por él ocasionada en cada hombre y en toda la historia humana, para quebrantar las orgullosas pretensiones de los hombres de la Ilustración, de los inextinguibles, empedernidos «racionalistas».

Tal vez sea *José de Maistre* el más acreditado representante de esta mentalidad tradicionalista-conservadora y, al propio tiempo, de haber buscado en la doctrina del PO una cobertura teológica para su teoría. Según este ideólogo del conservadurismo católico decimonónico, la teología/filosofía de la historia por él cultivada gira en torno a la caída originaria y a la presencia de sus efectos, calificando toda la historia posterior. Sigue fiel a Pascal y, más lejanamente, a san Agustín. Sólo trabajando con la hipótesis del PO se obtiene la clave hermenéutica para leer a fondo la secuencia de la historia real de la humanidad. La caída original viene incrementada por esa catarata de pecados personales que manan de la primera fuente y que se acumulan de generación en generación: «El hombre no sería malvado, si no fuese malo; no sería malo, si no estuviese degradado, no estaría degradado si no fuese por un castigo, ni sería castigado, si no fuese culpable»<sup>155</sup>.

155 «No pudiendo ser la degradación sino una pena, y suponiendo la pena un crimen, la razón por sí sola se encuentra conducida, como por fuerza, al pecado original»; y como la corrupción humana no cesa, «jamás ha podido reconocer y deplorar el hombre ese triste estado, sin confesar, por ello mismo, el triste dogma de que os hablo, porque no se puede ser malvado sin ser perverso, ni ser perverso sin ser degradado, degradado sin ser castigado, ni castigado sin ser culpable», *Velas de San Petersburgo*, Madrid, 1909, pp. 68-69. Ver 60-67. J. DE MAISTRE hace suyo el ancestral mito de la pena: toda falta debe recibir su castigo y todo sufrimiento humano supone un pecado en el que sufre, personal o de sus antepasados. Le parece mal a este filósofo el que el profeta Ezequiel haya dicho que nadie sufre si no es por sus pecados personales. También le parece desacertada la frase de Jesús que se recoge en Lc 13, 1-3: en ella, siguiendo a Ezequiel, se rompe con el mito de la pena y de la vieja ley del talión, sagrada para los antiguos, y no suficientemente superada por algunos modernos.

Esta exaltación de la 'autoridad' sobre la 'razón', llevada a cabo por el tradicionalismo y conservadurismo católico de primeros del siglo XIX quería ser —y en muchos casos logró serlo— una buscada preparación psicológica y sociológica para

Tomando el agua de más lejos De Maistre recurre a una revelación primitiva, originaria, cuya existencia ve reflejada en Gn 2-3. De ahí deduce él que sólo la Autoridad, la Escritura, la Tradición encarnadas visiblemente en el Papado romano, pueden poner coto a las desmesuras de la Ilustración en todos los campos de la actividad humana: religión, filosofía, política. Sólo es eficaz esta estrategia: exaltar la autoridad frente a la razón, ya que se trata de una razón corrompida por el PO. Y lo dicho se confirma, pensaba, reflexionando sobre los frutos que ofrece el racionalismo de la Ilustración. Los movimientos integristas, autoritarios, tradicionalistas del catolicismo decimonónico trabajaban alimentados, en forma más o menos explícita, por estos presupuestos y prejuicios derivados de la creencia en el PO, en conjunción de otros factores de diversa procedencia.

Esta visión infralapsaria, hamartiocéntrica de la actual historia humana, llevaba a una valoración inicialmente pesimista de las posibilidades del espíritu humano para cualquier acción buena. De nuevo nuestra reiterada observación: dejemos estos discursos sobre los errores y corrupción de la raza humana en su propio peso y volumen. Lo que nosotros sometemos a discusión es *la etiología* de tal hecho, el intento de explicación doctrinal sobre la base de la teología del PO.

## 7. DESVALORACIÓN/REPULSA DE LA RELIGIÓN Y DE LA ÉTICA HUMANISTA NATURAL DESDE LA TEORÍA DEL PECADO ORIGINAL

El tema que vamos a tratar bajo este epígrafe está interiormente ligado a lo tratado en el apartado anterior e incluso a todo lo tratado en este capítulo. El tema es inmenso en sí mismo, en su trayectoria histórica, en sus aplicaciones. Aquí sólo podrá ser tocado tangencialmente, vale decir: en la medida en que determinadas

que la Cristiandad católica recibiese con satisfacción y alivio la exaltación al máximo de la autoridad papal en el Vaticano I. Ella sería un dique frente al orgullo del racionalismo, reacio a admitir que el hombre estuviese corrompido por el PO. Al propio tiempo, se consolidaba el autoritarismo clerical tradicional. Autoritarismo que tiene conexión histórica e interna con el dogma de la corrupción radical del hombre, con la teoría del PO.

visiones de la religión y de la ética «naturales», han buscado justificación, *un dosel sagrado bajo el dogma y misterio del PO*.

Aunque la 'ética' y la 'religión' son magnitudes humanas y teológicas distintas, pero crece y mengua su aprecio y desvaloración en buena simbiosis a lo largo de la historia. De hecho, la teoría del PO cuando ha desvalorizado y hasta demonizado la religión 'natural', ha envuelto en su repulsa a la ética 'natural'. Y a la inversa.

Los primeros grandes teólogos cristianos pusieron en circulación la doctrina de las «semillas del Logos»: siembra de gérmenes de verdad que el propio Logos habría esparcido en la filosofía y en la vida ejemplar de los mejores paganos, en orden a preparar su manifestación plena en estos últimos tiempos, en Jesús de Nazaret. Esta teoría la pudieron proponer porque no sabían nada de una naturaleza humana corrompida por el PO. Desde luego, que fueron críticos con las deficiencias concretas de sus venerados maestros paganos, pero no cometieron la imprudencia de atribuirles a que tuvieran ellos una inteligencia y una voluntad congénita y universalmente corrompidas por 'el viejo pecado'. Hoy día la teología católica valora mejor que nunca aquella noble doctrina <sup>156</sup>. Conocemos mejor las religiones del mundo. Incluso los teólogos que, con su inteligencia especulativa y abstracta, siguen afirmando el PO, la experiencia y la *humanitas* cristiana les prohíbe hablar de las religiones no cristianas como productos agusanados por la presencia del PO.

156 Puede seguirse la historia de estas ideas en una obra de fácil acceso y bien resumida de P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, BAC, 1973. Se perciben en su lectura la diferencia y, a nuestro juicio, el enorme progreso desde la Iglesia antigua y medieval hasta la actual. Con no menos nitidez se ve la distinción en relación a las iglesias protestantes, dominadas por el pesimismo antropológico radical propiciado por la teoría del PO, peculiar de los reformadores. Desde hace años la teología católica no ha hecho más que abrirse progresivamente a ideas más benévolas para la religiosidad natural. Un ejemplo: P. KNITTER, *Ein Gott-Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München, Kösel, 1988. Original inglés, 1985. También H. KÜNG (et al.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Libros Europa, 1987. Estamos del todo alejados de la estrechez espiritual con la que, durante siglos, se pronunciaba el adagio «fuera de la Iglesia (y de su bautismo) no hay salvación». Y de aquella otra: Todas las obras de los infieles son pecado. Y, en nuestro caso, lejos de la atrevida afirmación de que esta situación de incapacidad se debe a castigo divino por el pecado de Adán, patriarca de la tribu humana.

En la polémica con Agustín, el obispo Julián de Eclana, precisamente por su negativa firme a admitir la teoría del PO, tenía una visión más optimista, positiva de las posibilidades de una vida éticamente honrada entre los mejores de los paganos. Las corrupciones morales que en ellos reconocían no las atribuían a que estuviesen castigados a llevar desde el seno materno, una 'naturaleza viciada'. Eran fruto de vicios adquiridos, de las malas costumbres individuales y sociales. En cambio, san Agustín tiene frases muy agresivas y descalificadoras sobre la honradez de los 'sabios' paganos. Y mucho más duras sobre la religiosidad de ellos y de la plebe pagana. Pero lo que ahora interesa es subrayar, una vez más, que tales duras descalificaciones se deben, en forma absorbente, al influjo de su teoría del PO. Ella le llevó a entender en forma rígida el adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación». Porque, anegado todo el género humano en el diluvio de corrupción provocado por el inmenso, inconmensurable pecado de Adán y el lodazal de pecados que éste acarrea, no hay salvación más que para los que entran en la nueva arca de Noé, la Iglesia Católica <sup>157</sup>.

Durante toda la Edad Media, los problemas aquí mentados se planteaban y resolvían bajo «dogma» agustiniano de la «natura vitata»: naturaleza viciada. Dentro de este «dogma», se enmarcan frases tan duras como estas, referidas a la actividad moral y religiosa del hombre caído: en éste su libre albedrío no le vale más que para pecar. O bien: todas las obras (religioso-morales) de los infieles son pecado. Pero, incluso dentro del agustinismo dominante, se fueron introduciendo matizaciones que mitigaban la dureza del enunciado originario.

Ya el propio concilio Arausicano, DS 376-377, abría sendero en esa dirección. Lo que niega este concilio es que, sin auxilio de la gracia, pueda hacerse obra ninguna buena. Pero se entiende con bondad valiosa, meritoria para la vida eterna, aceptable por Dios a ese nivel. Queda abierta la posibilidad de que, a nivel de una ética natural, puedan calificarse de 'honestas', no pecaminosas muchas obras y conductas de los paganos.

157 Era el símbolo que se proponía para explicar que fuera de la Iglesia de los bautizados no hay más que corrupción moral y condenación. Casuística aparte, san Agustín y el agustinismo secular siempre unió dicha afirmación al hecho del PO. Cf. el estudio de W. SIMONIS, en nota 105.

Otro paso firme en la misma dirección de atenuar la dureza de los dichos agustinianos se dio cuando, sobre todo desde el siglo XIII, se hizo corriente la fórmula del Areopagita y de la tradición oriental: *Naturalia manent integra*: lo que pertenece a la naturaleza humana como tal permanece incorrupto, incluso después del PO. Pero como estamos dialogando con teólogos escolásticos, nada extraño que, sobre este axioma, surjan matizaciones. El axioma es un impacto de la hamartiología y caritología oriental en el Occidente latino, dominado por el agustinismo. En el Oriente cristiano es desconocida la figura de un PO que haya viciado a la naturaleza humana. Por el pecado de Adán el hombre pierde el don de la inmortalidad = *Athanasía*. Pero los teólogos orientales desconocen del todo la figura de la «natura viciada/ corrompida» por el PO, de agustiniana memoria<sup>158</sup>.

Dentro de la Escolástica, todos afirman que la natura humana queda íntegra a nivel metafísico/ontológico. Pero sí que habría quedado debilitada en sus «habilidades», en su disposición inmediata para obrar el bien. Por eso y para eso se le habría de infundir el «habitus: cualidad sobrenatural de la gracia. Sin embargo, otros (vgr., Duns Escoto), siguiendo más de cerca el pensamiento oriental del Areopagita, pensaban que, en sí misma la habilidad/potencia natural del espíritu tampoco habría sido herida, viciada. Diversidad de opiniones que se refleja en el modo de interpretar adagios teológicos como éste: por el pecado de Adán el hombre *«fue despojado de lo gratuito y herido en lo natural»*. Mientras que otros proponían: el hombre paradisíaco y el hombre histórico difieren *«como un desvestido de un desnudo»*, es decir, no fue herida la natura por el PO. Nace íntegra y sana en sí misma, aunque desprotegida / desvestida de los dones gratuitos de que gozaba en Adán.

158 Hombres como santo Tomás y Duns Escoto recogen con aprobación la frase del Areopagita: «Incluso en los demonios la naturaleza permanece íntegra y en todo su esplendor (*naturalia manent integra et splendidissima*), *De Div. Nomin.* IV, 23; PG, 3, 725; SANTO TOMÁS, I-II, q. 63, a. 1; J. DUNS ESCOTO, II Sent. D. 7, q. Unica; ed. Vives 12, 372b., 392.<sup>a</sup> Esta frase del Areopagita la juzgaba Lutero del todo peligrosa, *In I lib. Mose*, WA, 42, 45. Y sí que lo era para toda su antropología teológica, que gira en torno a la convicción de la corrupción radical, total de la naturaleza humana como efecto/castigo del PO. Puede verse el comentario de B. QUELQUEJEU, «*Naturalia manent integra*». *Contribution à l'étude de la portée, méthodologique et doctrinale de l'axiome théologique «gratia supponit naturam»*, en RSPHTh 49 (1965) 640-655.

En este contexto, se daba una interpretación más positiva y plena al dicho: la gracia supone la naturaleza, y la plenifica. Para llegar, por fin al dicho, hoy tan gratamente repetido por la teología católica: a quien hace lo que está en su mano, al que se esfuerza en vivir honradamente según su conciencia, Dios no le niega la gracia. Es decir, que Dios acepta graciosamente todo acto éticamente 'honesto' como digno de la vida eterna. Más allá de lo que la «honradez» humana pudiera merecer. Bajo el impulso de su gratuita, generosa, libérrima voluntad de salvar a todo hombre.

Me parece que lo aceptable en este punto es acudir a la teoría que se atribuye a Ripalda y Vázquez. En la actual economía de Gracia, todo acto que cualquier hombre pone, que sea éticamente honesto, realizado en conformidad con su conciencia, es aceptado por Dios como grato para la vida eterna. No existen, por tanto, actos meramente «honestos» que, al propio tiempo y la por voluntad salvífica de Dios, no sean también *saludables*, calificables, desde la perspectiva teológica, como aceptables y aceptados por Dios para la vida eterna. Esta interpretación se vería confirmada y reforzada por la tendencia actual de la teología católica que no tiene inconveniente en ver las religiones no cristianas, mientras sean profesadas con recta conciencia, como caminos queridos por Dios para llegar a Cristo. Como una positiva 'preparación para el Evangelio'<sup>159</sup>.

Dentro de esta perspectiva pienso que nada tiene que hacer la teoría de la naturaleza viciada por el PO. Sólo pueden hablar de actos éticamente honestos y 'buenos' los que admitan que la naturaleza permanece sana e íntegra, no obstante el pecado adánico. Si

159 Desde el Vaticano II la teología católica no ha hecho más que afianzarse y avanzar en esta dirección. Ya el Concilio Arausicano daba algún primer paso en esta dirección. Por la fuerza de la naturaleza (*per naturae vigorem*) no pueden hacer actos que sean validos, meritorios de vida eterna, pero no niega la posibilidad de actos humanos honestos a nivel de una ética natural filosófica, DS 376-379. Durante la Edad Media era corriente esta distinción, rechazando la idea de que «todas las obras de los infieles sean pecado». El Vaticano II mantiene, sin duda, la doctrina común sobre el PO, pero también manifiesta una actitud abierta y generosa respecto al valor salvífico de la religión (-ética) 'natural'. Actitud esta última que desacredita a la teoría de la *natura viciada*, propuesta por los defensores tradicionales del PO.



bien lo más acertado sea dejar de hablar de cualquier pecado originante de la ruina universal de la humanidad.

Con el protestantismo, la multiseccular teoría del PO llegó a extremos desconocidos, lejos de la intención y de los textos agustinianos. También eran intolerables para el catolicismo tridentino, si bien perfectamente 'cristianos', incluso más cristianos, a juicio de los reformadores. Desde su teoría sobre la corrupción radical de la «naturaleza» de la existencia humana como tal, era lógico que se llegase a realizar una crítica inmisericorde contra todo intento del hombre 'natural' por acercarse a Dios. Esta crítica de la religión de las obras, del justiciarismo viene utilizada como medio indispensable para combatir el fariseísmo, el pelagianismo, los impulsos prometeicos, el titanismo del hombre que busca llegar a Dios por sus propios medios y, en cierto modo, intenta ponerlo a su disposición. Ya hemos insistido en que, para mostrarle al hombre su absoluta impotencia para salvarse y la absoluta necesidad de la Gracia, no es indispensable atormentarle con la propuesta de que su existencia y su actividad en la tierra está corrompida por el PO.

Sobre la desvalorización total de la actividad religiosa/ética del hombre «natural», la doctrina protestante podría resumirse:

- Negación de toda legitimidad a la teología 'natural'.
- Con mayor énfasis niegan la religiosidad 'natural', no tan sólo como algo ilegítimo, sino como una auténtica idolatría. Cuando el hombre «natural» piensa en Dios, en realidad está creando ídolos a su propia imagen y semejanza.
- No tiene sentido hablar de una ética, de una honradez moral humana/natural. Porque la libertad del *hombre caído* no tiene energía sino para pecar. Son pecado todas las obras de los que no tienen fe.
- Estos temas son ampliamente discutidos entre protestantes y católicos en época reciente <sup>160</sup>. No es necesario entrar

<sup>160</sup> Recordamos, y nada más, las vivaces discusiones que hace unos decenios provocó la teología dialéctica propiciada por hombres tan señeros en la teología protestante como K. Barth, E. Brunner, H. Thielicke. Negaban éstos la legitimidad de una teología 'natural', religión 'natural', ética 'natural', derecho 'natural'. Siempre

en ulterior ampliación del tema. Lo que interesa es advertir la relación que continuamente se establece entre la doctrina del PO y estas presuntas limitaciones y hasta corrupciones respecto al posible acercamiento a Dios del hombre 'natural'.

También otros pensadores y filosofantes han negado la posibilidad de todo acercamiento del hombre natural a Dios. Pero lo hacen desde otras perspectivas sistemáticas y gnoseológicas en que para nada entra la referencia al PO. En esta dirección, marchan las filosofías de tipo positivista y cerradamente empirista. Si bien los clásicos defensores del PO podrían decir que ese afán desmesurado por el empirismo, la tendencia hacia los saberes inferiores y mundanales sería efecto de la *curiositas* = curiosidad, de la *libido sciendi*, propia del hombre caído. Quien sufriría una excesiva inmersión en la materia como castigo divino por el PO.

En este momento, no podemos omitir del todo la opinión de bayanos y jansenistas, sobre todo de estos últimos. Su extremosidad en hablar del PO, su estrechez de miras respecto a la universalidad de la voluntad salvífica y su desvalorización de la ética y de la religiosidad natural, marchan en simbiosis con su extremoso modo de hablar sobre el PO. Las afirmaciones más divulgadas de Bayo y Jansenio son estas proposiciones condenadas por el Magisterio de la Iglesia:

- Todas las obras de los infieles son pecado, las virtudes de los filósofos son vicios, DS 1925.
- El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar, DS 1927.
- Es error pelagiano decir que el libre albedrío tiene fuerza para evitar pecado alguno, DS 1928.

con idéntico motivo de fondo: el dogma luterano del PO, entendido como corrupción radical/existencial de la natura humana. Una raíz viciada sólo puede dar frutos viciados.

Claro es que, sin apelar al PO y sus estragos, una filosofía positivista podría llegar a negar las posibilidades de la 'razón natural' en los mencionados temas. Pero no recubrirían sus afirmaciones con altas certidumbres teológicas, autenticadas, incluso, por la palabra de Dios, como hacen los defensores del PO.

Apenas será necesario recordar que esta visión del hombre viciado y corrupto *a nativitate* influyó notable y desfavorablemente en la moral, espiritualidad y en la praxis pastoral de la Iglesia católica durante más de dos siglos. La creencia del jansenismo en el «dogma» del PO era la idea-eje de todo este pesimismo religioso y cultural<sup>161</sup>. Lo era también para «la religión triste de Pascal» (L. Kolakowski).

161 Podemos remitirnos a la obra de L. Kolakowski, *o. c.* en nota 145. Sobre todo para el jansenismo, la centralidad del PO en la teología y sus concomitantes repercusiones culturales es obvia. También en Pascal. Si bien éste, además de insistir en el PO como clave de la miseria del hombre y de sus fracasos históricos, no desconoce el nivel metafísico de la miseria: el ser humano finito es una nada, una miseria ontológica frente al Infinito. La ruina del PO incrementa, pero no crea de nuevo la miseria humana ni, por ende, la necesidad del Salvador, según hemos expuesto anteriormente.



## CAPÍTULO XV

# EL PENSAMIENTO POLÍTICO Y SOCIAL CRISTIANO Y LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

Como cualquier otra actividad del *hombre caído*, su actividad político-social no pudo menos de ser considerada 'manchada' por la sombra del PO. Al teólogo actual esta impregnación de las teorías político-sociales puede parecerle, con toda razón, tangencial, lejana, pasajera. Pero conviene no olvidar que es un hecho histórico seguro la influencia de la doctrina del PO en la mentalidad de los pensadores políticos cristianos durante siglos. Cuando se estudia la doctrina del PO sea para mantenerla en vigor, sea para subrayar su inconsistencia no conviene olvidar la historia. Pero, por tratarse de historia pasada, podemos aludir al hecho con brevedad.

### 1. ORIGEN Y SENTIDO DE LA AUTORIDAD Y LA CREENCIA EN EL PECADO ORIGINAL

La autoridad es considerada como base de la sociedad humana por los estudiosos de la política y de la sociología. Según la idea que se tenga de la *autoridad*, su origen, legitimación y alcance asistimos a diversos modelos de la convivencia humana, del progreso y del retroceso en la historia. En la Edad Media, cuando el hombre era visto como ser caído, como naturaleza congénitamente viciada, corrupta, también este producto de la actividad humana que llamamos 'política' tenía que ser visto desfavorablemente afectado por la situación histórico-existencial en que ha venido a encontrarse el tristemente célebre 'hombre caído' = *homo lapsus* de la teología cristiana.

Ya desde su primera presencia en la historia la doctrina del PO impactó a fondo las ideas políticas de su creador, Agustín de Hipona. Ya he indicado que el 'dogma' del PO está presente e influyente en la teología de *La Ciudad de Dios*. Es también uno de los factores a tener en cuenta cuando se hable del «agustinismo político». Si bien en su aparición, desarrollo y mantenimiento colaboraron otros

factores. No es posible detenerse ahora en comentar fenómeno tan amplio en cantidad de temas y en su pervivencia histórica. Me remito a un estudio que enfoca el tema desde una perspectiva similar a la nuestra <sup>162</sup>. Lo que en ese análisis llama más la atención es este doble hecho: *a)* los escritores cristianos anteriores a Agustín estaban convencidos de que los hombres tienen capacidad suficiente para darse a sí mismos leyes justas y de gobernarse honradamente. Sin duda tenían un concepto positivo y favorable de las virtudes cívicas de tantos romanos, virtudes que les habían logrado la formación del imperio y a la pax romana; *b)* Agustín, al contemplar al hombre como radicalmente corrupto por el PO, no pudo menos de llegar a decir que los éxitos políticos de los romanos eran fruto de inmensos latrocinios. Y que las 'virtudes' de sus héroes nacionales como Catón y Escipión eran «esplendorosos vicios». Fue inevitable en él esta visión negativa, hamartiocéntrica de la función de la autoridad política. Esta visión infralapsaria, represiva, iniciada por Agustín se mantiene en la Edad Media y culmina en el luteranismo. Siempre bajo el soplo del PO.

El estoicismo y, sobre todo, Aristóteles tenían un concepto más sano y positivo de la natura humana. Al menos no la consideraban como *naturaleza caída*. Su antropología fue suplantando en este punto al agustinismo, a partir del siglo XIII. Pero la tradición agustiniana ofrecía resistencia. Seleccionamos algunos ejemplos tomados de los teólogos más próximos al agustinismo teológico y aún filosófico. Mencionamos, en primer término, a san Buenaventura (1217-1274), reconocido como el teólogo agustiniano más prestigioso y equilibrado de la Edad Media. Al menos en su visión infralapsaria de la historia y economía de salvación, sí que lo es. Y en toda su antropología teológica.

Con suficiente claridad dice el Doctor Seráfico que, de haber continuado la humanidad en el estado de integridad primera, paradisíaca no hubiera sido necesaria la autoridad política. Únicamente hubiera existido la autoridad paternal, conyugal, familiar (domésti-

162 Puede verse E. PAGELS, *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona, Crítica, 1990, espec. 143-180: *la política del paraíso*. Además de las breves noticias que aquí recogemos, puede verse el estudio monográfico que sobre el tema ha realizado W. STÜRNER, *Peccatum et Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlicher Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1987.

ca). Las cuales se fundan sobre lo mejor del espíritu humano: el amor, la amistad, el respeto. La autoridad política no tendría lugar en aquel estado, porque tal autoridad implica dominio de unos hombres sobre otros, desigualdad entre superiores y súbditos, limitación de la libertad individual impuesta desde fuera, posibilidad de ejercer acciones coercitivas, punitivas. Estas limitaciones de la libertad individual no pueden ocurrir sino como castigo divino por la rebeldía del hombre primero contra su Hacedor. Dios concedió al hombre paradisiaco el dominio sobre los animales y sobre la tierra, pero no sobre los otros hombres. La autoridad familiar no implica dominio, sino servicio y obediencia de amor unos a otros. Pero el PO ha sembrado la rebeldía y la discordia en las relaciones humanas. Conforme delata un apotegma de San Agustín que ve al hombre «tan sociable por naturaleza, tan insociable por el pecado»<sup>163</sup>.

Podemos dejar en su propio tamaño y ambigüedad esta explicación en parte idealista y en parte pesimista sobre el origen de la autoridad política en historia humana. Lo que ahora interesa es anotar el hecho de que la teoría del PO haya sido utilizada como base argumentativa para esclarecer el origen, sentido y funciones de la autoridad política. Por otra parte, tanto el idealismo como el pesimismo que acompañan a la mentada teoría agustiniana-bonaventuriana, han sido propuestos por otros estudiosos desde otros puntos de vista ajenos a la teoría del PO.

*El beato J. Duns Escoto* (1265-1308), calificado como hombre muy crítico, riguroso y sutil (Doctor subtilis) también recurre al evento de la caída originaria para explicar algunos aspectos de su enseñanza sobre la autoridad política. Esta, a diferencia de la autoridad familiar (paterna, conyugal) no es de necesidad natural primaria, consustancial, porque en tal caso debería haberse ejercido también en el estado paradisiaco, afirmación que un teólogo no podría aceptar. La autoridad política está legitimada, es necesaria y «natural»

163 La enseñanza de san Buenaventura al respecto ha sido estudiada con detención por H. BORAK, *Principia doctrinae politicae apud S. Bonaventuram*, en *Lau* 5 (1964) 301-320, 487-523; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'etica economico sociale di S. Bonaventura*, en *DSe* 25 (1978) 23-42. En otra parte hemos mostrado cómo esta enseñanza socio-política se enmarca dentro de la 'teología de Adán' y, por ende, dentro de todo el sistema doctrinal del PO, A. DE VILLALMONTE, *La teología de Adán en San Buenaventura*, en *VV* 33 (1975) 253-369, espec. 277-280.

(connatural) en el sentido derivado. Vale decir, como consecuencia de la situación histórico-existencial creada por el PO. Pero, aunque en otros momentos importantes de su teología (y filosofía) sea un agustiniano muy cumplido y consciente, en este punto se aleja de su fuente. La aparición de la autoridad política en la historia humana no es un castigo de Dios por el PO, uno de tantos, sino una consecuencia connatural de la nueva situación creada por el evento del PO, que trajo la pérdida de los dones llamados preternaturales. En este tema de la caída Escoto se atiene al principio de origen oriental —mediante el Areopagita—, *Naturalia manent integra*: el hombre conserva íntegra su naturaleza. No ha sido «herido» por el PO ni en el cuerpo ni en el alma. Tan sólo ha sido «desvestido» de los dones gratuitos que le protegía contra el desenfreno de la libido, la *libido dominandi*, en el caso. Por tanto, el hombre, aunque le llamemos *caído*, conserva incorruptas sus posibilidades naturales para darse a sí mismo leyes justas en orden político. Siempre que tales leyes sean acordadas mediante el consenso de los ciudadanos. De esta forma, queda desacralizado el orden político: este cobra su autonomía y validez, no necesita ser ejercido bajo la tutela de la autoridad religiosa encargada de sanar las heridas que el orden natural lleva inherentes a su ejercicio<sup>164</sup>.

*Guillermo de Ockham* († 1349) tuvo y buscó oportunidad de reflexionar, con el criticismo que le caracteriza, sobre el origen, naturaleza y límites de la «autoridad» en lucha contra la idea de la *plenitudo potestatis* = plenitud de poderes divinos y humanos que los teólogos y juristas iban acumulando en torno al papado. Éste venía presentado por muchos como una especie de *Imperator* sagra-

164 Escoto, como era inevitable en la época, mantiene sobre el PO la común doctrina, de origen agustiniano, si bien la someta a reformulaciones más hondas de lo que él mismo pudo pensar. Por ejemplo, siguiendo a los teólogos orientales dice que, incluso tras el pecado de Adán, «la naturaleza permanece íntegra», no viciada por el PO. Supera en este punto el agustinismo bonaventuriano, como lo había hecho santo Tomás, bajo influencia aristotélica. Sobre Duns Escoto ver textos y comentario en G. STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Göttingen 1951, espec. 73-114. También A. MARCHESI, *L'autorità politica e la lege naturale nel pensiero di G. Duns Scoto e in S. Tommaso d'Aquino*, en *De Doctrina di G. Duns Scoti*, Romae 1968, II, 671-682; M. DE GANDILLAC, *Loi naturel et fondements de l'ordre social selon les principes du bienheureux Duns Scot*, *ibid.*, 683-734.



do/cristiano, sucesor del *Imperator* de la Roma pagana. Desde luego por motivos de tipo práctico, Ockham opinaba que tal pretensión en sí y en la forma de ejercerla estaba en contra del modo en que Jesús ejerció la autoridad y quiso que se ejerciese en la Iglesia como un acto de servicio. Elevado a consideraciones de orden teórico piensa que la dignidad del hombre cristiano y ya libertado con la libertad con que Cristo nos ha liberado, Gal, 5, 1, exige que ningún hombre ejerza dominio sobre otro hombre cristiano. Porque, Cristo, con su obra redentora por lo que al orden espiritual se refiere, restituyó —y en sobreabundancia— los dones espirituales que el hombre tenía en su primera creación. En su situación de hombre caído, puede el hombre y tiene necesidad de organizarse en comunidades políticas, en reinos, en el Imperio. Es una necesidad postlapsaria. Ockham participa de la convección corriente en la Edad Media de que el poder político (con sus concomitancias y autoridad impositiva y coercitiva) es una consecuencia de la situación existencial histórica creada por el PO. Y esto tanto en referencia a la autoridad de la Iglesia como la del Imperio <sup>165</sup>.

Este recurso a la protología, a la situación teologal y humana de la humanidad primera, se basaba en la lectura literalista e ingenua de Gn 2-3. Esta lectura, por lo que tiene de ingenua, empalma

165 El tema de la autoridad en Ockham ha sido estudiado con gran acopio de documentación, en sus fundamentos y derivaciones por M. DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham*. I: *Il problema della povertà evangelica e francescana nel secolo XIII-XIV. Origine del pensiero politico di G. d'Ockham*, en SF 75 (1978) 1-516; ID., *G. d'Ockham Povertà e potere*. II: *Il potere come servizio. Dal 'Principatus dominativus' al 'Principatus Ministrativus'*, en SF 76 (1979) 269-734. Estas ideas sobre el origen y razón de ser de la autoridad política eran dominantes en el Edad Media, hasta la entrada del humanismo estoico y aristotélico —aplicado a la ética política— que desconoce la figura del hombre caído, la natura viciada por el PO. Es de interés el testimonio de Dante, quien dice textualmente: «Si el hombre hubiera permanecido en el estado de inocencia, tal como Dios lo creó, no precisaría de tales directrices; dichos regímenes son, pues, remedios contra la debilidad provocada por el pecado». *Monarquía*, III, 4. Los dos regímenes aludidos son la Iglesia y el Imperio.

Teoría ambivalente. En la práctica puede provocar actitudes de rebeldía frente a una autoridad considerada básicamente represiva, opresora. O bien, propiciar una actitud mansueta y devocional frente a una autoridad que funciona como instrumento de un castigo divino, merecido e impuesto por motivo del PO. En la historia hay testimonios tanto de rebeldía político-social por motivos religiosos, como de conservadurismo y resignación cansina por motivos también religiosos, pero en opuesta dirección.

con el mito de la edad de oro, de los prestigiosos y divinales orígenes de la tribu humana. Según el saber mítico de tantas culturas antiguas, en la primordial edad de oro no existía la propiedad ni las odiosas palabras 'tuyo' y 'mío'. Por tanto, tampoco la autoridad impositiva que dirimiese los enojosos pleitos que la propiedad privada origina. Así lo explicaba Don Quijote a los cabreros, que, embelesados, le escuchaban. En todo caso no deja de ser aleccionador el hecho de que la célebre «navaja de Ockham», que tantas dolorosas incisiones causó en la grandiosa síntesis de la gran Escolástica, no fuese un poco más crítica en su recurso a la teología de Adán a la hora de fundamentar sus reflexiones sobre el origen y naturaleza de la autoridad política. En este momento conviene recordar que santo Tomás, tras conocer la Ética y Política de Aristóteles, plantea el tema desde otra perspectiva.

Podría profundizarse algo más en el tema; no lo vamos a hacer ahora. Podría decirse, entonces, que este recurso a la protología para explicar el origen y naturaleza de la autoridad política encerraba una secreta o no tan secreta protesta contra el modo abusivo en que tal autoridad viene siendo ejercida en la historia. Sobre todo cuando es ejercida sobre el pueblo cristiano a quien Cristo ha restituido la libertad. Desde otra perspectiva, tal teoría habría brotado a impulso de la utopía cristiana de una autoridad ejercida como servicio fraterno a los demás hombres<sup>166</sup>. Los autores citados como muestra son franciscanos, podría pensarse que en ellos estaba operando la figura y el idealismo de san Francisco de Asís. Según un dicho de

166 Insistimos en que para Ockham, como para Duns Escoto, la 'autoridad dominativa' que existe y debe existir en la historia humana, no es castigo por el PO, sino consecuencia connatural, aunque lamentable, de la situación existencial creada por el PO. La autoridad «ministerial»: autoridad como servicio de unos hombres a otros, que es la forma en la que Jesús quería que ha de ejercerse la autoridad dentro de su Comunidad, Lc 22, 24-27; Jn 13, 12-17. Es de interés observar que, a lo largo de la historia, cuando la Iglesia se ha mostrado llena de autoritarismo, lo ha hecho apoyándose, en forma más o menos consciente, en el hecho de que el hombre es un ser caído, portador de una naturaleza viciada por el PO. Por ello, necesita mano dura y autoridad dominadora y coercitiva. Que la humanidad tenga necesidad de tal autoridad podría discutirse en varias direcciones. Pero es del todo seguro que tal necesidad no aparece en nuestra historia como castigo divino por el PO. Ni siquiera se ha de admitir que surgiera como consecuencia connatural del mítico pecado de un mítico patriarca de la tribu humana.

san Jerónimo la historia de salvación discurre según este esquema: *Alfa volvitur in Omega* = el alfa aparece de nuevo en el omega. El Omega de la historia, Cristo, reasume, plenificándolo, el Alfa de la primera creación. Pero la teología y los diversos saberes humanistas modernos no acepta esta visión estática, circular de la historia. Nuestra visión evolucionista, procesual, dinámica de la historia no puede conceder prioridad ninguna a este recurso a los prestigiosos, divinales orígenes de la sociedad para explicar nada de lo que está sucediendo ante nuestros ojos, de cara a un futuro siempre mayor.

## 2. EL RÉGIMEN DE PROPIEDAD PRIVADA DESDE LA TEORÍA DEL PECADO ORIGINAL

Sobre este tema, ampliamente interdisciplinar, los hombres del siglo xx, incluidos los teólogos, no necesitan recurrir a tiempos lejanos para enriquecer su repertorio de ideas al respecto. Conscientemente calificamos de «curiosidad histórica» el relacionar el tema de la propiedad privada con la teología del PO. Pero esta mención, tan breve, se justifica en cuanto aporta un dato más para poder hablar de la omnipresencia de la doctrina del PO en toda la cultura religiosa y civil de Occidente. No como caso único, aislado, sino como representante de una amplia corriente de ideas selecciono el testimonio de G. de Ockham, cuya acerada navaja crítica tanto ha disgustado a la ortodoxia de los teólogos posteriores. Ockham se metió en un zarzal de discusiones sobre el ideal de pobreza cultivado por los espiritualistas franciscanos en el siglo xiv. Mantenían éstos la pretensión, muy compartida en toda la comunidad de Hermanos Menores, de que la forma de vida más consonante con el Evangelio era la pobreza «altísima/suma», consistente en renunciar a la propiedad no sólo privada, sino también comunitaria, que era la que mantenían otros institutos religiosos. El papa Juan XXII ni como teólogo ni como papa participaba de estas ideas. Por otra parte, como obispo de Roma tenía conciencia de poseer la plenitud de toda potestad = *plenitudo potestatis*, que daba grima al Venerable Inceptor. Por tanto, el Papa era el verdadero intérprete de las exigencias de la pobreza evangélica. Ockham recurría al ejemplo y predicación de Cristo, de los apóst-

toles, de la primera comunidad cristiana que todo lo tenía en común, Hch 4, 32. Pero, como la situación teologal y humana del hombre en el paraíso era paradigmática, prototípica, no se pudo evitar —en Ockham y en otros— el recurso a la protología, al proyecto original de Dios sobre el hombre y su historia para proponer cualquier teoría sobre la propiedad.

— Si el hombre/Adán no hubiese pecado, se habría consolidado la economía de gracia y el orden cósmico y humano instituido por el Creador en el Edén. Y entonces el hombre sí que habría tenido dominio universal y perfecto sobre la naturaleza inferior, sobre la tierra y todo cuanto hay en ella, sobre los animales. Pero sería un dominio ejercido en comunidad, sin parcelas para propiedad privada, donde no habría 'tuyo' ni 'mío', según comentaba Don Quijote a los cabreros. Ni habría surgido el famoso derecho 'de uso y abuso' que caracteriza la propiedad privada en su ejercicio histórico.

— La división de tierras y la concomitante propiedad privada de las mismas es consecuencia del PO, que trastornó las condiciones existenciales, históricas de la raza humana. Se suscitó/desbordó en el hombre caído la *libido possidendi*, el afán de poseer, la avaricia, la erótica del poder, que se dice ahora. Para evitar que ella empujase a los ciudadanos a interminables reyertas, se hizo inevitable el régimen de propiedad privada de la tierra. Como en el caso de la aparición de la autoridad política, la aparición de la propiedad privada no la considera Ockham un *castigo* divino por el pecado primero; es una consecuencia inmanente y connatural de la nueva situación creada en el hombre. Al ser éste desposeído de los dones de integridad, el afán humano de poseer, la *libido possidendi* quedó sin aquel freno. Al desaparecer la justicia original, las fuerzas instintivas comenzaron a operar según el impulso que les es propio. Pero ahora la voluntad no posee sobre ellas el dominio hegemónico que tenía en el paraíso. Y se deja vencer<sup>167</sup>.

167 Sobre estas ideas de Ockham, ver la nota 165. También san Buenaventura participaba de estas ideas sobre la propiedad, él las creía comunes en la tradición cristiana: «Si el hombre hubiera permanecido en aquel estado... no habría apropiación de nada», *De perf. evang.*, Q. 2, a. 1, resp.; ed. Quaracchi V, 129 A. «En el estado de inocencia dictaba (la ley natural) que todo fuese común», *Coll. In Hex.* XVII, 7; ed. Quaracchi V, 415b.

Una vez más dejamos esta argumentación y recurso a la protología en su propio tamaño. Tan sólo nos preguntamos si tal recurso a la teología de Adán tiene algo que aportar a una investigación seria sobre el origen histórico, psicológico y sociológico del sistema de propiedad privada. Haciendo un poco de filosofía de la historia y de los hechos culturales, la propuesta de Ockham y otros podría ser leída también en esta doble favorable dirección: *a)* como protesta por la forma en que la propiedad privada viene siendo ejercida por los humanos. Ya que la humanidad conoció otra situación, «histórica» según se creía, donde las cosas fueron de otra manera; *b)* como *utopía*, al propio tiempo, porque, en absoluto, el hombre cristiano, cuya ruina Cristo ha restaurado, podría aspirar a un estilo de vida donde la propiedad privada no fuera necesaria. Puesto que la *libido possidendi* estaría dominada.

### 3. EL TRABAJO, IMPUESTO POR DIOS AL HOMBRE CAÍDO

Una filosofía del trabajo se ha desarrollado en nuestra cultura occidental sólo a partir de los últimos siglos. Junto a ella, y bajo su impulso, se han puesto en circulación laudables y valiosos ensayos de una 'teología del trabajo'. En ambos casos, el trabajar se valora, de forma primordial, absorbente como un empeño creador, fecundo del hombre en su trato con la naturaleza. Aspecto que era desconocido para el mundo clásico. El trabajo, cuando era tratado por, antiguos, lo calificaban (estigmatizaban) como propio de esclavos. Los moralistas cristianos, durante siglos hablaban del *trabajo servil*.

Esta realidad humana del trabajo físico, de importancia capital en la historia de la cultura, recibió su peculiar interpretación y valoración por los mantenedores tradicionales del PO. No se encuentran en ellos reflexiones sistemáticas sobre el trabajo. Tampoco existían

Ni el piadoso Buenaventura, ni el hipercrítico Ockham se daban cuenta de que su verdadera fuente de información para hacer esta afirmación no era Gn 2-3, sino la tradición humanista, tanto a nivel popular, mítico, como filosófico, en su modo de ensoñar sobre la edad de oro de la humanidad. En ella no circulaban las odiosas palabras «tuyo» y «mío», como recordaba Don Quijote a los cabreros que, embelesados, le escuchaban. El caballero M. de Cervantes seguía aquí la tradición del humanismo idealista greco-romano.

en la coetánea cultura secular. Las reflexiones que ocasionalmente hubieron de hacerse vienen enmarcadas dentro de estas dos noticias que ellos encontraban en su lectura de Gn 2-3: en un primer momento, Yahvé puso al hombre en el jardín del Edén para que lo cultivase: tarea deleitosa, más incluso de la que hoy podemos experimentar cultivando las flores de un pequeño jardín. Una tarea similar del todo a lo que los clásicos greco-romanos llamaban la *otiosa dignitas*, *otium cum dignitate* = noble y digna ociosidad. Pero, ocurrido el pecado primero, el hombre/Adán es arrojado a la tierra seca, que sólo le ofrece espinas y abrojos, y que ha de cultivar con el sudor de su frente, Gn 3, 17-19.

Para el hombre caído, el trabajo se torna castigo divino por haberse rebelado contra Dios. También la tierra se revela contra el hombre y le niega sus frutos. Julián de Eclana pregunta irónicamente a san Agustín si pensaba él que las zarzamoras y secos peñascales del norte de África eran resultado del PO.

Esta interpretación negativa del origen y necesidad del trabajo fatigoso y estéril en tantas ocasiones, la enseñaban los teólogos cristianos de centurias pasadas en paralelismo con los mitos que los antiguos contaban sobre la edad de oro de la humanidad, sobre la situación idílica/edénica en que habrían vivido los padres de la tribu. En el discurso que sobre aquella «dichosa edad y siglos dichosos» hizo Don Quijote a los cabreros, también está excluido el trabajo fatigoso y avaro. Los idealistas platónicos y sus parientes doctrinales pensaban que el trabajo físico, corporal era degradante para el noble espíritu humano, de origen celestial, emparentado con los dioses inmortales y ociosos. Ya que le obligaba a consumir e intensificar su inmersión y encarcelamiento en la materia, a ser «esclavos» de ella. En dirección del tiempo, la idea venía de muy lejos. Un texto sumerio dice que los dioses se reservaron para sí la inmortalidad y a los hombres le cargaron con la espuerta. Y en dirección del espacio, esta mentalidad refleja una situación económico-social en la que señores/dioses viven del trabajo de los esclavos y parias conquistados. Algunos mitos paganos dicen expresamente que el trabajo de los mortales estaba ordenado para alimentar a los dioses. Como lo estaban los alimentos que se ofrecían en los templos, y los frutos de su trabajo que los esclavos y proletarios ofrecían a los señores.

Los teólogos cristianos, faltos de una cultura propia en la que expresarse, adoptaron como medios de comunicación estos elementos culturales, readaptados a la idea superior que de Dios y del hombre tenían. Por eso, el propio Génesis, sin excluir una visión más positiva del trabajo, Gn 2, 1-3, presenta el trabajo sudoroso y estéril como un castigo divino, Gn 3, 17-19. El trabajo realizado por el hombre caído se torna castigo y sufrimiento. El pecado hace doloroso el trabajo, pesa como una maldición sobre la mujer y sobre el varón. Pero la deliciosa vegetación del jardín la presenta como un don de Yahvé, ya que, inicialmente, la tierra no tenía matorrales ni espacios desérticos, Gn 2, 4b-15. Era un jardín del cual fue arrojado el hombre desobediente <sup>168</sup>.

Esta interpretación del trabajo físico, corporal como castigo /maldición divina por el PO, quedaba aliviada, al menos en parte, cuando la ascesis cristiana/monacal le infundía una finalidad penitencial y devocional. Laudable iniciativa que, sin embargo, poco aportaba a la hora de hacer un estudio científico, filosófico sobre el trabajo humano. El cual exalta el valor positivo, creador sobre su vertiente dolorosa y negativa. Y que no tiene en cuenta para nada las afirmaciones sobre el hombre caído, sobre el PO.

Se ha subrayado con frecuencia las consecuencias negativas, que para el progreso de la sociedad hubo de tener esta desvaloración infralapasaria del trabajo, propiciada por los teólogos durante siglos. Las comunidades occidentales de confesión católica parece han sido las más dañadas por esta desvaloración del trabajo como castigo, al ser mantenida durante siglos. A diferencia de las comunidades protestantes que, en general, lograron liberarse de estos prejuicios «teológicos», como hemos indicado. Esta constatación merecería tenerse en cuenta a la hora de hacer una filosofía/teología del trabajo. Ya está bastante cumplida esta tarea en el conjunto de la teología social cristiana actual. Y, por cierto, sin apelar en ningún momento a la teoría de la caída originaria y sus lamentables consecuencias. Únicamente anotar la incongruencia, que ahora percibimos, de recurrir a Gn 2-3 para iniciar una explicación sobre el ori-

168 La ley de trabajo afecta de diversa manera al hombre paradisiaco y al hombre caído. Sólo en éste el trabajo se torna estéril y fatigoso. Cf. SAN BUENAVENTURA, *De perf. Evang.*, q. 2, art. 3, 1m. et 2m; ed. Quaracchi, V 162a.

gen de la pesadez y fracaso que, con frecuencia, acompaña al trabajo de los humanos. Por lo demás, hasta época moderna, tampoco la cultura seglar, no teológica ofrecía nada valioso sobre esta cuestión. Ni había aparecido el estudio histórico-crítico de los textos bíblicos, ni las teorías evolucionistas que revolucionaron la exégesis de Gn 1-3. Por su parte, la poderosa creencia del PO ofrecía respuesta «universal y satisfactoria» a la hora de explicar cualquier miseria y sufrimiento que aqueje a la humanidad. Aunque no deja de extrañar la desmesura intelectual y volitiva con la que dogmatizaban sobre temas tan poco estudiados por ellos <sup>169</sup>.

#### 4. EL CONSERVADURISMO POLÍTICO-SOCIAL Y LA TEORÍA DEL PECADO ORIGINAL

Uno de los motivos —no el único— de por qué la Iglesia se opuso tan tenazmente a la Ilustración y ésta combatió a la Iglesia (Iglesia cristiana) fue el peligro que la Ilustración representaba para el «fundamental e irrenunciable 'dogma' del PO. Desde hace más de un siglo, y hasta fecha reciente, se luchó denodadamente contra el evolucionismo antropológico. También aquí, sino en forma exclusiva, pero sí prevalente era el dogma del PO lo que había que salvaguardar. Entre ambos acontecimientos tenemos la lucha de la Iglesia contra el liberalismo y socialismo político y social. Aquí de nuevo

169 En este punto, pienso que no haya inconveniente en aceptar la idea de Hegel: la muerte, el trabajo, el sufrimiento no hay que verlos como un castigo posterior a la falta adánica. Entran dentro de la condición normal del hombre y le ayudan y estimulan en su esfuerzo por perfeccionarse. Porque, el paraíso no hay que imaginarlo al comienzo, sino al acabamiento de la historia. No en la protología, sino en la escatología. Ver textos y contexto en B. POTTIER, *Le péché originel selon Hegel. Commentaire et synthèse critique*, Namur, Culture et Verité, 1990, 213.

Tal vez no sea impertinente señalar, en este momento, una evolución en el concepto de trabajo dentro de nuestra cultura cristiano-occidental. Los cristianos protestantes, aunque creían (hasta el exceso, según parecer de los católicos) en el PO, sin embargo, fundados en convicciones cristianas, revalorizaron el trabajo civil, la profesión laboral hasta darle categoría religiosa y de vocación divina. Este cambio se debe a que, para los protestantes, el poder y deber trabajar y el éxito del mismo lo han contemplado como una señal de la predestinación divina. Una liberación del castigo sufrido por el PO. Al menos en este punto.



para justificar el inmovilismo y conservadurismo de ideas y de prácticas, los controversistas católicos acudieron a refrescar sus convicciones sobre el PO y afirmaciones concomitantes.

La sociedad cristiana-occidental vivió durante siglos, impregnada de la convicción de que el hombre vive en un destierro, en un valle de lágrimas y miseria por efecto del PO. Un castigo divino era el ejercicio de la autoridad política, por sus poderes dominativos, coercitivos. Si la autoridad lleva espada es por efecto del pecado. La propiedad privada es efecto de la «libido dominandi» desatada por el PO, lo mismo que el trabajo fatigoso es *castigo divino* por haber desobedecido en el jardín del Edén. En este contexto cultural y religioso, resultaba normal que el hombre cristiano, al menos los más piadosos e influyentes, se creyeran obligados a aguantar estas miserias con plena resignación, en vez de tratar de superarlas con esfuerzo tenaz e inteligente. Semejante esfuerzo de superación podría ser interpretado como un secreto o no tan secreto impulso de rebeldía contra el gobierno de la Providencia; lo que ahora llamaríamos afán prometeico, titanismo. No cabría sino una aceptación devocional de los hechos: soportar los sufrimientos como expiación por el pecado. Los jansenistas decían que «el hombre debe hacer toda la vida penitencia por el pecado original», DS 1308. Afirmación extremosa y reprobada, pero que delata un ambiente general. Hemos citado al respecto casos realmente paradigmáticos. A mediados del siglo XIX (1853) teólogos ingleses protestaban por que se le aplicase cloroformo a la reina para aliviar los dolores del parto. Era una vulneración de la disposición divina: «parirás hijos con dolor», Gn 3, 16. A principios del siglo pasado se iba haciendo corriente la vacuna contra la viruela, de indudable eficacia. El papa León XII se creyó en la obligación apremiante de hacer esta advertencia pastoral: «*Quien procede a esta vacuna deja de ser hijo de Dios... la viruela es un juicio de Dios... la vacunación es un desafío dirigido al cielo*». Conocida es la imputación marxista a las iglesias cristianas: pretenden justificar o paliar al menos el hecho de la opresión de los ricos sobre los pobres, las hirientes desigualdades sociales, con el recurso de que son un castigo divino por el PO, castigo al que hay que resignarse<sup>170</sup>.

170 U. RANKE-HEINEMANN, *Iglesia católica y sexualidad. Eunucos por el reino de los cielos*, Madrid, Trotta, 1994, 269; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Bar-

El socialismo europeo del siglo XIX comenzó a combatir las desigualdades sociales en nombre de un humanismo que, en última instancia, reconocemos hoy como de base y abolengo cristiano. Pero los controversistas católicos no se privaron de exhibir al inevitable y omnipresente PO como motivo para oponerse al atrevimiento «pseudoredentor» de los movimientos socialistas. Recogemos un enfático y solemne testimonio de *F. Sardá y Salvany*, destacado apologista católico en España: Dentro del texto subrayamos algunas frases significativas: «... el socialismo sostiene que la desigualdad social entre los hombres, este repugnante y odioso desnivel que hace que unos naden en la opulencia y otros están abatidos en la última miseria, nace de la mala organización de la sociedad. Por eso dicen: cambiemos el orden existente, arrasemos lo que sobre las bases antiguas se ha venido construyendo, y construyamos sobre otras bases el edificio social ... el catolicismo ve la desigualdad de clases, deplora las aflicciones de la pobreza; pero, repararlo, no lo atribuye a imperfección o mala organización de la sociedad, sino a imperfección de los hombres que componen la sociedad. El catolicismo enseña que el hombre fue creado por Dios en estado dichoso, del cual cayó por una primera desobediencia. Desde entonces, lo que hubiera sido para todos un paraíso terrestre ha venido a convertirse en un valle de lágrimas; los que hubiéramos debido ser sin trabajo alguno señores de todo somos ahora esclavos de mil necesidades, y hemos de redimirnos en lo posible de la esclavitud con nuestros esfuerzos, con nuestros sudores. Desde entonces, la tierra no nos brinda espontáneamente sus frutos, sino que hemos de arrancárselos a viva fuerza con nuestro ingenio o con nuestro trabajo. Y, como el ingenio y el trabajo no pueden ser iguales entre los hombres... Resumen: el socialismo atribuye la desigualdad de fortunas a una mala organización de la sociedad. El catolicismo atribuye la desigualdad de fortunas a la desigualdad de los hombres *degenerados de su primer estado por el pecado original*. El primero encuentra su origen en las leyes; el segundo lo encuentra en la misma naturale-

celona, Herder, 1992, III, 519. Recordemos el caso de la anestesia, citado en p. 242. «La crítica de la religión es, por tanto, en embrión, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad». La religión es —se ha utilizado— como opio del pueblo. Pero también es «la protesta contra la miseria real... el suspiro de la criatura oprimida». K. MARX, *Contribución a la crítica de la historia del derecho de Hegel* (1844).

za»... Esta alusión al evento protológico del PO se completa con la mención de la esperanza escatológica de la felicidad eterna en el cielo. Lo cual imprime a la vida humana un hondo sentido de peregrinación y transitoriedad. El vivir en este valle de lágrimas no es el fin último de la vida humana. En otro texto insiste: «el catolicismo y el socialismo, digo, se encuentran ambos frente a frente del hecho doloroso de las desigualdades sociales. Pero el primero, *partiendo del dogma revelado del pecado original, ve en eso una consecuencia del estado decaído de la naturaleza humana*; el otro, suponiendo al hombre no caído, sino perfecto, ve en lo mismo tan sólo una consecuencia de cierta mala organización de la sociedad»... «Según el Catolicismo, Dios es el único dueño absoluto de todas cosas, y los bienes de este mundo andan distribuidos entre los hombres según la medida en que Él ha dispuesto distribuirlos a cada uno. Nadie tiene, de Dios abajo, derecho propio a nada. No puede, por consiguiente, envanecerse el rico, ni quejarse el pobre»... De nuevo se recuerda la fugacidad de la vida y la felicidad eterna... «Al catolicismo, para equilibrar lo que en la sociedad humana aparece desequilibrado bástale predicar al rico mucha moderación y mucha caridad; al pobre mucha resignación y mucha paciencia»... El catolicismo impone este deber «en nombre de Dios, que es señor de ricos y pobres, y dueño de los harapos de éste como de los tesoros de aquél»<sup>171</sup>.

La táctica de utilizar el dogma del PO como arma defensiva y ofensiva contra los excesos del racionalismo socialista, encontró un

171 *Propaganda católica*, Barcelona 1894, t. II, 94-95. La existencia de ricos y pobres es un mal necesario, como la enfermedad y muerte, por efecto del pecado original, 104.105.96, 282-284. El historiador M. REVUELTA GONZÁLEZ comenta este texto de Sardá y Salvany, muy influyente en su tiempo: «Pocos textos existen tan tajantes para comprender desde estos presupuestos, la actitud práctica de los católicos de aquella hora para resolver el problema social. Su idea es que el pauperismo y las desigualdades sociales son un mal inevitable. Intentar un cambio estructural de la sociedad les parece una utopía, un inconformismo tan vano como irreligioso, pues se empeña en traspasar los límites insalvables de la naturaleza pecadora. Rechazado así, por principio, todo intento de reforma estructural como opuesto al orden establecido y al sacrosanto derecho de propiedad, la acción social queda encerrada en el marco estrechísimo de la iniciativa individual, que sólo puede ser estimulada por motivos religiosos». *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, vol. 35, 321.

ejemplo de similar contextura mental en la polémica antiliberal del catolicismo decimonónico. Al liberalismo lo calificaban los conservadores de la época como una síntesis de todas las herejías anteriores. Algo similar a lo que se dijo sobre el modernismo a comienzos del siglo xx. Pues bien, también ahora, para quebrantar el orgullo prometeico de los liberales se recurre al dogma del PO. Recojo el testimonio de un escritor de acreditado alto nivel cultural, teológico y eclesial, el obispo R. Fernández y Valbuena: «Los liberales, como verdaderos pelagianos, no conocen el estado de tinieblas en que quedó por el pecado nuestro entendimiento, ni la flaqueza e inclinación al mal en que, por el mismo motivo, cayó nuestra voluntad; consideran como una facultad la posibilidad de elegir, y como ejercicio de un derecho humano la elección del mismo mal»<sup>172</sup>.

El texto está entretejido de ideas agustinianas. A base de ellas el liberalismo es calificado de «pelagianismo» verdadero. Obviamente, si el liberalismo es un pelagianismo redivivo, nada más pertinente que retomar la teología/dogma del PO para refutarlo con eficacia, como aconteció con el pelagianismo del siglo v.

172 R. FERNÁNDEZ Y VALBUENA, *La herejía liberal*, Toledo 1894, 55. Hace suyas estas palabras otro polemista católico, M. POLO Y PEYROLÓN, *El liberalismo por dentro*, Valencia, 1895, 19. Se advierte con claridad la presencia de la idea agustiniana sobre la voluntad que, por el PO, habría perdido la posibilidad de indiferencia ante el bien y el mal. Pasando a ser 'libertad esclava' de El Pecado hasta que La Gracia no la libere.

## CAPÍTULO XVI

### EL PECADO ORIGINAL EN EL CENTRO DE UNA CULTURA

Las indicaciones que vamos a hacer bajo esta rúbrica nos han venido sugeridas, en forma más inmediata y acuciante, por la obra de J. Delumeau —que luego citaremos—, de gran riqueza informativa y estimuladora de la reflexión para un teólogo católico. También la conocida obra de E. Fromm, *El miedo a la libertad*, de notoria difusión y buena recepción. En ellas, y en otros documentos similares, se descubre la existencia de una cultura del miedo y de un generalizado y, en casos, morboso sentimiento de culpabilidad que se habría hecho sentir, en forma aguda, aunque sea intermitente, dentro de la cultura occidental cristiana al parecer con mayor intensidad que en otros círculos culturales coetáneos, religiosos y profanos. Y lo que suscita especial interés para nuestro tema, que la creencia en el PO —mantenida como dogma irrenunciable y primordial por la Cristiandad occidental— ha obrado como fuerza de primera importancia en el origen y mantenimiento de esta *cultura del miedo y de la culpabilidad morbosa*.

#### 1. LOS TRES GRANDES MIEDOS DE LA CULTURA OCCIDENTAL Y LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

Comenzamos por individualizar estos 'miedos', aunque sin duda están ya en la mente de los lectores: el demonio, el pecado original, el infierno. Son los tres poderes que han provocado un sentimiento de miedo fuerte y generalizado, dentro de nuestra cultura cristiana occidental<sup>173</sup>. Desde luego, no hay que pensar que este

173 J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> siècles)*. *Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; ID., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XII<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1983. Recojo en este capítulo algunos de sus informes y reflexiones. El autor busca documentación menos en los textos de teología escolar/académica. Da clara preferencia a los escritos de pastoral, predicación, espiritualidad. En ellos se refleja mejor la forma en la que la enseñanza sobre el PO era comunicada a la gente cristiana y era recibida y vivida por ella.

triumvirato siniestro haya sido el agente exclusivo de este miedo colectivo. Han colaborado factores psicológicos de varia índole, económicos, políticos. Pero sí parece indudable que, al menos para la consideración del teólogo y, nominalmente, para la historia de la creencia en el PO, estos poderes son los más destacados. Y también porque estas motivaciones teológicas (pseudoteológicas) han servido para recubrir de un dosel de trascendencia y misteriosidad los miedos que surgían de otras diversas fuentes simplemente humanas, demasiado humanas, en casos.

Los tres poderes (realidades o símbolos) del diablo, el PO y el infierno emergen y operan en la historia en buena sincronización y simbiosis a la hora de crear la atmósfera de miedo generalizado de que estamos hablando. Los tres configuran la realidad global de lo que llamamos el «Misterio de iniquidad»: el misterio del mal, el misterio del pecado. Como advertía san Agustín, la pregunta 'de dónde el mal' = *unde malum* se desdobra, en última y primera instancia, si preguntamos: *a)* por qué padecemos el mal, y —sobre todo— *b)* *por qué hacemos el mal*; ya que, para un hombre religioso tan profundo como Agustín, el mal por excelencia es el que produce la libertad humana al pecar. A la pregunta de por qué hacemos el mal, responde el recurso secular a los poderes del demonio y del PO. La pregunta de por qué padecemos el mal se hace urgente ante 'tanta miseria' como nos aqueja. Pero llega hasta el paroxismo cuando se nos pone ante la perspectiva del infierno eterno del que habla la escatología cristiana.

Estos tres grandes «miedos» tienen su centro de convergencia y están como «pivotados» en torno a la figura del PO. En una imaginaria secuencia cronológica de los hechos, la prioridad en este 'misterio de iniquidad' se le concede al demonio, el rebelde Luzbel de la teología y de la mitología cristianas. Porque al diablo podríamos tranquilamente contemplarlo como un poder distante y distinto de nuestra historia terrenal, de no haber sido por el acontecimiento del PO. Satanás —metido en el cuerpo de la serpiente— comenzó a influir en la historia humana y llegó a ser el «Príncipe de este mundo». Quien habría logrado apoderarse del género humano mediante el pecado de Adán y Eva y sus consecuencias. Fuera de eso, creían saber que el «Misterio de iniquidad» había comenzado a desplegarse en las alturas del cielo, antes de su aparición de nues-

tro mundo humano. Luzbel y sus seguidores se habrían rebelado contra Dios, según muchos, cuando Dios les propuso que adorasen a Cristo, Verbo humanado. Expulsado del cielo por su rebeldía, Luzbel buscaría desquite en su lucha contra Dios intentando apoderarse del género humano<sup>174</sup>. Lo consigue, al entrar en nuestra historia por medio de Eva/Adán, por el acontecimiento del PO, originante-originado. El PO, considerado como fuente irrestañable del permanente pecar humano, se torna el camino para la condenación eterna. En el infierno se consume el Misterio de iniquidad. Allí Satanás logra su perfecto dominio, el que Dios le entrega y el PO llega a desvelar toda la grandiosa maldad de que es portador. Así, pues, el PO es el centro de convergencia del Misterio de la iniquidad: Satanás adquiere poder en nuestra historia por el PO y el PO es la razón de que haya infierno que, según los clásicos defensores del PO, no tendría realidad si Adán no hubiera pecado. En este caso, sólo habrían nacido los predestinados.

## 2. EL PODER DEL DEMONIO Y EL PECADO ORIGINAL

Son dos figuras teológicas que marchan en simbiosis por la historia de nuestro cristianismo, aunque sean distintas y puedan actuar y subsistir, por principio, la una sin la otra. Como hemos mencionado y es conocido, Satanás entró a obrar en nuestro mundo por el PO, en su vertiente de pecado adánico. Sigue actuando en la historia por medio del PO, en cuanto éste es un «peccatum permanens»,

174 *El Corán* recoge y escenifica la leyenda teológica, de origen cristiano, sobre el proceso de la rebeldía de Luzbel, Iblis en la terminología coránica: «Luego dijimos a los ángeles: «¡Postraos ante Adán!». Y todos se postraron, excepto Iblis». Por eso, Dios lo arrojó del cielo: Iblis se venga tentando y descarriando a Adán y Eva. *El Corán*, Sura 7, 11-24; 15, 31-42; Los cristianos podrían apoyarse en Apoc 12, 7, que describe la lucha de Miguel contra la Bestia, su expulsión del cielo y su ira contra los habitantes de la tierra. Sab 2, 24 habla de que por la envidia del diablo entró la muerte/pecado en el mundo. También Milton describe y dramatiza esta leyenda cristiana. Satanás, «dominado por la envidia hacia el Hijo de Dios, honrado aquel día por su Padre y proclamado Mesías y ungido Rey; su orgullo no pudo soportar aquel espectáculo y se creyó degradado... Resolvió retirarse con todas sus legiones, y menospreciando el trono supremo, dejarlo desobedecido y sin adoración», *El Paraíso perdido*, lib. V.

que sigue vivaz y operativo por medio de la concupiscencia y advierte de su presencia mediante las llamadas consecuencias del PO. La serpiente del Gn 2-3, Satanás y El Pecado de que hemos hablado, siguiendo a san Pablo, son realidades intercambiables. Por Adán, dice el Apóstol, entró a reinar en el mundo El Pecado, Satanás. En realidad, se dice que cuando el PO transforma a la humanidad entera en «masa de corrupción/de condenación», equivale a decir que la humanidad entera ha sido entregada al dominio de Satanás, Príncipe de este mundo, hasta que Cristo no liberte al hombre de ambos tiranos.

De aquí se sigue, connaturalmente, en forma más densa o más remisa, una demonización generalizada de la historia humana. Unida, como es obvio, a la convicción de que toda la humanidad ha sido transformada en «naturaleza corrompida» por el PO.

Durante siglos, la Iglesia cristiana cuando se acerca a los niños para bautizarles, concederles la libertad con que Cristo les ha liberado, los considera como seres dominados por la fuerza de Satanás, de El Pecado, bajo el cautiverio del diablo. La serie de textos patrísticos y posteriores, durante siglos, a favor de esta demonización de la historia humana son abrumadores. Dominio de Satanás y demonización general que sólo se mitiga en la medida en que se extienda la influencia del Salvador. Aunque no llega a desaparecer del todo.

Estar en estado de PO y encontrarse bajo el dominio de Satanás se consideraba como designaciones intercambiables. La obra de G. M. Lukken ofrece testimonios abundantes de la antigüedad, pero que han permanecido en la memoria colectiva de la comunidad cristiana hasta nuestros días<sup>175</sup>. La convicción de que todo hombre nace impuro, pecador ha marchado en simbiosis y como equivalente a esta otra: *todo hombre nace esclavo de Satanás*. El libro de Lukken recoge numerosos textos donde se expresa la convicción de que todos los niños nacen manchados por el PO y, por ende, dominados por Satanás: esclavos del demonio, cautivos del diablo; propie-

175 G. M. LUKKEN, *Original Sin in the Roman Liturgy. Research in the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the early Bautismal Liturgy*, Leiden 1973. Recoge textos antiguos, pero todavía en nuestros días pueden leerse fuertes y reiterados textos antisatánicos en el *Ritual por el bautismo de niños. Ritua-le Romanum*, Toleti 1950. Y en el *Ritual de los Sacramentos*, Barcelona, 1966



dad suya; inhabitados por el espíritu inmundo. De aquí derivaba la vieja teoría mantenida durante siglos, de los «derechos del diablo» = *iura diaboli*. Con ello, se otorgaba a la acción del Salvador una dimensión y finalidad primariamente hamartiológica y de lucha contra el diablo. J. A. Sayés ofrece como 'nueva' esta interpretación demonológica del hecho del PO. Nacer en PO sería igual a nacer como propiedad, posesión de Satanás. Si bien la 'posesión' diabólica en el recién nacido no sería la posesión y dominio absoluto de un poseso, en sentido técnico. Sería un dominio 'político' y provisional, hasta que Cristo lo libera del Maligno<sup>176</sup>.

El *Ritual Romano* para el bautismo de párvulos reproduce el viejo ritual de adultos. Con energía y seguridad sorprendentes expresa su convicción de que el bebé nace poseído, inhabitado, propiedad de Satanás. Por cinco veces se le conjura al espíritu inmundo a que salga del niño y deje el sitio al Espíritu Santo. Ya hemos indicado el sentido que pueda tener la administración del bautismo para remisión de los pecados, tanto en párvulos como en adultos. Y, en su caso, los conjuros para expulsar al diablo, y los «abrenuncios» contra Satanás y sus pompas.

Tales gestos rituales realizados de cara a Satanás en el momento de bautizar a un bebé, pudieran ser interpretados como residuos de una mentalidad arcaica, rudimentaria y hasta mágica.

Una demonología, en casos, muy exuberante, ha sido cultivada en otras religiones, aunque hayan ignorado la doctrina cristiana del PO.

176 El satanismo, la convicción de que, por efecto del PO, todo hombre nace esclavo del demonio, 'inhabitado por Satanás' recobra inesperada vivacidad en un autor de nuestros días, J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, Madrid, BAC, 1991, espec. 295-337. Una crítica de esta teoría en A. DE VILLALMONTE, *Satanás y el pecado original*, en NG 49 (1993) 201-238. Tal teoría, a mi juicio, intensifica todas las dificultades de la teoría tradicional al añadirle un peligroso componente de satanismo.

Esta convicción de que, antes del bautismo, los bebés son seres inmundos, esclavos de Satanás e 'inhabitados' por él, ha calado en la gente cristiana en forma lamentable. He podido oír a piadosas madres cristianas de estas tierras que, siguiendo la costumbre del país, no besaban a sus hijitos antes del bautizo porque, se les decía, están manchados de pecado. También de la existencia de esta misma costumbre entre madres piadosas de Bretaña y otras regiones de Francia, habla DELUMEAU, *Le péché*, 309. Tal vez en su origen se trate de una precaución higiénica, cargada luego de miedos mágicos y recubierta, por fin, con motivaciones religiosas.

También ha sido objeto de cultivo por ciertas corrientes filosóficas, en nuestro ámbito cultural. San Agustín, sobre todo en *La Ciudad de Dios*, debate con amplitud la demonología de los filósofos paganos.

Si se admite y proclama que, por el PO, todo ser humano nace y continúa como esclavo de Satanás y posesión suya hasta que recibe la gracia de Cristo en el bautismo, la lógica interna de tal creencia lleva a satanizar la historia humana en momentos determinados de la misma. Ya hemos indicado cómo a los ojos de los cultivadores de la doctrina del PO, al menos en los primeros siglos, llegaron a calificar la ética y la religiosidad de los no-bautizados como creaciones de Satanás. Sólo progresivamente fue adquiriendo universalidad la convicción de que *no* todas las obras religioso-morales de los no-cristianos son inspiradas por Satanás. Por una desafortunada lógica, interna al sistema, fueron calificados como agentes de Satanás y en diversas épocas y con diversa intensidad, los musulmanes, los judíos, la mujer. *Los procesos de brujas* son uno de los eventos de los que la Cristiandad occidental se avergüenza hoy en forma más reiterada y amarga, pero también más justificada. Desde luego que el fenómeno contiene variados matices y dimensiones. Pero los inquisidores eclesiásticos, los buscadores de brujas recubrían su actividad profesional con motivaciones teológicas consciente o inconscientemente. Entre ellas la creencia en el PO como fuente permanente de cualesquiera maldades humanas<sup>177</sup>.

### 3. OCCIDENTE, CIUDAD ASEDIADA

Reproduce esta frase el subtítulo de una de las obras de Delumeau, *La peur*, ya citada. Se imagina uno a nuestro Occidente como una especie de «aldea global» sitiada por dentro y por fuera por un

177 Al lado de otros factores psicológicos, socio-culturales humanos —demasiado humanos— en la creación y desarrollo de los procesos de brujas, intervenían estos ingredientes teológico-religiosos: la creencia exacerbada en la presencia e influencia de Satanás en la historia humana: la misogenia ambiental. La cual venía alimentada por la creencia en el PO. Porque la mujer/Eva habría sido su introductora en connivencia con la serpiente/Satanás. Y su mantenedora privilegiada. Ya que la concupiscencia, en la cual sigue encarnada la fuerza del PO, la veían encarnada a su vez en la mujer que, por ello, era presa fácil del diablo y del embrujamiento.

miedo y angustia generalizada, por un sentimiento neurótico de culpabilidad colectiva. Desde luego no en cada momento puntual de su historia. También se han vivido periodos de exultación renacentista y barroca. Por otra parte, es obvio que semejantes congajas colectivas tienen como fuerzas provocantes y concomitantes, catástrofes de índole natural. Sobre todo las provenientes de la famosa tríada peste, hambre, guerra. Para nuestro tema interesa observar cómo estos dolorosos eventos naturales son rodeados de un halo de misteriosidad y religiosidad de signo negativo: se les presentaba como un castigo divino, bien merecido por una humanidad culpable, masa de pecado, manchada con el 'viejo, ancestral pecado': el PO, fuerza pecadora permanente = *peccatum permanens* en la historia de la humanidad y de cada individuo<sup>178</sup>.

Similar símbolo de «ciudad asediada» lo encontramos desarrollado y dramatizado con notable vigor literario y densidad filosófica en la pieza teatral de J. P. Sartre, *Las moscas*<sup>179</sup>. No carece de interés mentar aquí esta obra y su temática. En ella se logra una estimulante conjunción entre los mitos helénicos sobre el pecado ancestral, el 'viejo pecado' de los inicios y el teologúmeno del PO, de ascendencia cristiana. En el drama sartriano se eleva a categoría trascendente el sentimiento agudo e infeccioso de culpabilidad colectiva. Como si se tratase de una especie de existencial trágico, que el hombre llevase en la masa de su sangre y de su existir. A lo largo de toda su historia y desde la profundidad de su estar, actuar y ser en el mundo.

Observamos en el drama de Sartre estructuras objetivas fundamentales, recursos de expresión literaria asimilables, sin distorsio-

178 Conviene no olvidar esta faceta de la doctrina global del PO. Sobre todo cuando se habla de su influencia en la historia de esta creencia. Para los cristianos protestantes es claro que el PO es una realidad dinámica, intensamente operativa al identificarse con la concupiscencia, con el egoísmo radical.

Para los católicos la fortísima, invencible concupiscencia es tema inseparable de su enseñanza sobre el PO. Y esta concupiscencia permanece en los bautizados. Los escolásticos definían el PO como «habitus operativus malus»: fuerza que impulsa constantemente hacia el pecado. Y santo Tomás afirma que el pecado original es, de algún modo, causa de todos los subsiguientes pecados, los contiene virtualmente, *De malo*, q.4, a. 8,1m. Cf. I-II, qq. 77-79.

179 J. P. SARTRE, *Las moscas* (y otros escritos), Buenos Aires, Losada, 1948. Un comentario atinado filosófico a esta pieza lo ofrece D. CASTILLO, *Las moscas* (J. P. Sartre). *Claves filosóficas de interpretación*, Salamanca, Amarú, 1992.

nes, a los que acompañan a la figura del PO en su presencia en la historia de Occidente. Valga como muestra la citada obra de Delumeau. En líneas generales, sus constataciones podrían ser bien recibidas por cualquier investigador de la cultura y de las ideas. En relación con el tema del PO cabe decir:

— En ambos casos existe un crimen ancestral, un «viejo pecado», cometido por Egisto, rey/padre de la ciudad de Argos. Pero del cual todos los ciudadanos se sienten, vaga pero fijamente, culpables. Adán, padre de la tribu humana, ha cometido un pecado del cual todos sus descendientes se sienten solidarios en culpa y pena.

— El pecado originario, primordial es originante de todos los males que acosan a la ciudad de Argos. El pecado de Adán ha provocado la enorme miseria en que se encuentran, gimiendo y llorando, sus descendientes, en este valle de lágrimas, como hijos de la Eva pecadora.

— El crimen de Egisto en la ciudadanía de Argos y la desobediencia de Adán en todo el género humano por los siglos, provocan un sentimiento colectivo de culpabilidad, de remordimientos por un secreto, indefinible pecado cuya memoria, subconsciente y oscura, les angustia y tortura: son las moscas oscuras, pegajosas, insoportables, del drama sartriano.

Puede darse por seguro que, cuando Sartre componía esta pieza teatral y veía a la humanidad acosada por un sentimiento generalizado, morboso, angustioso de culpabilidad colectiva, sentía, pensaba y escribía, al menos en el subconsciente, bajo la presencia e influencia de la doctrina cristiana protestante sobre el PO. No como elemento único, pero sí como concomitante, junto con el recuerdo de los viejos mitos clásicos que caminaban en la misma dirección. Sartre, como es sabido, recibe una educación residual protestante en su primer ambiente familiar. En su edad adulta, desde el punto de su formación de su estructura mental cultural básica, aparece configurado dentro de lo que se llama el existencialismo trágico, representado, con diversos matices, por hombres como K. Jaspers y M. Heidegger. En ellos la angustia, el desgarramiento existencial constituye el talante radical en el cual está instalado su filosofar y su mismo estar y actuar en el mundo. Y, por fin, este existencialismo angustioso, acongojado tiene muy perceptible parentesco espiritual y cultural con el existencialismo 'teológico' de S. Kierkegaard. Recordemos, sobre todo su

libro sobre la angustia, que luego citaremos. Para Kierkegaard la angustia existencial (con el consiguiente sentimiento individual y colectivo de culpabilidad) es, por una parte, hija del pecado (original) y por otra madre de todo pecar humano, pues el PO es un vivaz pecado permanente. Sartre recoge y amplifica la idea que hemos encontrado por otros caminos: el sentimiento morboso de culpabilidad colectiva ha sido creado en nuestro Occidente cristiano, en buena medida, por la creencia en el PO, desde sus formas más extremas, pero muy vigentes socialmente. Por otra parte, el sentimiento de culpabilidad que puede surgir de otras fuentes, ha sido recubierto y como racionalizado con auxilio de la creencia en el PO previamente adquirida.

Sobre la experiencia del sentimiento de culpabilidad, Sartre se eleva su crítica de la idea de Dios y de la religión provocadoras de semejante enfermizo sentimiento. Crítica radical y universal, con pretensiones y categorías de nivel ontológico y metafísico. Los remordimientos, el sentimiento acongojante de culpabilidad, habría creado la figura de Zeus (los dioses). El cual, obviamente, ha de ser imaginado como un dios rencoroso, castigador de los hombres e inmisericorde con unos seres que no cesan de proclamarse culpables de algo indefinible. Más aún, los remordimientos humanos que dieron nacimiento a Zeus, se tornan en manos de éste en instrumento para mantener sobre la plebe acongojada su imperio, duro y tupido de miedos.

Sin entrar en un diálogo total con Sartre, digamos que ésta su crítica de la idea de Dios basada en el sentimiento morboso de culpabilidad que genera es unilateral, sesgada, fragmentaria desde el punto de vista de la historia, de la psicología, de la filosofía de la religión. Porque el sentimiento religioso surgido en la historia del hombre, está movido al menos por este doble sentimiento /impulso: fascinación y temor: el conocido binomio del *fascinans et tremendum*, de R. Otto. Fascinación que implicaba proximidad, atracción y hasta amor y servicio. Y temor que provoca lejanía y respeto y, en casos, el miedo. Por eso, es legítimo calificar la crítica de Sartre, sobre la base del miedo y angustia, como fragmentaria. Sólo mira desde uno de los ángulos la realidad que es, al menos, bipolar por esencia.

De todas formas, el mito sartriano de *Las moscas* da que pensar, como todo mito bien estructurado. Nominalmente al creyente

católico le impulsa a someter a reflexión crítica la idea de un Dios que, por el lejano y nebuloso pecado del primitivo Adán, castiga a los humanos con tanta miseria. Por nuestra parte, ya hemos recogido el pensar y el sentimiento de muchos al decir que la doctrina clásica del PO es incompatible con el concepto cristiano de Dios Amor y Justicia. Aquella creencia, al lado de otros factores, ha contribuido eficazmente a crear entre los creyentes de la Cristiandad occidental esas oleadas de miedo, de sentimiento morboso de culpabilidad que estamos comentando. Recogiendo estudios tanto históricos como sistemáticos de los investigadores.

#### 4. EL MIEDO A LA LIBERTAD Y EL DOGMA DEL PECADO ORIGINAL

El tema, en su literalidad, viene sugerido por la lectura de la conocida obra de E. Fromm<sup>180</sup>. De ella recogemos algunos textos en los que se subraya el aporte de la doctrina del PO a la aparición masiva de este 'miedo a la libertad'. Es obvio que la creencia en el PO ofrece un ingrediente y un justificante religioso-teológico al fenómeno global de este miedo luterano, que otros comparten.

A tenor del análisis que, de la psicología de Lutero, hace Fromm, el Reformador, ya antes e independientemente de llegar a ser religioso y teólogo, era un hombre abrumado por un connatural, excesivo sentimiento de culpabilidad. En esta constatación coinciden muchos estudiosos de Lutero. Luego, como religioso profeso, su empeño en la observancia radical de las reglas monásticas le llevó a ser un 'escrupuloso profundo'. Finalmente, su angustiada estructura psicológica temperamental le impulsó a llevar al paroxismo la doctrina agustiniana sobre el PO, en la forma que es de todos conocida. Siguiendo, en este momento, la exposición de Fromm mencionamos —y no más— los puntos en los que la doctrina luterana sobre el PO impacta otros momentos de su teología. En la medida en que ahora lo precisamos.

180 E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1988. El autor no entra a juzgar la verdad o falsedad teológica de la doctrina del PO. Estudia la circunstancia vital, su tierra de cultivo en un cristiano tan característico como M. Lutero, su época y su círculo de influencia histórica.

El hombre 'natural', antes de la justificación viene calificado como un ser radicalmente corrupto, actuando bajo el impulso del egoísmo radical, de la invencible concupiscencia, con un corazón retorcido sobre sí mismo del que sólo brotan frutos agusanados de malas obras. *El hombre caído sólo dispone de una libertad esclava.* En esta perspectiva, es connatural que el hombre sienta miedo de su propio corazón, que se odie a sí mismo y que tenga el secreto deseo de verse liberado de la carga de una libertad que sólo le impulsa hacia el pecado, hacia la propia condenación, en última instancia.

El concepto de Dios corresponde del todo al concepto del hombre: Dios es visto como un señor iracundo, justiciero, exactor de una satisfacción 'imposible', pero debida a esa majestad ofendida. Ante él tiembla el hombre buscando un 'Dios Gracioso'. Las relaciones del hombre con Dios están regidas por la obediencia servil, la sumisión, la humillación de un delincuente. Escasamente por la relación de amor filial. La relación Dios-hombre es de una extremada tensión dialéctica: un rebelde ante su señor; un hombre dotado de una libertad esclava está demandando un amo que le domine. Por eso la autoridad del Creador sobre sus criaturas tiene rasgos que podrían calificarse de tiránicos. Por ejemplo, cuando se dice que Dios impone al hombre 'caído' mandamientos imposibles, como el de amarle sobre todas las cosas, siendo así que todo el hombre y su actuar está dominado por el egoísmo radical. Cf. DS 1536, 1568.

En este contexto, parece inevitable que la autoridad sea presentada, ante todo, en su dimensión impositiva, coercitiva. Como desagradable consecuencia del PO, según decían también muchos teólogos medievales. Valoración que se extiende tanto a la autoridad civil como a la eclesiástica, según vimos.

También Dostoiewski nos ofrece un testimonio de este mismo fenómeno: el miedo a la libertad. De este miedo se dice que «nunca en absoluto hubo para el hombre y para la sociedad nada más intolerable que la libertad». Por eso es comprensible esta otra afirmación: «te lo digo, no hay para el hombre preocupación más grande como la de entregar este don de la libertad con que nace esta desgraciada criatura». La tranquilidad y la muerte «son más estimables para el hombre que la libre elección con el conocimiento del bien y del mal». Cristo predicó la libertad para las gentes, pero ellos «han traído su libertad y la han puesto a nuestros pies», a los pies de los inquisidores. El Gran Inquisi-

dor, por su parte, ha arrebatado la libertad a las gentes, pero ellos se sienten felices porque les han librado de la dura carga de tener que decidir por su cuenta y riesgo<sup>181</sup>. Podemos, pues, decir que la relación entre el Inquisidor y sus subordinados está regida, ante el análisis del psicólogo, por el miedo a la libertad: miedo del Inquisidor a la libertad de sus subordinados, porque es una libertad corrompida por el PO y que, en consecuencia, 'no vale más que para pecar', bajo el impulso de la desenfundada concupiscencia. Por tanto, hay que dominarla con mano dura. Miedo a la libertad en el súbdito que se angustia ante su propia voluntad enfermiza, viciada. Por ello, la entrega a alguien que le alivie de la dura necesidad de tener que tomar decisiones.

El sentimiento de angustia es connatural en todo ser humano adulto en la medida en que toma conciencia de su finitud, contingencia, labilidad, de «la insoportable levedad de su ser» (M. Kundera). Estos sentimientos se concentran en torno a la experiencia de la libertad; cuya experiencia profunda produce miedo y angustia. Por que de ella procede todo lo noble, pero también todo lo innoble que hay en el hombre. Los estoicos hablaban de la dura necesidad de decidirse, y de elegir ante la indeterminación de la voluntad para el bien o par el mal. En nuestros días, P. Sartre nos habla de que el hombre «está condenado a ser libre», es decir, experimenta su libertad como una condena, «una sarna que pica», por el esfuerzo que comporta el ejercitarla. En la teoría del PO se propone que esta angustia/miedo a la libertad proviene en el hombre histórico por efecto de la caída originaria y su acción como pecado permanente en cada hombre. Los defensores del PO, al menos los más extremos como los jansenistas, liberan al hombre caído de la dura necesidad de elegir: éste no tiene libertad de indiferencia. Y entrega su libertad esclava a El Pecado, a la concupiscencia, a Satanás. O bien, a la omnipotencia de la Gracia. Como en otros momentos, tenemos que advertir: el miedo/angustia ante la libertad (individual y colectiva) puede surgir en el hombre independientemente de que se crea o no en el PO. El error de esta teoría está en pensar que, de no haber ocurrido la caída original, el hombre no sentiría esta angustia. La teo-

181 F. M. DOSTOIEWSKI, *Los hermanos Karamazov*, Parte II, lib. IV, cap. V, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, t. III, 1066-1080. Dostoyewski no hace referencia explícita al PO al describir este miedo a la libertad.



ría del PO interpreta mal tanto en origen como la naturaleza de la angustia. Así le ocurre también con el fenómeno de la «concupiscencia», según vimos, al llamarla hija del pecado y madre del pecado<sup>182</sup>.

## 5. LA LARGA SOMBRA DEL PECADO ORIGINAL EN LA CRISTIANIDAD OCCIDENTAL

El «pecado original», cuya presencia e influencia cultural estamos comentando, conviene tenerlo a la vista en su contenido más englobante: *a)* en cuanto va acompañado de sus antecedentes y concomitantes consiguientes, varias veces recordados; *b)* en cuanto camina por la historia inseparable de sus compañeros de viaje el demonio y el infierno. No hay que cargar toda esta cultura del miedo sobre las espaldas del PO, pero no hay que aliviarle de la parte alícuota de responsabilidad que objetivamente le corresponde. La «cultura» de la que ahora se habla también ha de entenderse en un sentido englobante: en cuanto hace referencia a diversos productos del espíritu humano en el campo de lo religioso y en el campo de la vida civil.

«El cristianismo ha puesto el pecado en el centro de su teología, lo que no sucedía en las religiones y filosofías de la antigüedad greco-romana»<sup>183</sup>. Esto es obvio, pero también es cierto que, según hoy día podemos decirlo, ninguna religión o filosofía ha concedido al pecado y, nominalmente, al PO, la centralidad que el cristianismo le concede. En páginas anteriores hemos señalado que la «mancha»

182 En esta dirección parece orienta sus sinuosas reflexiones S. KIERKEGAARD, *El concepto de angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940. Se supone que, por una parte, la angustia y el miedo existencial brota del pecado original, pero, al propio tiempo, la angustia lo reafirma como pecado permanente. Sólo la fe le hace descansar en Dios. Según la dogmática protestante actual, el hombre no se hace o deviene «culpable», vgr., por la caída de Adán: su propio existir es una existencia culpable: un «existenciarse» activamente dentro de sí, en egoísmo radical. En vez de «existenciarse» activamente hacia Dios.

183 DELUMEAU, *Le péché*, 211. El teólogo cristiano dirá que, si Pablo y otros predicadores, durante siglos, hablan al hombre con trazos tan duros, es para inculcarle la necesidad del Salvador y la impotencia en que se encuentra de salvarse. A nivel pastoral y predicatorio es verdad. Pero ya hemos visto que la necesidad que el hombre tiene del Salvador arranca de raíces más hondas.

del PO ha impregnado amplísimas zonas de nuestra dogmática y de nuestra moral. Los moralistas contemporáneos se lamentan de que sus colegas de siglos atrás dedicaran su atención preferencial a detectar pecados, a combatir las pasiones y así desecar la fuente de los pecados en su origen. Es decir, prevalecía una moral de talante y pretensiones hamartiológicas. Incluso en la misma visión de la gracia, que es vista más como medicina curativa que como fuerza elevante y creadora de nuevo ser en el creyente. Esta visión «pecadorista» de la economía de la redención se extendía a toda la cura de almas. Nominalmente en su doble manifestación más visible: la predicación y la administración de sacramentos. Por eso, Delumeau, en la obra citada, habla con detención y abundante documentación de la «pastoral del miedo» predominante en los varios siglos por él historiados.

Son 'casos' y hasta 'anécdotas' que delatan un sistema de fondo. El hombre criminal y el Dios terrible son las dos realidades/figuras que se enfrentan asiduamente en esta pastoral del miedo<sup>184</sup>. Este calificativo de 'criminal' dado al 'hombre' (a todo hombre) no sólo ocurría en los fogosos textos de los predicadores, se encuentra también en textos de teólogos que especulan sobre el PO. Incluso en nuestros días, el teólogo protestante E. Brunner tiene un libro con el título *Dios y su rebelde*, así como su otra obra de antropología teológica: *El hombre, ser contradictorio*<sup>185</sup>. Resultaba inevitable que, frente a un hombre criminal de nacimiento y estructura, se presentase un Dios iracundo y castigador implacable y hasta 'sádico' del que hablaban con frecuencia tantos predicadores de conversión.

184 DELUMEAU, o. c., *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le péché*. Libro escrito en el círculo de la escuela berulliana, por lo demás cultivadora de una espiritualidad muy noble. Así se justifican los castigos universales que Dios ha impuesto a la humanidad y el vivo sentimiento de culpabilidad colectiva de rasgos neuróticos. *Le péché*, 321-338.

185 E. BRUNER, *Gott und sein Rebell. Eine theologische Anthropologie. Bearbeitet und herausgegeben von U. Berge-Gehardt*, Hamburg, Rowolt, 1958. También en su libro *Der Mensch in Widerspruch. Die christliche Lehre von wahren und wirklichen Menschen*, Zürich, Zwingli Verlag, 1965. También la teología católica puede hablar de «la paradoja del hombre cristiano» (H. de Lubac), pero aquí la dimensión paradójica del hombre no se ve en la tensión hombre pecador-Dios Santo, sino desde el hecho de que el hombre está llamado a un fin sobrenatural; pero que, sin embargo, no lo puede alcanzar por las fuerzas de su naturaleza. Incluso aunque pongamos en él un deseo ontológico natural de ver a Dios.

En este contexto hay que enmarcar *la enfermedad de los escrúpulos* que aquejaba con tanta frecuencia a confesores y penitentes católicos. Nunca terminaban de limpiar su conciencia ante un Dios que tenían 'mirada de lince' para escudriñar en lo profundo y desvelar secretos comportamientos humanos<sup>186</sup>. Los tremendos ejercicios de 'preparación para la muerte' y el encuentro con el Juez supremo se previvían bajo el eco de los temibles versos del *Dies Irae*, recitado en los funerales cada día. Sorprende desagradablemente el encontrar en la hagiografía católica el hecho de que tantos santos y almas piadosas hayan muerto con angustiosas dudas sobre su condenación eterna. El espectro del infierno amenazaba de cerca a cada fiel cristiano, ya que se predicaba y se vivía la afirmación segura de que el número de los predestinados, de los que se salvan, es muy escaso. Y ello, como es sabido, por efecto del PO y sus fatales concomitancias. Además del infierno, se realizaba una extensión del mismo en la figura del purgatorio que, en tantos textos, aparece «infernalizado», ya que los tormentos que allí se padecen son equiparados a los infernales: un infierno temporal, creado para castigar la inagotable maldad humana.

La visión dolorista, angustiosa de la vida domina largos periodos de nuestra historia. Olvidemos la triste primera Edad Media. Tras

186 DELUMEAU, *Le péché* dedica un apartado (pp. 447-449) a hablar de un Dios a quien los predicadores y escritores ascéticos presentaban mirando a la humanidad «con ojos de lince». Para indicar que Dios penetra con su mirada y ve pecado allí mismo donde nuestra vista no puede penetrar. Por estas tierras, en la predicación popular de conversión —las misiones populares—, se recitaba esta letrilla: «Mira que te mira Dios/ mira que te está mirando/ mira que te ha de juzgar/ mira que no sabes cuándo». Podríamos mentar aquí la idea a J. P. Sartre, que ha elevado la mirada del otro y del OTRO a categoría de gran expresividad literaria y de alta categoría filosófica ontológica. Basado en experiencias infantiles, no exentas de cierta morbosidad, rechaza a Dios porque su mirada absolutamente fija y omnipresente la experimentaba como una mirada que le culpabiliza, le avergüenza y anula su libertad/personalidad. Ver textos y comentario de D. CASTILLO, cit. en nota 173. También F. NIETZSCHE se sentía culpabilizado, radicalmente humillado y aniquilado por alguien que le miraba «con ojos que lo veían todo... veía las profundidades y los abusos del hombre, todas sus disimuladas fealdades y vergüenzas». *Así hablaba Zaratustra*. Madrid, Edaf, 1971, 248. Le enfermaba pensar en el «ojo burlón que en la oscuridad que me contempla», 234. Tanto Sartre como Nietzsche parecen olvidar que la literatura universal existe la figura de la «mirada amorosa» creadora de vida y energía entre el que la da y en el que la recibe. Nietzsche, extremo del todo y hasta un poco bruto, confiesa que le da grima la misma mirada «piadosa, compasiva», sobre todo la de Dios.

el optimismo vivido por los humanistas y por el barroco se reincide en análoga actitud en los siglos XVII-XVIII. Este dolorismo y hasta sadismo/masochismo, según se expresan algunos modernos, se manifiesta en la forma de reflexionar y predicar sobre la pasión y muerte del Señor. Sus sufrimientos eran presentados como 'infinitos' no sólo, como es obvio, por su calidad moral/meritoria, sino por su intensidad y multitud empírica y contable. La muerte en Cruz aparecía, en forma absorbente, como expiación/satisfacción por los pecados, nominalmente por el que era tenido como más pernicioso de todos: *el pecado original*. Siguiendo el pensamiento de san Anselmo se exigía una satisfacción dolorosa de infinita intensidad. A nivel de la religiosidad popular y pietista, se traducían esta mentalidad en largas descripciones en las que se daba cuenta en números exactos de los azotes, bofetadas, empujones y otros malos tratos recibidos por Jesús en las horas de su pasión<sup>187</sup>. Obviamente, los terribles sufrimientos del Señor eran presentados como modelo para las almas generosas. En la hagiografía y en la literatura devota se cuentan ejemplos 'admirables' de santos y santas que hacían penitencias corporales «más para espantar que para imitar» (santa Teresa de Jesús). Sin duda con la sana intención de reproducir al vivo en su propio cuerpo los sufrimientos de Jesús. Pero muchos teólogos modernos, entendidos en psicología, no dejan de descubrir en estas prácticas elevadas dosis de sadismo y de masochismo subconsciente, sin duda, pero real y operativo.

A parte de estos factores psicológicos, estos sentimientos y prácticas venían alimentados por determinadas convicciones religiosas: la idea de un Dios justiciero, infinitamente ofendido por el PO y sus insuperables secuelas en la historia y comportamiento de los hombres. La vieja ley del talión había sido inculturada en la teología, «teologizada» desde Tertuliano hasta culminar en san Anselmo: o satisfacción o castigo = *aut satisfactio aut poena*. Satisfizo y expió

187 DELUMEAU, o. c., 349 s., refiere revelaciones celestes de varias personas santas que decían saber: que Jesús había derramado 62.000 lágrimas por los hombres y 97.307 gotas de sangre en el Huerto de los Olivos. El número precioso de los azotes recibidos en cada parte de su cuerpo: el número de bofetadas, salivazos y otros desprecios. Todavía hoy día, unas coplas populares que se cantan por Semana Santa dicen: «Por los cinco mil azotes/ que a la columna te dieron/danos Señor, buena muerte/ por tu santísima muerte».

por todos Jesús en la Cruz. Pero a semejanza de él deben satisfacer y expiar sus seguidores. Por otra parte, el PO había colocado a la humanidad en situación permanente de pecado. Con todo rigor para los cristianos protestantes. A nivel dinámico operativo, para los católicos, con su doctrina sobre la concupiscencia. Que, si no es 'pecado' permanente en sentido formal, al menos es fuerza perenne y connaturalmente = *ex natura sua*, impulsora del pecado

## 6. NEUROSIS COLECTIVA DE CULPABILIDAD Y EL PECADO ORIGINAL

Bajo esta rúbrica se toca un tema de amplia y difícil problemática: el sentimiento de culpabilidad morbosa o no morbosa en cuanto resultado de la creencia en el pecado original. La culpabilidad /sentimiento de culpabilidad es un tema extremadamente complicado. Ha sido objeto de numerosos estudios desde diversas perspectivas, tanto en el campo de los sentimientos y experiencias religiosas como en la cultura civil y humanista <sup>188</sup>.

Existe y merece ser calificado de 'saludable' un sentimiento de culpa que podríamos identificarlo con la «conciencia de pecado», conciencia que surge cuando el hombre puede decir con el salmis-

188 El tema del sentimiento de culpabilidad morbosa —muy frecuente, al lado de la sana— ha sido tema goloso de investigación para psicólogos de la religión. Nominalmente para psicoanalistas de orientación freudiana y del propio FREUD. F. NIETZSCHE es clásico en denunciar el sentimiento de culpa como un virus que habría envenenado la cultura occidental, por influjo del judeo-cristianismo. Sobre todo en su obra *El Anticristo*. También J. SARTRE, que sufrió en su vida este morbo y que lo expresa en sus obras, especialmente en la obra teatral *Las moscas*. Cf. notas 173, 180, 183.

Fuera de estos casos extremos, pero que dan que pensar, pueden verse otros autores, por ejemplo, C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa*, Madrid, Revista de Occidente, 1968; E. DREWERMANN, *Angustia y culpa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1996. Resume y resume ideas por él ampliamente expuestas en su magna obra en tres gruesos volúmenes, *Strukturen des Bösen Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*. Teil I, II, III, München-Paderborn-Wien, Schöning. Teil II: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*; J. CORDERO PANDO, *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Estella, Verbo divino, 1976; J. LACROIX, *Filosofía de la culpabilidad*, Barcelona, Herder, 1980. Todos ellos tocan el tema del PO como uno de los factores generadores del sentimiento morboso de culpabilidad fundamental.

ta: «contra ti, contra ti sólo pequé y cometí la maldad que aborreces». O bien con el hijo pródigo confesar «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti». El acontecimiento de la conversión es uno de los instantes cumbre de la vida en los que el hombre se muestra en la plenitud de su ser consciente y libre, de su personalidad. Dios no podría pedirle el arrepentimiento si allí mismo no reconociese al hombre como ser libre y responsable. Y el hombre cuando se arrepiente, es como si tomase en sus manos toda la fuerza de su ser y se transformara, bajo la acción de la Gracia, en hombre nuevo, nuevo ser<sup>189</sup>.

Pero lo que llamamos sentimiento de culpabilidad se distingue de la conciencia de pecado en que el tal sentimiento no sabe señalar un momento o comportamiento concreto de la vida personal en el que, libre y conscientemente, haya delinquido. Y, sin embargo, no puede alejar la idea de que es realmente culpable, no tiene conciencia lúcida, pero sí que tiene este 'sentimiento de culpa', de clara analogía con otros sentimientos, como el de odio o de amor. De este dice Virgilio, refiriéndose a los amores de Dido: *Vulnus alit venis* = lo lleva en la masa de la sangre. Así el sentimiento de culpabilidad se fija en la profundidad de la psique, en los entresijos de la carne y del espíritu.

Como es sabido la culpabilidad neurótica no ocurre exclusivamente en el campo de la religiosidad. Si bien ésta parece ser el campo mejor abonado para que surja el fenómeno. Por otra parte,

189 Frente al fatalismo maniqueo, propone Agustín el acontecimiento de la conversión como un testimonio claro a favor de la libertad humana. Tanto por parte de Dios, que llama al arrepentimiento, como por parte del hombre, que responde a la llamada de Dios, *Contra Fortunatum disputatio* I, 21; PL 42, 1123. La afirmación que aquí hacemos sobre el arrepentimiento como expresión privilegiada de la libertad humana contrasta frontalmente con la crítica radical que Sartre hace de este fenómeno humano. El arrepentimiento sería una farisaica expresión de mala fe, un atentado contra la propia libertad/dignidad humana. Ver textos y comentario en D. CASTILLO, o. c. en nota 173. Me parece que, a parte de otros factores, hay aquí un influjo, tal vez inconsciente, de la visión luterana del hombre. Su natura radicalmente corrupta, el egoísmo consustancial que le domina, no le permite al hombre detestar cordialmente su proceder pecador. Y si lo hace de palabra miente, como hipócrita y resabiado pecador. Véase la afirmación de Lutero, condenada por el papa León X: que el arrepentimiento de los pecados hace al hombre «hipócrita y mayor pecador», DS 1456. Es imposible arrepentirse de un pecado radical, un pecado que pertenece a la estructura existencial del ser humano. Y si alguien dijere lo contrario, añadiría un mayor pecado: el de mentir hipócrita y soberbiamente.

la creencia en el PO no es la única que crea fijaciones obsesivas y morbosas. Pensemos en otras limítrofes y amigas: el diablo y la idea de la condenación eterna, de juicio implacable de Dios. Decimos que la idea del PO encierra en sí fuerza para dar origen y mantener este sentimiento de culpabilidad obsesivo y neurótico.

En efecto, las incontables «miserias» que el hombre sufre son presentadas, en la teoría del PO, como castigo de un pecado originario, primordial, del «viejo pecado», un pecado 'antecedente' a la decisión personal del individuo a quien se califica (descalifica) como pecador. Como si la existencia humana fuese una colonia de castigo, un destierro en un valle de lágrimas.

Como el hombre normal no tiene conciencia lúcida de aquel ancestral, pre-existente pecado, surge inevitable en ella pregunta que hace el poeta: «Apurar, cielos, pretendo; /ya que me tratáis así /... qué delito cometí / contra vosotros naciendo» (Calderón). Como no hay «conciencia» de pecado personal, surge el sentimiento morboso de culpabilidad por algún secreto, pero indudable 'pecado connatural'. Donoso «pecado» que le sobreviene al hombre sin quererlo y se le marcha sin aborrecerlo. Nadie debe, sana mente, arrepentirse del PO, lo cual muestra lo desacertado que resulta calificar de «pecado» a la situación teológica del naciente ser humano. Un 'pecado' del cual ni puede, ni debe arrepentirse <sup>190</sup>.

Para los estudiosos católicos resulta un tópico el decir que Lutero fue un hombre acosado hasta el paroxismo por el sentimiento de culpabilidad. Y que tal sentimiento se nutre de su creencia en el PO como corrupción total, existencial de la natura humana. Corrupción que se constituye en «peccatum permanens»: situación existencial de activo pecar y permanente angustia. Dentro del catolicismo un poco marginal encontramos el tenaz sentimiento de pecaminosidad mantenido por el jansenismo en todas las esferas de la vida y por la 'religión triste de Pascal'. La gran masa de los católicos normales/ordinarios, no experimentan con intensidad tal culpabilidad radical,

190 Como anécdota hilarante, yo mismo y otros podemos recordar haber oído que algún cristiano, niño o adulto, terminaba su minuciosa, sentida acusación de sus pecados... y también me acuso del pecado original. San Jerónimo recomendaba el ayuno penitencial a los niños, por motivo del PO. Lo refiere san Agustín sin desaprobarlo.

incluso sus tendencias libidinosas sea «hijas del PO y madres de los pecados», según hemos explicado. De todas formas, el sentimiento morboso de culpabilidad domina la angustiada vida de los nada escasos escrupulosos que germina entre los cristianos devotos. En nuestra hagiografía abundan los ejemplos de ‘santos’ que, al lado de una conciencia lúcida y saludable de pecado, han sido acometidos por un sentimiento de culpabilidad de innegables rasgos de morbosidad y fijación neurótica <sup>191</sup>.

## 7. CULPABILIDAD FUNDAMENTAL COLECTIVA Y EL PECADO ORIGINAL

Como se ve continuamos el tema de la culpabilidad en referencia al PO, si bien lo hacemos desde otra perspectiva y con matices nuevos de cierto interés. La figura del PO ha sido puesta en relación con la figura del ‘pecado colectivo’. Nacida esta figura en los tiempos primordiales de la historia del homo sapiens, en la edad de oro de la cultura y mentalidad tribal, sobrevive todavía en nuestra civilización más avanzada. Y, por lo que nos interesa, unida a la figura del PO <sup>192</sup>. La idea del pecado colectivo y de la responsabilidad colectiva y del sentimiento colectivo de culpabilidad ha sido

191 El sentimiento —difuso y vagaroso— de culpabilidad entre los creyentes católicos se centra en círculos de los escrupulosos, muy amplio en los tiempos en los que dominaban una moral y pastoral hamartiocéntrica, ‘pecadorista’. Pero también se encuentran testimonios de índole general tan expresivos como éste: «Cuando eres católico, lo eres para toda la vida en lo que se refiere a los sentimientos de culpa y de remordimiento, tanto si has pecado como si no. A veces me siento extremadamente culpable aunque no exista ninguna razón. Creo que ésta es la consecuencia de la educación católica, porque, para el catolicismo, naces pecador y lo eres el resto de tu vida. No puedes escapar, el pecado te acompaña siempre. El catolicismo no es una religión que cura. Es una religión dolorosa, todos ansiamos ser castigados». Declaraciones de la artista popular MADONNA, en Revista del diario «El Mundo», 20 oct. 1996, 64.

192 Puede verse al respecto P. GUILLUY (dir.), *La responsabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne, étude interdisciplinaire*, Gembloux, Duculot, 1975. Dentro de este libro monográfico interesan, sobre todo, los estudios de P. Guilluy, 165-191, y el de R. Thérry, que citaremos. Ver también el estudio de König, que vamos a comentar.



objeto de estudio para los psicoanalistas y psicólogos en general; para los juristas, para los moralistas, para los teólogos dogmáticos. Como proponen los estudiosos del tema, la figura/realidad del 'pecado colectivo' y de la concomitante responsabilidad, es propio de las culturas arcaicas. Es comprensible que, tal vez durante milenios, la humanidad que vivía en grupos tribales de escasa cuantía y dimensiones, todo lo emprendiese en acción concertada, todos los miembros de la tribu co-operasen, co-laborasen en las empresas más importantes del grupo. Ejemplo clásico el que propone Freud de la tribu/horda primigenia que habría participado en el asesinato del padre. La convicción de un pecado colectivo y de la correlativa responsabilidad comunitaria pudo surgir sin estridencias y mantenerse viva en este tipo de sociedad en grupos rudimentarios en número y calidad cultural. De hecho, la figura del pecado colectivo está presente en muchos textos de la mitología universal. Nominalmente en los más próximos a nuestra cultura 'occidental': en la cultura greco romana, en círculos culturales del Oriente Medio. Entre ellos, en la Biblia del AT. Los cananeos son declarados en muchos textos como raza pecadora condenada al exterminio. Y bien se ve en la misma Biblia que esta convicción no era una simple consideración teórica. Siempre que podían los exterminaban en forma que hoy nos parece, con razón, sanguinaria e inhumana. El hecho se justificaba porque todos los integrantes de la tribu eran tenidos por criminales, incluidos los niños de las diversas tribus idólatras.

*La doctrina teológica del PO ha sido puesta en relación con esa idea del pecado colectivo hasta fecha reciente.* El pecado «originante» ha sido presentado como un pecado colectivo, cometido por toda la tribu humana en la persona del padre Adán o por un grupo o tribu primordial, en la hipótesis de un poligenismo inicial en los orígenes: la *comunidad originaria* tipo rahneriano. En todo caso, el PO ha sido calificado como pecado «corporativo» cometido por una 'personalidad corporativa' cifrada en la figura del Adán clásico. En esta línea se encuentra la frase tradicional de que todos pecaron en Adán. Todos incluidos en los lomos de Adán, como decía san Agustín, con inclusión biológica. O bien en su voluntad, con inclusión óntico-metafísica, a estilo de los teólogos platonizantes. La fórmula bien recibida por los grandes escolásticos de que el PO es un pecado de la naturaleza = *peccatum naturae* conserva residuos

innegables de esta figura de pecado colectivo y de la correlativa responsabilidad corporativa, resultante de la participación «misteriosa» de todos en el crimen primordial de la humanidad consistente, según los teólogos cristianos, en que, al rebelarse Adán contra Dios, todos en él se rebelaron. O en el asesinato del padre por la horda primitiva, según los psicoanalistas.

Como una anécdota y un caso que nos remite al sistema, mencionamos una intervención de F. König entonces teólogo y luego cardenal y, en ambos momentos, hombre de insigne saber<sup>193</sup>.

El nazismo hitleriano del siglo xx intentaba justificar doctrinalmente el total exterminio de judíos apelando al hecho de que se trataba de castigar a una raza, a un grupo humano colectivamente criminal. Obviamente, incluso en el violento el siglo xx, esto sonaba a monstruosidad moral/jurídica. Pero la propaganda nazi recurría para justificarse a la doctrina del PO mantenida por la Iglesia cristiana con notable tenacidad y con altísima valoración dogmática. Elemento inseparable de esta doctrina era el recurso al concepto de «pecado colectivo», a la responsabilidad penal de toda la comunidad humana ante Dios y ante sí misma. Los teólogos cristianos podrían decir que Dios *sí* que puede calificar de raza pecadora, y castigarla como criminal a la entera comunidad humana. Así lo hizo san Agustín. Pero ya se ve que tal recurso argumentativo no podía valer para los increyentes nazis. Ellos, desde su perspectiva humanista radical, acusaban a la Cristiandad de calificar y tratar (al menos a nivel moral/espiritual) a la humanidad entera de raza pecadora, colectivamente culpable por efecto del PO. Por eso, ellos se consideraban autorizados o, al menos, no criticables si trataban al pueblo judío como raza criminal. Los defensores del PO como pecado universal de la raza humana podían encontrarse en dificultades para responder a la argumentación nazi, tan ruda y primitiva, por otra parte.

F. König niega que la teoría del PO exija aceptar la existencia de un «pecado colectivo»; ni debe hablarse de una culpa/responsabilidad colectiva. Si bien reconoce que el discurso teológico sobre el pecado de todos en Adán, el pecado de naturaleza que hemos

193 F. KÖNIG, *Die Kollektivschuld und Erbschuld*, en ZKTh 72 (1950) 40-63. Sobre este tema hemos reflexionado con mayor documentación en *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, 111-127, cit. en nota 1.

mencionado da pie para equiparar el PO al pecado colectivo. Con ese lenguaje se daba cierta coloración indeseada/involuntaria a la teoría nazi sobre el crimen colectivo de la comunidad judía universal. Desde nuestra perspectiva me permito decir que F. König hizo la defensa 'posible' dentro de la teoría tradicional sobre el PO. Pero esta teoría tiene peligrosos contactos con la teoría del «pecado colectivo», de la «responsabilidad fundamental» provocadora de un sentimiento morboso de culpabilidad. Con lo cual se ofrecía leña para el fuego de la brutal agresión de la «bestia rubia» contra los judíos. San Agustín, además de otros motivos obvios, podría decirles que la culpa colectiva y el pecado consiguiente sólo puede proclamarla y, en su caso, castigarlo, la justicia de Dios, pero que expresamente prohíbe a la justicia humana seguir esos procedimientos. Distinción finamente escolástica y sutil. Ya a nivel de la teología su valor argumentativo podría discutirse. Para a quien no sea creyente le suena como pura evasiva, nada convincente.

Hay que admitir que la idea y la vivencia de la responsabilidad colectiva y del subyacente pecado colectivo, estuvo vigente, durante milenios, en la mentalidad tribal, rudimentaria, primitiva. Todavía quedan no pocos residuos en la actualidad. Pero pienso que hay que suscribir de lleno el juicio de un jurista sobre el particular: *«la historia de la responsabilidad colectiva es la historia de su eliminación progresiva»* (subrayo)... Si bien la eliminación nunca será total y definitiva<sup>194</sup>. La sustitución de la responsabilidad colectiva por la responsabilidad individual/personal es uno de los progresos máximos de la cultura humana. Más aún, recogiendo la opinión de otros autores, dice H. Gollwitzer que éste sería *no sólo el máximo, sino el único progreso real en la historia de la moral y del espíritu*. Progreso que sería debido al Cristianismo. Éste, en efecto, al enfrentar la libertad de cada persona humana con la libertad de un Dios personal, impulsaba al individuo a romper las ligaduras que lo atan a la colectividad, a la polis, a la tribu, a la raza y a tomar en sus manos y bajo su responsabilidad su propia historia y destino, bajo la providencia de Dios. La teoría del PO en la medida en que hablaba y siga

194 R. THÉRY, *La responsabilité collective. Étude juridique*, en la o. c., 135; 130-152. La cita siguiente en H. GOLLWITZER, *Krummes Holz-aufrechter Gand. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München, Ch. Kaiser, 1970, 300.

hablando de una responsabilidad y culpabilidad de un pecado pre-personal, predeliberado, prevoluntario marcha en dirección contraria a aquella fuerza de progreso que puso en marcha el Cristianismo. Con referencia a las fuentes teológicas de este avance decisivo, hay que citar el famoso texto de Ezequiel 18. El profeta critica el refrán popular de los hebreos: 'los padres comieron los agraces y nosotros sufrimos la dentera'. Refrán que delata una mentalidad tribal, arcaica, según la cual los hijos comparten, son solidariamente culpables y dignos de castigo por «el viejo pecado» de los ancestros.

Toda nuestra cultura occidental, tanto en su vertiente cristiana como en su vertiente humanista, está fundada sobre el eje sustancial del valor primordial de la persona; en todos los niveles y manifestaciones de la actividad humana. En la moral católica, no hay más pecado/culpa/responsabilidad que la individual-personal. Lo demás es ya meterse en aplicaciones extensivas, traslaticias, metafóricas del concepto y realidad del «pecado». Con peligro de bagatelizar la seriedad religiosa/teológica de este concepto. Ya hemos hablado del tema. La teología tradicional, al hablar de un «pecado original» abusaba y equivocaba el concepto ortodoxo de pecado en la forma explicada antes. No parece pueda dudarse de que los creyentes en el PO, sin pretenderlo expresamente, pero, por el peso mismo de las cosas, mantenían la tendencia a diluir la responsabilidad individual/personal del pecar humano en la responsabilidad/culpabilidad de la humanidad sintetizada y solidaria en el pecado de uno: Adán y la corrupción congénita que él inyectó en cada ser humano.

Recojo el testimonio de un autor ajeno a preocupaciones teológicas, pero que desde la ética natural/filosófica critica la tendencia a diluir la responsabilidad/culpa del sujeto (personal, individual) en la responsabilidad y culpa colectiva.

«La vigilancia básica que, en el terreno de la razón práctica, el sistema democrático impone puede condensarse así: *todas las dispensas que procuran difuminar la responsabilidad moral o política del sujeto son ofertas de privarle de su libertad*. Con sospechosa premura, el colectivismo y el estatismo expenden certificados de irresponsabilidad a quienes lo solicitan o incluso a quienes simplemente no se molestan en rechazarlos. La oferta es múltiple: la «culpa» que la puesta en práctica de la libertad comporta, recae sobre la sociedad, o sobre el inconsciente, o sobre la familia y los ancestros,

o sobre la omnipotencia propagandística de los mass-media, o sobre el carácter nacional, o sobre la fatalidad del destino; *cuando no se ve remitida directamente al pecado de nuestros primeros padres y a la consiguiente flaqueza de la carne humana* (la cursiva es mía). Este «generoso» desplazamiento de la culpa (que vuelve ilusoria la libertad al desligarla de sus efectos por mor de las circunstancias concomitantes) aniquila, desde luego, la raíz misma de la autodeterminación del individuo; pero a la vez favorece la búsqueda de los «auténticos» culpables, la cruzada contra los corruptores o infieles que provocan los pecados de los inocentes, de modo inexorable y satánico. En una palabra: no educar para la responsabilidad (personal, añadido) es preparar el afán colectivo de chivos expiatorios»<sup>195</sup>.

No debemos cargar a cuenta de la venerable doctrina tradicional del PO todos los mencionados efectos adversos. Pero tampoco debemos dispensarle de la parte alícuota que en el caso le corresponde. Nominalmente por haber introducido en la ética cristiana occidental figuras como el 'pecado de naturaleza', la 'dura necesidad de pecar, la idea de la 'libertad esclava'. Ya hemos comentado cómo de forma inconsciente, pero por el peso interno de la teoría, estas figuras advenedizas presentaban un serio peligro para el mejor concepto teológico tanto de 'pecado' como de 'libertad'. En cambio se fomentaba, también inconscientemente, la 'obsesión de pecado' y el 'miedo a la libertad', a la cual se veía corrompida por el PO.

## 8. LA LÍRICA, LA MÍSTICA, LA METAFÍSICA DEL PECADO ORIGINAL

La llegada de la figura del PO al campo de la teología cristiana significó, en primer término, un desplazamiento de atención en el estudio de la hamartiología. Y, por tanto, como se ha indicado, una transformación notable en el mismo concepto teológico de «pecado». Primero, como es obvio, en el interior de la propia teología. Pero connaturalmente la influencia del PO se extendió a otros campos contiguos de la cultura civil, muy influida en Occidente por el cris-

195 F. SAVATER, *La gestión de la pluralidad*, en la obra colectiva *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, 384.

tianismo. Se podría hablar en el caso, de una secularización, idealización, ontologización de la figura del PO en el campo de la cultura occidental en su generalidad. El tema podría ser sugerente y goloso para los historiadores de nuestra cultura. Es claro que no puede desarrollarse aquí. Pero parecía pertinente hacer mención de él; porque puede completar la idea que venimos exponiendo en estos últimos capítulos: el impacto que la creencia en el PO —globalmente considerada— ha ejercido en nuestra cultura occidental. Tema que no puede menos de acuciar nuestra curiosidad. Espero que, en el caso, no sea aquella curiosidad = *curiositas* que los antiguos calificaban como madre del pecado e hija del pecado.

#### A) EXALTACIÓN LÍRICO-POÉTICA DEL PECADO ORIGINAL

«Necesario fue el pecado de Adán, que ha sido borrado por la muerte de Cristo. ¡*Ob felix culpa*, que mereció tan gran Redentor!» (Himno «Exultet», de la vigilia de Pascua).

En páginas anteriores oíamos el testimonio del teólogo oriental Isaac de Nínive que nos advertía: si decimos que el motivo de la encarnación del Hijo de Dios es el pecado de Adán no deberíamos criticar, sino incluso alabar, el pecado del protoparente, pues nos habría traído tanto bien. No sé si Isaac de Nínive sabía que el Occidente cristiano, en la solemnidad litúrgica más importante, se desata en alabanzas al pecado de Adán. El cantor de la «Angelica», lleno de la sobria ebriedad del Espíritu, proclama al pecado de Adán evento feliz que llena de bienandanza y gozo, literalmente incontenible, a la comunidad de los creyentes. Porque él provocó la entrada en nuestra historia pecadora del Hijo de Dios: el Bien supremo entre los seres creados, la Obra suprema de Dios = *Summum Opus Dei*, como proclama Duns Escoto. Nosotros mismos, en un lenguaje coloquial, fácil de comprender a ese nivel, podríamos exclamar: ¡Bendito pecado original, que nos trajo tanto bien! Lo hacemos en tantas ocasiones en que un mal sufrido se torna ocasión de un bien mayor, inesperado e inalcanzable, al parecer, por senderos usuales.

Pero la alegría y exultación lírica, poética del «Exultet» ha de estar enmarcada en ciertos presupuestos lógicos, doctrinales que la liberen de lo meramente impulsivo, emocional, irracional. En efecto, el mismo poeta, un momento antes, alaba la ternura, el amor carita-

tivo e incomparable del Padre para con los hombres. Él le ha movido a entregar al Hijo para redimir al esclavo. Palabras que suponen una dirección intensamente antropocéntrica en la caridad del Padre. Pero no debe olvidar el lector que el acontecimiento global de la salvación del hombre tiene una vertiente/dimensión teocéntrica primordial que es la que la confiera su valiosidad salvadora definitiva. Es el pensamiento de Pablo en Ef 1, 1-14; la decisión de salvar a los hombres y llevarlos a la vida eterna la toma el Padre para alabanza de su gloria. El hombre es para Cristo, como Cristo es para Dios Padre.

Por otra parte, el acontecimiento de la redención que en el hombre tiene lugar, el poeta del «Exultet» lo proclama desde la vertiente hamartiológica del mismo, es decir, en cuanto es liberación del pecado de Adán y de todas sus hijuelas. Pero el poeta se olvida, en el caso, de que lo primordial, lo más alegre y digno de alabanza, el júbilo pascual (*agaliasis*) es el sentir la elevación de nuestra naturaleza a la participación de la inmortalidad de Cristo, sentirnos re-creados, con-resucitados en Él. Esta experiencia es la que produce lo más exquisito y hondo de la alegría de la Vigilia pascual. La de Cristo y la de los resucitados con Cristo. Ya hemos comentado aquella visión hamartiológica de la salvación, tanto desde el punto de vista de Cristo que la opera, como del hombre que la recibe. Y la hemos encontrado 'superficial' y 'diminutiva', a nivel de la reflexión teológica. Pero también cuando se quiera llegar a una vivencia religiosa más profunda de la resurrección del Señor y de la nuestra en Él.

## B) LA MÍSTICA DEL PECADO ORIGINAL

La sobria ebriedad del Espíritu que impulsaba al poeta del «Exultet», parece no fue mantenida, al menos en su expresión verbal, por estas palabras de Lutero: «*hay que plantar, reafirmar y engrandecer el pecado*. Para que la justificación quede engrandecida hay que magnificar, todo lo posible, el pecado. Hay que glorificar y engrandecer el pecado»<sup>196</sup>. Esta idea del Reformador, mantenida en la teología

196 Texto y contexto en G. FREUND, *Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979, 204-205. Allí se dice que para los reformados no tiene importancia el distinguir PO del 'pecado' en general. Y recoge una peligrosa objeción de F. Nietzsche: «El cristianismo tiene necesidad de la enferme-

luterana, preparan el camino para la aparición de lo que se llama la «mística del pecado» y también de lo que luego encontramos como metafísica del PO en Hegel.

La calificación de 'mística' tiene un amplio y más bien difuso espectro significativo. Aquí la utilizamos como equivalente a secreta, misteriosa, recóndita. Quiere decirse, por los usuarios de este lenguaje, que el PO y sus hijuelas los pecados del individuo, parecen disponer de una inesperada energía, una recóndita fuerza impulsiva para la realización y comprensión que el hombre ha de tener sobre sí mismo. Primero en el campo de la antropología teológica. Como expresaba Lutero, la justificación que el hombre recibe es incomprendible e irrealizable sin contar con la experiencia vivaz del pecado. Es necesario experimentarse justo y pecador al mismo tiempo = *simul iustus et peccator*. Pero, luego, la idea se secularizó y recibió una aplicación extensiva: el hombre no lograría su madurez, la plenitud de su personalidad humana si no pasa por la experiencia del pecado. La humanidad y cada individuo humano. Los caminos hacia abajo se convierten, consecuentemente, en caminos hacia arriba, hacia la profundización y espiritualización <sup>197</sup>.

Esta fuerza mística/recóndita del PO (y de sus hijos, los pecados personales) se aplica, en primer término, a la interpretación de la narración/mito del Gn 2-3. En manos de los primeros teólogos cristianos, en lucha contra la gnosis y su fatalismo antropológico, recibe una interpretación humanista de signo positivo: muestra que Dios creó al hombre libre, capaz del bien y del mal moral. Colateralmente, recibe una función de teodicea, de explicación del origen del mal en el mundo por obra del hombre, no de Dios. En Agustín es interpretada la desobediencia de Adán como una inmensa rebel-

dad... hacer enfermo es la propia y secreta intención de todo el proceso y sistema de salvación puesto en marcha por la Iglesia. *Ib.*, Objeción que tiene su base en el hecho de que el cristianismo protestante tiene una clara visión hamartiocéntrica de la acción salvadora de Cristo. También muchos católicos participan de esta idea, en cuanto hacen al hombre caído y en cuanto caído = *homo lapsus*, beneficiario primero e indispensable de la Gracia redentora. Recuérdese la teoría de algunos teólogos, que proponen el pecado de Adán como 'motivo primario' de la encarnación del Hijo de Dios.

197 Un informe y valoración de la 'mística del pecado' puede verse en D. VON HILDEBRAND, *Moral auténtica y sus falsificaciones*, Madrid, Guadarrama, 1960, 133-143. *Felix culpa, 157-187: la mística del pecado*.



día, un inmenso pecado que arruina a la humanidad. Pero los lectores secularistas de Gn 2-3 ven en la conducta de Adán el primer acto de libertad, el primer acto humano mediante el cual el hombre adquiere conciencia de su autonomía y comienza a ejercerla. Es el momento en que el hombre toma en sus manos su destino, se traza su propio camino, aunque éste sea doloroso, pero es el suyo. Paradójicamente, cuanto más ejerce el hombre su libertad frente a Dios más puede asemejarse a Dios. Ya que la semejanza con Dios consiste en la libertad, cuanto con mayor autonomía se ejerza ésta, mayor será la semejanza con Dios <sup>198</sup>.

La fuerza mística/secreta que al pecado adánico se le atribuye, se aplica, proporcionalmente, al pecado humano en general. Como decía Kant, leyendo Gn 2-3, *de te fabula narratur* = de ti se habla allí. Nace así la corriente moral/espiritual/cultural de lo que se llama «mística del pecado», antes mencionada. Hemos añadido a la designación usual 'del pecado original'. Porque, en realidad, el pecado original (originante y originado) es el caso paradigmático de este poder místico/recóndito del todo pecar humano. Los principios teológicos que legitiman el discurso sobre el PO están en el fondo de esta mística de todo pecado en general. Donde el pecado manifiesta su fuerza 'mística/secreta' para engendrar el bien, como momento dialéctico y como condición indispensable para el bien, lo expresa el «Exultet», diciendo que el pecado de Adán «mereció» un Salvador tan excelso. De donde muchos han llegado a la deducción de que, si Adán no hubiera pecado, el Verbo no se hubiera encarnado. Es decir, no habríamos recibido la máxima Gracia. Sin los pecados menores, hijos del PO, no recibiríamos las otras gracias que emanan de la Cruz. L. Scheffczyk cita algún testimonio fehaciente, procedente de fuera del campo de la teología. C. G. Jung recoge unas palabras de Eckhart: «Dios te conceda lo que más ama Él; lo ha cargado previamente con pecados. Porque ¿cómo sería posible la redención sin el pecado (de Adán)? ¿De qué habríamos de ser redimidos si pudiéramos evitar el pecado?» Es el tema de la «felix culpa» de la liturgia. «Es sabido que, sin pecado, no es posible el arrepentimiento y sin arrepentimiento no hay gracia redentora, más aún, sin pecado original la redención del mundo

198 Interpretación recurrente en la ética humanista, vgr., de E. FROMM, *El miedo a la libertad*, y en *Seréis como dioses*, especialmente.

no hubiera «entrado en escena» en nuestra historia <sup>199</sup>. Ya hemos comentado que este razonamiento se funda en un concepto 'superficial y diminutivo' de la acción redentora de Cristo.

Dentro de esa mención de la 'mística' del pecado original y sus posibles benéficos efectos, hay que mencionar este hecho no menos claro: la aparición de la mística del pecado fue motivada, según explican los estudiosos, como un remedio y antídoto contra la soberbia farisaica de las obras, contra el empeño humano de autojustificación que invade todos los fariseísmos, pelagianismos y humanismos radicales que el mundo han sido y son. Es decir, contra el orgullo de las buenas obras, propio de los piadosos. Pero es obvio que existe también el orgullo del pecado, la figura del hombre que se enorgullece de ser pecador. El novelista M. Kundera tiene una frase magnífica al respecto: «Éste es nuestro único deseo profundo en la vida; que todos nos consideramos grandes pecadores. Que nuestros vicios sean comparados con los chaparrones, las tormentas, los huracanes» <sup>200</sup>. Tenemos la figura literaria de Don Juan, orgulloso de sus 'hazañas' en el campo de la concupiscible. Pero otros pueden enorgullecerse de parejas 'hazañas' en el campo de la violencia, de lo irascible, como Napoleón, Hitler, Stalin, por citar gente de nuestra época. U. von Balthasar desarrolla el tema del orgullo del pecado, centrado en la figura de Luzbel, tan atrayente para todos los rebeldes y orgullosos pecadores de la época romántica y de otras <sup>201</sup>.

199 L. SCHEFFCZYK, *Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus*, en MThZ 15 (1964) 26-27.

200 M. KUNDERA, *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1990, 14. Ya tiempo atrás algunos finos escritores ascéticos habían observado que el orgullo de ser pecador podría estar agazapado en el subconsciente, en el instinto prevoluntario de algún devoto que es reiterativo en 'ponderar' la enormidad de su anterior vida pecadora.

201 H. U. VON BALTHASAR cifra la exaltación poética del hombre rebelde pecador en el 'culto' a Luzbel de ciertos escritores románticos. Ver *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1960, 249-264: «Perdición, los rebeldes y el infierno». El hombre rebelde/pecador lo simboliza la mitología en el símbolo de Prometeo. Los cultivadores de la teología de Adán, tanto gnósticos como ortodoxos, han revestido, a veces, de rasgos prometeicos a la desobediencia del Adán genesiáco que, en la narración genesiáca, parecía más fruto de debilidad que de soberbia. Ya Julián de Eclana hablaba de Adán como de un 'pobre hombre', más digno de lástima que de vituperio.

No podemos prolongar un tema que nos llevaría muy lejos. Digamos, enlazando con el tema del PO que nos ocupa, que el poeta del «Exultet» llama culpa «feliz» y acto «merecedor» al pecado de Adán en un lenguaje fuertemente dialéctico/paradójico. La sobriedad teológica debe decir que el pecado de Adán no «mereció» la Gracia de la encarnación. El pecado del protoparente no ‘motivó’, en modo alguno, la venida del Hijo de Dios. Diríamos que, de suyo, la ‘desmereció’ de modo absoluto. El Hijo se encarna a pesar del PO y de sus secuelas. El Padre, antes de la creación del mundo y de Adán en él, tenía ya el proyecto fijo de comunicar a todos los hombres la participación de vida divina. Decisión que sigue firme y no quiebra, a pesar del pecado de la humanidad: el PO, si ocurriera, y otros <sup>202</sup>.

Ya hemos explicado que para proclamar la impotencia soteriológica del hombre y quebrantar de raíz el orgullo de las obras y, correlativamente, para hablar de necesidad de la Cruz redentora, no conviene hablar del «necesario pecado de Adán», que ha podido merecer al Redentor. Éste ya estaba antes en nuestra historia: en el plan divino eterno y en la realización concreta, poniéndola en marcha y dándole sentido.

### C) LA METAFÍSICA DEL PECADO ORIGINAL

Sobre la lírica y mística del PO, sin anularlas, sino superándolas por *Aufhebung* (sobreelevación, anagogía) encontramos desarrollada la que calificamos ‘metafísica del PO’ por obra de G. W. F. Hegel. Hacemos una mera y rápida mención del hecho. Como un dato más dentro de la idea que preside este capítulo sobre el impacto de la doctrina del PO en la cultura occidental en uno de sus más elevados exponentes: el filósofo Hegel <sup>203</sup>.

202 Esta afirmación se ve clara en la teoría escotista sobre el primado absoluto de Cristo, antes eludida. También en la perspectiva de muchos Padres griegos que ven a Cristo/Logos como fundamento primero, inmovible de la creación. Dios permite el pecado de Adán y los otros pecados humanos porque en su designio eterno, existía ya el Salvador, dador de la inmortalidad y vida divina. La caída no rompe la unicidad y continuidad de la economía e historia de salvación fundada en Cristo. El cual es el fundamento de la primera y de la segunda creación, Col 1, 13-20.

203 Esta sucinta noticia sobre el impacto de la doctrina cristiana del PO en la filosofía entera de Hegel la encontramos reiterada en varios investigadores del pen-

La crítica hegeliana a la doctrina del PO presupone la ortodoxia luterana al respecto. Y hace sobre ella una valoración que, al propio tiempo, tiene a la vista la realizada por la Ilustración y por Kant. Prescinde del todo de la teología de Adán y va directamente a dar una interpretación racional, filosófica del mito de Gn 2-3; y, en general, del mito de la edad de oro de la humanidad. El estado de inocencia es despojado de la sublimidad que le confería la ortodoxia católica y luterana. La inocencia paradisiaca se concibe según el modelo de la inocencia de los niños. El Adán del Edén es símbolo de la humanidad en edad infantil, idea que ya propuso, desde otros presupuestos, san Ireneo. El hombre en estado de naturaleza es el hombre en edad infantil. Su paso al estado propiamente humano, al ser consciente y libre, señor autónomo de sus actos, no significa ninguna 'caída' desde un supuesto estado más alto/sublime. Es un paso hacia un estado superior. Si bien el paso se verifica mediante una escisión, una división del espíritu dentro de sí mismo. Escisión que podrá ser dolorosa, pero indispensable para que el hombre llegue a ser sujeto consciente y libre. Si a este paso se le llama 'culpa', hay que decir que es una 'feliz culpa', si se le llama 'pecado' al comportamiento de Adán, hay que llamarle 'necesario pecado'.

Dentro del mito del paraíso, Hegel descubre varias incongruencias internas, nada extrañas en este género. Pero busca lo que en él es sustantivo y universal. Y 'aquello' que el mito, en su propio estilo, quiere describir/narrar es el paso de estado de inocencia: de naturaleza (animalidad residual), de humanidad imperfecta, a la humanidad consciente y libre. Este paso podría calificarse de un 'mal', en

samiento hegeliano y del PO. R. VANCOURT, *L'état de nature et péché originel selon Hegel*, en MSR 26 (1969) 113- 144; ID., *Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel*, en P. GUILLUY (dir.), *La culpabilité fondamentale*, 106-129; J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, Berlin, Walter de Gruyter, 1977; B. POTIER, *Le péché originel selon Hegel. Commentaire et synthèse critique*, Bruxelles, Culture et Verité, 1990. Los textos de Hegel, dispersos por sus obras, los recoge H. GLOCKNER, *Hegel-Lexikon*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1957, voces 'Erbsünde', 'Sünde', 'Unschuld', 'Sündenfall' y referencias. La tríada de inocencia, escisión y reconciliación que describe el devenir, el proceso de realización del espíritu finito, tiene correspondencia con la conocida tríada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis que describe los momentos de la visión procesual que Hegel tiene del Espíritu Absoluto y de sus manifestaciones. Nominalmente del espíritu humano, que se va realizando y estructurando a imagen y semejanza del Espíritu infinito.

sentido de ser una escisión, una división = *Etnzweiung* en el ser humano. Pero brota como un mal vencido y, en realidad, es un bien para el proceso de maduración del hombre como sujeto libre y consciente, con dominio activo sobre sí mismo. La última perfección del sujeto se logra en la reconciliación de naturaleza y espíritu, libertad y necesidad. Pero no hay reconciliación = *Versöhnung* si no ha ido precedida por la escisión/división. Y si ésta ha sido asumida positivamente en el hecho de la reconciliación. Aquí se recupera, sublimada, la unidad originaria. Hegel ofrece una interpretación del todo secularizada, humanista y filosófica del mito genesiaco y similares. No es una verdad venida del cielo. Brota del propio espíritu humano que busca tomar conciencia plena de lo que él es. Baste recordar aquí que Hegel tiene una visión dinámica, evolutiva, procesual de la naturaleza, del hombre, del Absoluto mismo. El estado de inocencia, propuesto por el mito, implica la unidad del hombre, su indiferenciación respecto a la naturaleza y al Absoluto. El hombre, como ser en devenir, en proceso de emergencia hacia su realización acabada, llega un momento en el que logra tomar conciencia de sí, de su mismidad como sujeto libre y consciente. Así lo observamos en tránsito de la infancia/inocencia a la adultez. Éste es un logro que no se obtiene sino mediante una escisión, una división una ruptura de la unidad inocente y originaria con la naturaleza y con el Absoluto, en los que el sujeto vivía inmerso y como absorbido. Esta escisión originaria es necesaria en sí y debe ser asumida por el hombre en forma libre y consciente, con la dimensión de negatividad que ella comporta. Pero, al asumir esta negatividad, la convierte (por sobreelevación/*Aufhebung*) en fuerza impulsora y creadora de una unidad mejor lograda en la reconciliación = *Versöhnung*. Ulterior tarea sería la de comparar la versión filosófica que Hegel hace del tema del PO, con la versión religiosa-teológica que del mismo tema hace la ortodoxia (luterana e incluso católica). Tarea complicada para los estudiosos de Hegel, como los que nosotros hemos mencionado. La dejamos ahí. Importa tan sólo insistir en la indudable influencia que la versión filosófica hegeliana sobre el PO ha tenido en el mundo cultural en que brotó y al que contribuye a mantener.

Termino refiriéndome a algunas ideas teológicas que están en el trasfondo de cristiano Hegel y que, a nivel de presupuestos indiscutidos, alimentan subterráneamente sus reflexiones de alta fenomenología del espíritu (y del Espíritu). El punto central de referencia

referencia es el acontecimiento de la reconciliación = *Versöhnung*, en el cual la vertiente religiosa y humana del mismo parece que marchan indistintas en la mente de Hegel. Pero parece obvio que la reconciliación no puede tener lugar si no precede la escisión/división/ruptura. Y ello no por simple y mera negación de la escisión, sino por asunción positiva = *Aufhebung* de la misma. La escisión sigue allí, pero en cuanto negada y recuperada por sobreelevación.

Ya se ve que en este razonamiento hegeliano opera subterráneamente un presupuesto/creencia luterana: su visión intensamente hamartiocéntrica de la acción redentora de Cristo, cuya finalidad primordial y hasta exclusiva para un luterano, sería la de liberar del pecado (al modo forense de Lutero). Y que, incluso no hubiera tenido lugar en la historia, de no haber ocurrido el pecado de Adán, con todas las conocidas consecuencias. Ya hemos explicado nuestra oposición a esta visión hamartiocéntrica del acontecimiento de la justificación y agradecimiento del hombre y la hemos sustituido por una visión caritocéntrica, elevante y deificante en referencia al agraciado. Y por una visión más profundamente cristocéntrica desde la perspectiva del propio Salvador. Para que un hombre llegue a ser un perfecto reconciliado/redimido, no precisa ser previamente un caído, un ser corrompido por el pecado de Adán y por la corrupción radical de la natura humana que él ha provocado. A menos que se tomen las palabras re-conciliado y redimido en su mero sonido y tenor gramatical. Que, en este caso, producirían desorientación.

Los análisis realizados en los últimos capítulos nos muestran la omnipresencia e influencia de la doctrina del PO en los varios campos de la creencia y de la práctica cristiana. Algo similar hay que decir de la cultura que en torno a la teología ha ido germinando y consolidándose. Una lectura crítica del hecho no puede menos de intentar un juicio valorativo de tan notable acontecimiento. Pero un juicio global implica riesgos y no ha de hacerse sin matizaciones. Porque, como he indicado, lo que haya que decir sobre el PO no puede expresarse en un simple enunciado. Es una verdad poliédrica y cada uno de sus ángulos demanda una distinta valoración. Por otra parte, toda creación del espíritu humano, incluso la que se diga especialmente asistida por la Providencia,

está cargada de ambivalencias y limitaciones en sí y en la forma de ser comunicada de unas generaciones a otras.

En consecuencia, hay que contar con este hecho de índole general: toda captación y expresión humana de la verdad está sujeta a condicionamientos históricos, epocales ineludibles. Sujeta a la correlatividad, circunstancialidad, índole evolutiva y procesual inherente al ser humano y a todas sus actividades. Por eso, puede ocurrir que una doctrina/teoría que fue positiva y ostensiblemente beneficiosa e impulsora del progreso —o bien dique contra el error—, transculturada a otra circunstancia vital e histórica, espiritual y culturalmente distinta y distante, se torne innecesaria y hasta positivamente inaceptable. En páginas anteriores hemos calificado a la doctrina del PO de un 'teologúmeno' que, de suyo = *ex natura rei*, no debería aspirar a certeza de más alto nivel. Una *conclusión teológica* deducida de, y una 'teoría' articulada para esclarecer verdades de fe de más alto rango y valiosidad. En este plano podríamos afirmar, en lenguaje coloquial, que ésta, como toda teoría científica-teológica, lleva inherente su 'fecha de caducidad'. Que puede prolongarse por siglos, pero que, llegado su momento, no conviene prorrogar de forma innecesaria y forzada y, por eso, peligrosa.

En el capítulo siguiente haremos alguna ulterior observación sobre el proceso de caducidad a que está sometida actualmente la vieja doctrina del PO.





## CAPÍTULO XVII

# LA «BENEFICA INFLUENCIA» DE LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL EN LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

Con insistencia y claridad nos hemos distanciado de la secular doctrina del PO al propugnar un *Cristianismo sin pecado original*. Si bien resalta muy visible en toda nuestra exposición que no hemos dejado el problema en su dura y ruda negatividad: hemos propuesto y, al parecer demostrado, que todo hombre entra en la vida positiva, real y personalmente acogido a la Gracia y amistad de Dios. Dejamos de hablar del «dogma» del PO y hablamos de la realidad de la «Gracia original».

De todas formas, es inevitable y debe asumirse el reto que comporta esta incisiva pregunta, ¿cómo se explica que una enseñanza que ahora es calificada de inconsistente en sí misma y sobrecargada de desfavorables concomitantes consecuencias, se haya mantenido exuberante de vitalidad durante más de quince siglos? La pregunta adquiere nuevo mordiente si se tiene a la vista que el hecho ocurre dentro de la cultura occidental, la cultura más duramente crítica con sus propias creaciones en todos los campos de la actividad humana.

Ya se ve que una respuesta medianamente aquietante exigiría un estudio detenido y complicado; tanto en el plano de la historia de la teología, como en el plano de la historia de la cultura. No hay posibilidad, ni necesidad de hacerlo ahora después de lo expuesto.

### 1. LOS MOTIVOS DEL PECADO ORIGINAL Y SU VALORACIÓN CRÍTICA

La respuesta más lista y expeditiva a la pregunta por los «motivos del PO» sería ésta: la Cristiandad *occidental* mantuvo con vigor, tenacidad y solemnidad la creencia en el PO apoyada en la 'autoridad' de la palabra de Dios, en alguna o en varias de sus manifestaciones. En páginas anteriores he manifestado mi convicción de que la palabra de Dios no ofrece un apoyo directo, inmediato, suficiente

a la doctrina del PO. *La enseñanza eclesiástica sobre el PO no es doctrina bíblica, en el sentido técnico de la expresión.* A mayores, abrigo la esperanza de que, ulteriores investigaciones en este campo no lleguen a invalidar el anterior enunciado.

El tema de la Tradición es más amplio y complicado. Y no sólo para los que niegan, sino —tal vez sobre todo— para los que creen tenerla a su favor. Hay algunos hechos seguros y mayores: la Tradición doctrinal de Oriente desconoce la teoría agustiniana-tridentina-escolástica sobre el PO. La desconoce también la Tradición universal de los cuatro primeros siglos cristianos. Los textos del Tridentino nos permiten hablar de una tradición teológica común en Occidente, pero no permiten solemnizar ni hablar de un «dogma» en el sentido fuerte, moderno de la palabra; sino sólo en sentido antiguo de «dogma-decreto-precepto doctrinal». Atinada designación, que nos puso en camino correcto para hablar de su interna contextualidad y condicionamientos históricos-culturales. Este hecho haría posible y hasta deseable hablar de la caducidad de este «precepto», al modo explicado.

En lugar de aquellas altísimas seguridades hemos buscado el estatuto epistemológico de la doctrina del PO a nivel más modesto, pero más razonable, de la conclusión teológica. La afirmación o negación del PO hay que resolverla a nivel de un teologúmeno, de una derivación de verdades teológicas de más alto nivel y firmeza. En el fondo, a juicio nuestro, expresado con anterioridad, así lo hacían, en última instancia, los creadores y cultivadores seculares de esta doctrina. Si bien ellos la querían fundar, solemnizar, canonizar y dogmatizar mirando a la palabra de Dios. Por motivos más bien polémicos y circunstanciales.

Así, pues, estamos referidos a las motivaciones, argumentos teológicos aportados por la tradición teológica a lo largo de la historia y, en parte, hasta el día de hoy. Los tipificamos en estas tres categorías, y los enunciamos y comentamos según la jerarquía de validez teológico-argumentativa que, a juicio nuestro, les corresponde. Argumento cristológico, antropológico, teológico. Los comentamos brevemente, pues ya vienen bien 'criticados' en páginas anteriores.

A) ARGUMENTO CRISTOLÓGICO/SOTERIOLÓGICO: DESDE EL MISTERIO  
DE CRISTO AL 'MISTERIO' DEL PECADO ORIGINAL

Es el gran argumento que pervade toda la historia secular de la creencia en el PO.

He señalado reiteradamente, y ya desde el principio, que la consigna bajo la cual san Agustín emprendió su defensa enérgica del PO se habría de cifrar en esta fórmula: no desvirtuar la Cruz de Cristo = *ne evacuetur Crux Christi!* A este lema estaba acogida la gran escolástica, el Tridentino, los actuales mejores defensores del PO.

Nosotros, desde la primera página de este libro, hemos ofrecido la misma consigna para negar la doctrina del PO: para no desvirtuar la universalidad, la sobreabundancia de la Gracia de Dios que se nos dona en Cristo. Pero, observará con facilidad el lector que, sobre este irrenunciable principio, hemos realizado una lectura del todo distinta, en dirección contraria a la que realizaban y realizan los mantenedores de la enseñanza tradicional. Hemos cumplido el juego mental que los lógicos llaman *retorcer el argumento*: al afirmar que todo hombre entra en la existencia en Gracia y amistad de Dios (sin mancha de pecado 'original') no sólo no desvirtuamos la fuerza de la Cruz, sino que únicamente entonces aparece la sobreabundancia y la universalidad de la redención de Cristo en toda la gloria que le es debida <sup>204</sup>.

B) ARGUMENTO ANTROPOLÓGICO: DESDE EL MISTERIO  
DEL HOMBRE AL 'MISTERIO' DEL PECADO ORIGINAL

Es conocido el apotegma de Pascal, que el misterio del hombre es incomprendible sin el misterio del PO. Si bien éste lo torna más oscuro. De todas formas, ya el Doctor/inventor del PO utilizó como argumento firmísimo aquel que tiene como punto de partida la miseria humana, particularmente la de los niños. Análoga estructura básica encontramos en los teólogos modernos que hablan del

204 Ya en las primeras páginas proponíamos el lema bajo el cual se ha desarrollado nuestra afirmación de la Gracia original en todo nascente ser humano y la negación reiterada del PO: para no desvirtuar la Cruz de Cristo. Ver por ej., 12, 27, 74, 84, 89, 94, 96, 126, 174, 202, 329, 339.

hombre como ser dividido y desgarrado en sí mismo como punto de partida para hablar del pecado originante y originado. Ya hicimos ver la ineficacia probativa de tal argumentación. Esta argumentación se suele desarrollar y tiene interna relación con el argumento soteriológico que acabamos de ver. Porque la necesidad absoluta y universal de la gracia de Cristo no puede proclamarse en forma inteligible si, con igual firmeza, no se proclama esta verdad correlativa: la impotencia soteriológica del hombre para lograr su salvación. También aquí tenemos que remitirnos a la exposición y crítica realizada en páginas anteriores<sup>205</sup>. Me permito, pues, reafirmar que el misterio del hombre lejos de ser esclarecido mediante el 'misterio' del PO, éste proyecta sobre aquél una densa nube de oscuridad nueva e injustificada.

## 2. ARGUMENTO TEOLÓGICO: DESDE EL MISTERIO DE DIOS AL 'MISTERIO' DEL PECADO ORIGINAL

También este motivo del PO lo hemos encontrado y valorado con anterioridad. Pero tal vez convenga insistir en algún aspecto, nuevo del problema.

En la teología de san Agustín, quizás sea este argumento el que se encuentra en la génesis de sus ideas sobre el PO. En las *cuestiones a Simpliciano* intenta 'justificar' la conducta de Dios que condena a la inmensa mayoría de los hombres y elige para la gloria sólo a unos pocos. Tal drástica y temible selección se justifica por Agustín en esta sencilla frase: ante el hecho de que por el PO el género humano se ha tornado «masa de pecado-masa corrompida», si Dios a unos pocos los selecciona para la vida, obra es de su misericordia; si condena a la inmensa mayoría, merecido lo tienen por efecto del PO.

La defensa de Dios en el tortuoso asunto del PO se realiza también desde otra perspectiva, en conexión con el argumento ex miseria

205 La relación del tema PO con el misterio del hombre lo hemos tratado desde sus diversos ángulos: impotencia soteriológica del hombre y PO, cap. X; la dignidad del hombre-imagen de Dios y el PO, 179-183; la relación 'miseria humana y PO', 74-76, 101-109, 330-334.

humana antes aludido: ¿cómo 'justificar' la conducta de bondad/justicia de Dios ante el hecho de tanta miseria como abruma al género humano desde el seno materno? La respuesta de Agustín es conocida: justo es Dios y merecido se lo tienen los hombres todos, como consecuencia y castigo por el PO. Por mi parte, ya manifesté mi opinión de que *la doctrina del PO resulta incompatible con la idea cristiana de Dios-Amor, tal como aparece en el NT y se vive en la Iglesia católica de nuestros días*<sup>206</sup>. Conclusión que reforzamos con esta consideración:

— Tengo la convicción de que cualquier intento de 'teodicea' que se haga en plano doctrinal, especulativo, teórico, sistemático resultará inoperante, insatisfactorio para la misma razón humana que emprendió este sendero y esperó un buen final<sup>207</sup>.

— Pero la teoría del PO, en su formulación tradicional, lejos de aportar un rayo de luz, oscurece el problema de la 'teodicea' y lo agrava en forma sólo superada por explicaciones de tipo maniqueo o gnóstico. A un investigador sereno de la historia de las ideas, le sería difícil evitar la conclusión de que la teoría agustiniana del PO tiene 'sabor maniqueo'. No, por cierto, a nivel metafísico, pero sí histórico existencial.

Pero tomemos el problema desde más atrás, desde la eterna pregunta por el origen del mal: *unde malum* = de dónde viene el

206 Hemos encontrado el tema hablando de la controversia Agustín-Julían de Eclana con motivo del PO, pp. 148-155.

207 Es conocida la tesis de Kant «Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea». Reasume el tema con amplia información histórica e incisiva reflexión J. J. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997. Tal crisis ocurre, sobre todo, por la imposibilidad que la razón encuentra siempre de nuevo para «justificar» la bondad y la omnipotencia de Dios frente a tanta miseria como abruma a su creación. Entre otros aparece el agustiniano intento de aclarar el misterio de la «miseria» humana como efecto de un castigo de Dios por el PO, espec. pp. 109-136. «El pecado original no sólo no soluciona las preguntas acerca del significado y el origen del mal, sino que las agrava. El interrogante acerca de la bondad de la creación y de Dios se complica al contemplar la historia como un cúmulo de sufrimientos causados por el hombre y que impone a toda persona más allá de sus acciones e intenciones. El problema de la teodicea se radicaliza», 136. Esta idea de Dios es inaguantable para un creyente cristiano. Por otra parte, hay que declarar inadmisibles una 'teodicea' que no conlleve una sincera 'antropodicea', es decir, un trato digno para el hombre a quien Dios creó a su imagen y semejanza. Ya anteriormente hemos aludido a esta idea.

mal. Ante la vivaz experiencia de tanta miseria como abruma a la humanidad, la pregunta más radical, urgente, más pertinente y más sabia, no debería ser, a mi juicio, de dónde viene el mal que sufrimos o el mal que hacemos, sino esta otra más pertinente y más sabia: *¿de dónde vendrá la salvación?* Al menos así debería ser para un creyente porque para él, en cuanto creyente, la pregunta filosófica/humanista de dónde viene el mal = *unde malum* puede resultarle un poco genérica y vacía de su verdadero mordiente. Si nos hacemos la pregunta de por qué hacemos el mal, la respuesta la tenemos muy a mano: hacemos el mal porque queremos. La raíz del mal que hacemos está en nuestra propia libertad, en nuestro corazón. Y llegados aquí se acaban las preguntas de interés inmediato. Y nos vemos impulsados a otras de nivel metafísico, trascendente, como sería preguntar por qué quiere pecar la voluntad. Sería preguntar por la raíz de la raíz, dice san Agustín.

Al desplazar la atención preferente no tanto sobre el origen del mal cuanto por buscar la salvación (de dónde vendrá la salvación) sacamos el problema del terreno teórico y razonador y lo damos asiento en el terreno más operativo de la acción, de la praxis. Inmersos en la gran miseria humana, lo urgente, lo más pertinente y sensato no sería inquirir cómo se ha caído en ella, sino el *preguntar por la salvación*. Esta primacía del enfoque soteriológico y práxico del problema del mal, sobre la impostación especulativa y doctrinal, se confirma recordando el que Agustín llama «elegante apólogo» del hombre que cayó en un pozo profundo y estaba ya a punto de ahogarse. Pasa uno y otro viandante y, sorprendido, le pregunta cómo ha podido caer tan fatalmente. Por favor, grita el caído, mira a ver cómo me sacas de aquí y no te demores en averiguar cómo me he caído<sup>208</sup>.

Dentro del giro práxico, soteriológico que estamos dando al problema del mal, podemos aducir el ejemplo del propio Agustín. Atormentado ya en su adolescencia por el problema del mal, y bus-

208 El apólogo lo refiere Agustín en *Epist.* 167, 1, 2; PL 33, 720. Comentario en A. DE VILLALMONTE, *La 'miseria humana'*, cit. en nota 55. Al ver a la humanidad en la imposibilidad absoluta de conseguir por sí misma la salvación, lo primero y más urgente es ofrecerle la ayuda del Salvador. Poner en marcha la «praxis de la liberación». Las preguntas por el origen y naturaleza de la impotencia que el caído en el pozo tiene vendrán más tarde.

cando una explicación a fondo, recaló en las playas del maniqueísmo. Oyó las altas especulaciones de los grandes maestros. Pero las abandonó porque en ellas no encontraba lo que un espíritu profundo como el suyo buscaba en última instancia: la salvación. Abandonó a los doctores sublimes del maniqueísmo, porque no ofrecían la salvación. Sólo la encontró en el Salvador del que le habían hablado en su infancia.

También podríamos recurrir al ejemplo de san Pablo. En Rm 7 describe lo que en lenguaje moderno llama la dimensión trágica, el desgarramiento existencial del hombre. Pablo, en tan apurado trance, no se pregunta por el origen del mal que padece (o incluso por el que hace), se pregunta por la salvación: por la salvación que Dios le dona en Cristo, el Mesías, Rm 7, 25. No necesita preguntar el origen de la esclavitud que le abrumba. Tiene la secreta convicción sobre cuál es su verdadero origen: su propio corazón/libertad. Y busca la salvación.

En su larga polémica con los pelagianos san Agustín llegó a decir —con indudable finura teológica— que si, se afirma la absoluta necesidad del Salvador (la correlativa impotencia soteriológica del hombre) para todo hombre y en cualquier edad<sup>209</sup>, se ha acabado toda discusión entre nosotros.

Es decir, que lo decisivo en el problema del mal que padecemos y hacemos, es la pregunta por la salvación. Referida al Salvador que necesitamos en absoluto y a nuestra incapacidad de auto-salvación. Resultará, por tanto, que el problema de la 'teodicea', en cuanto parece pedirle a Dios y ofrecer a los hombres una explicación doctrinal, teórica, sistemática sobre el origen de la gran miseria humana: la que creamos y padecemos, será por necesidad una explicación subsidiaria, ancilar, instrumental al servicio de una verdad más alta: la necesidad de salvación. Y por lo que se refiera a la teoría del PO, ya hemos señalado su ineficacia y su positiva nocividad dentro del contexto o analogía de nuestra fe católica. Cualquier 'teodicea' (especulativa, teórica) es imposible. La que se ofrece median-

209 *De natura et grat.* 42, 60; cf. 67, 81. Se defiende enérgicamente el PO en la medida en que su negación implicaría un atentado contra la necesidad de la Gracia, como era el caso de los pelagianos. Pero «mientras quede clara la Redención no hay peligro», en negar el PO. Fórmula agustiniana que hemos comentado en varias ocasiones. Cf. *Epist.* 190, 1, 3; PL 33, 857.

te la teoría del PO es perjudicial. Dios ofrece a los humanos una respuesta práxica, operativa: nos ofrece la salvación en Cristo Jesús.

### 3. CUATRO TESTIMONIOS ACTUALES A FAVOR DEL PECADO ORIGINAL

La que llamamos doctrina 'clásica' sobre el PO todavía cuenta con seguidores en nuestros días, al iniciarse el siglo XXI. Si bien en la teología católica se perciben fuertes corrientes reformuladoras a fondo de la antigua creencia e incluso negadores explícitos de la misma, al modo que nos es conocido. Por eso, parece pertinente aducir algún testimonio de actualidad a favor de la 'benéfica influencia' que la doctrina del PO habría ejercido y debería seguir ejerciendo en la teología; pero también a la hora de ofrecer una visión humanista del hombre que quiera ser equilibrada, realista. Selecciono dos testimonios tomados del campo del humanismo filosófico y tal vez ateo; y otros dos de teólogos significados de nuestros días, conocedores de la crisis en que se debate la vieja creencia.

A) *L. Kolakowski* es un filósofo de matriz marxista, pero refugiado luego en el liberalismo de la cultura occidental. Valoramos como significativo y enriquecedor este testimonio, porque su autor es hombre que, profesionalmente, ha dedicado atención preferencial al tema de valiosidad y benéfica operatividad sociológica, psicológica y cultural de la religión. Nominalmente la cristiana, que ha configurado la cultura occidental hasta nuestros días. En esta línea, confiesa él, le atraía sobremanera el marxismo que, como humanismo absoluto, exaltaba el vigor, la libertad y la posibilidad del hombre para crear su futuro. Este espíritu titánico, prometeico que tan fuertemente ha impregnado la filosofía marxista, le llevó a rechazar cualquier frontera señalada a la perfeccionabilidad del ser humano. «Todo lo ha creado el hombre, todo es fruto de la historia. Nada existe como puesto ahí y preparado. Este espíritu prometeico, que era lo que más me atraía, es precisamente hoy lo que me parece más peligroso en el marxismo. Lo que en este punto, le acerca peligrosamente a Nietzsche. En una palabra: *me parece peligrosa la negación del pecado original*». Frente a la *hybris* (insolencia y desmesura intelectual y volitiva) del humanismo radical que proclama la suficiencia y autonomía del hombre para lograr



su plena salvación/liberación y realización, se piden refuerzos a la doctrina cristiana del pecado original. E intensificando el sesgo teológico de su discurso añade: «Lo específico del cristianismo me parece que es la imposibilidad de la propia salvación». «Para mí lo específicamente cristiano es la idea de la redención mediante el sufrimiento de Dios ocurrido en el interior de la historia. Lo que implica el reconocimiento de la debilidad humana, la imposibilidad de la propia salvación»<sup>210</sup>.

La preocupación por el PO aflora también en otro escrito posterior. Recoge la objeción de índole moral que el racionalismo —pero también cualquier razonador no prejuizado— presenta la doctrina del PO. «Este argumento señala que la creencia en un Dios misericordioso y amoroso es absolutamente incongruente con su conducta aparentemente extraña, caprichosa y vengativa, tal como se revela en el mito de la caída del hombre, su expulsión del paraíso y su redención... La cuestión de si es justo o no castigar cruelmente al género humano por una falta pequeña cometida por una pareja desconocida en el pasado remoto, no es un complejo enigma teológico, es un problema fácilmente comprensible para campesinos analfabetos»<sup>211</sup>.

La benéfica influencia de la doctrina del PO la señala este filósofo en el hecho de que ayuda a superar el titanismo, los pujos prometeicos del marxismo o de Nietzsche. Y abrirse, a la posibilidad al menos, de recibir una salvación que venga de otro. Pero la incapacidad soteriológica de que puede hablar Kolakowski es puramente humana/natural que nada tiene que ver con la Salvación de que habla el teólogo, consistente en la participación de la vida íntima de Dios. Por otra parte, para proclamar la necesidad del Salvador y la correlativa incapacidad soteriológica del hombre no es necesario ni conveniente recurrir a la hipótesis del PO. Ya lo hemos explicado.

B) *M. Horkheimer* es también pensador de orientación marxista, crítico, reconvertido, influido por su ascendencia cultural judía. Sus palabras muestran el impacto que la idea cristiana del PO ha producido en el ámbito de la cultura humanista, increíble.

210 *Der Mythos, das Christentum, die Realität. Ein Gespräch mit Leszek Kolakowski*, en HK 31 (1977) 501-506, 502-504 b.

211 L. Kolakowski, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado original y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos, 1988, 50-53.

«La doctrina más grandiosa de las religiones judía y cristiana es —me baso aquí en una frase de Schopenhauer— la doctrina del pecado original. Ésta ha determinado la historia hasta ahora y determina aún hoy el pensamiento del mundo. Ésta es sólo posible bajo la condición de que Dios ha creado libre al hombre. Lo primero que hizo el hombre fue cometer el gran pecado en el paraíso, a raíz del cual toda la historia de la humanidad sólo se puede explicar con propiedad partiendo de un punto de vista teológico...». «En este punto me considero seguidor de Schopenhauer, creo que la doctrina del pecado original constituye una de las teorías más significativas dentro de la religión. La religión tenía una función social que ha perdido hoy. Ahora puede usted comprender por qué Schopenhauer considera la doctrina del pecado original como una doctrina grandiosa. La afirmación de sí mismo, la negación de los demás individuos, es lo que constituye para Schopenhauer el pecado original propiamente dicho»<sup>212</sup>.

212 M. HORKHEIMER, *La búsqueda de sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976, 108-109. Por alusión, tal vez el lector tenga interés en conocer la opinión de A. SCHOPENHAUER sobre el PO. He aquí un texto significativo: «La miseria que llena este mundo protesta demasiado alto contra la hipótesis de una obra perfecta debida a un ser absolutamente sabio, absolutamente bueno, a más de todopoderoso; y, por otra parte, la imperfección evidente y aun la burlesca caricatura del más acabado de los fenómenos de la creación, el hombre, son de una evidencia demasiado sensible. Por el contrario, los dolores y miserias son otras pruebas favorables cuando consideramos el Mundo como la obra de nuestra propia falta... Mientras que en la primera hipótesis la miseria del mundo se vuelve una acusación amarga contra el Creador, y da motivo a sarcasmos, aparece, en el caso segundo, como una acusación contra nuestro ser y contra nuestra voluntad. Ello nos lleva a ese pensamiento profundo de que nosotros hemos venido al mundo ya viciados como hijos de padres gastados por el libertinaje, y de que si nuestra existencia es del tal modo miserable, y tiene por solución la muerte, es que nosotros tenemos que pagar continuamente esa falta. Es la pesada falta del hombre la que los acarrea los grandes e innumerables sufrimientos del mundo: y entendemos esa relación en sentido metafísico y no físico y empírico. Así, la historia del pecado original me reconcilia con el Antiguo Testamento, es también a mis ojos la sola verdad metafísica del libro... Nuestra existencia no se asemeja a nada tanto como a la consecuencia de una falta y de un deseo culpable». A. SCHOPENHAUER, *Eudomología. Parerga y Paralipomena*, Madrid, ed. Ibéricas, 1961, 315. Recuerda el mito del pecado originario de las antiguas religiones, asumido por los seguidores de la teoría del PO. Teoría que contemplaría al planeta tierra como una penitenciaría (*a penal colony*), 316. Los católicos se proclaman cada día 'los desterrados hijos de Eva', que viven 'gimiendo y llorando en este

La teología crítica debe hacer algunas matizaciones importantes al texto de Horkheimer: ni el judaísmo ni ninguna de las otras grandes religiones o filosofías conoce la figura del PO. Es un «*proprium*», algo exclusivo de la teología cristiana *occidental*. Pienso que ningún teólogo católico aprobará este hermanamiento espiritual que Horkheimer realiza de la doctrina del PO, con el pesimismo de Schopenhauer, extremo incluso desde el punto de vista de la ortodoxia luterana. De todas formas, se propone aquí la teoría del PO como correctivo del orgullo prometeico del hombre. Sin embargo, alguien que no sea cristiano no tiene motivo razonable para recurrir al misterio del PO. Pero incluso el teólogo no deberá recurrir al PO para humillar el orgullo religioso-moral del hombre. Bastaría hacerle reflexionar sobre el profundo e insuperable abismo de su finitud ontológica, puesta frente a la sobrenaturalidad absoluta del al Bien Infinito, cuya vida íntima está llamando a participar. Y que, sin embargo, está absolutamente imposibilitado de conseguir por sus solas energías connaturales. Ya hemos hablado de esto.

Pasamos a seleccionar algún testimonio de teólogos contemporáneos. Distinguidos por su categoría teológica y por su puesto en la Iglesia.

C) *El cardenal J. Ratzinger* recuerda la narración de Gn 2-3 y reconoce las dificultades que la imagen científico-evolutiva del hombre moderno siente frente a lo que hemos llamado la teología de Adán. Parece que éste «estaba bien lejos de poseer esos dones de ciencia perfecta que le atribuye la antigua doctrina del paraíso. Pero, si se destruye la imagen del paraíso y de la caída, parece necesario que desaparezca también la idea del pecado original y con ella, según parece, también la de la redención»<sup>213</sup>.

Como puede notarse, la idea/dogma nuclear que, sin controversias ni relativizaciones quiere Ratzinger que se salvaguarde es el dogma de la Redención. Pero, a su juicio, éste no quedaría seguro

valle de lágrimas'. Una vez más, la doctrina del PO, buscando su aculturación en la historia, aparece en simbiosis con teorías humanas, demasiado humanas. Recibiendo y, al propio tiempo, proyectando su influjo sobre ellas.

213 J. RATZINGER, *Fe y futuro*, Salamanca, Sígueme, 1973, 15. Ver también J. RATZINGER - V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Salamanca, Sígueme, 1985, 87-90, donde se amplían ciertos aspectos de la misma idea.

si no se admite la doctrina del PO. Pero ésta, a su vez, sería inexplicable si no se habla de *la caída*, la cual, por fin, nos lleva a estado de justicia original y a mantener la historicidad real del Adán genésico. La concatenación esta bien hecha dentro de la teología tradicional. Pero, empezando por lo realmente importante, según hemos reiterado, para salvaguardar y glorificar la la eficacia de la Cruz de Cristo, la teoría del PO no sólo no es indispensable, sino que, por el contrario, pone en peligro la universalidad de la misma. Las demás supuestas ventajas dejarán de serlo , en buena lógica.

D) *El teólogo/obispo W. Kasper* reconoce que el lexema 'pecado original' es un concepto poco feliz y se presta a «malos entendidos». En todo caso, tiene la ventaja de que exculpa a Dios de la autoría del mal en el mundo. Evita el pesimismo maniqueo y el idealismo en la concepción del hombre. Por eso, «la doctrina clásica del pecado original constituye una de la mayores aportaciones de la historia de la teología, no por su conceptualidad susceptible de interpretarse mal, pero sí por lo que con ello se quiere decir, y la considerará asimismo como una de las más importantes contribuciones del cristianismo a la historia del espíritu»<sup>214</sup>. Lo que en el fondo quería decir la teoría clásica, interpreta Kasper, «es la necesidad absoluta de la Gracia de Cristo. Esta es la verdad primordial y absoluta que la teoría clásica sobre el PO quería enfatizar. Si bien lo hace desde una vertiente negativa, desvelando la incapacidad soteriológica del hombre. Provocada, precisamente, por el PO en el que todo ser humano nace incurso». La doctrina del pecado original, por consiguiente, si la libramos de los esquemas mentales condicionados por el tiempo, sólo es el aspecto negativo y la formulación negativa de un contenido/enunciado positivo. En este sentido, puede seguir comprendiéndose todavía hoy. Este sentido es, incluso, algo irrenunciable, si no queremos cuestionar la misma verdad cristológica. Pero no es ninguna verdad nueva y complementaria, sino la forma negativa de confesar que Jesucristo es la salvación del mundo, confesar el núcleo central de nuestra fe»<sup>215</sup>.

Con buen criterio teológico, Ratzinger y Kasper señalan la importancia primera y constante de la teoría del PO en el hecho de

214 W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1976, 25; 25-252.

215 ID., *Introducción a la fe*, Salamanca, Sígueme, 1976, 124.

que se la ha considerado, y se le considera todavía por muchos, imprescindible para la recta inteligencia y vivencia de esta verdad troncal de nuestro cristianismo: la necesidad universal, absoluta del Salvador Jesús. Y de su correlato, la absoluta impotencia soteriológica del hombre. Ellos añadirían: para recta inteligencia de que el hombre es un ser caído y de por qué se le califica como caído. Por nuestra parte, ya hemos estudiado ampliamente el problema. Y hemos encontrado que el recurso a la doctrina del PO para salvaguardar la eficacia de la Cruz de Cristo resulta innecesario y superficial. Si es que queremos poner en servicio lo mejor de la soteriología y caritología católica actual. El apelativo de 'superficialidad' aplicado a esa soteriología lo hemos razonado anteriormente. Ofrecemos todavía algún testimonio antiguo a favor de esta valoración.

Conocemos el texto de Isaac de Nínive, quien a los que sostienen que el Hijo de Dios se encarnó con motivo del pecado (original y otros) les dicen que han leído superficialmente la Escritura. La misma acusación hace un autor medieval a los que exigían en María la previa contracción del PO, a fin de que pudiera ser beneficiaria de la redención de Cristo: se quedan en el follaje de las palabras bíblicas, sin entrar en el meollo de la realidad. O bien, dice taxativo y firme *en este punto, entienden superficialmente la Escritura* (alude a Rm 5, 12-21) en forma «diminutiva»; vale decir, reductiva, empobrecedora <sup>216</sup>.

Atendiendo a la situación en que se encuentra en la actualidad la doctrina del PO, al menos entre los teólogos católicos, tanto Ratzinger como Kasper no tienen inconveniente en reconocer que el llamar 'pecado original' a la situación pecadora de la humanidad entera desde su nacimiento, *resulta hoy una fórmula poco afortunada, confusa*. Otros teólogos comparten también esta preocupación. La palabra alemana *Erbsünde* = pecado hereditario, original, ha sido eliminada de la teología protestante. Hablar de un pecado hereditario, original-originado por otro, es como hablar de un hierro de madera. Una *contradictio in adiecto* (K. Barth). Dentro de la teología católica pienso que es inadmisibles hablar de «pecado origi-

216 Henricus DE WERLA, *Tractatus de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis*, New York, The Franciscan Institute, 1955, 57, 49, 91; E. de Werl es un teólogo franciscano immaculista de comienzos del siglo XIV.

nal» cuando se quiera hablar de la situación teológica del recién llegado a la existencia. En sí misma, esta fórmula quiere decir algo indecible. Desde san Agustín, se viene diciendo que nadie sabe qué es 'eso' del PO. Calificarlo de analógico es llenar un vacío cognoscitivo con una palabra rodada en el cauce cansado de los siglos, pero inaceptable. Porque, con su uso, se corre el riesgo de caer en una distorsión del concepto cristiano de pecado. Realidad que no se cumple sino en un acto que brota de una voluntad individual, consciente y libre, en pleno ejercicio de su actividad. De lo contrario, entramos en el terreno de un lenguaje imaginativo y figurado difícil de controlar. Es claro que una moral seria no puede seguir por ese camino <sup>217</sup>.

#### 4. EL DOGMA DEL PECADO ORIGINAL, 'MARTILLO DE HEREJÍAS'

Otra de las formas de presentar la benéfica influencia de la teoría del PO en el conjunto de nuestro sistema de creencias es el de advertir sobre la ayuda que ella ha prestado para superar varias de las crisis doctrinales y, en su caso, «herejías» que han surgido en la historia de la Iglesia. La Cristiandad oriental, en sus siglos de esplendor, hubo de combatir desviaciones doctrinales de alto nivel trinitario o cristológico. El Occidente, desde que hubo aquí una teología propia, autónoma, se fijó con clara preferencia en los problemas doctrinales de índole antropológico. A estos nos atenemos. Hacemos un recorrido esquemático. No parece haya necesidad de más.

A) Resulta tópico recordar que Agustín desarrolló con amplitud y hondura su teoría del PO como instrumento doctrinal y argu-

217 Parece, pues, llegado el momento de retirar de nuestro lenguaje religioso, teológico, catequístico de la predicación de la liturgia la palabra y la idea del «viejo pecado adámico» del PO y sus concomitancias. Únicamente cuando sea preciso hacer la historia del pensamiento y de la cultura general del cristianismo occidental, será inevitable hablar con fundamento e interés, sobre la presencia e influencia, tan relevante en ella, del PO.

Me parece que, en la actualidad, no será difícil hacer una comunicación serena y pacífica de este Cristianismo sin pecado original que estamos proponiendo. Alguna indicación al respecto puede verse en A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Perspectivas teológicas*, en NG 30 (1983) 237-256; 248-256.

mentativo que le parecía indispensable para superar el maniqueísmo y el pelagianismo. Cargado éste de optimismo humanista.

B) En el siglo XIII, surgió con cierta pujanza un humanismo extremo, el llamado averroísmo latino. Los agustinianos de la época recurrieron a la teoría del PO para advertir de las limitaciones de una razón herida por la caída originaria. Sin embargo, teólogos como *santo Tomás*, y sobre todo *Duns Escoto*, acuden a la *teología del sobrenatural* para demostrar la insuficiencia radical del hombre, para conocer el fin último de su vida y todo el orden a la salvación a la que Dios le destina. Conocen, sin duda, la doctrina del PO, pero la mencionan como algo subsidiario, y, en este caso, marginal.

C) En el siglo XVI, el humanismo renacentista, a los ojos de muchos observadores, presentaba rasgos de un cripto-pelagianismo. Desde el protestantismo, se reaccionó extremando las exigencias de la doctrina agustiniana del PO. En este sentido el luteranismo, con su enseñanza sobre la corrupción radical de la natura humana, aparece como antihumanismo radicalizado. Y, a nivel de la teología, todavía hoy mismo los protestantes opinan que los católicos no han superado de verdad el peligro pelagiano, porque han edulcorado en exceso la doctrina del PO y la han reducido a una especie de tigre de papel.

D) Jansenio y Pascal creyeron indispensable vigorizar la doctrina agustiniana sobre el PO —con todas sus concomitancias doctrinales— como antídoto contra el larvado o no tan larvado semipelagianismo que ellos veían emerger de mano de los teólogos humanistas de la Contrarreforma católica. Éstos tuvieron el acierto de desarrollar «la teología del Sobrenatural» para poner de manifiesto la incapacidad soteriológica del hombre. Si bien, como hemos indicado, no llegaron a deducir las últimas beneficiosas consecuencias que ella comporta en orden a dejar de lado la teología de Adán y toda la teología del PO, al modo como hemos propuesto.

E) Ya hemos indicado que la Ilustración combatió la teoría del PO, como uno de sus máximos enemigos, en el plano doctrinal, del giro antropocéntrico que ella quería imponer al pensamiento y a toda la cultura en general. A la inversa, los católicos combatían este 'racionalismo' en todos sus frentes, acudiendo a la impotencia de una razón humana tarada por el PO. Este dogma estaba, de modo explícito o implícito, en la base de la refutación que el conservadu-

rismo y del tradicionalismo hacían de los racionalistas. Por cierto, en una época de lamentable decadencia de la teología católica.

F) Para refutar el emergente socialismo político-social, también se juzgó por muchos adecuado el recordar las limitaciones impuestas al espíritu humano, todo él malherido por el PO.

G) *Al liberalismo* —señalado en su día como síntesis de todas las herejías— se le recuerda su trasfondo pelagiano y su desconocimiento de la miseria humana provocada por el PO.

H) Los pujos prometeicos del *socialismo radical marxista* deben recibir un correctivo saludable recordando la doctrina cristiana sobre el PO, que habla de la incapacidad del hombre para lograr la salvación/liberación cumplida por sus propias energías, las que le son connaturales (L. Kolakowski).

I) *El evolucionismo*, respecto al origen del hombre, de cuyo se movía en el plano del saber empírico, pero venía respaldado en las altas esferas del pensar por una concepción evolutiva, dinámica, procesual de toda la realidad. Fue combatido, sometido a dura crítica, durante más de un siglo entero, principalmente porque se oponía a la teoría del PO, según opinaban los teólogos católicos y el Magisterio oficial.

## 5. PARA UNA VALORACIÓN CRÍTICA DE ESTA BENÉFICA INFLUENCIA

Al conjunto de rasgos de la cultura europea occidental de los últimos siglos la denominamos «la modernidad». Pues bien, la doctrina del PO ha ejercido sobre la modernidad la función del mítico pez rémora. El cual, según la fábula, adherido a la popa de las frágiles naves que surcaban el Mare Nostrum, impedía/retrasaba su avance hacia el puerto de destino. Contemporáneamente a su función de rémora, la doctrina del PO habría ejercido la función de muro de contención para el avance de «herejías» antropológicas en sus varias manifestaciones dentro de nuestra cultura occidental.

Para justipreciar la beneficiosa influencia del PO en nuestro cristianismo occidental (y en nuestra cultura general), pongamos en el platillo de la balanza los méritos y deméritos, el haber y el deber de la doctrina del PO. Y reflexionemos sobre estos hechos:



— En todas las luchas doctrinales los heterodoxos, los 'herejes' contribuyen al esclarecimiento de la verdad en litigio. Si bien ellos lo hacen dialécticamente, desde la negatividad, desde la actitud crítica de leal oposición. Es sabido que el progreso en la historia se realiza en forma dialéctica. La negatividad se transforma en una fuerza creadora y positiva, según la conocida opinión de Hegel. Idea que surge en él, según parece, al amparo de sus ideas teológicas sobre el acontecimiento de la reconciliación tal como lo concibe el cristianismo luterano. No podría negarse que el arrianismo contribuyó en forma dialéctica, pero, en última instancia, positiva y benéfica, al desarrollo de la teología trinitaria de los ortodoxos. Como el nestorianismo y monofisismo a la cristología de Calcedonia. Se cumple el dicho popular de que Dios escribe derecho con líneas torcidas.

— Con este criterio volvemos la vista a los orígenes de la teología del PO. Agustín de Hipona detuvo el avance del pelagianismo no porque haya sido el 'Doctor del PO', sino por ser el 'Doctor de la Gracia'. Su teología del PO, con ser tan exuberante y desarrollada con pasión, no pasa de ser en él —vista en profundidad— una doctrina ancilar, subsidiaria, instrumental al servicio de otra verdad primaria: la gratuidad y fuerza invencible de la Gracia. Esta constatación ha dado base sólida a nuestra reiterada pregunta, ¿es que para mantener en todo su vigor la excelencia de la Gracia de Cristo es necesario mantener el teologúmeno del PO original? La respuesta tiene que ser negativa, pero matizada. Cierto es que, en la circunstancia vital —religiosa, teológica, pastoral, cultural— en que se discutía el problema en el siglo v, resultaba histórica y psicológicamente imposible defender la eficacia de la Cruz de Cristo sin aducir el hecho de la universalidad y radicalidad del pecado, incluso en el recién nacido: la teoría del PO. En este contexto, es justo reconocer que la influencia de la teología del PO ha sido beneficiosa para la teología de la Gracia *en aquel entonces*. Sin embargo, en la circunstancia vital en la que hoy se debe plantear el problema de las relaciones Gracia-naturaleza, el recurso a la teoría del PO es innecesario, superficial, según hemos dicho. E incluso contraproducente, si tenemos en cuenta las nuevas, fuertes e insolubles dificultades que, desde diversas ramas del saber humanista y desde el interior de la propia ciencia sagrada, han surgido contra la vieja creencia.

En cierto sentido, podríamos decir que el obispo de Hipona logró vencer al pelagianismo, a pesar de su teoría del PO, que hoy calificamos de desafortunada. El éxito se debía a que, si bien Agustín se equivocaba en lo secundario, al explicar la impotencia de la naturaleza por el hecho del PO, pero acertaba en lo principal: la necesidad de la Gracia y en que la impotencia soteriológica del hombre es muy real, venga ella de donde viniere. Julián de Eclana tenía razón contra Agustín al defender la natura humana íntegra, sana, no viciada. Pero se equivocaba en la deducción que de este hecho real se hacía: que tal natura sana no necesitaba (no en forma radical) de la Gracia. Agustín se equivocaba razonando en sentido contrario: puesto que la necesidad de la Gracia es absoluta, hay que afirmar que la natura está viciada, corrupta por el 'viejo pecado'; no porque así hubiera salido de las manos de Dios. Pero ambos contendientes sufrían una limitación, un fallo en sus ideas filosófico-teológicas: carecían de un concepto adecuado de «naturaleza», del «Sobrenatural» y de sus relaciones mutuas. *Toda la teología pelagiana de la naturaleza sana y toda la teología agustiniana de la «naturaleza viciada», por el PO naufragan ante la teología del Sobrenatural*, según hemos expuesto. Como hemos indicado, hay que ver aquí una limitación epocal insuperable. Podría incluso hablarse de un «infortunio doctrinal», dadas las duras circunstancias en que se produjo. Nunca de un 'error doctrinal' en sentido riguroso. Sí que sería error seguir hoy día la misma doctrina respecto al PO.

Esta «teología del Sobrenatural», permite hacernos fuertes para exigir medida y reconocimiento de fronteras a los empeños prometeicos, titanistas de cualquier humanismo extremo. No precisamos pedir auxilio a la teología del PO. En efecto, aunque el humanismo más optimista nos ofrezca una figura de hombre en la plenitud de su desarrollo y en abertura hacia un progreso sin fronteras a la vista, el teólogo católico puede hacerle ilimitadas concesiones benévolas respecto a las posibilidades de lograr un progreso siempre mayor. Pero sin envilecer la naturaleza, sino ofreciéndole el camino hacia su más insospechada grandeza (como advertían santo Tomás y Duns Escoto), podemos decirle que se encuentra en absoluta impotencia para conseguir la liberación/salvación del ser humano que coincida con el proyecto de salvación que Dios tiene sobre él. No debemos, ni podemos honradamente decirle al «racionalista» de la Ilustración o de cualquier época que su naturaleza está radicalmente viciada,

enferma, corrompida. No es verdad, y es innoble por parte de un teólogo católico, proclamarlo. Máxime con la tenacidad y solemnidad con que se ha hecho. Pero no debemos olvidar que su naturaleza está en absoluta incapacidad para lograr la última perfección de que es susceptible, según el proyecto de Dios sobre ella: darle participación en la vida íntima del propio Dios.

Quien conozca la teología católica del Sobrenatural seguirá con aprobación nuestro razonamiento. El Sobrenatural, definido en sentido positivo es la vida íntima de Dios. Desde su vertiente negativa, el Sobrenatural es aquello que excede en forma absoluta al ser y el obrar de cualquier ser creado y 'creable', añádan los neoescolásticos<sup>218</sup>. La tensión dialéctica radical y el inmerecimiento absoluto del hombre respecto al Bien infinito no se establece, primero y originariamente, entre el Dios «Santo» y el hombre 'pecador'. Se establece entre el finito y el Infinito. El ser finito, aunque se le dotase de toda la perfección «natural» que el teólogo católico atribuye, por ejemplo, a la Virgen María, siempre será, de suyo, absolutamente indigno, incapacitado, de entrar en el círculo de su vida divina por la fuerza de su naturaleza, *per naturae vigorem*, que decía el Arausicano.

En lenguaje coloquial diríamos que se le agradecen a la teoría del PO los servicios prestados a la teología de la Gracia y al Cristianismo occidental en general, pero ya no necesitamos de aquellos sus «buenos servicios». Más aún, atendidas las circunstancias actuales, su presencia dentro de nuestro sistema de creencias nos resulta

218 La excedencia absoluta del Sobrenatural (la vida íntima de Dios trino) y la correlativa indigencia soteriológica del hombre la expresaban los neoescolásticos mediante estos vigorosos adverbios: el Sobrenatural excede a lo natural *constitutive, consecutive, exigitive, meritorie*: no pertenece a la naturaleza esencial del hombre, ni es propiedad esencial, ni se le exige para el desarrollo de sus energías físicas o espirituales, ni es objeto de cualquier tipo de merecimiento. Ver, por ej., I. F. SAGÜES, *De Deo cerante et elevante*, en *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, BAC, 1955, vol. II, nn. 681-684. Históricamente la teoría del PO tuvo la función primordial de justificar, con argumentación teológica, la sobreexcelesencia de la Gracia y la sobreindigencia del hombre respecto a ella. Lo hizo sobre la base de una visión hamartiológica de ambas realidades dogmáticas. Dejando en su justo tamaño pasados merecimientos históricos, es cierto que la actual teología del Sobrenatural hace innecesaria y superflua la teología del PO. Y como esta creencia, desde otros frentes, está sometida a nuevas, insalvables dificultades, no me parece osada la decisión que hemos adoptado para su total abandono.

incómodo, injustificable, perjudicial. J. Delumeau termina su ya citada obra *Le péché et la peur* con estas palabras: «Podría preguntarse si el rechazo de esta pastoral tan rígida no ha sido una de las causas de la ‘descristianización’ de Occidente» (p. 627). Con mayor motivo y hasta seguridad podría afirmarse esto de la doctrina del PO. De ella es hija la mentada pastoral del miedo. El PO, junto el diablo y el infierno, son los compadres de la amplia y densa cultura y religiosidad del miedo que Delumeau ha descrito en sus obras. Por mi parte, en páginas anteriores he expuesto y creo que documentado, las estridencias y oscuridades que la teoría del PO ha provocado en nuestra dogmática y en nuestra moral. Nuestro concepto cristiano de Dios, de la acción salvadora de Cristo, del hombre ha sido desfavorable y, en casos, peligrosamente afectados por la teoría del PO. En el terreno de la moral, han sido negativamente influidos los conceptos de pecado, libertad, vida pasional del hombre.

Parece razonable aceptar que la negatividad —el error que no sea fanático— posee una secreta, pero real fuerza que impulsa hacia delante, en forma dialéctica, la historia, la cultura en sus diversos campos y niveles. La repulsa de la doctrina del PO, realizada sin estridencias, en forma razonada y positiva, no producirá traumatismo mentales ni espirituales. Por el contrario, ofrecerá a la teología una fuerza impulsora para el progreso, para la profundización en el campo de la dogmática, de la moral, de la pastoral, de la espiritualidad, al modo explicado.

En una obra anterior hicimos un estudio histórico crítico de situación en que se encontraba la doctrina del PO durante el período 1950-1975. Y concluíamos: «*Dado que la creencia en el ‘pecado original’ es cada día más insostenible dentro de la teología católica, parece necesario ir pensando en la estructuración de un ‘Cristianismo sin pecado original’*». Aquel viejo deseo nuestro me he esforzado en cumplirlo mediante este escrito que ahora finaliza. Cierto, sólo en forma incoada, en rasgos generales. Lo indicaba en la primera página del mismo. El sobrio optimismo de entonces y de ahora sobre la viabilidad de la empresa lo expresaba y expreso con estas palabras:

«Sinceramente pensamos que, tal como nosotros vemos y exponemos actualmente el problema y su solución, el dejar de lado la antigua enseñanza, no afectará en nada importante ni a la ortodoxia

ni a la ortopraxis del cristiano creyente y pensante. Más bien, en los puntos señalados y también en todo su conjunto, la enseñanza teológica (la católica) se verá notablemente beneficiada. Un Cristianismo vivido y pensado sin 'la mancha' de la creencia en el 'pecado original' será más aceptable y concorde con la Palabra de Dios que aquel que se vivió y pensó bajo la influencia de aquella secular creencia»<sup>219</sup>.

Aunque aceptemos la hipótesis de que la tarea de entonces y de ahora haya sido acabada de forma pasable, todavía, sin embargo, queda abierta al viento de todas las opiniones y discusiones. Y también, obviamente, al empeño de otros que quieran asumirla y continuarla.

219 Ver A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, Salamanca 1978, 255-256; 245-256. El proceso hacia aquella meta puede seguirse con la lectura de los estudios sobre el PO elencados al final de esta obra.



## CUESTIONES ABIERTAS EN TORNO AL PECADO ORIGINAL

Todas las reflexiones/afirmaciones que hemos hecho a lo largo de este libro podríamos globalizarlas en torno a una radical, primaria pregunta, abierta a un abanico de reflexiones: *¿entra el hombre en la existencia en situación teológica de pecado original, o, más bien, en situación teológica de Gracia y amistad de Dios?* Pregunta inicial, de presencia mínima, marginal y hasta 'curiosa', pero que, en su respuesta arrastra, lleva implicada y complicada una entera constelación de subpreguntas antecedentes, concomitantes y consiguientes de larga historia y contenido. Nosotros nos hemos decidido con claridad, reiteración y aplomo por la «Gracia inicial» en cada naciente ser humano y contra la presencia en él del «pecado original». Sin embargo, ofrecemos en abierto estas afirmaciones finales como ayuda de costa para que el lector pueda problematizar las afirmaciones importantes —no las otras— realizadas por nosotros en las páginas anteriores. Podrán, al mismo tiempo, servir de pauta para obtener una visión sintética, conclusiva sobre los temas mayores en el libro tratados.

1. La doctrina eclesiástica sobre el PO surgida y mantenida en la Cristiandad occidental desde el siglo v, la escolástica, la contrarreforma, la neoescolástica, *no es doctrina bíblica* en el sentido preciso y técnico de la palabra. Tampoco pueden presentarse verdades bíblicas nucleares de las cuales se deduzca, en forma razonada y razonable, la teoría del pecado original.

2. El recurso a una Tradición fundante, universal y explícita sobre el tema es extraordinariamente difícil de controlar. Estamos ante una tradición multiseccular expresada en mil formas. Escasean los estudios monográficos previos realizados con método científico, histórico-crítico, paso indispensable para llegar a una conclusión final suficientemente garantizada. En todo caso, habría que tener en cuenta estos hechos: *a)* las Iglesias de los cuatro primeros siglos o ignoran del todo la doctrina clásica del PO, o bien la aluden como tema marginal; *b)* la Cristiandad oriental, hasta hoy mismo, ignora la doctrina agustiniana al respecto; *c)* en el propio Occidente, han persistido durante siglos notables diferencias entre los agustinianos puros y los no-agustinianos a la hora de hablar del PO; *d)* desde la

segunda mitad del siglo xx, no existe en la teología católica una 'opinión común' = *communis opinio*, en referencia al PO. Contamos con un corto grupo de conservadores, un amplio grupo de reformuladores profundos y un nutrido grupo de negadores implícitos o explícitos de la doctrina tradicional. Si, durante siglos, hubo un consenso claro en este punto de la dogmática, de la moral y de la pastoral cristiana, al llegar el siglo xxi, aquel consenso ha quedado ostensiblemente roto.

3. Los textos del Tridentino sobre el PO deben ser aceptados por todos como 'norma' de cualquier estudio serio sobre el problema. Pero no deberán ser aducidos como 'horma' para ahogar el desarrollo de cualesquiera investigación y avance en la teología católica. La intención docente primordial y la fuerza preceptiva del texto conciliar se dirige hacia la salvaguarda de la necesidad universal y absoluta de la redención de Cristo: ¡no desvirtuar la Cruz de Cristo! Finalidad que se consigue más cumplidamente afirmando en el *nasciturus* la presencia de la Gracia de Cristo que no la presencia en él de El Pecado bajo la forma de PO.

4. En mi opinión, y por lo que conozco de la literatura teológica al respecto, apenas es posible defender hoy día la llamada 'teología de Adán'. Sería una falta de responsabilidad teológica. Ahora bien, eliminada la «teología de Adán», todo el imponente edificio de la teoría del PO se viene al suelo. Porque, para la enseñanza clásica, el PO o es pecado «adánico» o no existe en absoluto. El PO es un pecado «originado» por un «originante» llamado Adán. Eliminado de la historia aquel «originante» ¿quién o cómo se origina en cada individuo humano el pecado original «originado», el PO en sentido estricto? ¿O es que el PO no se «origina», sino que pertenece a la estructura creatural, natural del hombre, tal como éste sale de las manos de Dios?

5. Dentro de la antropología y, en concreto, de la hamartiología cristiana, la doctrina del PO debe quedar como un 'proprium', algo exclusivo de la dogmática protestante. Si bien ellos rehuyen hablar de un pecado hereditario/originado = *Erbsünde* y hablen constantemente del pecado radical = *Ursünde/Wesensünde*. La hamartiología/la dogmática *católica* no tiene motivo ninguno plausible para seguir hablando del pecado original.

6. Desde san Agustín hasta hoy mismo, la teoría del PO se cree necesaria para salvaguardar la necesidad y universalidad absoluta de la Gracia de Cristo: ¡No desvirtuar la Cruz de Cristo! Pero la sobre-



abundancia de la redención, su necesidad, y su universalidad se salvaguardan con mayor nitidez y generosidad negando el PO en el nasciturus y afirmando en él la presencia real e influencia de la Gracia de Cristo. La conexión necesaria entre la existencia del PO y la acción salvadora de Cristo sólo puede afirmarse desde una visión hamartiocéntrica, superficial, 'diminutiva' de esta acción salvadora.

7. Cuando en el siglo XIX, se definió la plenitud de la gracia inicial en la Madre del Señor y la consiguiente inmunidad de toda mancha de cualquier tipo de pecado, los teólogos neoescolásticos pensaron que, implícita y colateralmente, se reafirmaba la existencia del PO en los demás mortales. Lo verdadero es lo contrario: afirmando la llenez de la Gracia inicial en María, se abre camino para hablar, con fundamento, de la Gracia inicial en todo hombre al llegar a este mundo.

8. La teoría del PO, en sus múltiples ramificaciones, ha influido desfavorablemente en la concepción teológica equilibrada y saludable del pecado, la libertad, la vida pasional humana; ha colaborado en la creación de una morbosa conciencia de pecado, al cultivo de una moral hamartiocéntrica, «pecadorista». En lugar de una conciencia de pecado lúcida, saludable, que busca la misericordia del Padre, ha propiciado la aparición, en diversos períodos y densidades, de una difusa, obsesiva, oscura conciencia de culpabilidad morbosa que mira con miedo hacia el Dios airado con una especie humana pecadora de raza, de nacimiento. Y ello tanto a nivel individual como colectivo.

9. A partir del Renacimiento y todo a lo largo de la modernidad, el 'dogma' del PO, tal vez más que ningún otro del credo cristiano, ha sido utilizado como rémora para frenar el progreso moral y cultural de Occidente. Las desmesuras de los diversos racionalismos, la pretensión prometeica, titánica del humanismo secular, se intentaban frenar con similares armas dialécticas y polémicas con las que san Agustín combatía el orgullo espiritual, teológico de los pelagianos. Pero, tal vez, no se reparaba lo suficiente en este hecho: en la medida en que Agustín frenó el pelagianismo, lo lograba no por ser el «Doctor del pecado original», sino por ser el «Doctor de la Gracia», absolutamente necesaria. Sin embargo, la necesidad absoluta de la Gracia se defiende mejor por otros caminos, en los que no nos encontraremos con la figura del PO.

10. A pesar del progreso ilimitado al que parece que el hombre actual se encuentra abierto, la teología católica debe proclamarle la incapacidad soteriológica radical en que encuentra con la misma intensidad con que proclama a Cristo como único Salvador. El recurso y profundización en *la teología del Sobrenatural* hacen innecesario, insuficiente el recurso a la clásica doctrina del PO.

11. Desde siglos, y hasta hoy mismo en ciertos ambientes, la teoría del PO ha servido como recurso argumentativo para la 'teodicea': la justificación de Dios por la existencia de tan enorme miseria como abruma a la humanidad histórica. Probablemente, cualquier intento de teodicea podría ser tachado de empresa imposible. Pero la que se busca mediante la teología del PO agrava el problema de forma inaguantable para creyentes y no creyentes. Me parece que el concepto cristiano de Dios es incompatible con la doctrina clásica del pecado original.

12. En esta misma línea, cabe mencionar el hecho de que la predicación y la teología cristiana están firmes en decir que la muerte y los demás sufrimientos físicos y morales de los que está tupida la existencia humana son castigo de Dios por el pecado de Adán, patriarca de la tribu humana, perpetrado en los inicios de la historia. Castigo que prolonga su presencia y peso hasta el final de la misma. Difícil en extremo conciliar tales afirmaciones con la dignidad y bondad de nuestro Creador y con la dignidad y nobleza del hombre creado a imagen y semejanza de Dios.

13. La hamartiología y, en general, la antropología teológica católica puede/debe prescindir cómodamente de la teología del PO, excepto en los momentos en que haya de relatar su propia historia. Sin embargo, Adán/Eva, con su inocencia originaria, con su caída y su añoranza por retornar al paraíso, pertenecen al acervo de nuestra cultura occidental de modo, al parecer, insuperable. Pero siempre que se hable de ellos en el lenguaje del mito, de la parábola, del simbolismo, como paradigmas del destino, la vocación, la tragedia y la gracia de cada hombre y de la humanidad entera.

14. El lector atento y crítico habrá comprobado que hemos eliminado el «misterio del pecado original» como consecuencia de una detenida reflexión sobre el «misterio de Cristo», realizada, no a nivel de superficie y de multiplicación de cuestiones colaterales, sino buscando una mayor profundización en la universalidad y sobreabun-

dancia de la acción salvadora de Cristo. Nuestro trabajo en este sentido ha sido provocado y mantenido bajo el impulso de esta vieja consigna: *«al ensalzar a Cristo prefiero excederme, antes que faltar a la alabanza que le es debida si, por ignorancia, hubiera de caer en uno de los extremos»* (Bto. Juan Duns Escoto).

15. A nivel de la alta teología, de la moral, de la pastoral, de la vida concreta de cada creyente, un *Cristianismo sin pecado original*, tal como aquí ha sido propuesto, pienso que está más conforme con la palabra de Dios y que será más aceptable para la sensibilidad religiosa del hombre de hoy que no el Cristianismo pensado y vivido bajo la presencia e influencia de aquella secular creencia. Espero que la anterior afirmación resultará familiar y obvia para quien haya leído con detención nuestras reflexiones a lo largo de este libro que ahora termina.

ALEJANDRO DE VILLALMONTE