

MARTÍN GELABERT

LA ASTUTA SERPIENTE

ORIGEN Y TRANSMISIÓN DEL PECADO



Martín Gelabert Ballester

La astuta serpiente
Origen y transmisión
del pecado

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: *Chapitel Comunicación*

© Martín Gelabert Ballester, 2008. © Editorial Verbo Divino, 2008.

Impreso en España - *Printed in Spain.*
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito Legal: NA 1.887-2008
ISBN: 978-84-8169-812-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*En los momentos decisivos, cuando no está claro el camino que
hay que tomar, hay que creer a uno u otro consejero.
Pecar es creer al mentiroso.*

*En los más remotos orígenes:
– Dice Dios. Y Adán no le creyó.
– Dice la serpiente. Y Adán la creyó.*

*Al llegar la plenitud de los tiempos:
– Dice el diablo. Y Jesús no le creyó.
– Dice Jesús: mi alimento es hacer la voluntad del Padre.*

Índice general

1. Exordio: una cuestión disputada	11
1.1. El ambiguo simbolismo de la serpiente	11
1.2. Una doctrina no siempre bien entendida	13
1.3. Aclaración terminológica	15
1.4. Un libro escrito para mi propio placer	16
2. Pecar, lo contrario de creer	19
2.1. Un lenguaje peculiar	19
2.2. Referencia a Dios.....	21
2.3. A través de mediaciones.....	23
3. Pecado del origen y pecado original	27
3.1. Originante y originado	27
3.2. Importancia de la doctrina del pecado original	28
3.3. Un capítulo de antropología teológica	31
3.4. Lo que la Revelación dice coincide con la experiencia..	34
3.4.1. Algunos datos de la Escritura.....	35
3.4.2. Datos antropológicos.....	36
3.4.3. Datos filosóficos	38
3.4.4. Orientaciones de la teología.....	39
4. El ser humano, “casi como un dios”	43
4.1. ¿De dónde viene el ser humano?	
Evolución y creación.....	43
4.2. Teoría de la evolución y pecado original	48
4.2.1. Única criatura a la que Dios ha amado por sí misma.....	49

4.2.2. Del hombre al hombre	50
4.2.3. Dificultad de discernir	52
4.2.4. Amar a Dios con todas las fuerzas	56
4.3. A imagen de Dios le creó	58
4.4. Y le colocó sobre la tierra	61
4.4.1. ¿Por qué sobre la tierra y no en el paraíso celestial?	62
4.4.2. Lo que pudo ser y no fue	64
4.4.3. En la tierra siempre nos relacionamos con Dios por la fe	66
5. Lectura teológica de los textos bíblicos	
que tratan del pecado original	69
5.1. Algunas consideraciones sobre exégesis y teología	69
5.2. El pecado original está implícito en la Escritura	72
5.3. Uso teológico de Génesis 3	73
5.3.1. Etiología histórica	73
5.3.2. Análisis teológico de los contenidos	79
5.3.2.1. ¿En qué consiste el pecado de los orígenes?	79
5.3.2.2. El simbolismo de la serpiente o lo desencadenante del pecado	83
5.3.2.3. Consecuencias del pecado de los orígenes	87
5.3.2.4. Pecado y esperanza	89
5.4. Lectura teológica de Rom 5,12	91
5.4.1. Anotaciones previas	91
5.4.2. Las dos exégesis históricas de Rom 5,12	93
5.4.3. Repercusiones teológicas y doctrinales	95
5.5. Solidaridad en el pecado de los padres y solidaridad en la bendición	98
5.5.1. Hemos pecado con nuestros padres	98
5.5.2. “Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra”	100
5.6. Lectura teológica de algunos textos de Juan	101
5.6.1. Seducción del diablo	101
5.6.2. Pecado del mundo	102

6. El primer hombre y el que había de venir	105
6.1. Tentación de Adán y tentación de Jesús	106
6.1.1. El meollo de la tentación: ¿cómo ser como Dios?	108
6.1.2. ¿Pero cómo Dios puede ser así?.....	110
6.1.3. La tentación puede ser vencida	112
6.2. Desobediencia de Adán y obediencia de Jesús.....	113
7. Teología del pecado original: originante y originado.....	117
7.1. El primer pecado, prototipo de todo pecado.....	117
7.1.1. ¿Dónde está la gravedad del pecado de los orígenes?.....	117
7.1.2. El dilema: Dios, ¿amigo o adversario?.....	118
7.1.3. El hombre, abandonado a sus solas fuerzas	121
7.2. El pecado transmitido: de la ruptura a la ausencia de Dios	123
7.2.1. Comprensión analógica del pecado original (originado).....	124
7.2.2. Falta de mediación para la gracia	129
7.2.3. El pecado del mundo.....	134
7.3. Muerte y concupiscencia, ¿consecuencias del pecado?..	137
7.4. La condenación eterna, ¿consecuencia del pecado original?	141
7.5. María, ¿una excepción a la universalidad del pecado original?	146
8. Necesidad de Cristo sin pecado original	151
8.1. Necesidad de Cristo para la divinización humana.....	151
8.2. El pecado reviste la encarnación de un nuevo sentido....	156
8.3. Cristo, “el Hombre nuevo”	159

1

Exordio: Una cuestión disputada

1.1. El ambiguo simbolismo de la serpiente

El libro del Génesis se refiere a una extraña serpiente que no sólo habla, sino que además es muy astuta (Gn 3,1). Tanto que es capaz de engañar y seducir al ser humano para que rompa ni más ni menos que con Dios, que le había regalado la vida y le había colocado en un jardín maravilloso en el que, al parecer, se encontraban todo tipo de bienes. ¿Cómo es posible, si el ser humano se hallaba en tan feliz estado, que se dejase engañar, que rompiera con la fuente de la vida? Una serpiente así, además de muy astuta, tiene que ser la personificación del mal.

Sin embargo, en la Biblia, el simbolismo de la serpiente tiene connotaciones mucho más positivas y favorables para el hombre. En el libro de los Números se habla de unas serpientes malignas que mordían al pueblo, pero inmediatamente después se ofrece el remedio para este mal en otra serpiente que Moisés puso sobre un mástil, para que “todo el que haya sido mordido y la mire, viva” (Núm 21,8).

De ambos simbolismos se hace eco el Nuevo Testamento. El cuarto evangelio relaciona esta serpiente que Moisés elevó en el desierto con la cruz salvadora en la que tiene que ser elevado el Hijo del hombre (Jn 3,14). Y este mismo evangelio se refiere de forma alusiva pero clara a la serpiente mentirosa

de los orígenes, identificándola con el diablo (Jn 8,44), identificación que ya sin tapujo alguno se encuentra en el último libro del Nuevo Testamento (Ap 12,9). La segunda carta a los Corintios (11,14) resalta la astucia como la principal cualidad de este diablo, pues “se disfraza de ángel de luz”.

Este doble simbolismo encuentra un paralelo interesante en la doble adjetivación que tradicionalmente recibe el nombre de Adán: el viejo Adán que trae la muerte y el nuevo Adán que trae la vida (1 Cor 15,21-22). A propósito de este doble Adán y su relación con la astuta serpiente que discutiendo sobre los árboles del paraíso engañó a la mujer, canta la liturgia: “Porque has puesto la salvación del género humano / en el árbol de la cruz, / para que donde tuvo origen la muerte, / de allí resurgiera la vida, / y el que venció en un árbol, / fuera en un árbol vencido”. La serpiente que venció en una primera batalla trastocando la verdad del árbol del paraíso fue vencida en el árbol de la cruz, en donde Cristo derrotó definitivamente al pecado.

El simbolismo negativo de la serpiente está estrechamente relacionado con la doctrina del pecado original. Pero precisamente su simbolismo positivo nos debe hacer caer en la cuenta de que esta doctrina no puede entenderse desligada de la cristología, de la obra y de la acción de Cristo. Y no sólo porque en Cristo se restaurase la naturaleza dañada por la obra de Adán, sino porque sólo a la luz de la gracia de Cristo se comprende plenamente lo que puede ser el pecado.

Hoy, la doctrina del pecado original (en adelante, y para aligerar el texto, nos referiremos a él con la abreviatura p. o.) ha perdido el crédito teológico que tuvo en otras épocas. Y, sin embargo, bien entendida, esta doctrina plantea una pregunta decisiva: ¿dónde pongo yo mi corazón?, ¿dónde está mi tesoro?, ¿quién merece mi confianza? Esta pregunta nos invita a no perdernos en el follaje del pecado (modalidades, clasificación, casuística) y nos invita a ir a las raíces del árbol. El libro del Génesis enseña que las raíces del pecado son muy profun-

das, tanto que se pierden en la noche de los tiempos, en los albores de la humanidad. Incluso podríamos añadir que estas raíces son tan profundas que posiblemente llegan hasta el mundo animal, de donde procede biológicamente el ser humano. El Génesis enseña que las raíces son profundas, pero reales. Y añade, además, que la libertad humana fue el verdadero desencadenante del mal. O dicho de otra manera, que el ateísmo, la negación de Dios, no es algo originario, pues sólo si el ser humano “voluntariamente aparta su corazón de Dios” es posible hablar de “culpa”¹. Basten estas indicaciones para mostrar el interés que puede tener una presentación renovada y actualizada de la doctrina del pecado original.

1.2. Una doctrina no siempre bien entendida

Aunque hay autores que consideran que la doctrina del pecado original está superada y caducada, y aunque en los últimos años se ha escrito poco sobre el tema, lo cierto es que el último *Catecismo de la Iglesia católica* le dedica un amplio espacio. Y siempre, de una u otra manera, el pecado original aparece tanto en la liturgia como en el discurso eclesial.

Los discursos sobre el llamado pecado original topan siempre con una serie de dificultades. No hay una definición oficial clara del pecado original. El Concilio de Trento, cuando habla de él, supone que todos sus lectores saben de lo que se está hablando, pero no ofrece una descripción de en qué consiste ese pecado. En este terreno, más que en otros, es necesaria la reflexión teológica.

Si hacemos caso al Concilio Vaticano II, “lo que la Revelación nos dice (sobre el p. o.) coincide con la experiencia”². Si esto es así, lo que dice la Revelación debería ser fácil de

¹ *Gaudium et spes*, 19.

² *Gaudium et spes*, 13.

entender y de explicar. Lo cierto es que no es así. Creyentes y hasta alumnos de teología experimentan dificultades para aceptar y entender la doctrina del p. o. Muchas catequesis se limitan a ofrecer una serie de afirmaciones sin demasiada explicación ni justificación. Si estas catequesis hablan de experiencia se refieren, a lo sumo, a la del “pecado del mundo”. Es la experiencia de que nacemos en un mundo donde hay pecado, en el que todos pecan y que está construido sobre estructuras de pecado. Pero ya no se suele ir más allá. Ya no se pregunta cómo apareció ese pecado, cuáles son sus motivos, sus raíces profundas, y cómo es posible que este pecado parezca más fuerte y determinante que el bien. Se suele decir, eso sí, que el p. o. lo ha transmitido Adán a toda su descendencia, pero no se explica cómo puede transmitirse un pecado por el mero hecho de la generación.

La doctrina del p. o. está ligada a la del sacramento del bautismo. La catequesis también encuentra dificultades a la hora de explicar esta relación, pues no resulta fácil comprender que hemos nacido en pecado. ¡Nacer en pecado! Parece incluso una aberración. ¿La necesidad del bautismo proviene fundamentalmente de haber nacido en un pecado que tiene su causa en un remoto antepasado difícil, cuando no imposible, de determinar? Al relacionar bautismo y pecado original es cuando aparece la persona de Jesucristo. Pero en la catequesis estricta sobre el p. o. no se le suele mencionar. Parece como si el pecado se explicase por sí mismo y la referencia a Cristo viniese posteriormente no para explicar el pecado, sino para remediarlo.

Además, hay una serie de preguntas que siempre aparecen al tratar del p. o. y que, sin embargo, se suelen silenciar o soslayar en los textos escritos, y si se trata de ellas es para repetir los datos más tradicionales, sin entrar en mayores explicaciones. El teólogo debe ofrecer una explicación, por modesta que sea. El teólogo no sólo debe ofrecer el dato, sino iluminar la inteligencia, consciente de los problemas que surgen cuando

uno se hace preguntas y consciente de que muchas preguntas no tienen respuestas del todo satisfactorias; consciente también de que cada respuesta puede plantear nuevas preguntas, y sabiendo distinguir, además, lo que es doctrina común de la Iglesia de lo que es fe de la Iglesia. La primera es revisable y hasta discutible; la segunda es interpretable, pero siempre que se mantenga su sentido.

Hay algunos temas que siempre aparecen, de un modo u otro, cuando se trata del p. o. No voy a eludir su tratamiento en el momento oportuno, aunque dándoles la importancia que tienen. Uno de estos temas es la teoría de la evolución; hoy está bastante asumida la compatibilidad de las tesis evolucionistas con la doctrina teológica de la creación, pero no se ha reflexionado suficientemente sobre la incidencia que la teoría de la evolución puede tener en la teología del p. o. Otro tema es la identificación de la serpiente de la que habla el relato del capítulo 3 del Génesis con el diablo o Satanás (el seductor del mundo entero, que comenzó seduciendo a Adán y pretendió también seducir a Jesús). Y, finalmente, pienso en la declaración dogmática de María “concebida sin pecado original”.

1.3. Aclaración terminológica

La tradición engloba dos aspectos relacionados, pero distintos, bajo el nombre de pecado original. Por una parte, designa el primer pecado, el pecado de los orígenes de la humanidad, que, fundamentalmente, consistió en una ruptura del ser humano con Dios; por otra parte, la expresión p. o. se refiere al pecado transmitido, a la situación de pecado en la que nacerían todos los seres humanos; a mi entender, este segundo sentido designa una cierta ausencia consciente de Dios (vistas las cosas desde el lado humano) en la vida de cada nacido mientras no se encuentra libremente con Él. Pecado original es ruptura y es ausencia. Una ruptura consciente y

voluntaria con Dios que tuvo lugar ya en los comienzos de la historia humana, y una ausencia de Dios en cada ser humano, consecuencia de esta primera ruptura. Esta ausencia no es fácil de entender, porque Dios nunca nos abandona, siempre está con nosotros: la vida sólo es posible porque Él la sostiene. Y el niño recién nacido no ha hecho nada para expulsar a Dios de su vida. Habrá que explicar, pues, en qué sentido esa palabra –“pecado”– es adecuada para designar la situación en la que nacemos.

En teología se conoce como pecado original originante el pecado de Adán, el primer pecado del ser humano. Y como pecado original originado el pecado contraído, con el que, según se dice, todos naceríamos como consecuencia del pecado de Adán. Por otra parte, la comprensión del pecado originante exige un estado previo de no pecado, pues de lo contrario eso sólo podría significar que Dios ha creado al ser humano en pecado. La teología designa como estado original la situación de los seres humanos antes del pecado, situación que se correspondería con la voluntad original de Dios y que el ser humano frustró.

1.4. Un libro escrito para mi propio placer

Llevo muchos años enseñando Antropología teológica. He escrito algunas cosas sobre creación, pecado original y gracia, pero últimamente notaba que la cuestión del pecado original necesitaba un planteamiento renovado y menos atado a los esquemas habituales de los manuales. Por eso, este libro no es exactamente un manual, aunque entiendo que puede servir para los estudiantes de teología. Mi reflexión no está dividida, como ocurre en muchos manuales, en dos capítulos fundamentales, uno que trata del llamado “estado original” (la situación en la que supuestamente se encontraban los seres humanos antes del pecado o, con más precisión, la situación que hubiera podido darse en caso de no haber pecado)

y otro que trata del pecado original propiamente dicho. Busco una reflexión más global y unitaria. Tampoco ofrezco una historia de las doctrinas, aunque, ciertamente, he tenido muy en cuenta esta historia. Este libro es un ensayo, una síntesis personal, un intento de aclararme yo mismo. Es un libro que ha surgido pausadamente, escrito para mi propio placer. Me gustaría que mi aclaración sirviera a otros, aunque fuera como reacción ante lo que yo digo, que es otra forma de estimular el pensamiento.

Ofrecer una explicación del pecado original que resulte creíble para nuestros contemporáneos –y, en primer lugar, creíble para los propios creyentes– no es fácil. Ahí está, me parece, la oportunidad de mis reflexiones. Si logro hacerme comprender, si logro que se vea la coherencia de la fe, si tras la lectura de este libro el lector se queda al menos pensativo, si deja de considerar chocante, extraña, incomprensible o imposible la doctrina del pecado original, entonces podremos darnos por satisfechos y consideraremos logrado el objetivo.

2

Pecar, lo contrario de creer

2.1. Un lenguaje peculiar

Hay lenguajes propios de determinados grupos que sólo comprenden plenamente los que pertenecen a esos grupos, porque presuponen determinados sentimientos, actitudes, situaciones o conocimientos. La Iglesia (el grupo, la asamblea cristiana) tiene su propio lenguaje, con el que confiesa su fe. Lenguaje siempre necesario, aunque en ocasiones necesite ser explicado, incluso de cara a los propios adeptos. Es imposible confesar la fe sin conocer, aunque sea de forma elemental, el lenguaje de la Sagrada Escritura. A partir de este lenguaje escriturístico se ha creado un lenguaje eclesial –debido a las circunstancias históricas en las que la Iglesia ha vivido– con el que ella ha expresado y adaptado lo que es y lo que cree. Si queremos hoy expresar con exactitud nuestra confianza en Dios y en su Palabra, si queremos alabarle y comprenderle, aunque sea pobre y limitadamente debido a nuestra esencial finitud, incapaz de alcanzar totalmente al Infinito, no tenemos más remedio que referirnos a este lenguaje.

Los creyentes también debemos buscar el modo de hacernos comprender por los no creyentes. No debemos olvidar que la Iglesia ni puede ni quiere ser “romana” en detrimento de su universalidad. En esta búsqueda de comprensión universal habrá que utilizar otro lenguaje, el del mundo, el de las

diferentes culturas. Esto exige algo más que un simple cambio de palabras. Decir la fe en nuevas culturas no es un asunto terminológico, sino ideológico: “La Palabra de Dios no pasa por donde la palabra humana no expresa una comunión *verdadera* con nuestro interlocutor”, escribió antes del Vaticano II un adelantado como el P. Chenu¹. Ésta es la ley de la encarnación, que continúa en el tiempo y en el espacio mientras dure el tiempo de la Iglesia.

La fe no es un asunto privado; debe decirse públicamente. Pero para decirla con el lenguaje del mundo es necesario antes haberla comprendido, haber buceado en su propio lenguaje. No se trata de hacer un canto a la ortodoxia, a la precisión y rectitud de la expresión, como si en la ortodoxia estuviera la salvación. La salvación, para el cristiano, está en Jesucristo, encarnado, muerto y resucitado. Pero sí se trata de comprender, del mejor modo posible, a Jesús y su mensaje, con todas las repercusiones que tiene. Porque el que ama, desea conocer cada vez mejor al amado. Ésta es la razón por la que no podemos prescindir del lenguaje bíblico, en el que los primeros testigos nos transmitieron el acontecimiento salvífico, y del lenguaje eclesial, con el que la Iglesia ha comprendido, acogido, defendido, mantenido y actualizado a lo largo de la historia el acontecimiento cristiano.

La palabra “pecado”, con todo lo que significa, es una de esas palabras que, a lo largo de la historia, han terminado convirtiéndose en confesionales, hasta el punto de que fuera de la Iglesia prácticamente o no se utiliza o, si se utiliza, es en un sentido alejado del que le dan los creyentes. En el lenguaje corriente el término “pecado” puede incluso tener un sentido muy positivo y favorable. “Estos bombones están de pecado”, se dice con intención ponderativa, queriendo decir que están

¹ M. D. Chenu, O. P., *L'Évangile dans le temps*, Du Cerf, París 1964, 264. Traducción española: *El Evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966, 252.

muy buenos. Se habla también de “este amigo de tus (o de mis) pecados”, a veces con intención irónica, pero queriendo decir “este amigo querido”.

Evidentemente, ni el cristianismo tiene la exclusiva de la palabra “pecado” ni la ha inventado, pero sí la ha transformado, dándole un sentido propio, religioso, confesional, cristiano. El Nuevo Testamento, para designar al pecado, utiliza un término griego, *hamartia*, que, lo mismo que el latín *peccatus*, se traduce como “error” y tiene el sentido de traspasar los límites de lo justo, fallar, no dar en el blanco, no conseguir el objetivo. El concepto alude a vivir al margen de lo esencial debido a una actitud errónea no consciente, a una ignorancia o desconocimiento. De ahí que en la tragedia clásica (Sófocles) se lo relacione con la ceguera (el destino) fatal del hombre, y en las religiones místicas, la gnosis, el conocimiento, sea remedio de la culpa. Basten estos datos, porque no es cuestión aquí de trazar la historia de la palabra. Pero sí importa notar que en la medida en que para el hombre religioso Dios es el criterio de lo justo y de lo injusto, el concepto de *hamartia* resultará adecuado para referirlo a la relación del ser humano con Dios.

2.2. Referencia a Dios

Hoy, cuando en la catequesis o la predicación eclesial se habla de pecado, muchos oyentes piensan en determinados actos considerados malos, perniciosos, perjudiciales. Posiblemente piensan en algo más: tales actos ofenden a Dios. En bastantes ocasiones ahí acaba la reflexión y la comprensión. Quizás bastaría una sencilla pregunta para hacerla avanzar un poco: ¿qué significa eso de ofender a Dios? ¿Hacerle daño, maltratarlo, causarle molestia o desagrado, injuriarle? Hoy es frecuente oír que no ofende el que quiere, sino el que puede. Evidentemente, si se trata de hacerle daño a Dios, no veo de qué modo eso puede ser posible. Si se trata de molestarle, no

físicamente, sino espiritual o psicológicamente, entonces la cosa resulta más plausible, aunque siempre cabe preguntar si una acción humana, tan pequeña y tan lejana, puede molestar a quien por definición es absoluto y trascendente. Y también cabe preguntar por el tipo de sensibilidad, serenidad o irritabilidad que atribuimos a un Dios que se ofende. La ofensa, si la hay, presupone otro tipo de relación, no la relación con alguien que se enfada porque no se le obedece, sino la relación con alguien que ama y por eso le duele que el amado no esté bien. Y no está bien cuando rompe con el Bien.

Más que en la ofensa, donde hay una intuición válida es en la referencia del pecado a Dios. Pecado tiene que ver con la relación del ser humano con Dios. Habrá que determinar el modo, el cómo, el sentido, el nivel, de esta relación. Esta intuición alcanza lo más radical, esencial y propio del pecado. Sorprendentemente, la carta a los Romanos no contraponen el pecado a la virtud, ni a la ley, ni siquiera a la ley de Dios, sino a la fe: no obrar conforme a la fe es pecado (Rom 14,23). Lo contrario de la fe es el pecado. ¿Qué es fe? Una palabra polisémica. Podemos entender por fe una creencia, un tipo de conocimiento: “Creo que mañana lloverá”. Desde este punto de vista, la fe es un conocimiento inseguro. Es posible que mañana llueva, pero lo contrario también es posible. Pero por fe podemos entender un encuentro existencial, una relación personal, una confianza incondicional en una persona: “Yo creo en ti, te creo”. Fe es apoyarme en otro, estar seguro de otro, a pesar de que las apariencias, a veces, parezcan invitar a lo contrario. La fe es el resultado de un encuentro personal, de una relación profunda, de una experiencia más fuerte que todas las apariencias. Ahí es donde la palabra “fe”, aplicada a Dios, encuentra su sentido más cabal: Dios es un Dios seguro, firme como una roca. El que se apoya en él no vacilará. La fe es así el modo eminente de relacionarme con Dios, de acoger su Palabra de vida.

Si lo contrario de la fe es el pecado, entonces no es en el plano moral (en el del obrar), sino en el plano teologal (en el encontrarnos con Dios o en separarnos de él) donde está lo esencial del pecado. Más que una acción, pecado es una actitud, una expresión de mi ser. No es la transgresión de una norma, sino la ruptura de un lazo personal. Sólo a la luz de Dios se comprende el pecado. Sin Dios hay errores, equivocaciones, delitos. Sólo delante de Dios puede uno considerarse pecador. Esta comprensión del pecado nos obliga a preguntar qué queremos decir cuando decimos Dios. La idea de Dios, la posibilidad de conocerlo, el tipo de relación que podemos establecer con él, eso será básico para comprender el pecado, para comprender la ruptura de esa relación. Para el que esté convencido de que Dios, y en concreto el Dios cristiano, es el sentido y punto de apoyo de su vida, entonces, evidentemente, la ruptura con este Dios es el sin sentido y la falta de todo apoyo. Eso es pecado: el sin sentido, una vida sin referencias, sin apoyos, una vida vacía, una desorientación total. “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, dice Jesús de sí mismo, al tiempo que revela a Dios. Romper con él es vivir en la desorientación, la mentira y la muerte. Tal es la importancia de una reflexión dogmática, antes que moral, sobre el pecado.

2.3. A través de mediaciones

También el cuarto evangelio contrapone el pecado a la fe. El pecado de los judíos es no creer en Jesús, el perfecto revelador del Padre (Jn 16,9; cf. Jn 8,24; 15,22). A pesar de las grandes señales que Jesús había realizado, los judíos no creían en él (Jn 12,37). Y como creer en Jesús es creer en el que le ha enviado (Jn 12,44), el rechazo de Jesús se convierte en un alejamiento de Dios mismo. En éstos y otros textos del evangelio de Juan aparece algo importante para el tema que nos ocupa y, en general, para toda la teología: a Dios se le alcanza o se le rechaza a través de mediaciones. La primera mediación,

la fundamental, para todo encuentro con Dios es Jesús de Nazaret. Ver al Hijo es ver al Padre (Jn 12,44-50; 14,9-10). Conocer al Hijo es conocer al Padre (Jn 14,7; 8,19). El Dios al que nadie ha visto jamás, al que ningún ser humano puede alcanzar, el Hijo nos lo ha dado a conocer (Jn 1,18). La inversa es igualmente cierta: rechazar al Hijo es rechazar al Padre (1 Jn 2,23). En realidad, en las condiciones de este mundo, el único modo de encontrarse con el Padre es a través del Hijo, el único mediador entre Dios y los hombres. Y a la inversa: a través del Hijo es como negamos y rechazamos al Padre. El Dios inaccesible sólo es alcanzable y rechazado a través de la mediación del Hijo. De ahí que el pecado tiene siempre una impronta, una mediación cristológica. La teología pasa necesariamente por la cristología, aunque también es cierto que la cristología no agota la teología.

La mediación cristológica de lo teologal en lo referente al pecado tiene una interesante prolongación antropológica. Hoy, el encuentro con Cristo, resucitado de entre los muertos, es sacramental, se da a través de mediaciones², siendo el prójimo la mediación más importante en lo que se refiere al rechazo de Dios. En el Nuevo Testamento encontramos algunos textos muy significativos que se refieren a nuestro encuentro con Dios a través de la mediación de Jesús y a nuestro encuentro con Jesús a través de una mediación humana: “Quien acoja al que yo envíe, me acoge a mí, y quien me acoja a mí, acoge a aquel que me ha enviado” (Jn 13,20); “el que reciba a

² Las mediaciones fundamentales en las que hoy se hace presente Cristo resucitado son: la Iglesia (con sus sacramentos, expresiones concretas de la sacramentalidad de la Iglesia), la Palabra (mediada concretamente en la Sagrada Escritura) y la humanidad común, cada uno de los seres humanos en su realidad concreta de enfermedad, hambre, necesidad. Nosotros insistimos en esta última mediación. Al respecto dice Benedicto XVI: “El Señor siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que él se refleja; mediante su Palabra, en los sacramentos, especialmente la eucaristía” (*Deus caritas est*, 17 a). A estas mediaciones habría que añadir, a mi modo de ver, una cuarta: la oración.

un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba a mí, no me recibe a mí, sino a aquel que me ha enviado” (Mc 9,37). En el prójimo encontramos a Jesucristo, y en Jesucristo encontramos a Dios. Y a la inversa: en el prójimo rechazamos a Jesucristo, y en Jesucristo rechazamos a Dios. Así, en la escena del juicio final relatada por el evangelista Mateo, el Hijo del Hombre, uno de los títulos que el Nuevo Testamento da a Jesucristo, es desasistido en el desamparo del prójimo. Jesús mismo estaba allí, en el prójimo hambriento, sediento o desnudo, y a él se le rechazaba al no atender al necesitado: “Cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo” (Mt 25,45).

Lo teologal del pecado pasa por la mediación cristológica y antropológica. A Dios se le rechaza en el olvido y el menosprecio del prójimo. La relación positiva o negativa con Dios pasa por el modo de tratar y entender a los demás, y a uno mismo en relación a los demás. Los mejores representantes de la teología han sido sensibles a este aspecto. Según Tomás de Aquino, hay una relación intrínseca entre pecado como ofensa a Dios y el bien o daño causado al ser humano: pecar es obrar contra el bien, contra lo que es conforme a la naturaleza³. Más clara y directa, si cabe, es esta consideración de Juan Pablo II: la vida humana es inviolable porque en ella se refleja la inviolabilidad misma del Creador⁴. Todo atentado contra Dios está siempre, de un modo u otro, mediado por y realizado en un atentado contra el ser humano. Hablar de pecado no es hablar de “música celestial”. Estamos hablando de la dignidad de la persona, del bien del ser humano, y de cómo la negación de esa dignidad y ese bien alcanza una profundidad insospechada.

³ Cf. *Suma contra los gentiles*, III, 122; *Suma de teología*, I-II, 109, 8

⁴ Cf. *Christifideles laici*, 58; *Evangelium vitae*, 53. Esta mediación antropológica del pecado más adelante nos resultará preciosa para entender el pecado original con el que todos nacemos.

El pecado es un asunto teologal y antropológico. Se trata de mi relación con Dios y del modo de entenderme a mí mismo, de cómo vivir la vida (también en relación con los demás). De ahí que, si hay condenación en el pecado, es la consecuencia de la postura adoptada, más que una repercusión extrínseca, una especie de respuesta en forma de sanción venida desde fuera.

Pecado del origen y pecado original

3.1. Originante y originado

La raíz del pecado es la desconfianza, la ruptura con Dios. Hay una historia (historia por ahora en el sentido de narración; si es o no un hecho acaecido lo trataré más adelante) al comienzo de la Biblia que ha sido comentada y leída una y mil veces. Lo esencial de esta historia es precisamente eso: pecado es desconfiar de Dios y obrar en consecuencia con esa desconfianza. A partir de ese relato y de otros textos del Nuevo Testamento se han ido forjando a lo largo de la historia una doctrina dogmática y una antropología teológica que han ayudado a comprender el pecado y su triste cortejo de odio, mal y muerte que ha condicionado la vida humana en su conjunto. Esta doctrina es conocida como pecado original.

Ya hemos indicado, y todavía volveremos ampliamente sobre ello, que la expresión “pecado original” puede emplearse en dos sentidos distintos, aunque muy relacionados. Al hablar de pecado original podemos referirnos al primer pecado de la humanidad, al pecado de los orígenes, del que habla el capítulo 3 del libro del Génesis. Este pecado interesa a la teología no sólo por ser el primero de una larga lista, sino sobre todo por ser paradigma de todo pecado. En él encontramos lo esencial del pecado.

Además, con la expresión “pecado original” podemos referirnos a esa situación en la que, según el dogma católico, na-

cen todos los seres humanos, como consecuencia del primer pecado. Este pecado contraído, con el que todos nacemos, la teología y los documentos del Magisterio lo califican de pecado de naturaleza más que de pecado personal, aunque afecta a cada persona. La teología ha adjetivado de dos maneras al “pecado original” para distinguir el pecado de los orígenes y el pecado con el que se viene al mundo como consecuencia del primero: pecado original originante (el de Adán) y pecado original originado (el de las personas al nacer).

Si el pecado original originado, tal como acabamos de indicar, no es un pecado personal, cosa que reconoce el *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 405), ¿cómo calificarlo de pecado? Tendremos que volver sobre ello. Pero es necesario aclarar ya que se trata de un pecado “especial” y que sólo puede ser llamado pecado en un cierto sentido, distinto de los otros actos calificados de pecado. El pecado original originado no es una culpa personal porque no es un acto personal, sino el resultado del acto personal de otro que me afecta. Pero me afecta de tal forma que hace necesario que yo me enfrente personalmente con él, porque, de no hacerlo, las consecuencias que se derivan para mi persona pueden ser negativas. Una de las dificultades de comprensión de esta doctrina está precisamente en este calificativo de pecado. Pero, por otra parte, es difícil, cuando no imposible, cambiar el lenguaje. Es más fácil explicarlo. Incluso para cambiar este lenguaje habría, de entrada, que referirse a él para saber de qué estamos hablando. Esta terminología ha adquirido ya tal “carta de ciudadanía” eclesial que considero más útil explicarla que cambiarla, pues para cambiarla haría falta un consenso eclesial y teológico que por ahora no existe.

3.2. Importancia de la doctrina del pecado original

La teología del pecado original ha tenido una gran importancia en la historia de la teología y en la catequesis de la Iglesia. Fundamentalmente por una razón: era el presupuesto ne-

cesario para comprender la necesidad de la encarnación y la Redención y, más en concreto, la necesidad de la acción salvífica de Cristo en la vida de cada ser humano. Sin pecado original se diría que Cristo no hubiera sido necesario. Un conocido axioma dice: *lex orandi, lex credendi*: según cómo sea el modo de orar y de celebrar, así es el modo de creer. Pues bien, todavía hoy la liturgia de la Iglesia, en el pregón de la solemne noche de Pascua, comienza situando a “nuestro Señor Jesucristo” como contrapunto de “la deuda de Adán” y su “antiguo pecado”, al que califica de “necesario” y de “feliz culpa” porque “mereció tal Redentor”. Sin duda, se trata de expresiones metafóricas, pero las metáforas quieren describir la realidad. En esta metáfora se describe al primer pecado ni más ni menos que como acontecimiento feliz y, sobre todo, como acontecimiento meritorio y necesario para que Cristo se nos hiciera presente. A esta interpretación (en todo caso bien ceñida a la letra de la liturgia) siempre cabe responder con la respuesta de san Pablo a aquellos que le acusaban de predicar el pecado para que abundase la gracia: de ningún modo digo yo eso (cf. Rom 3,8; 6,1.15). Pero es mejor evitar malentendidos, para no tener luego que dar explicaciones que no son más que apaños en un roto que ya no desaparece. Los remiendos no son buenos arreglos.

Fue san Agustín, seguido en esto de un modo u otro por la mayoría de los teólogos, el que explicó la gracia de Cristo en función del pecado. La falta de Adán se comprende como un hecho histórico. Y la elaboración de la doctrina del pecado original obedece a esta intención primordial: proclamar y manifestar la necesidad de la gracia como socorro indispensable y como realidad interior que viene a restaurar en el hombre su condición de justicia y su capacidad para el bien, que Dios le dio en Adán. Esta doctrina encontró en el Concilio de Trento su plasmación dogmática definitiva: “El santo Concilio declara que para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación es menester que cada uno reconozca y con-

fiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán... De ahí resultó que el Padre celestial envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús”⁵. Está claro: la doctrina de la justificación por la gracia divina sólo se entiende a la luz del pecado de Adán. Todavía hoy, en bastantes escritos catequéticos y de espiritualidad, se sigue considerando el p. o. como el presupuesto indispensable de la obra de Cristo. Parece como si la necesidad de Cristo no pudiera explicarse sin el recurso a este pecado. La necesidad de Cristo es la cuestión de fondo de todas las “defensas” del pecado original y no tanto el pecado original en cuanto tal.

Actualmente parece que la doctrina del p. o. ha perdido relevancia. Algunos no sólo niegan su interés, sino también su realidad. Alejandro de Villalmonste, teólogo español conocido y reconocido por sus estudios sobre el tema del pecado original, al que dedicó gran parte de su preocupación intelectual, terminó su carrera teológica con un libro, aparecido en 1999, significativamente titulado *Cristianismo sin pecado original*. Para este autor, la necesidad de Cristo es perfectamente explicable sin recurrir a la tesis del p. o. De este modo el cristianismo resulta más creíble y más acorde con la Palabra de Dios.

Personalmente no estoy tan convencido de que podamos prescindir de esta doctrina, pero sí lo estoy de que no puede presentarse como condicionante de la venida y obra de Cristo. Mi reflexión busca comprender que la justificación, obra del amor gratuito de Dios, es la que ayuda a entender el pecado; no es el pecado el que explica la justificación, aunque, sin duda, el pecado tiene que ver con la justificación, pero no como su única ni principal causa. Dicho de otro modo: Dios no necesita el pecado para enviarnos a Cristo, ni el ser humano

⁵ Enrique Denzinger – Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (en adelante: DH), 1.521-1.522.

necesita pecar para tener necesidad de Cristo. Pero el pecado hace que Cristo sea más necesario que nunca.

3.3. Un capítulo de antropología teológica

Como estamos diciendo, uno de los problemas que lastra la cuestión del p. o. es condicionar la necesidad de Cristo a la existencia de ese pecado. El p. o. se convierte así en algo tan necesario como Cristo. Deja de ser una realidad histórica, un acontecimiento coyuntural que podía no haberse dado, para convertirse en algo necesario. Pero, si es necesario, entonces no queda otra salida que culpar a Dios de que provocó tal desastre para que así tuviera sentido el *acontecimiento Cristo*. Esta conclusión me parece inaceptable y nos obliga a situar la doctrina del p. o. en el ámbito de la antropología teológica y no de la cristología. La antropología teológica, por ser teológica, encuentra sentido y luz en la revelación que Cristo nos hace del Padre. Pero no es propiamente cristología. De este modo, el p. o. no es un presupuesto o un prolegómeno de la cristología, sino una doctrina que, a la luz de Cristo, ayuda a explicar mejor la situación del ser humano en su relación con Dios. Pascal decía que sin el misterio del pecado original el ser humano no podía comprenderse ni conocerse a sí mismo⁶. El buen planteamiento es otro: sólo a la luz de Cristo se comprende al ser humano. Al respecto, el Vaticano II tiene un texto orientador:

“El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo, nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha

⁶ *Pensées* (edición Brunschvicg) 434.

devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”⁷.

Varias afirmaciones importa retener de este texto:

1. Cristo ilumina el misterio del ser humano. El hombre, por sí mismo, desconoce muchas cosas de sí mismo. Para acabar de estropearlo, su situación de pecado obnubila su conciencia, “aprisiona la verdad en la injusticia” (Rom 1,18). Pues bien, no es a base de nuevas ideas o doctrinas, o desde figuras mitológicas, como se revela a la persona, sino desde otra persona, concreta, histórica; en nuestro caso, desde Jesús de Nazaret. Sólo una persona puede revelar a la persona. Cristo es el “hombre perfecto”, el ser humano plenamente logrado según la voluntad de Dios, la perfección y medida de lo humano. Por eso en él se revela lo que es el ser humano, tal como Dios lo quiere. Mirándole a él podemos saber a qué atenernos en nuestra búsqueda de una humanidad plena y acabada, pues en él se descubre “la sublimidad de nuestra vocación”, o sea, la maravilla a la que hemos sido llamados, ser imagen de Dios.

2. El primer hombre, Adán, sólo era “figura” de Cristo, o sea, un esbozo imperfecto que no logró la meta a la que estaba llamado. Esta meta era “ser como Cristo”, plenitud de lo humano. La configuración con Cristo es la vocación última y definitiva de todo hombre. El pecado, el rechazo de Dios, hizo que Adán se desviara de su meta. Por este motivo, no puede ser modelo de lo humano, sino modelo del camino que no hay que tomar. Con Cristo, por el contrario, se nos devuelve la semejanza divina, nuestra verdad y dignidad, deformada y oscurecida por el pecado.

⁷ *Gaudium et spes*, 22.

3. Cristo, al devolver a la descendencia de Adán la semejanza divina que el pecado deformó, realiza aquello a lo que estaba llamado el primer hombre y a lo que está llamado todo ser humano que viene a este mundo: “A través de la encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos, y la ha dado de manera definitiva”⁸. Con Cristo se logra y realiza la humanidad que Dios desde siempre quiso. El hombre que Dios se propuso de antemano, desde antes de la creación, se realizó con Cristo en la plenitud de los tiempos (cf. Ef 1,9-10). Si él puede iluminar la condición humana es porque la comparte. Y así el hombre Jesús se convierte en modelo de lo humano. En él, “el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad”⁹.

4. Finalmente, se afirma algo que se sitúa en un nivel distinto del “puramente” humano. No se trata sólo de que en Cristo encontremos al hombre logrado, perfectamente realizado. Se añade que esta perfección alcanza, elevándolo, a todo ser humano. Para ello el Hijo de Dios se ha unido con todo hombre. La encarnación no sólo concierne a Jesucristo, sino a toda la humanidad. ¿Cómo? No se explica: “en cierto modo” se dice. Sin duda, los seres humanos nos realizamos gracias a la influencia de los demás. Pero este alcanzarnos de Jesucristo se debe a una razón más profunda: “Por medio de su Espíritu se restaura internamente todo el hombre”¹⁰. El Espíritu de Jesús nos alcanza en lo más profundo de nuestro ser, para renovarnos, haciéndonos “capaces de amar”, nuevas criaturas que

⁸ Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 1.

⁹ Íd., n. 10. La base de toda esta iluminación cristológica de lo humano está en la creación del hombre en Cristo. Cristo es el modelo a partir del cual fue creado el ser humano. Cf. Luis F. Ladaria, “Cristo, perfecto hombre y hombre perfecto”, en Enrique Benavent Vidal e Ilaria Morali (eds.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al Padre Kart Josef Becker*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 171-185.

¹⁰ *Gaudium et spes*, 22.

viven una vida nueva, pensando y actuando como Jesús. Jesucristo es no sólo modelo de humanidad, sino clave, motivo, razón y causa de humanización, de nueva humanidad.

Cristo es determinante de la comprensión del ser humano. Y es determinante con o sin pecado original. Sin p. o., el ser humano hubiera llegado a Cristo, logrando así la perfección de lo humano, con otros condicionantes más positivos de los de la actual humanidad. El p. o. no truncó el plan de Dios al crear al ser humano a su imagen y semejanza. Este plan era precisamente alcanzar la madurez en Cristo (Ef 4,13), perfecta y acabada imagen de Dios (2 Cor 4,4). Pero sí que, al oscurecer la imagen de Dios en el ser humano, condicionó los caminos para lograrlo. No sólo en el primer ser humano que pecó, sino en todo ser humano. Así lo ha interpretado la tradición de la Iglesia cuando afirma que el primer pecado ha tenido unas consecuencias pecaminosas para toda la humanidad.

3.4. Lo que la Revelación dice coincide con la experiencia

La doctrina eclesial del pecado original resulta luminosa porque explica un dato de experiencia, a saber, la contradicción en la que todo hombre vive, y el mal por el mal que tantas veces aflora en la vida individual y colectiva.

No se trata, por tanto, de una especulación abstracta¹¹. Tiene relación con la experiencia. Busca responder a la pregunta por la coexistencia del bien y del mal en la naturaleza humana, considerada tanto personal como colectivamente.

¹¹ Paul Ricoeur dice que san Agustín, en su lucha antignostica, terminó haciendo una doctrina cuasignostica del pecado original (cf. *Simbólica del mal*, Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires 1976, 5-23). No me parece a mí que el pecado original sea una doctrina secreta para iniciados.

3.4.1. Algunos datos de la Escritura

En su carta a los Romanos, san Pablo se pregunta por el misterio de la coexistencia del bien y del mal en la propia persona: “Realmente mi proceder no lo comprendo, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco... No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero” (Rom 7,15.19). Pablo sólo encontraba una explicación: “El pecado habita en mí” (Rom 7,17.20). Según la exégesis más aceptada, este texto describe la situación en la que se encuentra el pecador. El pecador vive un desgarramiento, porque en realidad quiere hacer el bien, pero no puede: el pecado le puede a él y le incita al mal.

En otra de sus cartas, Pablo constata esta situación de tensión en la persona justificada y en gracia de Dios: “La carne tiene apetencias contrarias al Espíritu, y el Espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí tan opuestos, que no hacéis lo que queréis” (Gál 5,17). También el justificado, el que vive en el amor de Dios, siente cómo en su ser hay apetencias contrarias a aquello a lo que el Espíritu divino le guía. Esta tensión que hemos descrito, tanto en el pecador como en el justo, hace de toda vida humana una lucha entre el bien y el mal. Con todo, hay una diferencia entre el justo y el pecador: en el justo es el bien el que triunfa; en el pecador, es el mal. Pero la lucha está ahí, es propia de toda existencia. También el justo siente que, en cierto modo, el mal, aunque sea en forma de tentación, de seducción, habita en él. ¿Cómo es esto posible? ¿Por qué esa tensión, por qué todas las personas sufren el acoso del mal y, desgraciadamente, muchas experimentan que les domina?

La parábola del trigo y la cizaña trata sobre la coexistencia del bien y el mal en la historia, la cultura y la sociedad: un hombre bueno –como bueno es el Padre del cielo– sembró buena semilla en su campo y lo hizo todo bien, como el Creador hizo un mundo bien hecho y un ser humano muy bien hecho. Pero, no se sabe muy bien cómo, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo. Desde entonces, el trigo y la ci-

zaña coexisten hasta el fin de los tiempos. Hasta el punto de que resulta difícil distinguirlos en ocasiones. Por eso, siempre se corre el peligro de arrancar el trigo pretendiendo arrancar la cizaña (cf. Mt 13,24-30). ¿Será esta dificultad de arrancar la cizaña en estado puro una advertencia sobre el hecho de que cualquier obra mala puede tener algo de bueno y, a la inversa, toda obra buena está inexorablemente marcada por el egoísmo?

¿Cómo vivir evangélicamente, perdonar al enemigo, mantener la calma, desterrar todo asomo de odio en medio de tantas situaciones dramáticas por las que han pasado tantos seres humanos, masacres, violencias, limpiezas étnicas, guerras sin piedad, conculcación de todo derecho, torturas, asesinatos colectivos, odios raciales; dicho con un solo símbolo: Auschwitz y situaciones posteriores de análoga inhumanidad? En medio de tanta tragedia, hasta en los más santos aparece la indignación y la protesta contra Dios. Pero también, entre los propios torturadores, entre los propios asesinos, ¿cómo no valorar determinados comportamientos de piedad que, de vez en cuando, aparecían y contribuían a mitigar tanto mal? Sin duda, la parábola del trigo y la cizaña trata de la coexistencia del bien y del mal en el conjunto de la historia, aunque también podría aplicarse a los diferentes niveles del propio corazón. Pues, en definitiva, lo que ocurre en la sociedad no es más que un reflejo de lo que ocurre en la propia persona. El egoísmo aparece en el bien, pero el arrepentimiento también aparece en el mal.

3.4.2. *Datos antropológicos*

Si lo pensamos bien, el mal sólo es posible desde el bien que lo sustenta¹². El mal absoluto se destruiría a sí mismo.

¹² Por el contrario, hay quien sostiene que “los males son anteriores a los bienes... Los males son el origen del bien” (Javier Echevarría, *Ciencia del bien y del mal*, Herder, Barcelona 2007, 19).

Cosa que no ocurre con el bien: el bien no necesita del mal para brillar. El mal necesita del bien para existir. ¿Por qué pudiendo existir sólo el bien, existe el bien y el mal? Se puede hacer el mal, y en ocasiones parece que se hace sin motivo: el mal por el mal. No el mal para conseguir un supuesto o real bien: mato a mi rival para ocupar su lugar o para hacerme con su alimento, sino el mal que parece brotar de los propios instintos que se imponen al bien. Son comportamientos libres pero difícilmente explicables, porque repugnan a la mayoría de las personas. Pienso en la violación anal de una niña pequeña, de tres años, por su padre, de 25, de la que habla la prensa mientras escribo estas líneas. Este comportamiento no parece puramente animal: tiene rasgos que escapan a la pura animalidad.

Algunos antropólogos hablan de “transanimalidad” en el ser humano, cuyas mejores manifestaciones serían su capacidad de fabricar herramientas, su capacidad de arte y abstracción, y el hecho de que entierra a sus muertos. Me pregunto si otra característica transanimal del ser humano, no positiva como las anteriores, sino muy negativa, es su capacidad para hacer el mal por el mal, este mal que va “más allá”, que está a un nivel diferente al del puro instinto que mueve a todo padre a respetar a sus críos. ¿Cómo es posible que el instinto sexual anule al instinto paterno, el natural cariño que despierta una niña que es casi un bebé? Si esto fuera un rasgo animal, evitaría a este padre ser responsable de sus actos. Es un rasgo transanimal, pero en negativo.

Por otra parte, el animal humano es capaz de potenciar el mal combinándolo con el bien: el bien de la investigación médica aplicado para torturar a prisioneros, o el bien de la energía atómica empleado para fabricar bombas mortíferas. El mal es potenciado si se junta con un bien. Esta coexistencia, a diferentes niveles, del bien y del mal coincide con la entraña misma de lo humano.

3.4.3. Datos filosóficos

La reflexión filosófica es sensible a la universalidad del mal y a su inevitabilidad, que aun así sigue siendo resultado de la libertad. Kant comienza su *Religión dentro de los límites de la mera razón* con estas significativas y *antirousseauianas* palabras: “Que el mundo está (yace o radica) en el mal (*dass die Welt im Argen liege*) –y no simplemente que el mundo está mal– es una queja tan antigua como la historia”, cosa que Kant contrapone al hecho de que “todos hacen empezar el mundo por el bien”¹³. El mal, según Kant, está enraizado en la naturaleza humana; de ahí la propensión que ella tiene a elegir el mal, aunque “ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente”¹⁴. La propensión es perfectamente compatible con la libertad y, por tanto, con la responsabilidad.

Todo esto hace que la existencia humana esté marcada por la tragedia. Mi colega José Vidal Talens¹⁵ recuerda, a este respecto, dos metáforas de Kant: una, la “insociable sociabilidad de los hombres”, que habla de la necesidad que tenemos de los demás para realizarnos como seres humanos y la búsqueda egoísta de nosotros mismos. La otra dice: “De un fuste tan torcido como del que está tallado el ser humano no puede ser trabajado nada recto”, que Isaiah Berlin ha utilizado como título de uno de sus trabajos, en el que se puede leer: “Immanuel Kant, un hombre muy alejado del irracionalismo, dijo una vez que de la madera torcida de la humanidad no se hizo nada recto. Y por esa razón no hay solución perfecta posible

¹³ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1995, 29.

¹⁴ Íd., 47. Kant se refiere repetidamente al “profundo enraizamiento de esa propensión al mal en el albedrío” (íd., 44; también al final de la página 46).

¹⁵ José Vidal Talens, *La fe cristiana y sus coherencias*, Facultad de Teología, Valencia 2007, 52-53.

para los asuntos humanos, no sólo en la práctica, sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla es probable que conduzca al sufrimiento, a la decepción y al fracaso”¹⁶.

3.4.4. *Orientaciones de la teología*

La constitución *Gaudium et spes* (n. 13) relaciona el p. o. con la experiencia de la impotencia que, a veces, sentimos ante el mal, y también con la coexistencia entre el bien y el mal en todos los ámbitos de lo humano. Se refiere al pecado ocurrido “en el propio exordio de la historia”, para pasar enseguida a tratar de nuestra situación actual: “El hombre, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males”. Pero como en el ser humano hay también una aspiración a realizarse según el bien, como en todo lo que hace sólo busca su bien (lo que él considera, aunque sea equivocadamente, su bien), la seducción del mal le desorienta “tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación”. Añade entonces el texto del Vaticano II: “Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas”.

Dos cosas se afirman en este importante texto, aplicables tanto a lo personal como a lo social, a lo histórico y a lo colectivo: primera, la vida humana es una batalla, una tensión entre el bien y el mal; segunda, hay males que el ser humano parece que no puede dominar ni controlar. Ahí es donde el

¹⁶ Cita utilizada también por José Vidal, o. c., 50.

¹⁷ *Gaudium et spes*, 11.

¹⁸ *Gaudium et spes*, 12.

Concilio sitúa la luz de la Revelación, pues “lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia... A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación”. Si la Revelación cristiana responde a la experiencia humana, la explica y la ilumina, entonces importa mucho escuchar su respuesta. Porque “la fe orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas”¹⁷; “la Revelación divina puede dar la respuesta que perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre”¹⁸.

Es de agradecer toda explicación que pueda ayudarnos a conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, hay conocimientos que resultan desalentadores. De entrada, eso podría parecer la doctrina del pecado original: el ser humano es un pecador, nace pecador y el pecado le acompaña siempre. Vista así, la doctrina del p. o. parece corroborar los aires pesimistas que actualmente corren por las mejores reflexiones filosóficas y teológicas. La experiencia del mal y la impotencia que sentimos ante él, ha llevado a la sociedad actual a una crisis de esperanza. Vivimos tiempos de desesperanza. Cada vez resulta más claro que la política puede solucionar problemas —a veces a costa de provocar otros—, pero no crear una sociedad perfecta en la que todo esté resuelto. ¿Es posible un lugar donde toda lágrima sea enjugada y desaparezca todo mal (Ap 21,4)?

¿Qué podemos esperar del ser humano? Parece que “más de lo mismo”. Surge entonces la pregunta de si es posible una salida para lo humano, aunque haya que esperarla de más allá de las posibilidades del ser humano. Para la ciencia y la filosofía, la verdad no es, por principio, interesante. La teología postula que hay una Verdad con mayúscula que, a diferencia

¹⁷ *Gaudium et spes*, 11.

¹⁸ *Gaudium et spes*, 12.

de las verdades minúsculas, es salvífica. Desde la fe cristiana, la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida humana es positiva y buena. Eso significa que la cuestión del pecado no termina en la desesperanza, sino en la pregunta por la salvación. Por tanto, el tema del pecado original no puede cerrarse sobre sí mismo, sino que debe abrirse a la posibilidad de una intervención histórica de Dios que salve a la criatura humana. Ni Dios hizo al hombre mal hecho, ni su proyecto de vida quedó truncado por el pecado. Sólo si el pecado es un hecho histórico, y no natural, aunque haya marcado a la naturaleza, es posible la salvación. Importa mucho, pues, recalcar la “historicidad” del pecado original, como tendremos ocasión de ver.

Del pecado original como doctrina que sostiene la esperanza, del pecado original como diagnóstico de la tensión en que vive el hombre y de los desgarros de nuestra sociedad, como explicación del mal que nos acosa, vamos a tratar en los capítulos que siguen. Comenzamos por preguntarnos por los presupuestos de esta doctrina, pues, si ha habido pecado, esto significa que el ser humano podía pecar y podía no pecar. El pecado no es un acto necesario, resultado de una naturaleza mal hecha. Presupone necesariamente a un ser libre, capaz de decidirse por uno u otro camino. Esta libertad la persona la experimenta como un don, como don es la vida. Es posible interpretar este don, o si se prefiere la realidad de la vida y de la libertad, como fruto del azar y de la casualidad. No es ésta la respuesta de la antropología cristiana, como veremos a continuación.

El ser humano, “casi como un dios”

Tratamos, en este capítulo, de los presupuestos del pecado. ¿Qué hace posible el pecado, en qué condiciones puede darse? El pecado presupone la bondad de la creación, la libertad de la persona, su capacidad para el bien, y que el ser humano, en las condiciones de este mundo, siempre se relaciona con Dios por la fe.

La primera página de la historia de la salvación es una página de gracia. En ella se narra la bendición original de Dios, la palabra buena de Dios sobre toda su obra, especialmente sobre el ser humano: “Creó Dios al ser humano a imagen suya... Y los bendijo Dios” (Gn 1,27-28).

4.1. ¿De dónde viene el ser humano?

Evolución y creación

“Creó Dios al ser humano”. Si preguntamos a la ciencia por este mamífero placentar, bípedo, bimanos, con capacidad de reproducción, dotado de lenguaje articulado, con un cuerpo compuesto de billones de células, con órganos sensoriales que le ponen en comunicación con el mundo exterior, que calificamos de humano, nos dirá que es resultado de la evolución del mundo animal.

Dios no parece necesario para explicar ese resultado. La célula con núcleo, pieza básica con la que estamos formados

los animales, apareció hace unos 2.700 millones de años; los primeros animales, hace 700; los primeros vertebrados, hace 500; los mamíferos, hace 200 millones de años. Los homínidos¹ adoptan la marcha bípeda hace 4,5 millones de años. Los humanos “modernos” aparecen en África hace unos 150.000 años como resultado de la evolución del *Homo erectus* (que aparece hace algo más de un millón y medio de años). Cuando los primeros *sapiens* procedentes de África llegaron a Europa, se encontraron con otra especie humana que ya la habitaba, el llamado Hombre de Neandertal. El último antepasado común a ambas especies tiene 500.000 años. Durante unos 80.000 años convivieron en Europa, al parecer sin que hubiera cruces significativos entre ellos, la especie *sapiens* o cromañones y los neandertales. Hace poco más de 25.000 años desaparecieron definitivamente los neandertales y quedaron solos en Europa nuestros abuelos, que luego se expandieron por el resto del planeta, el *Homo sapiens sapiens*, del que descendemos nosotros.

Preguntarse a partir de estos datos en qué momento podemos hablar del ser humano “imagen y semejanza” de Dios es entrar en un laberinto sin salida. A esta cuestión no responde la ciencia, y tampoco la teología, aunque podemos perfectamente suponer que la “imagen” de Dios coincide con la aparición de los primeros humanos. ¿Cuándo el homínido comenzó a ser consciente de sí, cuándo podemos hablar de humano? No es posible delimitar con precisión cuándo sucedió esto, y, para lo que nos interesa, resulta secundario afirmar o

¹ “Homínido” y “humano” son dos palabras que definen la misma búsqueda sobre la aparición del humano. La hominización se refiere a la evolución anatómico-morfológica, psíquica también, que conduce al humano; la humanización se refiere a los restos fósiles, anatómicos y culturales que nos permiten afirmar con certeza que el humano estaba allí. Los ojos, el andar erguido sobre los dos pies, el sexo (el copular dándose la cara y abrazándose el macho y la hembra), el cerebro, la mano, son rasgos que marcan la evolución del homínido al humano. Las herramientas, el arte y la tumba son ya características propias del ser humano.

negar que el Hombre de Neandertal era imagen de Dios. Aunque yo no veo qué inconvenientes se derivarían de afirmarlo, es un tema carente de interés teológico, puesto que la teología se interesa por el ser humano que ha dado origen a las mujeres y varones actuales, los que pertenecen a la única especie humana que habita la tierra. En todo caso, ni la teología ni la Escritura judeo-cristiana se interesan por cuestiones técnicas, y para lo que dicen resultan relativamente indiferentes las cifras (que el hombre exista desde hace más o menos miles de años no toca para nada lo que afirma la fe), aunque son muy interesantes y no es posible construir teología al margen de ellas y mucho menos contra ellas.

A la teología le interesa otra cosa. Ella no habla del ser humano y del mundo como naturaleza, sino como creación. Se sitúa, pues, en otro nivel, adopta otra perspectiva. Para la teología, el mundo es creación, y el ser humano, criatura: universo creado por Dios; y hombre que depende de Dios, que se recibe a sí mismo como un regalo de Dios. El hombre es un don de Dios para el hombre. Un don que estamos llamados a cuidar y a agradecer.

La teología responde a esta pregunta: ¿de dónde viene radicalmente el ser humano? La ciencia presupone su existencia y se pregunta otra cosa: ¿cuándo y cómo apareció el ser humano? Ya hemos hablado del cuándo. Para explicar el cómo, la ciencia considera que la teoría más adecuada es la de la evolución. Una evolución que, por puro azar, ha dado como resultado el ser humano, aunque bien podía no haberlo dado. La vida podía haber evolucionado de otra manera. A. Silesius dijo poéticamente: "La rosa es sin por qué; florece porque florece". Si lo que se quiere decir es que la vida es un don gratuito, que el hombre no ha hecho nada para merecerla, entonces estoy de acuerdo: la vida es sin por qué. Pero la fe cristiana postula que este don gratuito tiene una razón: "La rosa es sin por qué, pero no sin razón", apostillaba Heidegger. La vida, además de don, tiene una misteriosa razón. La vida

es don que hay que cuidar y agradecer, y admirable misterio. Otro poeta, Antonio Praena, escribe: “Quizá tan sólo cuando acabe / conozcas lo que tienes sin tenerlo. / Más no lo quieras comprender, / que es descifrar la claridad lo que lo mata”². La teología quiere comprender, consciente de sus límites y de que el misterio nunca desaparece, pues, efectivamente, la claridad lo mata.

Para la comprensión que busca la teología, ¿ayuda, estorba, resulta indiferente la teoría de la evolución? La gracia no sólo presupone la naturaleza, sino que la respeta y aprende de ella. Tras algunas vacilaciones, el Magisterio ha aceptado las tesis evolucionistas. Juan Pablo II, en un discurso dirigido a la Academia Pontificia de Ciencias el 22 de octubre de 1996, deploraba la interpretación de los textos bíblicos como afirmaciones científicas en lugar de como enseñanzas religiosas, añadiendo: “El nuevo conocimiento científico nos ha llevado a comprender que la teoría de la evolución ya no es una mera hipótesis. Es, sin duda, notable que esta teoría ha sido progresivamente aceptada por investigadores, siguiendo una serie de descubrimientos en varios campos del conocimiento. La convergencia, ni buscada ni fabricada, de los resultados del trabajo que fueron conducidos de manera independiente es, en sí misma, un argumento significativo a favor de esta teoría”.

Para salvar la intervención de Dios en la evolución, hay autores que se refieren a la teoría del “diseño inteligente”. Admiten la evolución, sí, pero precisan que hay multitud de hechos que la evolución no puede explicar. ¿Cómo se pudo producir la primera proteína? Piensan que la complejidad de la vida y el hecho de que las constantes físicas del universo estén tan finamente ajustadas y tan bien adaptadas para las criaturas vivientes no pueden ser fruto de la casualidad. De ahí se deduce, lógicamente, que la vida en la Tierra y el origen de la

² *Poemas para mi hermana*, Rialp, Madrid 2006, 10.

especie humana son resultado de acciones racionales emprendidas de forma deliberada por uno o más agentes inteligentes.

Personalmente no veo necesario recurrir a este tipo de explicaciones para mantener los datos de la fe. Pues, por una parte, la explicación del diseño inteligente se encuentra bajo la sospecha de no ser científica, sino ideológica. Por otra, sin dejar el campo científico, no parece tan claro que los resultados sean tan adecuados como pretenden los defensores de la teoría. El genetista Francisco J. Ayala nota que el diseño de la mandíbula humana no es suficientemente grande para todos los dientes. Y comenta con un poco de humor: "A un ingeniero que hubiese diseñado una mandíbula así lo despedirían al día siguiente". Quien acepta el diseño inteligente implícitamente le echaría a Dios la culpa de esta ineptitud. Dígase lo mismo del canal de la natalidad de las mujeres, que provoca tantas muertes de niños y madres. ¿Y quién hubiera diseñado los parásitos, organismos cuya existencia depende exclusivamente de destruir a otros? Tras citar estos ejemplos, se pregunta Ayala: "¿Le van a echar la culpa a Dios?". Y concluye: "No se dan cuenta estas personas de que las implicaciones del diseño inteligente son una blasfemia que acusa a Dios de incompetencia, de crueldad, de sadismo. En cambio, la teoría de la evolución es perfectamente compatible (con el cristianismo): no le echamos la culpa a Dios cuando hay un terremoto"³.

Me parece que la teología no debe entrar en esos debates, pero sí preguntarse cómo situarse ante ellos desde la fe cristiana. Respuesta: "Nada impide pensar que Dios actúa en el universo con vistas a alcanzar un fin por medio de procesos como las mutaciones aleatorias y la selección natural, que, cuando son investigados empíricamente, no revelan el más mínimo propósito. Para el teólogo, es posible pensar que los designios de Dios se alcanzan a través de lo que a la biología le parece

³ Tomo estas palabras de una larga entrevista que concedió a *Levante. El Mercantil Valenciano*. En Domingo, 24 de diciembre de 2006, 8.

exento de finalidad”⁴. Los fines de Dios se realizan a través de las leyes de la evolución biológica y de esta historia azarosa de la que hablan las ciencias. Si, como dice la teología, Dios obra a través de la libertad humana, igualmente podemos decir que obra a través de la libertad –del azar, de la imprevisión y contingencia– de la naturaleza.

Dios no obra en contra de la naturaleza, sino a través de la naturaleza. Tampoco obra especialmente o con más intensidad en algunos momentos del proceso natural. Dios actúa en todas partes y momentos con la misma intensidad, y tan de Dios es el crecimiento de las semillas, la salida del sol y el salto evolutivo que da origen al ser humano. Él está en el origen, en la duración y en el término de todo acontecimiento. Pero no a la manera de una causa física, sino como la realidad que todo lo determina, y por eso no puede ocupar el lugar de una causa física, aunque sea la primera o la más grande. Su obrar está siempre condicionado por causas segundas y se efectúa a través de los acontecimientos mundanos, no contra ellos o compitiendo con ellos⁵. Dios es Causa permanente trascendente que, por ser permanente, nunca se desentiende de su obra, y por ser trascendente es necesariamente incognoscible (científicamente) y empíricamente inverificable. En este sentido, la presencia de Dios en la creación es silenciosa. Por eso es perfectamente posible no detectarla.

4.2. Teoría de la evolución y pecado original

Supuesta la teoría de la evolución, ¿qué pensar del primer pecado, de la posibilidad de pecar? ¿Ofrece la evolución algún aspecto o matiz nuevo que nos ayude a comprenderlo mejor?

⁴ Denis Edwards, *El Dios de la evolución*, Sal Terrae, Santander 2006, 60.

⁵ “No hay inconveniente para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de diferente manera” (Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, 68).

4.2.1. *Única criatura a la que Dios ha amado por sí misma*

Hay una distinción que interesa y que viene sugerida por la encíclica *Humani generis* de Pío XII (del año 1950). El pontífice romano reconocía que la evolución biológica era compatible con la fe cristiana, aunque sostenía que la intervención "inmediata" de Dios era necesaria para la creación del alma humana. Tomada en su rigor literal, esta restricción de la evolución a la dimensión corporal del ser humano es inaceptable para la ciencia. El evolucionismo explica la formación del mundo y de todos los fenómenos físicos y mentales por un proceso de desarrollo natural obediente a causas puramente mecánicas y a las leyes que rigen en la naturaleza.

Parece más interesante de cara al diálogo fe-ciencia este otro texto de Juan Pablo II: "La imagen y semejanza con Dios, esencial al ser humano, es transmitida a sus descendientes por el hombre y la mujer, como esposos y padres"⁶. Este texto es tanto más significativo si se recuerda que, según san Agustín, lo que en realidad transmiten los padres a sus hijos, incluso los padres cristianos, es el pecado original. Según Juan Pablo II, lo que transmiten los padres es la imagen y semejanza de Dios. Si transmiten lo más, la imagen, ¿cómo no van a transmitir lo menos, el alma, o sea, toda la realidad psíquica del ser humano, junto con la corporal, en la que se inserta la imagen de Dios? En la creación del alma Dios no actúa "sin" los padres, sino "a través" de ellos. A esta luz debemos preguntarnos si lo que decía Pío XII, en el lenguaje y la teología entonces disponible, busca salvar algo importante para la fe.

En efecto, con el hombre aparece un ser que tiene una especial dependencia y, sobre todo, una especial relación con Dios, un ser que se sitúa de forma distinta a los otros seres con relación a Dios, una "única criatura terrestre a la que Dios ha

⁶ *Mulieris dignitatem*, 6.

amado por sí misma”⁷. Esto es una novedad radical que ningún estadio evolutivo justifica, es un acto gratuito que se sitúa en un plano distinto al de la biología o al de la evolución de los seres. Un acto así no procede ni puede proceder de la evolución ni de ningún dato biológico. Trasciende cualquier dato natural y, al mismo tiempo, determina todo el ser del hombre no como un elemento determinable o analizable científicamente, sino otorgando al hombre una dimensión divina.

Esta novedad, que no interfiere el curso de los acontecimientos naturales, debe situarse en lo más íntimo y esencial de la persona, en aquello que la constituye como tal, en su “alma”, en su capacidad de encuentro y de respuesta a la llamada del amor. Dios llama a cada uno por su nombre, por puro amor “desde su mismo nacimiento”⁸, desde el primer instante de su existencia. Eso, que no depende de ningún dato científico, hace que el hombre sea “superior al universo entero” y “toca la verdad más profunda acerca del ser humano”⁹.

4.2.2. *Del hombre al hombre*

Hoy no podemos entender la distinción de Pío XII como si Dios se “reservase” para sí aspectos de la evolución en los que intervendría directamente. Pero en lo que dice el papa hay una distinción que nos puede ayudar a comprender la condición que hace posible el pecado. Dios no se reserva especialmente ningún momento de la evolución (ya hemos dicho que Dios interviene en todos los momentos, pero no como causa física), pero sí podemos decir que una vez acabada, por así decirlo, la tarea de la evolución, ocurre algo que va más allá de la evolución, algo que no es físico, ni biológico, ni material, pero sí muy real y que la evolución ha hecho posible: el ani-

⁷ *Gaudium et spes*, 24.

⁸ *Gaudium et spes*, 19.

⁹ *Gaudium et spes*, 14.

mal es al mismo tiempo transanimal. El animal humano ha superado su animalidad, se ha superado a sí mismo. Tiene capacidad de abstracción, de arte, de música, de hacer preguntas y de preguntar sobre sí mismo; tiene deseos insaciables, que pueden derivar en pasiones insaciables y, por decirlo con palabras de Maurice Blondel, en la "sin razón de querer infinitamente lo finito"¹⁰. Sobre todo, es consciente de sí, dispone de sí mismo. ¡Es libre!

Libre significa fundamentalmente que tiene capacidad y necesidad de construirse a sí mismo. No puede ser hecho "por encargo" (y no sólo porque por encargo, al aparecer, saldría uno tonto, sino por motivos mucho más serios y esenciales); no lo hacen otros; se hace él con los otros, desde los otros y a partir de otros. El hombre está hecho de tal forma que debe ir al hombre. No sólo al prójimo, sino antes a sí mismo. El Génesis (2,7) lo expresa con estas palabras: "Yahvé formó al hombre con polvo del suelo, insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente". Desde nuestra perspectiva evolucionista interpretamos: el ser humano, con la presencia silenciosa de Dios, viene del suelo, de la evolución de la tierra. Pero una vez aparecido, "resulta un ser viviente". Es el sujeto de sí mismo, de sus propias decisiones. La vida humana camina por sí sola. Una vez "nacido", debe "renacer", ser padre de sí mismo.

¿Sería correcto decir que la evolución continúa después del proceso evolutivo que da origen al animal humano? Si no la evolución, al menos la maduración, el crecimiento en humanidad. Cuando el humano como tal aparece debe comenzar una nueva tarea evolutiva: la de hacerse lo que es. Ser hombre es hacerse hombre. Dios dejó al hombre sin acabar para que fuera el hombre el que se acabase a sí mismo. Esto insinúa el texto del Génesis cuando Dios, después de haber creado los luceros del firmamento, la hierba de la tierra y el

¹⁰ *L'Action* II, PUF, París 1963, 192.

ganado, dice que “era bueno”. Pero tras haber creado al ser humano no lo dice. Según una interpretación rabínica, “esto indica que mientras el ganado y todo lo otro estaba terminado después de haber sido creado, el hombre no estaba terminado”¹¹. El hombre es proyecto de sí mismo, conforme a esta famosa frase de Goethe: “Lo que has heredado, conquístalo para que sea tuyo”. Finkielkraut, inspirándose en Pico de la Mirandola, escribe: “Cada ser es lo que es por su propia naturaleza, salvo el hombre. El hombre es una excepción en el ser; no hay un límite infranqueable a su acción; en vez de recibir su vida lista y determinada por el orden de las cosas, tiene el poder de darle forma: ésa es su grandeza y su dignidad”¹².

4.2.3. *Dificultad de discernir*

Por su insaciabilidad y su libertad, el humano puede relacionarse personalmente con Dios si éste se le da a conocer y le ofrece su amor. Ahora bien, esta relación debe tener en cuenta toda la realidad de la persona humana. Esta persona conserva todos los rasgos de la animalidad de la que ha surgido, pero no como si fueran una parte de ella que pudiera contraponerse a otra parte, su corporalidad a su conciencia, sino como integrados en una única realidad personal. Hasta tal punto su realidad es unitaria que lo transanimal se ejerce, se vive, se manifiesta, a través de lo animal, y a la inversa: lo transanimal marca decisivamente lo animal. El cariño se expresa sexualmente, pero el sexo no se vive psicológica ni mentalmente de la misma manera cuando expresa amor o cuando es pura pulsión biológica. Los instintos agresivos con los que el hombre busca afirmarse y defender la propia identidad pue-

¹¹ Cf. Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires 1976, 66.

¹² Alain Finkielkraut, *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 46.

den orientarse violentamente, llevando a la negación del otro, o reconducirse altruistamente, llevando a la defensa del otro, considerado como elemento necesario de la propia identidad.

El humano decide sobre su realidad unitaria. Ocurre que, debido a su complejidad, la realidad y totalidad del ser humano no responde enteramente a sus propias determinaciones. Hay tendencias que escapan a su voluntad. El ser humano busca integrar toda su realidad en un proyecto unitario, vivir en paz consigo mismo. Y no siempre lo logra. Le resulta difícil discernir lo que de verdad quiere. En demasiadas ocasiones la animalidad –base natural sobre la que decide– no sólo condiciona la transanimalidad, sino que parece como si buscarse desarmarla. Hay una serie de instintos y pulsiones que se encuentran en los primates no humanos y que afloran en los humanos. Estas pulsiones son normales, proceden de las manos del Creador, pero pueden descontrolarse, aunque no hasta el punto de que el ser humano no pueda dominarlas. Cuando las domina se convierten en materia de humanización y, para el cristiano, de santidad. Cuando no las domina pueden convertirse en instrumentos de pecado. Podríamos decir, con la *Gaudium et spes* (n. 13), que “rebajan al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud”.

Desde el punto de vista meramente antropológico (o psicológico), es bien sabido que, en ocasiones, las pasiones ejercen una influencia mayor sobre la razón que viceversa. Una vez desencadenada la pasión, resulta muy difícil desenchufarla mediante el pensamiento lógico. Las admoniciones de “no fumes”, “no te drogues”, “no bebas demasiado”, recorren un camino vecinal y tortuoso, mientras que los impulsos en busca de tabaco, bebida u otras drogas circulan por autopistas muy bien señalizadas¹³. ¿Significa eso que son incontro-

¹³ Imagen que tomo prestada a Eduardo Punset, *El viaje a la felicidad. Las nuevas claves científicas*, Destino, Barcelona 2006, 70.

lables? En absoluto, pero sí significa que, según cuál sea la situación anímica de la persona, su educación, su nivel espiritual o sus costumbres¹⁴, son más difícilmente controlables. La transanimalidad humana, ejercida en la animalidad, padece a causa de la animalidad.

No se trata de entender que en el ser humano hay una lucha entre dos partes o dimensiones contrapuestas, algo así como el cuerpo y el alma. Cuando san Pablo habla de la lucha de la carne contra el espíritu (no de la lucha de lo corporal contra lo psíquico), las obras de la carne son muy “espirituales”, pero en negativo: envidias, rencillas, celos, odios, ambición (Gál 5,21). Hay una espiritualidad en positivo y una espiritualidad en negativo. No es posible la lucha entre el espíritu y la piedra, o el espíritu y una planta. Hay como dos espíritus en el ser humano, dos corazones que parecen no conocerse, dos modos de orientar la transanimalidad. Paradójicamente, es la totalidad humana la que lucha consigo misma. No sólo para bien, sino también para mal. En el ser humano hay una “resistencia” al desprendimiento y la generosidad: me resisto a que me quiten la vida, aun en nombre de los mejores ideales. Pero también hay una “resistencia” a la mentira: por eso me sonrojo al mentir; no todo mi ser me sigue en el intento de engañar al otro. De ahí la insatisfacción que produce el pecado, lo que puede conducir al arrepentimiento. Me resisto al bien y me resisto al mal. No me inclino del todo al bien y no me inclino del todo al mal.

Además, la evolución cultural humana no garantiza por sí misma un mayor equilibrio personal y, menos aún, una buena disposición hacia Dios. A medida que aumentan las posibilidades del ser humano, aumentan también los medios para dañar al semejante o para dañarse a sí mismo. De ahí que, a

¹⁴ “Cuando tiene que actuar de improviso, el hombre obra de acuerdo con fines prefijados y con hábitos previamente adquiridos” (Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, 109, 8).

veces, el progreso sea compatible con el aumento de gravedad del pecado: "El progreso, altamente beneficioso para el hombre, también encierra gran tentación"¹⁵. Por otra parte, las tendencias hacia el mal producen, en ocasiones, nuevas posibilidades técnicas y científicas que, paradójicamente, pueden con el tiempo ser factores de bien. El progreso es ambiguo. Lejos de calmar o de satisfacer, despierta nuevas ideas, sugiere nuevas posibilidades, de modo que la tentación, el tanteo, la duda sobre cómo orientar la vida, cobran nuevos bríos. La cultura no sólo transmite informaciones altruistas, sino mensajes egoístas o que legitiman el dominio de los poderosos. Todo progreso implica por sí mismo un peligro. Lo que se consigue mediante el poder creciente del que disponen los seres humanos, incluso pensado en principio para hacer el bien, pronto o tarde muestra también su rostro amenazante. El amor puede sugerir al poder nuevas posibilidades para el amor, pero también el poder puede sugerir a la persona nuevas posibilidades para el mal. Poder y amor pueden potenciarse y también oponerse.

Gn 3,22 sugiere que el pecado puede significar un progreso y, por tanto, puede considerarse un elemento de crecimiento (porque también en el pecado el ser humano se afirma a sí mismo, decide sobre sí mismo, y su espíritu se despierta, se abre a nuevos horizontes). Tras el pecado, Yahvé reconoce "que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto a conocer el bien y el mal". El pecado es una afirmación de sí y, en este sentido, es una promoción, lo que sin duda representa un progreso, pero en el plano de la alienación, del enfrentamiento y de la lucha. Cuando el ser humano decide sin Dios lo que es bueno y malo, se pone a la altura de Dios, en cierto modo realiza la imagen de Dios, pero en un plano de ruptura y de enfrentamiento¹⁶. El pecado no

¹⁵ *Gaudium et spes*, 37 a.

¹⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982, 403.

detuvo la maduración, el crecimiento humano. También en el pecado el ser humano decide sobre sí mismo. La maduración humana pasó por el pecado. Podía no haber pasado, pero de hecho pasó. Al pasar por el pecado, la madurez humana quedó marcada por elementos negativos.

4.2.4. Amar a Dios con todas las fuerzas

Nuestra herencia genética y nuestras posibilidades culturales deben integrarse en un proyecto personal que madure a la persona. Para ello hay que vencer múltiples tentaciones, integrar todas las ideas y posibilidades, buenas y malas, en un destino humanizador. Hay que contar no sólo con la dimensión utópica, sino también con la indolencia del espíritu: la pereza, la desidia, la desgana y, lo que es peor, las malas seducciones que ofrecen las múltiples posibilidades de lo humano. Estamos hechos para lo mejor, pero podemos hacer lo peor¹⁷. Ahí está la posibilidad del pecado. En esta creaturidad, en esta animalidad que nunca nos deja y, en ocasiones, nos desarma. El papel de la Palabra de Dios en la realización humana sería orientativo hacia el bien: “dijo Dios”. Pero también hay que contar con el “dijo la serpiente”.

Lo que Dios dice a esta “única criatura a la que ha amado por sí misma” es que en el amor puede encontrar la realización, estabilidad, madurez y grandeza de su ser. Y que el amor más grande al que puede aspirar es el de Dios. Dios la ama. La ha creado precisamente porque la ama “desde antes de la creación del mundo”, antes de cualquier posible respuesta.

¹⁷ La música remite a lo sublime, pero fue utilizada por los nazis mientras mataban a sus prisioneros. Y si no se me entiende mal, también me atrevo a decir que algo similar ocurre con la religión. Cuando la religión se traduce en mediaciones (cosa por otra parte inevitable), puede surgir el lado diabólico de lo divino. ¿Cómo se explica si no que el ángel, creado bueno, pueda transformarse en ángel de luz diabólica?

Pero la plenitud del amor está en la reciprocidad. A esta criatura creada por amor, Dios la llama al amor, a responder al amor primero e inalterable de Dios. Éste es el primer mandamiento de la vida "para que nos vaya siempre bien" (Éx 6,24): "Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (Éx 6,5). Mandamiento no en sentido de imposición (¿cómo es posible un amor impuesto?), sino de orientación.

Pues bien, llamado a dar respuesta, no todas las fuerzas responden. Las hay que se resisten. Piensan que uno toma mejor posesión de sí mismo quedándose consigo mismo. Les gustaría ver claro antes de decidirse a darse, a salir hacia el otro. Hay fuerzas que piensan que rompiendo toda atadura se pertenecen mejor a sí mismas. El egoísmo nos ciega. Somos muy pequeños, inmaduros. El niño sólo vive para sí; por eso todavía no se alcanza a sí mismo.

Ahí, en la fragilidad, en el tanteo, en la necesidad de decidir, en la duda, está la posibilidad del pecado. La posibilidad, repito, pues para que se dé el pecado se necesita la libre asunción de una de las posibilidades o la libre asunción de los instintos animales. Se necesita, en suma, la libertad.

La libertad se explica teológicamente por haber sido creados a imagen de Dios. Somos criaturas finitas, limitadas, fallibles; necesitamos tiempo para darnos cuenta de las cosas; tenemos que vencer nuestra pereza y desidia. Estamos sujetos a tendencias genéticas, pero no estamos determinados genéticamente. Porque somos unas criaturas muy especiales: hechas a imagen de Dios. O sea, con capacidad de decidir libremente sobre nosotros mismos, de tomar en nuestras manos las riendas de nuestro propio destino, de hacer o no caso a los consejos que vienen de la Palabra de Dios. Pero, al final, el que decide soy yo, el que construye su propia vida como quiere soy yo. Ésa es la clave que consideramos a continuación, el elemento que falta para poder hablar de pecado.

4.3. A imagen de Dios lo creó

La animalidad, la creaturidad, explica la posibilidad del pecado, pero no determina el que suceda. La libertad es el verdadero presupuesto explicativo del pecado de los orígenes, paradigma de todo pecado.

Desde el punto de vista teológico, “la libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión”¹⁸. Dios es esencialmente libre, porque es dueño absoluto de sí mismo; por tanto, no está condicionado por nada ni por nadie. También el ser humano está hecho de tal forma que puede y debe disponer de sí mismo. Está hecho a imagen de Dios. “El Señor –leemos en Eclo 15,14– al principio hizo al hombre y le dejó en manos de su propio albedrío”. Cabe, pues, decir, con Tomás de Aquino, que el ser humano es “providencia de sí mismo” porque “participa de la providencia como tal”¹⁹.

En las circunstancias actuales, la libertad está herida por el pecado, mediatizada por el mundo ambiental y amenazada por fuerzas anónimas que dirigen la opinión pública, producen la psicosis de masas, canalizan las necesidades de consumo. Pero ahora interesa recalcar un condicionante previo y más fundamental de la libertad, esencial por así decirlo, que se da en toda circunstancia, con y sin pecado, y que hace posible el pecado: los límites de la finitud. La nuestra es una libertad creada: “Creó Dios al ser humano a su imagen”. La ima-

¹⁸ *Gaudium et spes*, 17. También Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, prólogo: “Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos”.

¹⁹ *Suma de teología*, I-II, 91, 2.

gen se sostiene sobre la fragilidad de lo creado. Ahora bien, si la libertad está condicionada, no está necesariamente determinada, pues si así fuera dejaríamos de hablar de libertad. Todo lo que hemos dicho sobre la animalidad y la dificultad de decidir son condicionantes de la libertad. Pero, en última instancia, la libertad sólo se explica por ella misma. No se deduce de ningún proceso natural, no está precontenida en las circunstancias históricas, ni en los motivos que la justifican, ni en las decisiones precedentes. Es un acto nuevo y discontinuo en relación con todo lo que precede su ejercicio²⁰.

La finitud explica la dificultad de decidir de la que hemos hablado ya. Nunca contamos con todos los elementos de juicio que nos asegurarían el éxito frente al error. De ahí la necesidad que tenemos de confiar en toda palabra que pueda orientarnos en medio de la oscuridad de lo finito, como es la Palabra de Dios.

La libertad es lo que hace posible la relación del ser humano con Dios. Por ser su imagen y por ser libre, el ser humano es capaz de relacionarse con Dios, puede convertirse en interlocutor de Dios. Ha sido Juan Pablo II el que ha hecho notar que la imagen de Dios implica, como consecuencia necesaria de la libertad, "la capacidad de una relación personal con Dios"²¹. El salmo 8 dice que el ser humano fue creado "casi como un Dios", o sea, con la suficiente "igualdad" dentro de la infinita distancia que separa a la persona humana de la divina, como para poder establecer una relación "de tú a tú", como Moisés, que hablaba con Dios "como habla un hombre con su amigo" (Éx 33,11). El hombre es un dios, pero con minúscula, puesto que le debe la vida a otro Dios. Es un dios en pequeño, un "dios creado"²², "una manera finita de ser

²⁰ Cf. Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 211.

²¹ *Dominum et vivificantem*, 34.

²² San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIV, 13, 2.

Dios”²³. Como un niño pequeño se relaciona con su padre, así puede el ser humano relacionarse con su Padre Dios.

Si el ser humano pudo pecar fue precisamente por ser imagen de Dios. Es la casi igualdad que hay entre Dios y el ser humano y el amor que Dios tiene por su criatura lo que hace que Dios pueda sentirse herido. Una hormiga no puede ofender a un humano, pero una criatura puede hacer llorar a su madre. Y el hombre puede apenar a Dios. La capacidad de la persona humana de responder a la llamada al amor, la libertad que poseía de fiarse de las orientaciones divinas para su correcta realización, tenía una contrapartida: responder negativamente a Dios, no fiarse de su Palabra. El pecado está fundamentado en la imagen y expresa la imagen en negativo al ser una posibilidad, una actualización de la libertad.

Una cosa más, de sumo interés para nuestro tema. La libertad hace del ser humano sujeto responsable. Pero al ser una libertad condicionada hace también al ser humano digno de comprensión y misericordia. Estamos hechos de “polvo”, hemos salido de la evolución del barro. El polvo es signo de fragilidad, de precariedad, de la condición mortal y finita del ser humano (Gn 3,19). Dios es bien consciente de ello, pues él es, en última instancia, quien modeló este polvo y le dio vida: “Él conoce de qué estamos hechos, sabe bien que somos polvo”; por eso “no nos trata según nuestros yerros, ni nos paga según nuestras culpas” (Sal 103). Somos como una “vasija de barro” (2 Cor 4,7). Más aún, Dios ha querido solidarizarse, por medio de Jesús, con ese barro, experimentar personalmente qué significa ser de barro. Por eso comprende desde dentro. De esta comprensión habla la carta a los Hebreos. El sumo sacerdote de nuestra salvación, que es Jesucristo, comparte “la sangre y la carne” de sus hermanos, los humanos; “ha pasado por la prueba del sufrimiento”, ha sido tentado como nosotros, y así puede comprender, interceder y compadecer (cf.

²³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 327.

Heb 2,14-18; 5,7-10). Lo fundamental en la vida cristiana no es el pecado, sino el "perdón de los pecados". Perdón que la comprensión y solidaridad de Jesús hacen posible.

En el contexto de la misericordia divina, característica fundamental de Dios, resulta posible soportar la predicación del pecado. La revelación del pecado no hay que entenderla como una acusación o como manifestación de la cólera divina. Es una modalidad del amor de Dios, que busca la conversión del ser humano. Conversión sólo posible desde la conciencia del pecado. El cuarto evangelio atribuye al Espíritu Santo, que es el Amor de Dios derramado en nuestros corazones, la misión de "convencer al mundo en lo referente al pecado" (Jn 16,8). Dios, para que el ser humano se aparte del pecado, le hace caer en la cuenta de todo su horror y malicia. En la historia del origen del pecado, Dios hace caer al hombre en la cuenta de su desobediencia (Gn 3,11). Pero este descubrimiento resultaría insoportable para el ser humano. De ahí que inmediatamente aparece una promesa de salvación (Gn 3,15). La palabra sobre el pecado está al servicio de la conversión y por eso su contexto es el de la misericordia.

Así, la teología del pecado original no es una teología negativa, sino una teología que nos abre a la esperanza. Fuera de este contexto resultaría odiosa e incomprensible.

4.4. Y le colocó sobre la tierra

Creó Dios al ser humano a su imagen. Y luego lo colocó sobre una tierra buena (Gn 2,8). Sobre la tierra, sí. No en el cielo, pues si lo hubiera colocado en el cielo hubiera sido imposible que pecase. El cielo, como categoría religiosa, es una imagen espacial del encuentro pleno, definitivo, claro y seguro con Dios. Es la felicidad estable y completa, la bienaventuranza humana. Y cuando se ha experimentado, conocido, vi-

vido lo mejor de lo mejor, nadie desea dejarlo: “Es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza y huye de la miseria. Por eso, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de él voluntariamente, en lo cual consiste el pecado. Y así, cuantos han visto la esencia divina se reafirman de tal manera en el amor de Dios que no pueden ya pecar nunca”²⁴, pues “es imposible que alguien quiera apartarse del bien en cuanto tal”²⁵.

4.4.1. *¿Por qué sobre la tierra y no en el paraíso celestial?*

Quizás sea bueno aclarar que la imposibilidad de pecar no sólo no elimina la libertad, sino que le confiere su máxima plenitud, con la que se hace semejante a la libertad de Dios mismo: “Que el libre albedrío pueda elegir entre cosas diversas, conservando siempre su ordenación al fin, es algo que pertenece a la perfección de la libertad. En cambio, elegir algo apartándose de su ordenación al fin, y en esto consiste el pecado, es un defecto de la libertad”²⁶. El “no poder pecar” de los bienaventurados no es debido a ningún determinismo, ni a ninguna impotencia, ni a deficiencia alguna de la voluntad ante algo que supera sus fuerzas. Este “no poder” en realidad es un “no querer”, es el triunfo del bien y de la verdad por el que uno ha optado definitiva y libremente. En el hecho de no poder pecar se halla la perfección de la libertad, no su límite. Por tanto, si el ser humano pudo pecar es porque no había alcanzado la perfección de la libertad. Y, al no haber alcanzado la perfección, pudo abusar de la libertad.

²⁴ Tomás de Aquino, *Suma de teología* I, 94, 1.

²⁵ *Íd.*, I, 62, 8.

²⁶ *Íd.*, I, 62, 8, ad 3.

Es legítima la pregunta de por qué Dios colocó al ser humano sobre la tierra y no directamente en la visión de su divina esencia, en ese estado de plena libertad. Si desde el principio Dios nos hubiera puesto cabe sí, sin velos, sin engaños (Juan de la Cruz), ¿no nos habría ahorrado el camino del sufrimiento inherente a la condición humana? Precisamente la colocación del ser humano sobre la tierra, en la distancia de Dios, es lo que hace posible un encuentro en libertad. La libertad es un regalo que hay que asumir personalmente. Colocado directamente en el cielo, Dios sería una "imposición" para el ser humano, pues el ser humano no es sólo naturaleza finita; es también historia. De modo que el madurar es consustancial al ser humano. Ya hemos dicho que ser hombre es hacerse hombre, que el hombre debe ir hacia sí por medio de su libertad. La maduración requiere su tiempo. También el encuentro, la amistad con Dios. El amor no surge de repente. Tiene sus etapas, su maduración, su camino. Es este camino el que hace atractivo, placentero, el amor. El deseo, el anhelo, el ir hacia el otro, el buscar al otro, forman parte del amor.

Por eso, lo que es posible al final, en la perfecta bienaventuranza, no siempre lo es al principio: la madre, por mucho cariño que ponga, no puede dar carne al niño de pecho. También la vida cristiana pasa por una etapa en la que la "leche" es necesaria (Heb 5,12; 1 Cor 3,2). Cuando se piensa en toda su radicalidad que la persona es lo que ella se hace, lo que llega a ser en el lento y libre madurar de su propia historia, se intuye la imposibilidad de que pueda ser creada directamente en la visión divina. Un varón o una mujer así creados de repente, constituidos de golpe en la claridad de su conciencia, y no digamos de la conciencia divina, no serían ellos mismos, sino algo fantasmal, auténticos aparecidos sin consistencia, incluso para sí mismos. Serían una contradicción.

El colocar al ser humano sobre la tierra hace posible un encuentro en libertad, lejos de toda imposición, pero tiene un riesgo: la libertad puede usarse mal, pues la finitud, en las

condiciones de este mundo, no permite ver con claridad: “Ahora nuestra alma no ve la misma esencia de la bondad divina, sino algún efecto de la misma, que puede parecer bueno y malo de acuerdo con diversas consideraciones; como el bien espiritual les parece a algunos malo, en cuanto que es contrario al deleite carnal en cuya concupiscencia están asentados”²⁷. La libertad es el riesgo inevitable que Dios debe correr si quiere crear un ser a su imagen y semejanza, si quiere que el ser humano sea de verdad su interlocutor y no una marioneta en sus manos. La vida humana se convierte así en un regalo exigente y doloroso, un regalo que no hace regalos.

Dios se retira, guarda silencio, para que el ser humano pueda tomar la vida en sus manos y, así, llegar a ser lo que es. Se retira, pero no del todo. También se hace presente por medio de signos, por medio de su Palabra. Ahora bien, todo signo es ambiguo, puede interpretarse de muchos modos. Y su Palabra, al ser una palabra humana, porque de otro modo no podría llegar a nosotros, también está marcada por la ambigüedad. Es una palabra que no se impone, que puede rechazarse.

4.4.2. *Lo que pudo ser y no fue*

A veces se ha presentado la situación en la que fueron creados los primeros humanos por Dios como altamente privilegiada. Dios les habría colocado en un paraíso delicioso, en el que todo estaría resuelto, no carecerían de nada y ningún mal les afectaría. Pero, sobre todo, Dios les habría dotado de una gran inteligencia. San Agustín hace idílicas descripciones de la situación del ser humano en el paraíso: “El hombre en el paraíso vivía como quería, porque sólo quería lo que Dios había mandado. Vivía gozando de Dios y era bueno por su bondad; vivía sin ninguna indigencia y tenía en su mano vivir

²⁷ Íd., *De caritate*, 12, al final.

siempre así"²⁸. Y Santo Tomás se esfuerza en explicar que "el primer hombre fue creado por Dios en tal estado que tuviera ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruido"²⁹. Estas descripciones, hoy totalmente descartadas por la teología y la exégesis, hacen todavía más increíble que el ser humano pudiera apartarse de Dios. Más aún, resultan inconciliables con los datos más seguros que ofrece la ciencia. Para la ciencia, la realidad humana va de "menos a más"; no hay una pérdida de un estado superior y maravilloso, sino unos inicios muy infantiles, deficientes y difíciles. Incluso unos inicios negativos, en los que la lucha por la supervivencia y la afirmación de la propia especie y del propio individuo presuponen el egoísmo y la presencia de impulsos agresivos.

Es hora de situar en sus justos términos esta situación original del ser humano para comprender bien el sentido del paraíso y la posibilidad de pecar. En primer lugar conviene aclarar que si la teología considera como real e histórico el primer pecado, no ocurre lo mismo con la situación original que presupone este pecado. Es perfectamente posible entender que el primer acto de libertad del ser humano fue un acto de pecado, la primera decisión personal fue afirmarse a sí mismo y, por tanto, no apoyarse en Dios. Lo primero que hace el ser humano al llegar al uso de la razón, dice Tomás de Aquino, es deliberar acerca de sí mismo. Si no se ordena al fin debido, en

²⁸ Puede verse la descripción completa, extensa, de los bienes de los que gozaba el ser humano en el paraíso en *La ciudad de Dios*, XIV, 26. Una descripción muy extraña y muy poco compatible con lo que luego ocurrió. Para ceñirme sólo a las pocas líneas citadas, ¿cómo es eso de que sólo quería lo que Dios había mandado? No parece que eso sea muy real, porque por lo visto quiso otra cosa. "Vivía gozando de Dios, sin ninguna indigencia": he dicho líneas arriba que cuando eso ocurra, será imposible dejarle. Este gozo y esta ausencia de toda indigencia es contradictorio con el pecado. Tomás de Aquino, comentando este texto de Agustín, dice que "en el estado primitivo no faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear la voluntad". De ahí concluye que "las pasiones que se centran en el mal no se dieron en Adán".

²⁹ *Suma de teología* I, 94, 3.

la medida en que es capaz de discernimiento en su situación infantil, el hombre peca, no haciendo lo que puede y debe³⁰. Algo análogo pudo ocurrir con la llegada de la libertad, con la aparición primitiva y primera de la transanimalidad. La primera palabra humana fue: “no”. Dios, que desde antes de la creación había destinado gratuitamente al ser humano a relacionarse con él por el amor, comprobó –por decirlo desde nuestro punto de vista– las consecuencias del riesgo de la libertad. ¿Consecuencias inevitables? Si, de un modo u otro, no hubieran sido evitables, no podríamos hablar de libertad.

Si esto fue así, el “estado original”, la situación paradisiaca de la que habla el texto del Génesis no ha existido nunca. Esta situación es una descripción idealizada de lo que hubiera podido ocurrir (sin duda progresiva y lentamente, a través de las condiciones de la evolución) si el hombre no hubiera pecado. De hecho, a lo largo de la Escritura, cuando se vuelve a hablar del paraíso ya no es para referirse a un acontecimiento pasado, sino al futuro que Dios prepara para el ser humano, un futuro de plenitud, en el que habremos logrado esta plena identificación con Dios que, idealmente, el Génesis coloca en los orígenes (Is 11,6-9; Ez 36,35; Is 51,3; Ap 2,7; 22,1-2). Estos orígenes así descritos no son más que un adelanto de lo que nos espera, prefiguración de lo que ocurrirá cuando la voluntad de Dios sea cumplida y se produzca la identificación total de la voluntad humana con la divina, sin vuelta atrás, como ocurre en el auténtico amor.

4.4.3. En la tierra siempre nos relacionamos con Dios por la fe

Y una segunda aclaración. Si Dios colocó al hombre sobre la tierra, esto significa que no se encontraba con Dios directa

³⁰ *Suma de teología* I-II, 89, 6.

ni claramente (como muy bien recuerda Éx 33,20 en las condiciones de este mundo es imposible ver a Dios), sino en la oscuridad de las mediaciones, por medio de las huellas de Dios en la tierra y en su historia. En una palabra, que vivía de fe.

Hay dos cuestiones de la *Suma* de Tomás de Aquino que resultan orientativas acerca de la situación del hombre en el posible paraíso. En una de ellas se pregunta si el hombre, en su primer estado, vio a Dios en su esencia; y en la otra, si tuvo fe³¹. Algunos aspectos de su respuesta resultan de interés: "El primer hombre no vio a Dios en su esencia, [pues] nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de él voluntariamente, en lo cual consiste el pecado". No le veía en su esencia precisamente porque no estaba en la bienaventuranza celestial. Y por eso pudo pecar. ¿Cómo veía, pues, a Dios el primer ser humano? Responde Santo Tomás: "Adán veía a Dios en enigma, porque lo veía por medio de efectos creados", pues "el hombre, antes del pecado, poseyó la fe".

En esta afirmación de que los primeros humanos, antes de pecar, vivían su relación con Dios por la fe, se ve claramente que para Santo Tomás la fe no compensa una lesión culpable de las potencias espirituales del hombre, sino una debilidad óptica. La fe se debe a la situación creatural. Es la única manera de relacionarnos con Dios en este mundo. Una relación "en espejo y en enigma" (1 Cor 13,12), a través de realidades creadas. Pero la presencia de Dios en lo creado es ambigua, nunca se impone de forma evidente. Eso ocurre incluso en la máxima manifestación de Dios en este mundo en el hombre Jesús de Nazaret. Por eso pudo ser tachado de impostor y rechazado violentamente. Siempre es posible interpretar de otro modo las formas de la realidad creada en las que Dios se manifiesta.

Hablando de la necesidad que todo ser humano tiene de Dios, la *Dei Verbum* (n. 3) afirma que "Dios se reveló desde el

³¹ I, 94, 1; II-II, 5, 1.

principio a nuestros primeros padres”. Se está afirmando así que ellos estaban en una situación similar a la de todos los seres humanos. Todos tienen necesidad de que Dios se revele, porque sólo si Dios se da a conocer es posible encontrarle. Pero cuando Dios se revela, dadas las condiciones de nuestra finitud en las que se manifiesta, se vela al mismo tiempo. La respuesta a la revelación es la fe, no la visión. La fe siempre comporta un momento de oscuridad. Por la fe el ser humano se comporta “como si viera al Invisible” (Heb 11,27), pero en realidad “no lo ve” (Heb 11,1), al menos con los ojos de la tierra. Así es como el ser humano, desde sus mismos comienzos, pudo encontrarse con Dios. Pero así también se explica que pudiera rechazarle, que pudiera adoptar una postura de “no fe”, pues la fe es libre por naturaleza.

La situación de fe en la que se encontraba Adán, prototipo de todo ser humano, junto con la finitud inevitable, consustancial a todo hombre, y la libertad, son los tres presupuestos que hacen posible el pecado. Posible, no necesario. Vistos los presupuestos, toca ahora analizar el pecado. Comenzamos con una lectura teológica de los textos bíblicos que han contribuido a desarrollar la elaboración doctrinal sobre el pecado original.

Lectura teológica de los textos bíblicos que tratan del pecado original

Hablo de lectura teológica porque no voy a hacer propiamente exégesis. En todo caso, si hago exégesis será exégesis canónica, eclesial o teológica, que por supuesto respeta y tiene en cuenta la exégesis histórica-crítica, pero busca ir más allá de la reconstitución del sentido original de las palabras, para centrarse en las lecturas eclesiales de estas palabras a lo largo de la historia. Y digo de los textos bíblicos que tratan del pecado original no porque considere que tales textos afirman claramente la doctrina posterior a ellos conocida como pecado original, sino porque en ellos se ha basado fundamentalmente la reflexión teológica sobre el pecado original.

5.1. Algunas consideraciones sobre exégesis y teología

La Escritura es un texto escrito para suscitar la fe y, en este sentido, tiene una permanente actualidad. El mismo Espíritu que inspiró a los autores bíblicos sigue inspirando a la Iglesia y a los lectores de la Escritura. La Escritura es escritura de la Iglesia y por eso tiene un doble sentido: su contexto contemporáneo y nuestro contexto actual: “Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado”¹. Sin el contexto actual el texto escriturístico es pura

¹ *Dei Verbum*, 8.

arqueología. Sin su contexto contemporáneo, no entendemos los orígenes normativos y ya no ofrecemos la Palabra de Dios. La exégesis histórico-crítica facilita el entender estos orígenes.

A la teología le interesa el contexto contemporáneo de la Escritura, pero su tarea se centra en comprenderla en nuestro contexto actual. Su tarea no es simplemente interpretar la Biblia, sino intentar una comprensión plenamente reflexionada de la fe cristiana en todas sus dimensiones, y especialmente en su relación con la existencia humana². Para ello realiza una labor especulativa y sistemática, y es posible que se interese especialmente sólo por algunos textos y aspectos de la Biblia. Toma además en consideración muchos otros datos que no son bíblicos, que le notifican cómo ha sido comprendida y vivida la Palabra de Dios a lo largo de la historia —escritos patristicos, definiciones conciliares, otros documentos del Magisterio, liturgia—, así como sistemas filosóficos y la situación cultural, social y política contemporánea.

Todo ello con la finalidad expresa de facilitar la comprensión de la Palabra de Dios a los hombres y mujeres de nuestro mundo, y de ofrecer respuestas a las preguntas, necesidades y problemas actuales, a la luz de esta Palabra. Hoy aparecen problemas nuevos, distintos a los del pasado. Las distintas preguntas que a lo largo de los siglos se han planteado los creyentes y los distintos problemas que han tenido que afrontar han condicionado la lectura del texto bíblico y han sensibilizado a la teología: han abierto el oído teológico para encontrar en la Biblia matices o aspectos que hasta entonces habían pasado desapercibidos.

Más aún, puede ocurrir que las lecturas teológicas parezcan sacar de la Escritura más cosas de las que pueden surgir sólo mediante el método histórico-crítico. Cuando esto ocurre, aparece una tensión entre exégesis y teología. O, al menos,

² Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ediciones Arzobispado de Valencia, Valencia 1993, 104.

entre la exégesis de algunos textos, tomados aisladamente, y una teología que busca relacionar los distintos textos y tomarlos en su conjunto. Un buen ejemplo de esta tensión puede ser el tema que nos ocupa, el del pecado original. Ahora bien, no hay que olvidar que un texto escrito tiene la capacidad de ser situado en nuevas circunstancias, que lo iluminan de modo diferente, añadiendo a su sentido literal determinaciones nuevas. El texto está, pues, abierto a desarrollos ulteriores, que se producen gracias a relecturas en contextos nuevos. Un nuevo contexto revela potencialidades de sentido que los contextos anteriores dejaban en la oscuridad, lo que nos abre a la comprensión de nuevos aspectos de la revelación en el curso del tiempo.

En la relación entre Escritura y teología hay otro asunto que requiere la atención del teólogo y que también afecta a la cuestión del pecado original. Se trata de aquellos relatos escriturísticos que se refieren a acontecimientos fundadores, acontecimientos en los que aparece una novedad absoluta y decisiva para la historia de la salvación. El mejor ejemplo de este tipo de relatos serían, en el Nuevo Testamento, los del nacimiento de Jesús y los relatos de apariciones de Jesús resucitado a sus discípulos. Ejemplos del Antiguo Testamento podrían ser los relatos de alianzas o los que refieren el origen del pueblo elegido (experiencias del Éxodo y del Sinaí). Podríamos considerar en esta categoría los relatos de creación y también el del origen del pecado.

Pues bien, el teólogo no puede quedarse en la superficie de la narración, sino que tiene que discernir en la mediación de lo que cuenta el relato y en la mediación de su lenguaje mítico, poético o simbólico, una realidad que está más allá de las formas. Tiene que ser consciente de que esas formas señalan una realidad más allá de lo que podría ser constatado u objetivamente informado³. En el caso del relato de Gn 3, más allá

³ Cf. José Vidal Talens, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de teología fundamental*, Facultad de Teología, Valencia 2007, 120-121.

de las formas poéticas o míticas hay una realidad acontecida en la que entran en juego la libertad de Dios y la libertad del ser humano; una realidad en la que está en juego el modo de situarse los humanos ante Dios.

5.2. El pecado original está implícito en la Escritura

La formulación dogmática de la doctrina del pecado original que hace el Concilio de Trento da por buena una lectura historicista, demasiado apegada a la literalidad del texto, de los primeros capítulos del Génesis. Tal lectura hoy nadie la hace, ni siquiera el Magisterio de la Iglesia. Sin embargo, el dogma del pecado original formulado en el Concilio de Trento desde tales presupuestos bíblicos sigue siendo igualmente válido aunque hayan cambiado esos presupuestos.

A propósito de la formulación tridentina hay que hacer una observación hermenéutica importante: a pesar de lo que pensaban la práctica totalidad de los padres conciliares sobre los presupuestos bíblicos de la definición, lo cierto es que el Concilio no define –al contrario de lo que sí decía san Agustín⁴– que en ningún texto bíblico se contenga el dogma del pecado original. En el decreto del 17 de junio de 1546 no hay ni una sola cita de Gn 3, aunque me parece evidente que Trento nos ofrece una especie de teología narrativa inspirada en Gn 2–3. El texto bíblico en el que explícitamente se basa la definición es Rom 5,12, pero tampoco aquí se trata de un texto definido, sino de un texto aducido como apoyo de la definición. El *anathema sit* se encuentra antes de Rom 5,12 y, por tanto, no le afecta⁵.

Esto es lo que permite afirmar a la mayoría de los teólogos de hoy –digo bien a la mayoría, porque hay alguno que niega

⁴ Cf. *Réplica a Juliano (obra inacabada)*, III, 89.

⁵ DH, 1.512.

que la doctrina del pecado original tenga base bíblica⁶— que el pecado original está “implícito” en la Escritura. Y, por tanto, la teología puede dejar tranquilamente las discusiones sobre el alcance de los textos bíblicos a la exégesis.

Cuando se pregunta a la teología y a la catequesis más oficial de la Iglesia (como es fácilmente comprobable en los nn. 385-412 del *Catecismo de la Iglesia católica*) por la base bíblica de la doctrina siempre se apela a Gn 3,1-13 y Rom 5,12-19. Además, la teología tiene claro que otros textos bíblicos ofrecen perspectivas que amplían, complementan y ayudan a comprender mejor la cuestión que nos ocupa, como Rom 7,12-23, 1 Cor 15,21-22 y los textos joánicos sobre el pecado del mundo. Más aún, la teología hoy considera más interesante el versículo 19 del capítulo 5 de Rom que el 12, pues entiende que ahí puede contenerse con mayor explicitud el dogma del p. o.: “Por la desobediencia de un hombre todos fueron constituidos pecadores”. No se habla de pecaminosidad, sino de pecado.

A continuación comienzo con la lectura teológica de los textos bíblicos “tradicionales” sobre el pecado original, en concreto Gn 3 y Rom 5,12. A estos lugares añadiré dos más que amplían la base bíblica del tema que nos ocupa.

5.3. Uso teológico de Génesis 3

5.3.1. *Etiología histórica*

En su comentario al Génesis, hablando de los capítulos 2 y 3, dice san Agustín: “A tres se reducen las sentencias sobre el paraíso. Una, la de aquellos que sólo quieren que se entien-

⁶ “La enseñanza de la Iglesia occidental sobre el pecado original no es doctrina bíblica” (Alejandro de Villalmonste, *Cristianismo sin pecado original*, Ediciones Naturaleza y Gracia, Salamanca 1999, 113; en este libro, en la página 48, se habla del “desconocimiento perfecto que el AT tiene respecto a la figura del pecado original”. Ya el obispo Julián de Eclana, contemporáneo de san Agustín, negaba que en la Escritura estuviera contenida la doctrina del pecado original.

da el paraíso de un modo material; otra, la de los que únicamente lo entienden en sentido espiritual; y, por fin, la tercera, la de aquellos que toman el paraíso en ambos sentidos, unas veces en sentido material y otras en sentido espiritual. Yo lo diré brevemente: confieso que me agrada la tercera”. Ahora bien, aunque sea la tercera la que le agrada, se diría que san Agustín, puestos a acentuar uno de los dos sentidos, se decanta por el calificado de material: “La narración que se hace en estos libros no es del género de locución figurada, como la del Cantar de los Cantares, sino totalmente de cosas históricas”⁷.

Del pequeño elenco de teólogos antiguos y modernos que yo conozco, no hay ninguno que se decante por la primera alternativa que plantea san Agustín, la interpretación material o histórica. Algunos interpretan el capítulo 3 del Génesis de forma puramente simbólica. Pero la lectura teológica preferida, sobre todo entre los teólogos católicos, es la tercera sentencia de Agustín: el paraíso es un relato a la vez simbólico e histórico. O dicho con más precisión: es un escrito simbólico que narra hechos acaecidos.

Entre los defensores de la lectura simbólica (la mayoría protestantes) hay autores de reconocido prestigio. Según Karl Barth, en la leyenda (*Sage*) del Génesis, Adán “es, de forma totalmente banal, lo que nosotros somos: un hombre de pecado”. Lo que aquí se nos cuenta “vale *ejemplarmente* para todos cuantos vienen tras él”⁸. Igualmente, según Pannenberg, “la historia de Adán es la historia de todo el género humano: es una historia que se repite en cada uno”. “Para ello no se requiere el acontecimiento único de una caída en pecado en los albores de la historia”⁹. Posiciones parecidas se encuentran en

⁷ *Del Génesis a la letra*, VIII, 1 y 2.

⁸ K. Barth, *Dogmatique*, quatrième volume, t. premier, 2, Labor et Fides, Ginebra 1966, 163-165.

⁹ Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. II, UPCO, Madrid 1996, 186-187. Cf. también E. Brunner, *Dogmatique II*, Ginebra 1965, 116: “A las cuestiones de cuándo y cómo se ha producido la caída no tenemos respuesta”.

el campo de la teología católica: “Tenemos que renunciar no al concepto de pecado original, pero sí a la pretensión de encontrarnos concretamente con él en la historia”¹⁰.

Sin duda, lo más significativo (de una lectura puramente simbólico) en el campo católico, pues parecía contar (hasta que fue descalificado) con el aval de algunos obispos, es la posición del *Catecismo holandés*. Para sus autores, Gn 2–3 es un relato paradigmático, un profundo simbolismo en el que encontramos los elementos básicos de todas las relaciones vitales del hombre con Dios. “No se trata de describir hechos históricos”; por tanto, “este trozo bíblico... podrá y deberá ser suplantado en cuanto descripción de los *orígenes* de la humanidad”. Y más adelante: “Los orígenes son para nosotros menos importantes que antaño. Aun respecto del pecado sucede así: no hay que dar significación particular al conocimiento de un primer pecado”¹¹.

La posición mayoritaria en teología católica para describir lo relatado en Gn 3 se reconoce en la expresión “etiología histórica”, acuñada por Karl Rahner¹². Etiología es el estudio sobre las causas de un acontecimiento. Gn 3 sería una etiología histórica porque (a través del lenguaje simbólico) el relato busca en lo sucedido en el principio –en una causa histórica– la explicación de la experiencia de la situación existencial y salvífica –actual– del hombre. La idea de que hay que acudir a la historia para comprender a fondo Gn 3 está ya presente en san Agustín y en Santo Tomás de Aquino. Agustín acepta que se haga una interpretación alegórico-simbólica de los primeros relatos del Génesis, pero siempre “que se crea la verdad fidelísima de la historia presentada en la narración de los

¹⁰ Juan Luis Segundo, *Evolución y culpa*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires 1972, 109.

¹¹ *Nuevo catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés*, Herder, Barcelona 1969, 252-254.

¹² Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 145; “Ätiologie”, en *LThK*, I, 1957, 1011-1012; *Mysterium salutis*, Cristiandad, Madrid 1969, II, 1, 466-467.

acontecimientos allí realizados”¹³. Por su parte, Tomás de Aquino afirma: “Lo que la Escritura cuenta del paraíso lo hace como narración histórica... a la que se pueden añadir comentarios espirituales”¹⁴.

En esta línea, con nuevos matices, los teólogos actuales afirman a la vez el carácter mítico e histórico de Gn 3. El relato es “mítico”, dice Dubarle. Pero mito no es una parábola o una fábula, procedimientos pedagógicos empleados para hacer comprender una lección que luego será claramente formulada, mito es el modo de expresarse de épocas o mentalidades que no tienen todavía un pensamiento abstracto desarrollado. El mito es un relato fundador, dice siempre cómo algo ha nacido. Por otra parte, sigue este autor, el relato de Gn 3 es histórico no en el sentido propio de un relato apoyado en testigos o restos observables del pasado, pero sí en el sentido de un relato con intencionalidad histórica en sentido amplio, como ocurre con la parábola de los viñadores homicidas, que resume el acontecimiento histórico del rechazo del Hijo de Dios. En suma, en el mito del Génesis “no se trata de una representación intemporal de la condición humana de todo hombre, sino simultáneamente de su explicación por el acto libre del antepasado”¹⁵.

Por su parte, José Ignacio González Faus, tras reconocer que en Gn 2–3 “hay mucho mito”, escribe: “Tal reflexión no tiene meramente la finalidad de describir *lo que pasa*, sino de descubrir algo *que ha ocurrido*”. Para ilustrarlo, compara el relato del pecado con la afirmación de que la mujer ha sido sacada de una costilla del varón. “En este último ejemplo sólo se pretende magnificar la profundidad de la atracción sexual, que es distinta, por ejemplo, de la atracción del ali-

¹³ *La ciudad de Dios* XIII, 21.

¹⁴ *Suma de teología*, I, 102, 1.

¹⁵ A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Du Cerf, París 1983, 155-156.

mento. En el primero, en cambio, *se apunta a algo realmente sucedido*¹⁶.

Esta lectura de Gn 3, como siendo “a la vez” mito e historia, se sitúa en continuidad con la doctrina más oficial y ortodoxa de la Iglesia. Es sabido que la *Humani generis* reconoce que los once primeros capítulos del Génesis no son historia ni en sentido moderno ni en sentido antiguo, o sea, en línea parecida a la que el P. Dubarle decía que Gn 3 no era relato histórico, para añadir inmediatamente que estos capítulos “en un sentido verdadero pertenecen al género de la historia”¹⁷. El *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 390) se expresa así: “El relato de la caída (Gn 3) utiliza un lenguaje hecho de imágenes, pero afirma un acontecimiento primordial, un hecho que tuvo lugar al comienzo de la historia del hombre”.

En este “a la vez” simbólico y acontecido, no histórico e histórico, ¿cabría ver algún paralelismo con otros grandes temas teológico-doctrinales de la fe, guardando todas las cauteles necesarias y reconociendo el distinto valor de las doctrinas? Estoy pensando en los textos bíblicos sobre la resurrección de Cristo. El *Catecismo de la Iglesia católica* reconoce que la resurrección es un acontecimiento trascendente (o sea, ocurre más allá de la historia; es metahistórico, dicen muchos exégetas y teólogos). Y, sin embargo, tras analizar los textos bíblicos, afirma: “Ante estos testimonios es imposible interpretar la resurrección de Cristo fuera del orden físico y no reconocerla

¹⁶ *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 324-325.

¹⁷ DH, 3.898. Escribe Karl Rahner, en *Mysterium salutis* II, 1, 467: “La teología católica, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia (DH, 3.862ss, 3.898s), sostiene que en tales expresiones se trata verdaderamente de hechos históricos reales sucedidos en un punto espacio-temporal preciso del mundo. Pero la teología católica tiene también la posibilidad de concebir dichas afirmaciones como etiología histórica, es decir, como afirmaciones que el hombre hace desde su experiencia salvífica o no salvífica en su relación histórica con Dios, puesto que por y en esa experiencia puede el hombre reconocer cómo debieron ser las cosas *al principio*”.

como un hecho histórico” (n. 643). La resurrección es “a la vez” acontecimiento histórico y trascendente. En este “a la vez” se encuentran la protología y la escatología. En todo caso, conviene advertir el uso análogo del calificativo “histórico”. Lo que se pretende afirmar con su uso es la realidad de los hechos. Con una salvedad: el hecho del pecado del primer humano ocurrió en este mundo y el hecho de la resurrección acontece en el mundo celestial.

Sea lo que sea de este paralelismo, en todo este planteamiento de “a la vez” simbólico e histórico del relato de la caída, uno termina por sospechar que lo que de verdad importa es defender el segundo término, el histórico, porque lo simbólico es demasiado evidente y se defiende por sí solo. Si es así, la cuestión decisiva es: ¿por qué resulta tan importante mantener el carácter histórico del relato de la caída? Porque solo así se afirma la bondad de Dios y la culpabilidad del ser humano. El mal no tiene su origen en Dios, sino en la acción libre, voluntaria, del hombre. Dios no es el culpable de esta situación. Al contrario, él hizo al hombre “muy bien hecho” (Gn 1,31) y le dio la posibilidad de orientar bien su libertad. El pecado no es una realidad necesaria, sino contingente. No es efecto de una naturaleza que estaría mal hecha, sino de una libertad mal enfocada. En suma, “el hombre es autor de lo que hay, y Dios es más bien el autor de lo que debería haber”¹⁸. Además, si el pecado es un suceso histórico, consecuencia de la libertad humana, y no una necesidad ontológica, es posible luchar contra él. No es algo fatal e inevitable.

Por otra parte, este primer pecado llamado originante es necesario para sostener el llamado pecado original originado, o sea, el hecho de que todos nacemos en pecado. Negado el primero, el segundo sólo podría sostenerse al precio de afirmar que Dios ha hecho mal al hombre. El originante es nece-

¹⁸ José I. González Faus, *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 328.

sario para comprender la situación de pecaminosidad en que se encuentra la humanidad actual. Sin duda, es posible apelar a un misterio de iniquidad (2 Tes 2,7): el pecado es inexplicable, aparece sin saber por qué. Éste es el presupuesto que hay debajo de la lectura puramente simbólica¹⁹. Pero ¿podemos apelar al misterio sin dejar al menos a salvo la responsabilidad de Dios? ¿No parece entonces más razonable la lectura etiológico-histórica? Quedarse sólo con el misterio ¿explicaría los esfuerzos del autor de Gn 3 por encontrar una explicación al escándalo del mal? Al localizar en el hombre la causa del pecado, Gn 3 buscaría hacer razonable la fe.

5.3.2. *Análisis teológico de los contenidos*

Dejo de lado el paralelismo entre Gn 3 y algunas suras del Corán (2,28-37) (suras evidentemente posteriores en muchos cientos de años a Gn 3) o el mito griego de Pandora, así como algunas lecturas filosóficas de nuestro texto, para centrarme en tres preguntas importantes que parecen encontrar respuesta en el conjunto de los contenidos de Gn 3: ¿en qué consiste el pecado de los orígenes?, ¿cómo se explica que el ser humano pecase?, ¿qué consecuencias tuvo ese primer pecado?

5.3.2.1. *¿En qué consiste el pecado de los orígenes?*

5.3.2.1.1. El pecado de los orígenes, y por extensión todo pecado, en su más profunda raíz, es la ruptura del hombre con Dios. Rompo porque no me fío. “La incredulidad es la fuente de todo pecado”, dice Lutero. Desconfío de una palabra y me fío de otra. “La serpiente dice” (Gn 3,1): se enfrenta a la Palabra por la palabra²⁰. La desconfianza provoca la desobe-

¹⁹ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 74.

²⁰ Martín Lutero, *Oeuvres*, t. XVII, Labor et Fides, Ginebra 1975, 137.

diencia²¹ y se manifiesta en el orgullo²². Resulta posible interpretar en esta perspectiva de ruptura con Dios la pérdida de la santidad y justicia de la que habla el Concilio de Trento para describir el pecado original²³.

La palabra del tentador es muy sutil: “Seréis como dioses”²⁴ (Gn 3,5). El ser humano, desde sus comienzos, había sido llamado a ser como Dios. Su error –su pecado– estuvo en querer ser como Dios sin Dios; en no reconocer que, dada su limitación, sólo era divinizable por gracia. Según san Agustín, al hombre le encantó escuchar de boca de la serpiente: “Seréis como dioses”. Pero se equivocó “no queriendo ser semejante a Él por Él, sino tratando de ser semejante a Dios por sí mismo”²⁵. “Hubieran podido serlo mejor (como dioses) manteniéndose obedientes a su verdadero y soberano principio que constituyéndose ellos mismos principio para sí por la soberbia. En efecto, los dioses creados (o sea, los hombres: ‘Sois dioses’: Jn 10,34; Sal 82,6) no son dioses por su verdad, sino por participación del Dios verdadero”²⁶.

La cara visible, la mediación del alejamiento de Dios, es la posición que el hombre adopta frente a su finitud. Lo que está

²¹ Íd., 135-138.

²² Cf. K. Barth, o. c., nota 8, 131ss. Barth cita Pr 16,18: “El orgullo precede a la caída”.

²³ DH, 1.511.

²⁴ Cada versículo de Gn 3 merecería que nos detuviéramos en él. Aquí me limito a comentar los datos que me parecen significativos para la reflexión teológica. El versículo en el que ahora me detengo viene después de un diálogo entre la mujer y la serpiente de una gran profundidad psicológica: mientras la serpiente insinúa que Yahvé prohíbe comer de todos los árboles, la mujer le rectifica: “No, sólo de uno”. La primera mentira no ha dado resultado. La segunda se encuentra después de la hábil afirmación: “Seréis como dioses”; el tentador añade: ser como dios es conocerlo “todo”, “el bien y el mal”. Segunda mentira: Dios sólo conoce el bien (conoce en sentido bíblico, como una profunda experiencia personal).

²⁵ *De Trinitate*, X, 5, 7.

²⁶ *La ciudad de Dios*, XIV, 13, 2.

sobre el tapete es una auténtica opción fundamental²⁷. El hombre quiso construirse a sí mismo desligándose de la fuente de la vida. Se situó así en una posición imposible, contradiciendo la esencia misma de su ser, pues su ser es ser “de Dios”: el hombre quiere ser pero sin el Ser, quiere vivir prescindiendo del que le da la vida. Como dice Kierkegaard, “al perder a Dios se pierde el yo; carecer de Dios es carecer de yo”²⁸. “Ser en sí mismo abandonando a Dios es acercarse a la nada”²⁹. Pecado original es la situación del hombre solo consigo mismo, abandonado a sus fuerzas³⁰.

Paralelo del versículo 5 podría ser el 22: “Dijo Yahvé: Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros”. Algunos teólogos ven ahí una expresión irónica. Otros toman en serio esta afirmación: el pecado es una afirmación de sí y, en este sentido, es una promoción, lo que sin duda representa un progreso, pero en el plano de la alienación, del enfrentamiento y de la lucha, plano que conduce irreversiblemente a la catástrofe. Cuando el hombre decide sin Dios lo que es bueno y malo, se pone a la altura de Dios, en cierto modo realiza la imagen de Dios, pero en un plano de ruptura y de enfrentamiento³¹.

En mi opinión, Gn 3,22 se presta a ser leído en clave evolutiva. La evolución no depende del pecado, pero el pecado la inflexiona en un determinado sentido. El verso podría dar pie

²⁷ Juan Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991, 64.

²⁸ S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Gallimard, París 1949, 101. En línea kierkegaardiana puede leerse lo que escribe Pannenberg, en o. c., nota 9, 270.

²⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIV, 13, 1.

³⁰ “La pena del pecado original consiste en que la naturaleza humana sea dejada a sí misma, desprovista de la ayuda de la justicia original” (Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, 87, 7). La oración del martes de la segunda de cuaresma dice que “no puede sostenerse lo que se cimienta en la debilidad humana”.

³¹ Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982, 403.

a la comprensión de un progreso evolutivo hacia arriba en el plano biológico-cultural, compatible con un retroceso o evolución hacia abajo en el plano teológico.

5.3.2.1.2. Una vez afirmada la ruptura con Dios, la teología deberá dejar muy claro que romper con Dios y edificar sobre uno mismo conduce inevitablemente a la ruptura y el enfrentamiento con el prójimo y, finalmente, a la propia autodestrucción, como aparece indicado en Gn 3,11-13: el varón acusa a la mujer; la mujer tampoco quiere asumir responsabilidades y acusa a la serpiente. La ruptura con Dios es el comienzo de la insolidaridad humana; el pecado no une, sino que separa a los hombres.

Esta ruptura con el prójimo, consecuencia inevitable de la ruptura con Dios, aparece muy clara en el capítulo 4 del Génesis, en la historia de Caín y Abel. La enemistad con Dios está en el origen de todas las corrupciones humanas. Sólo estando en paz con Dios se puede estar en paz consigo mismo. Y sólo estando en paz con Dios y consigo mismo es posible vivir en paz y armonía con los demás. Esta falta de unión con el prójimo, consecuencia de la ruptura con Dios, encuentra una buena iluminación, en positivo, en la séptima bienaventuranza de Jesús, según el primero de los evangelios: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9). La filiación se traduce necesariamente en fraternidad. Donde no hay fraternidad, no se reconoce la paternidad común de Dios. Por eso, la falta de paz es la negación de la filiación y, por ende, de la fraternidad. En este sentido cabe decir: “Cuando el hombre pierde de vista a Dios, fracasa la paz y predomina la violencia, con atrocidades antes impensables, como lo vemos hoy de manera sobradamente clara”³². Mientras Dios une, el diablo divide y separa.

³² Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 114.

5.3.2.2. *El simbolismo de la serpiente o lo desencadenante del pecado*

5.3.2.2.1. ¿Cómo es posible que el ser humano se colocase en situación de ruptura con Dios? Como hemos visto en el capítulo anterior, no se puede pecar si no se cumplen tres condiciones esenciales. Hay una cuarta condición desencadenante. De ésta trata Gn 3 y presupone las otras.

Las condiciones esenciales que explican y posibilitan el pecado son la finitud (pues “lo que puede fallar, alguna vez falla”³³), y la libertad (es el precio que Dios debe pagar para tener un auténtico interlocutor³⁴). Esta situación de finitud y libertad, esencial al ser humano, queda muy bien indicada al decir que fue creado como imagen de Dios. Imagen creada, o sea, libertad finita, eso es el ser humano. Pero esta situación, por sí sola, no basta para que se produzca el pecado. Se necesita, además, vivir de fe. En la vida eterna el ser humano seguirá siendo finito y libre y no podrá pecar, porque cuando uno ha encontrado la felicidad plena ya no desea dejarla. Pero cuando todavía se encuentra uno en la oscuridad de la fe, lo que es bueno puede parecer malo y lo que es malo bueno. El ser humano en el paraíso del que habla el Génesis vivía de fe, se encontraba con Dios a través de las criaturas³⁵, criaturas “muy apetecibles”, como dicen Gn 3,6 y 2,9.

Dando por supuestas la finitud y la libertad, en el pórtico del relato de la caída aparece la condición desencadenante, la que provoca el paso de la posibilidad de pecar al hecho del pecado. Aparece la tentación, bajo la imagen de la serpiente,

³³ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, 71.

³⁴ “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión” (*Gaudium et spes*, 17).

³⁵ De sumo interés al respecto, cf. Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, 94, 1; II-II, 5, 1. Ya hemos notado que la situación del hombre en el paraíso no era tan boyante como algunas lecturas de Gn 2 quieren suponer.

que desorienta y confunde a la libertad humana. Se trata de una fuerza contraria a Dios y al hombre, que hace su aparición ya antes del pecado humano. Lo que significa que el hombre, además de culpable, es también víctima, alguien acosado.

Hay dos lecturas teológicas del simbolismo de la serpiente, inspiradas en diferentes exégesis. Hay quienes creen ver aquí una polémica contra los cultos cananeos de la fecundidad que fascinaron a Israel, empujándolo a la idolatría. Otros comentaristas dicen que la serpiente sería pura y simplemente la proyección de la tendencia pecaminosa latente en las estructuras mismas de lo humano. Ofrezco dos comentarios, uno de cada tendencia.

Joseph Ratzinger acepta que “la imagen de la serpiente está tomada de los cultos orientales de la fecundidad... que a través de los siglos constituyeron la tentación de Israel, el peligro de abandonar la Alianza”. Y comenta que, a través de este culto, la serpiente le dice al hombre: “No te acojas a esa Alianza que está tan distante y te impone tantas limitaciones”. La pregunta que la serpiente hace a la mujer no niega a Dios, pero contiene una suposición que arrastra al hombre de la confianza a la desconfianza. “Lo primero no es la negación de Dios –dice Ratzinger–, sino la sospecha de su Alianza”, esta Alianza que roba al hombre su libertad y las cosas más apreciables de la vida. El hombre debe liberarse de la limitación del bien y del mal. ¿Qué es lo que le está permitido al hombre, al dueño y autor de la técnica moderna? Aquello de lo que es capaz, lo técnicamente posible, sin más límites. El hombre no quiere ser dependiente. El Dios de la Alianza es un extraño. El hombre pretende ser Dios mismo, negando los límites del bien y del mal. Así vive en la falsedad, equivoca su verdad³⁶.

Paul Ricoeur afirma que la serpiente simboliza la responsabilidad del ser humano, pero con una precisión: no es sólo

³⁶ *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 2005, 87-90.

algo del hombre, sino también algo del mundo, algo previo que despierta lo que ya hay en el hombre. La serpiente sería así “la seducción con la que nos seducimos nosotros mismos, proyectada en el objeto de la seducción”. Ricoeur se apoya en Sant 1,13-14: ¡cada uno es tentado por su propia concupiscencia! Este objeto en el que nos proyectamos no disminuye la responsabilidad propia, pero matiza que “en la experiencia histórica del hombre, cada cual encuentra que el mal estaba ya allí; nadie lo comienza del todo”³⁷. El hombre no es el Malo absoluto. Su maldad consiste en condescender, en ceder. Por eso la serpiente ataca la parte débil del ser humano. Tal sería el simbolismo de la mujer: Eva es el punto débil de cada uno. Todas las mujeres y todos los varones son tentados en su “Eva” y pecan en su “Adán”.

5.3.2.2.2. A lo largo de la Escritura se detecta un proceso de personalización de la serpiente originaria, que se identifica

³⁷ Añade Ricoeur: “El mal forma parte de la conexión interhumana..., es algo que se transmite; es una tradición, una herencia, y no un simple acontecimiento. Existe, pues, una anterioridad del mal con respecto a sí mismo, como si el mal fuese su propio eterno antepasado, algo que encontramos cada uno y que continuamos comenzándolo, pero comenzando él a su vez” (o. c., nota 31, 406-407). En esta línea va también este texto de Kant, que cito extensamente por lo interesante que me parece: “La determinación más precisa de la maldad de nuestra especie es algo que la narración histórica de la Escritura trata de explicar poniendo el mal al comienzo del mundo, pero no precisamente en el hombre, sino en un *espíritu* anterior a él y de un rango originariamente superior. Con lo cual se nos hace inexplicable el *primer* comienzo de todo mal en general (pues ¿de dónde le venía el mal a aquel espíritu?), mientras que se nos presenta al hombre como habiendo caído en el mal por vía de *seducción*; por tanto, *no radicalmente* corrompido (incluso en lo que respecta a su disposición primigenia al bien), sino como siendo todavía capaz de poder mejorarse, al revés de lo que sucede con un *espíritu* seductor, esto es, un tipo de ser en quien no cabe aducir, como circunstancia atenuante de su culpa, la tentación de la carne; y en consecuencia se deja al hombre, que aun con su corazón corrompido sigue conservando no obstante una buena voluntad, la esperanza de un retorno a ese bien del que se apartó” (I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1969, 53).

con el diablo, demonio, enemigo, príncipe de este mundo o Satanás: “La Serpiente antigua, llamado diablo y Satanás, seductor del mundo entero” (Ap 12,9). Por otra parte, cada vez que la Iglesia se ha pronunciado sobre este tema, ha dejado clara la realidad personal y espiritual, siempre subordinada a Dios, del demonio. Aunque también es cierto que su existencia “no ha sido nunca objeto de una declaración dogmática”³⁸. Es bueno recordar aquí la distinción entre doctrina de la Iglesia y fe de la Iglesia.

No es posible un pronunciamiento claro sobre lo que el Nuevo Testamento, la liturgia y la doctrina de la Iglesia califican de demonio o Satanás, porque se trata de una realidad misteriosa. Misteriosa y perversa. Lo que importa, en todo caso, son los efectos bien reales que produce lo diabólico, sea cual sea su identidad e idiosincrasia: “Sabe insinuarse en nosotros por los sentidos, la imaginación, la concupiscencia, la lógica utópica, las relaciones sociales desordenadas, para introducir en nuestros actos desviaciones muy nocivas”, decía Pablo VI en un discurso del 15 de noviembre de 1972. Este tipo de expresiones recuerdan a las de la primera Carta de Pedro 5,8: “Vuestro enemigo, el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quién devorar”. Pero el autor de la carta añade: “Resistidle firmes en la fe”. Pecado, como ya sabemos, es lo contrario de la fe. Precisamente, la tentación pretende conducirnos a la no fe. Pero es posible resistirle: la tentación no es invencible. Al contrario, apoyándonos en la Palabra de Dios, fiándonos de esta Palabra, podemos vencer todas las seducciones del Maligno, pues Dios no permite que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas. Por este motivo, la tentación nunca viene sola: siempre la acompaña la fuerza de la gracia (cf. 1 Cor 10,13).

³⁸ Joseph Ratzinger – Vittorio Messori, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 151.

En nuestros días, lo satánico se ha convertido en objeto de curiosidad malsana, de juego peligroso por parte de algunos grupos, de sensacionalismo en medios de comunicación o de folclore en fiestas populares. La fe cristiana toma en serio la realidad del mal, conoce sus peligrosas inercias. Lo diabólico, sin duda, puede encontrarse en lo tristemente espectacular, pero es en el corazón y en la mente del ser humano donde hay que buscar sus raíces últimas; las acechanzas del diablo atacan más por medio del espíritu que de la carne (cf. Ef 6,12). No es extraño que Tomás de Aquino, al tratar de la insidia de los demonios³⁹, elimine todo antropomorfismo para limitarse al dominio de la inteligencia y de la voluntad. Si la restauración que opera la gracia “se realiza ante todo en la mente”⁴⁰, lo lógico es que lo que se opone a la gracia actúe también en la mente. Y, por tanto, si lo que nos une con Dios es la gracia, lo que nos separa de Dios, lo que divide, bien puede ser calificado de diabólico (διαβολοζ = el que causa desavenencia, desacuerdo).

5.3.2.3. *Consecuencias del pecado de los orígenes*

Hay que preguntarse, finalmente, por las consecuencias del pecado de los orígenes. Hoy, la teología acepta que en Gn 3 no se habla de ninguna transmisión por generación del pecado, pero sí nota que este relato no puede verse aislado de un conjunto de historias de pecado que tienen ahí su inicio. En este sentido, dice Luis F. Ladaria, se puede hablar de culpa o de pecado que procede del origen y que de algún modo es hereditario. No se transmite por generación, pero existe entre los hombres una solidaridad más amplia que la biológica. Aun así, en Gn 3, reconoce Ladaria, no se determina la relación exacta que existe entre el primer pecado y los sucesivos, aunque parece claro que en toda esta historia hay algo

³⁹ *Suma de teología*, I, 114

⁴⁰ *Suma de teología*, I-II, 109, 8.

más que una mera sucesión de actos pecaminosos sin conexión entre sí⁴¹.

A la teología le interesan algunas consecuencias importantes del pecado que aparecen en el relato. La primera, la expulsión del paraíso, es decir, la pérdida de aquella situación de amistad y armonía con Dios en la que los humanos se encontraban, y, como consecuencia, la pérdida de la armonía con el mundo (Gn 3,17-18) y entre ellos (Gn 3,12-13: el hombre acusa a la mujer y ninguno de los dos quiere asumir su responsabilidad ni reconocer su culpabilidad). No se trata de una consecuencia arbitraria o exterior al pecado. Una vez que he excluido a Dios de mi vida para quedarme únicamente con mi propio yo, si además he roto con los hermanos, olvidando que uno siempre es “por los otros” y “para los otros”, las consecuencias del pecado no aparecen viniendo desde fuera de mí mismo o impuestas por una mano justiciera, sino como la natural consecuencia de haber roto con quien es nuestro origen permanente (cf. Ez 18,24; Jn 3,19; 12,47).

Según la teología tradicional, la expulsión del paraíso conlleva la pérdida de los supuestos dones preternaturales de integridad (o ausencia de concupiscencia) e inmortalidad. Hoy, la teología es consciente del débil apoyo bíblico con el que cuenta. Y los versículos que parecían confirmar esta pérdida sirven para realizar lecturas más sugerentes y, seguramente, más acordes con la exégesis.

El pecado, una vez cometido, muestra su propia mentira, nunca cumple su promesa (cf. Jn 8,44: el demonio es el “padre de la mentira”). La serpiente había prometido que se les abri-

⁴¹ Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 63; también, J. L. Ruiz de la Peña, o. c., nota 27, 75: “Falta en nuestro texto la aserción *explícita* de un nexo causal entre el primer pecado y la situación universal de pecado. Aunque tal nexo puede conjeturarse razonablemente” (a tenor de la idea de solidaridad en el pecado latente en el relato yahvista).

rían los ojos para conocer el bien y el mal. Y así es, pero no para conocerlo, sino para conocer que estaban desnudos (Gn 3,5.7). La desnudez no tiene que ver con la concupiscencia, sino con la indignidad en la que se sitúa el hombre al pecar. Así se explica el diálogo de Yahvé con Adán a propósito de la desnudez: el “darse cuenta” de que está desnudo, el tener mala conciencia⁴², es consecuencia del quebranto del mandamiento.

La más llamativa consecuencia del pecado es la angustia de la muerte. Durante mucho tiempo, la teología interpretó que la muerte biológica era consecuencia del pecado, apoyándose no sólo en Gn 2,17; 3,3.19, sino en Sab 2,23-24 y en Rom 5,12. Hoy prácticamente nadie hace esta lectura, aunque el Magisterio parece que sigue manteniendo “la muerte corporal”⁴³. En todo caso, para la práctica totalidad de los teólogos la muerte es una realidad natural. La Escritura hablaría, por tanto, de la muerte “espiritual”, consecuencia del abandono de Dios. Por eso el problema de la muerte física es la manera de afrontarla. El miedo que produce la muerte es la consecuencia del pecado (Heb 2,15). Para el que vive unido a Dios, por medio de Cristo resucitado, la muerte puede incluso convertirse en un deseo (Flp 1,21.23).

5.3.2.4. *Pecado y esperanza*

Para acabar este resumen –necesariamente breve– de lo que me parece fundamental en la lectura teológica de Gn 3, debo referirme al v. 15. La revelación del mal siempre va acompañada de una esperanza. De lo contrario, se haría insoportable. A pesar del pecado, los seres humanos no dejan de ser protegidos por Dios.

⁴² Cf. Martín Lutero, o. c., nota 20, 159.

⁴³ Me expreso con prudencia: “parece”. Como ejemplo de lo que digo, véase la nueva redacción del *Catecismo holandés*, siguiendo las indicaciones recibidas de Roma: o. c., nota 11, 17-18, y el *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 376, con cita de Gn 3,19.

La enemistad y la lucha contra el poder satánico caracterizan el peregrinar del hombre sobre la tierra. Pero esta lucha, que habrá de durar cuanto dure el mundo, se decidirá definitivamente a favor del hombre. La sentencia divina contra el hombre caído contiene también una promesa de salvación por un nuevo camino iniciado por Abrahán y que culminará en Jesucristo. En esta lectura están de acuerdo teólogos católicos y protestantes. La diferencia entre unos y otros reside en que bastantes católicos suelen aludir a María como compañera inseparable de Jesucristo⁴⁴. De hecho, Gn 3,15 es la primera “prueba” escriturística del dogma de la Inmaculada Concepción.

Ahora bien, no hay que deducir de ahí que el pecado sea condición de la venida de Cristo. Ciertamente, el conocido como Catecismo del Concilio de Trento trata de la necesidad del Redentor a la luz del pecado original citando expresamente Gn 3,15. Por su parte, Lutero, siguiendo en esto a san Agustín, afirma: “Hay que amplificar la realidad del pecado, pues si no es bien reconocido, el remedio tampoco será conocido ni deseado. Cuanto más se minimiza el pecado, más despreciada es la gracia”⁴⁵. Hoy, la teología ya no considera que el p. o. sea el motivo de la encarnación. Incluso hay quien llega a decir que el Hijo se encarna “a pesar” del pecado original⁴⁶. El motivo de la encarnación es la salvación del ser humano, salvación que, con pecado o sin pecado, es pura gracia de Dios y sólo como gracia puede ser acogida. En todo caso, lo que hace el pecado es magnificar la gracia de Dios y otorgarle una nueva

⁴⁴ Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 411.

⁴⁵ O. c., nota 20, 134.

⁴⁶ “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 pecado original 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 la vida divina. Decisión que sigue firme y no quiebra a pesar del pecado de la humanidad” (Alejandro de Villalmonte, o. c., nota 6, 321).

dimensión. Es gracia sanante, además de elevante. Pero la necesidad estricta de la gracia se debe a la finitud humana.

5.4. Lectura teológica de Rom 5,12

El otro gran texto sobre el que la teología ha construido su doctrina del pecado original es Rom 5,12: “Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, porque todos han pecado”. Si en Gn 3 encontramos el relato del origen del pecado, Rom 5,12 ha sido la referencia bíblica de la reflexión sobre el pecado transmitido, sobre las consecuencias del primer pecado en cada uno de los nacidos. En Gn 3, la teología encuentra el p. o. originante; en Rom 5,12, el p. o. originado. Desde el punto de vista exegético hay una clara relación entre ambos textos: el trasfondo de Rom 5,12 es claramente Gn 3.

5.4.1. Anotaciones previas

Con Rom 5,12 comienza una reflexión que trata de precisar la obra de Adán y la de Cristo, así como las repercusiones de esta doble obra en todos y cada uno de los seres humanos, de la efectividad del pecado y de la gracia como poderes que dominan al hombre. Pablo destaca el efecto universal ilimitado de la acción de Adán (Rom 5,18: el delito de uno atrajo sobre todos los hombres la condenación), la obra ruinososa de Adán. A la radicalidad del pecado de Adán corresponde por parte opuesta la radicalidad de la gracia de Cristo.

Es interesante constatar que la doctrina que desarrolla san Pablo puede encontrar paralelismos en la tradición judía respecto del lado de Adán, aunque no del lado de Cristo⁴⁷. Así,

⁴⁷ Cf. Ulrich Wilckens, *La carta a los Romanos. Rom 1-5*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1989, 379-381.

el autor del cuarto libro de Esdras (apócrifo, siglo I d.C.) presenta a Adán como el autor de la caída de la raza humana (7,48), como el que transmitió a toda su posteridad la mala semilla del pecado (3,21-22), y con el pecado padecimientos y muerte (3,26). El libro presenta una y otra vez a Esdras lamentándolo en la oración: “¡Ay, Adán, qué has hecho! Cuando pecaste, tu caída no sólo vino sobre ti, sino también sobre nosotros, tu descendencia” (7,118); “sería mejor que la tierra no hubiera producido jamás a Adán o que, al menos, lo hubiera mantenido alejado del pecado” (7,116).

Rom 5,12, más que hablar del pecado de Adán, habla del pecado que ha entrado a través de Adán en el mundo. El “pecado” aparece como distinto de Adán, mediante el que ha logrado entrar en el mundo, como soberano del mundo: “el pecado reinó por la muerte” (Rom 5,21). Pablo percibe la consecuencia universal de la acción de Adán, con cuyo pecado comenzó el pecar de todos. Desde el principio, el pecado afecta al mundo. No es sólo un asunto privado de un individuo con su Dios. Afecta a la creación en su conjunto. Con el pecado entra en el mundo la muerte, porque la muerte es consecuencia del pecado (más adelante hablaremos de esa muerte que el pecado trae: ¿se trata de la muerte biológica o de algo más profundo, el alejamiento, la ruptura con Dios?). Como el pecado ha entrado en el mundo, significa que “todos han pecado”. Y así la muerte ha alcanzado a todos los seres humanos porque todos han pecado.

En Rom 5,12 aparece un problema de difícil solución. Por una parte, la muerte entra en el mundo por el pecado de un solo hombre; por otra, la muerte alcanza a todos porque todos han pecado. Primero se habla del pecado y, luego, de los pecadores. El lector moderno puede tener la impresión de encontrarse ante una tensión entre ambas afirmaciones: si la entrada del pecado a través de Adán es una perdición, ¿cómo se compagina con el pecar de todos como actuación responsable? Según Wilckens, “en el texto hay poco fundamento para

pensar que Pablo ve una tensión entre ambas afirmaciones”. En otras palabras: la segunda afirmación no corrige la primera. “Ni η αμαρτια es una ruina a diferencia de todo pecar concreto individual ni en ημαρτον se prescinde de la conexión supraindividual de todo pecar”⁴⁸. La reflexión teológica deberá tener en cuenta esta interrelación entre “pecado” (αμαρτια) y “pecaron” (ημαρτον).

5.4.2. Las dos exégesis históricas de Rom 5,12

Históricamente, Rom 5,12 ha dado lugar a dos tradiciones exegéticas: la griega, que ha recuperado la exégesis contemporánea, y la latina, que influirá en la formulación del dogma en Occidente⁴⁹. Nuestro análisis anterior tenía como referencia el texto griego de la Biblia. Sin embargo, fue la traducción latina la que tenía delante san Agustín, el autor que primero sistematizó la doctrina del p. o., y la que consideraron como buena los padres del Concilio de Trento al dogmatizar la doctrina.

Según el texto griego, “la muerte pasó a todos los hombres porque todos pecaron”. Según la versión latina que manejaba san Agustín, lo que pasó a todos los hombres fue el pecado, porque “en él”, “en Adán” (*in quo*, traducción latina del εφ ω griego), todos pecaron⁵⁰. Se trata de dos diferencias importan-

⁴⁸ Íd., 385-386.

⁴⁹ Cf. las buenas reflexiones de Luis F. Ladaria en B. Sesboüé (dir.), *El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 131.

⁵⁰ “Desde el principio de mi conversión defendí siempre y definiendo ahora que *por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, en el que (in quo) todos pecaron* (Rom 5,12” (san Agustín, *Réplica a Juliano*, libro 6, XII, 39). Agustín se basa en una mala traducción del texto griego (*in quo* = en Adán, en vez de *propter quod* o *propterea* = por lo cual). Cita a su favor una larga lista de padres: Ireneo, Cipriano, Hilario, Reticio, Olimpio, Inocencio, Ambrosio, Gregorio, Juan Crisóstomo, Basilio, Jerónimo (*Réplica a Juliano*, libro 2, X, 33-34).

tes. San Agustín comprende que lo que pasó a todos, debido al pecado de Adán, no fue la muerte, sino el pecado. Esta lectura expresa la idea de una transmisión del pecado. Esta primera diferencia la dejamos ahora aparcada. Veremos, en un próximo capítulo, la importancia que puede tener una u otra lectura (o sea, si lo que se transmite a todos es la muerte o el pecado, y, si es la muerte, qué hay que entender por muerte). Me detengo en la segunda diferencia, pues el griego εφ ω tiene un sentido causal: *porque* todos pecaron. San Agustín lo leyó como un relativo (*in quo*) cuyo antecedente no era la muerte, sino el pecado o el mismo Adán (doble posible antecedente), de modo que entendió: “el pecado de Adán en el que (*in quo* = en el cual) todos pecaron”.

Tomás de Aquino heredará las dos lecturas de Agustín a propósito del *in quo*⁵¹. De las dos posibles lecturas, “en el pecado” o “en Adán”, terminará por imponerse la segunda, la preferida de Agustín⁵². Ahora bien, probablemente san Pablo no dice que todos los hombres han pecado en Adán, aunque así lo hayan entendido los padres latinos. Lo que dice san Pablo probablemente es que todos los hombres mueren porque pecan. He repetido “probablemente” porque en estas cuestiones filológicas y exegéticas más discutidas nunca encontramos unanimidad total. De hecho, tampoco los padres griegos son unánimes en el modo de entender el εφ ω; san Juan Crisóstomo, por ejemplo, lo entiende como un relativo de Adán⁵³.

⁵¹ “El apóstol trata de la universalidad de la transmisión del pecado cuando dice: *in quo omnes peccaverunt*. Estas palabras, como dice san Agustín, pueden entenderse de dos maneras: bien ‘en aquel’, es decir, en el primer hombre, bien ‘en aquel’, es decir, en este pecado: o sea, en Adán, que peca, todos de algún modo han pecado, en tanto que estaban en él, como en su primer origen” (Tomás de Aquino, *Ad romanos*, caput 5, lectio 3).

⁵² San Agustín, *Contra las dos epístolas de los pelagianos*, IV, 4, 7.

⁵³ Ver el estudio de Stanislas Lyonnet, “Le sens de εφ ω en Rom 5,12 et l’exégèse de Pères grecs”, en *Analecta Biblica*, 1990, 185-202.

A la teología le conviene tomar nota de las dos exégesis históricas de Rom 5,12, pero también del tipo de muerte que conlleva el pecado, y de la interrelación entre *αμαρτια* y *ημαρτον*.

5.4.3. Repercusiones teológicas y doctrinales

Los documentos dogmáticos de la Iglesia sobre el pecado original se apoyan en Rom 5,12. Ciertamente, la Iglesia no ha definido que en Rom 5,12 se contenga la doctrina del pecado original, pero sí aduce este texto como apoyo para sus afirmaciones dogmáticas. El Concilio de Trento cita el texto bíblico después de su definición. Lo que cae bajo anatema es la definición, no los apoyos que vienen después del anatema. Con todo, la seriedad del asunto exige analizar la cuestión con atención.

Lo fácil sería tomar partido por una de las dos partes del dilema al que nos enfrenta la historia de la exégesis de Rom 5,12. Pero quizás lo correcto imponga alguna matización. Para entender correctamente el versículo que nos ocupa es importante situarlo a la luz del conjunto del texto al que sirve de encabezamiento (Rom 5,12-21). Se trata de una contraposición entre la obra de Adán y la de Cristo. El verdadero protagonista del texto es Cristo. Adán es un elemento auxiliar que sirve para resaltar mejor la obra de Cristo. Lo que no es óbice para que Pablo constata la obra destructora de muerte que, desde Adán y por Adán, afecta a todos los nacidos.

Ahora bien, no se trata de que haya una simetría entre la obra de uno y la de otro, pues la gracia y la justicia de Cristo superan con creces la obra de pecado de Adán. Con Cristo acontece el “cuanto más”, la sobreabundancia de la gracia. Adán es el uno desde el que todos han pecado; Cristo es el uno desde el que todos reciben el regalo de la justicia. Pero no se sitúan en el mismo plano, pues si Adán es el cabal repre-

sentante de lo que son y hacen todos los hombres, “pecadores” (Rom 5,19), abocados a la condenación (Rom 5,18), Cristo no es representativo de lo que hacen los hombres, sino de lo que Dios hace con los hombres. Cristo no es sólo ni principalmente un modelo del buen obrar humano (como Adán es modelo del mal obrar), sino el lugar del obrar de Dios. Desde Adán todos estamos marcados por el pecado, sin posibilidad de salvación. Desde la gracia de Cristo aparece la posibilidad de la victoria, la fuerza de la eliminación del pecado.

Más adelante, en esta carta a los Romanos (7,7ss), Pablo vuelve a referirse al poder del pecado. Un poder que existe desde siempre en el mundo, desde Adán, que a todos afecta y que se aprovecha incluso de las cosas más santas, como la ley, para introducirse en la vida de todos los hombres. El hombre está bajo el dominio del pecado, lo que no impide que también sea cómplice. ¿Quién podrá eliminarlo? La ley, no. Sólo el poder salvífico de Cristo, que otorga la vida.

Lo que resulta problemático es comprender este poder del pecado anterior a cada uno de nosotros como único factor constitutivo de nuestro ser pecador, independiente de nuestra libertad personal, y, por el contrario, pretender que la salvación de Cristo requiere nuestra adhesión libre y consciente en la fe. Con lo que resultaría una especie de automatismo del pecado superior al poder de la gracia. Interpretar así la cuestión iría en detrimento de la clara afirmación de la sobrea-bundancia de la gracia (Rom 5,20).

El paralelismo asimétrico entre Adán y Cristo nos conduce a otra conclusión: así como la incorporación a Cristo exige ser ratificada personalmente (los encuentros personales implican siempre la libertad de quienes se encuentran, la recíproca búsqueda del otro), así la incorporación al poder del pecado que está ahí desde siempre en el mundo y que a todos influye por el hecho de entrar en el mundo, exige también ser ratificada personalmente. De modo que tanto en el ser constituidos pecadores como en el ser constituidos justos influyen dos

factores: la corriente de pecado y de gracia anterior a cada uno de nosotros, y nuestra libertad personal.

A partir de estos presupuestos, conviene leer de nuevo Rom 5,12:

- a) “Por un solo hombre entró el pecado en el mundo”. Alguien introduce el pecado; el pecado es un dato histórico, no ontológico. No es el resultado inevitable de una humanidad mal constituida. Hay un primer pecado.
- b) “Y por el pecado la muerte”. Ese primer pecado trae consigo un poder de muerte espiritual que afecta a todos los seres humanos. Dejamos para más adelante la explicación teológica del modo como afecta a todos el pecado. Y también la explicación de por qué entendemos esa muerte como muerte espiritual, como separación de Dios.
- c) “Y así la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron”. El motivo de que la “muerte” como resultado del pecado afecte a todos no es por una especie de automatismo, sino porque de hecho todos pecan, todos se adhieren a esta corriente de pecado anterior a ellos (a no ser que un poder, un campo de fuerza superior al del pecado, les saque del campo de fuerza del pecado). Esta situación de muerte espiritual es, por tanto, el producto de la interacción de dos factores: el pecado ($\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$) y el “todos pecaron” ($\eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$), el destino previo y la opción personal culpable. Con acierto dice Ruiz de la Peña: “Para que el reinado de la muerte espiritual, desatada por el destino previo, se haga efectivo, es preciso que sea responsablemente apropiado por la decisión libre”⁵⁴.

En conclusión, hay que evitar en la interpretación de Rom 5,12 dos soluciones extremas: “Una, la más extendida durante mucho tiempo, según la cual en Adán todos hemos pe-

⁵⁴ J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991, 102.

cado, sin referencia a los pecados personales. Otra, la que resultaría de tomar en consideración sólo esos pecados personales y de ahí concluir que la ‘muerte’ de que se nos habla es sólo la consecuencia de los pecados individuales de cada uno de los hombres, sin ninguna relación de éstos con el pecado de Adán; con ello quedaría sin sentido el conjunto de la perícopa paulina, que se basa en el paralelismo Adán-Cristo para explicar el valor universal de la obediencia y la redención de este último. Hay que mantener los dos extremos: el pecado ha entrado en el mundo por el pecado de Adán, y su presencia se pone de manifiesto en la muerte y en el pecado que a todos alcanza y que todos personalmente ratifican”⁵⁵.

5.5. Solidaridad en el pecado de los padres y solidaridad en la bendición

5.5.1. Hemos pecado con nuestros padres

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos una serie de textos que nos hablan de la solidaridad con el pecado de los antepasados e incluso de una participación en este pecado. Se trata de algo que va más allá del tener que sufrir las consecuencias de las faltas lejanas de los antepasados.

En el salmo 106, los descendientes se reconocen participando de la misma indignidad que sus padres: “Hemos pecado con nuestros padres”. En el Antiguo Testamento encontramos afirmaciones similares en Jer 3,25; 14,20; 32,18; Lam 5,7; Is 65,6-7; Ez 2,3. Pero lo que, en esta línea, me ha parecido más interesante son unos textos del Nuevo Testamento que no se encuentran citados en los manuales y que he hallado en el P. Dubarle⁵⁶. Me refiero a Mt 23,29-36 y Lc 11,47-51.

⁵⁵ Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 74.

⁵⁶ O. c., nota 15, 16-24.

En el capítulo 23 del evangelio de Mateo se encuentran una serie de maldiciones de Jesús contra escribas y fariseos que culminan con una acusación a “la presente generación” como si ella fuera la culpable de los crímenes cometidos en el pasado (sobre todo Mt 23,29-36). Lo mismo cabe decir del capítulo 11 de Lucas a partir del versículo 37 y su culminación en los versículos 47-51: “¡Ay de vosotros, porque edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron! Por tanto, sois testigos y estáis de acuerdo con las obras de vuestros padres: porque ellos los mataron y vosotros erigís monumentos. Por eso dijo la Sabiduría de Dios: Les enviaré profetas y apóstoles; a algunos los matarán y perseguirán, para que se pidan a esta generación cuentas de la sangre de todos los profetas derramada desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, el que pereció entre el altar y el santuario. Sí, os aseguro que se pedirán cuentas a esta generación”.

Vale la pena analizar estas extrañas palabras que Lucas pone en boca de Jesús. La generación presente edifica los sepulcros para los profetas que sus padres mataron, llevando así a su término la obra comenzada por sus padres. Les entierran, tal como estaba prescrito por la ley, para evitar que el cadáver de un condenado manchara el país (Dt 21,22-23). Matar y enterrar son dos aspectos de un mismo designio. Los que construyen monumentos funerarios para los profetas se asocian de corazón a la ejecución realizada por sus antepasados y colaboran en ella con una última medida complementaria. De tal modo Lucas ve la sepultura como el último episodio de una condenación a muerte que atribuye a los mismos actores, los dirigentes de Jerusalén, el haber pedido la ejecución de Jesús, el bajarlo del madero y el sepultarlo (Hch 13,29), cuando él conoce perfectamente la iniciativa de José de Arimatea (Lc 23,50-53).

Esta misma lógica se encuentra en la parábola de los viñadores homicidas, en la que los asesinatos, escalonados en el

tiempo, de los diferentes profetas y finalmente del hijo amado se atribuyen a los mismos individuos (Mt 21,33-45). Las sucesivas generaciones, culpables de haber maltratado a los enviados de Dios, son representadas por un mismo grupo, cuya perversidad va en aumento. La parábola considera algo más y otra cosa que el puro lazo genealógico; hay también una asimilación moral.

Los autores bíblicos, por medio de un lenguaje sencillo, muestran que la actividad espiritual humana comporta una dimensión histórica o cultural. Cada individuo, lejos de partir de cero, se beneficia de las adquisiciones técnicas, intelectuales y morales realizadas por las generaciones anteriores, así como padece y se convierte en participante de los errores, prejuicios y crímenes de sus predecesores.

5.5.2. *“Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra”*

A la teología le tocará explicar de qué modo puede entenderse esta solidaridad. Lo haremos más adelante. Antes importa notar que, aunque aquí nos estemos refiriendo a la participación en el mal, existe una solidaridad y participación mejor y más fuerte, la que se da en el bien. El primer ejemplo de esta solidaridad en el bien es Abrahán: “Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra” (Gn 12,3). En el Nuevo Testamento, María canta agradecida esta solidaridad “por los siglos” de todo el linaje humano con Abrahán (Lc 1,54-55). Idénticas palabras se dicen del patriarca Jacob: “Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra, y por tu descendencia” (Gn 28,14). Abrahán no es más que anticipación y figura del verdadero mediador de toda justicia, Jesucristo, por medio del cual todos recibirán la vida (1 Cor 15,22; Rom 5,15-21). El poder del hombre justo, a los ojos de Dios, es mayor que el poder del mal. Y de su justicia podemos participar los demás. Recordemos la historia de Sodoma y Gomorra, aquellos antros de perversión que hubieran sido salvados con sólo en-

contrar unos pocos justos (Gn 18,20-32). Habrá que esperar al Nuevo Testamento para encontrar al verdaderamente justo: “Si alguno peca, tenemos a uno que abogue ante el Padre: a Jesucristo, el Justo. Él es víctima de propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero” (1 Jn 2,1-2). Este justo “puede salvar definitivamente a los que por él se llegan a Dios, ya que está siempre vivo para interceder en su favor” (Heb 7,25).

Al hombre moderno, individualista, solo y solitario, le resulta difícil comprender la solidaridad, tanto en el bien como en el mal, y, más aún, su relación con Adán y con Jesucristo, pues entiende que todo hombre vive aislado. Y, sin embargo, gracias a esta solidaridad en el bien, gracias a esta incorporación a Jesucristo, es posible la esperanza frente al mal. La palabra definitiva de Dios es Jesucristo: “Por Cristo y en Cristo se ilumina el misterio del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad”⁵⁷. Uniéndonos a él, participando en su misterio pascual, podemos escapar a toda participación en el mal, pues nosotros resultamos vencedores y el pecado resulta vencido.

5.6. Lectura teológica de algunos textos de Juan

5.6.1. *Seducción del diablo*

En Gn 3 aparecen una serie de personajes: Yahvé, por supuesto; luego, Adán y Eva, y, finalmente, la serpiente. Según Gn 3, el ser humano peca instigado por la serpiente. El varón y la mujer son responsables, pero también son víctimas. Son empujados, aunque ellos se dejan empujar. Son seducidos, aunque se dejan seducir. Ocurre algo parecido, aunque mucho mejor, con Dios: “Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir” (Jr 20,7). Hay seducciones negativas y las hay posi-

⁵⁷ *Gaudium et spes*, 22.

vas. Ninguna anula la responsabilidad del seducido. En sus reflexiones sobre el pecado, los escritos de Pablo se fijan en el seducido (Adán). Los escritos de Juan se fijan en el seductor.

Juan no nombra a Adán, pero sus escritos, lo mismo que los de Pablo, aunque desde otra perspectiva, aluden al relato de Gn 3 para mencionar la acción de Jesús, esta vez como contrapuesta a la del diablo (cf. Jn 8,41-44). Hay un influjo pecaminoso, ejercido por el diablo, que alcanza a todos los seres humanos: “Todo el que comete pecado es esclavo del pecado” (Jn 8,34). Pero el padre y modelo del pecado no es Adán, sino Satán: “Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Éste era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira” (Jn 8,44). Es clara la alusión “al principio”, que volvemos a encontrar en otro escrito atribuido al mismo autor, el Apocalipsis: “La Serpiente antigua, el llamado diablo y Satanás, seductor del mundo entero” (Ap 12,9; cf. 20,2). En contraposición a esta obra de muerte del diablo homicida está la Palabra de Jesús, que da la vida (Jn 8,51).

5.6.2. Pecado del mundo

Encontramos también en san Juan una serie de textos que hablan del pecado del mundo y del mundo como opuesto a Cristo. Para san Juan, el mundo es, ante todo, objeto del amor de Dios (Jn 3,16; 1 Jn 4,9; Jn 1,9), pero el mundo no ha conocido la manifestación de este amor (Jn 1,10). Su pecado es haber rechazado al Hijo, que manifiesta el amor del Padre, y seguir al “Príncipe de este mundo”. De ahí el juicio que recae sobre el mundo, porque no ha recibido al Hijo y le odia (Jn 12,31; 15,18s; 16,8-11; 1 Jn 2,16; 5,19). Por el contrario, el que sigue a Jesús no incurre en juicio y encuentra la vida: “El mundo y sus concupiscencias pasan, pero quien cumple la

voluntad de Dios permanece para siempre” (1 Jn 2,17). Por eso, Jesús es presentado como el “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29). Quita porque carga con el pecado, porque lo asume y, siendo inocente, paga como si fuera culpable. Y quita el pecado, no los pecados, o sea, los actos; quita la fuente unitaria de esos actos. El pecado (en singular) es negarse a reconocer a Cristo como el enviado de Dios (Jn 15,22.24), el que ha venido a revelarnos la voluntad de Dios sobre el hombre. Esta ignorancia sobre Dios y su enviado es la traducción cristológica del no discernimiento entre el bien y el mal (Gn 3,3-5), consecuencia del dominio de Satanás sobre el mundo (Jn 8,34). Jesucristo quita el pecado dando a conocer al Padre.

Estrechamente relacionada con la obra de Cristo, que quita el pecado del mundo, está la obra del Espíritu, a saber, “convencer al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio” (Jn 16,8). El Espíritu nos da a conocer el pecado que, como ya sabemos, es no creer en Jesús (Jn 16,9). Este conocimiento es condición para el arrepentimiento y para la acogida de la misericordia. El Espíritu también convence en lo referente a la justicia, o sea, a lo justo, a lo recto: Jesús, en contra de lo que opinaba el mundo, tenía razón, y la prueba está en que es acogido por el Padre (Jn 16,10). Y el Espíritu convence en lo referente al juicio porque, mientras el mundo juzgaba a Jesús como un impostor y le rechazaba, quien en realidad era juzgado y perdía su dominio sobre el mundo era el Príncipe de este mundo (Jn 16,11). El Espíritu, que ayuda a los hombres a conocer la verdad del pecado, a la vez hace que conozcan la verdad de aquella justicia que entró en la historia del hombre con Jesucristo, y de este modo son conducidos fuera del ámbito del juicio, de aquel juicio mediante el cual el Príncipe de este mundo está juzgado⁵⁸.

⁵⁸ Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, 48.

En un próximo capítulo, en nuestras reflexiones teológicas sobre el pecado original, retomaremos este tema del pecado del mundo, que puede servir no sólo para complementar la doctrina del pecado original, sino para entenderla mejor. Ahora dejamos aquí este capítulo, en el que hemos hecho una lectura teológica de los textos bíblicos que están en la base de la doctrina del pecado original. Hemos cumplido así con la sabia indicación de que la Escritura es el alma de toda teología⁵⁹.

⁵⁹ *Dei Verbum*, 24.

6

El primer hombre y el que había de venir

En la lectura teológica de los textos bíblicos que hemos realizado en el capítulo anterior ha aparecido la contraposición entre Adán y Cristo y, también, entre la obra de Satanás y la obra de Cristo. En este capítulo vamos a reflexionar sobre la primera de estas dos contraposiciones. Esta reflexión es importante de cara a una teología del pecado original, pues el misterio del hombre no se esclarece a la luz de Adán, sino a la luz del misterio del Verbo encarnado. Y el pecado no se comprende mirando sólo a Adán, sino sobre todo mirando a Cristo, el hombre sin pecado. En realidad, “Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, Cristo, nuestro Señor”¹. Esto de que Adán es figura del que había de venir está afirmado en Rom 5,14. Aquí, la palabra “figura” (traducción del griego *τυπος* = “tipo”, “forma”, “esbozo”) tiene el sentido de “semejante pero imperfecto”. Tendremos que partir de lo perfecto (Cristo) para comprender lo imperfecto, o sea, Adán y, por extensión, todo ser humano.

En la carta a los Romanos y en la primera carta a los Corintios encontramos la contraposición entre Adán y Cristo, el nuevo y definitivo Adán. De Rom 5,12-21 tratamos en el anterior capítulo de nuestro libro: a causa de la desobediencia de Adán aparece la muerte y su triste cortejo; gracias a la obe-

¹ *Gaudium et spes*, 22.

diencia de Cristo aparece la vida. Otro lugar que contrapone la obra de Adán y la de Cristo es 1 Cor 15,21-22.45-49. En 1 Cor 15 (lo mismo que sucedía en Rom 5) aparece una diferencia cualitativa a favor de Cristo, el último Adán, el Adán definitivo, el hombre perfecto: por Adán viene la muerte; por Cristo, la resurrección. El primer hombre, Adán, viene de la tierra; el segundo viene del cielo. Y también ahí aparece la posibilidad de incorporarnos a la obra de uno o a la del otro: del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terrestre, podemos llevar también la imagen del celeste.

Dada esta posibilidad de incorporarnos a Adán o a Cristo, dado que Cristo es “el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina deformada por el primer pecado”², nos detendremos ahora en esta obra vivificadora de Cristo, comparándola con la obra de Adán, así como en la tentación de Adán y Cristo, pues tales tentaciones son paradigma de toda tentación, con una diferencia esencial: Adán es paradigma de una tentación vencedora, y Cristo, de una tentación vencida. La tentación es consustancial a la condición humana; el caer o no caer en ella es una posibilidad de nuestra libertad. Jesús es el que realiza aquello que Adán, el primer hombre, estaba llamado a realizar, pero fue incapaz de realizar. En uno y en otro encontramos las dos posibles maneras de situarnos delante de Dios.

6.1. Tentación de Adán y tentación de Jesús

La tentación, el tanteo, la duda, es consustancial a la condición humana. Todo ser humano está llamado a decidir libremente lo que quiere hacer con su vida. De ahí la necesidad de escoger, de dejar un camino para seguir otro. La instigación, el estímulo hacia uno u otro camino que implica la ten-

² Íd.

tación, no tienen, en primera instancia, que ser necesariamente malos (ver en lo dicho en 4.2.2 y 4.2.3). En este sentido, el paso por la tentación es condición de maduración.

Jesús también tuvo que asumir libremente su ser y su misión. Asumir su ser, puesto que cada uno debe hacerse lo que es (recuérdese lo dicho en 4.2.2). Ser hombre es hacerse hombre. También en el caso de Jesús. Y eso hasta el punto de que sorprendentemente Rom 1,4, dice de él que “fue constituido Hijo de Dios”. ¿Constituido? ¿Acaso no lo era desde el primer momento de su concepción? Sí que lo era, pero Jesús tuvo que asumir lo que era, su filiación, dentro de una historia humana. Si el Verbo se ha hecho realmente hombre no sólo tiene una verdadera naturaleza humana; también asume una historia humana, recorriendo un camino humano, en las condiciones de su tiempo y su cultura, para realizar lo que es. Así se comprende mejor que su misión le exigía superar las grandes tentaciones que han conducido y conducen todavía a la humanidad lejos de Dios, para abrir de esta manera un camino de salvación: “Habiendo pasado él la prueba del sufrimiento, puede ayudar a los que la están pasando” (Heb 2,18); “pues no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, ya que ha sido probado en todo como nosotros”, aunque él, en esta prueba, no ha pecado (Heb 4,15). Jesús recorre la historia desde sus comienzos, desde Adán, y pasa por la misma situación de Adán, por la situación por la que pasa todo ser humano, a fin de poder transformar esa historia al responder a la tentación de manera distinta a la de Adán.

En su breve relato de las tentaciones de Jesús, el evangelista Marcos pone de relieve el paralelismo con Adán: Jesús, conducido por el Espíritu, permaneció en el desierto, estaba entre las fieras y los ángeles le servían (Mc 1,12-13). El desierto es el lugar ideal del conocimiento de Dios (cf. Os 2,16: “Le hablaré al corazón”; Os 13,5: “Te conocí en el desierto”). Jesús vuelve a un lugar como el que habitaba Adán, “en donde Dios

se paseaba” (Gn 3,8). En este desierto las bestias salvajes no son una amenaza y se convierten en amigos del hombre, como en el paraíso (cf. Is 11,6). En este lugar de armonía con Dios aparece la serpiente (Gn 3,1), Satanás (Mc 1,13), el tentador.

6.1.1. El meollo de la tentación: ¿cómo ser como Dios?

Tanto la tentación de Adán como la de Jesús se recapitulan en la gran cuestión que debe afrontar todo ser humano: cómo situarse ante Dios. ¿Dios es lo más importante y urgente de mi vida o puedo prescindir de él para ocuparme de otros bienes muy seductores, como el pan, el poder, la vanidad de lo espectacular? ¿Puedo organizar mi vida y la del mundo sin Dios, prescindiendo de esta realidad “espiritual”, invisible y a veces desconcertante, que parece oponerse a mi voluntad de poder, de felicidad, de autosuficiencia? La tentación no nos invita directamente al mal; busca orientarnos hacia “lo verdaderamente real”, la riqueza, el éxito y el poder. En comparación con ello, Dios parece un asunto secundario, cuando no irreal. Y, sin embargo, el ser con o sin Dios es la pregunta fundamental que todo ser humano debe plantearse. Una pregunta de vida o muerte, de salvación o perdición.

El tentador es hábil. No comete la grosería de invitar directamente a hacer el mal, porque entonces tendría la partida perdida sin necesidad de jugarla. Su habilidad está en servirse de cosas buenas para procurar la muerte (cf. Rom 7,13). Tanto en el caso de Adán como en el de Jesús, el tentador apela al máximo bien, a Dios mismo. “En cuanto comáis del árbol del bien y del mal se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal” (Gn 3,5). La finalidad que presenta la serpiente a la primera pareja es buena: ser como Dios. Pero para ello propone un camino equivocado: conocer el bien, pero también “el mal”. No basta con tener clara cuál es la tarea de la vida; se necesita también discernir los medios para llevarla a cabo correctamente. Y en cuestión de medios,

las posibilidades son múltiples. Todos queremos y buscamos la felicidad y el bien (en este sentido, todos buscamos a Dios³); al menos, lo que es bueno para mí. Donde aparece la tentación, el dilema, es ante la pregunta sobre los caminos, los medios concretos para llegar al bien. ¿Se puede llegar al bien a través del mal? Ahí empieza la responsabilidad del hombre.

Para “ser como Dios”, el tentador le propuso a Adán un medio inadecuado, una gran mentira: “conocer el bien y el mal”. El error mayúsculo, la mentira, está en que Dios no lo conoce “todo”; sólo conoce “el bien”. Dios quiere necesariamente la bondad, dice Tomás de Aquino⁴. El ser humano, creado a imagen de Dios y llamado a ser como Dios, ensombreció esa imagen y erró el camino para ser como Dios en cuanto conoció por propia experiencia el mal. El mal siempre consiste en alejarse de Dios, en pretender algo imposible, como es esconderse de su presencia: “Oyeron los pasos de Yahvé Dios que se paseaba por el jardín, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé Dios” (Gn 3,8), “pues todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras” (Jn 3,20). El hombre se esconde, al contrario de Dios, que, a pesar de todo, siempre va en busca del ser humano. Porque Dios, aunque el ser humano le sea infiel, permanece fiel a su amor, “porque no puede negarse a sí mismo” (2 Tim 2,13).

También ante Jesús se presentó el tentador con una buena finalidad, pero señalando un mal camino: “Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes” (Mt 4,3). El diablo no pretende que Jesús se aparte de su fin (“si eres Hijo de Dios”); lo que pretende es que este fin se logre con unos medios que a primera vista parecen muy eficaces pero que en

³ Tomás de Aquino afirma que *sub communi rationi beatitudinis* (hoy diríamos “inconscientemente”) todo hombre busca a Dios, pues todos queremos necesariamente la felicidad (*Suma de teología* I-II, 5, 8).

⁴ *Suma de teología*, I, 19, 3; 19, 10.

realidad no se adecuan con el modo de ser de Dios. El camino del poder, de la fuerza y del prestigio que propone el tentador es incoherente con la actitud filial. Jesús, que tiene la experiencia de la verdadera filiación, quiere que la voluntad de Dios se cumpla según el modo de ser de Dios. Es el camino de las bienaventuranzas: para ser Hijo de Dios los medios son la pobreza, la búsqueda de la paz, la mansedumbre; en definitiva, la búsqueda de la voluntad amorosa de Dios, del Reino de Dios y su justicia. Ese camino, y ahí está la habilidad del tentador, no es eficaz; en realidad, conduce a la cruz. Por eso en la cruz el tentador hace un último intento: “Si eres Hijo de Dios, ¡sáltate a ti mismo y baja de la cruz!” (Mt 27,40). Lo que está en juego en la tentación de Jesús es la comprensión de la verdadera filiación, también la comprensión de lo que significa confiar en Dios.

6.1.2. ¿Pero cómo Dios puede ser así?

La falta de pan y las cruces que pesan sobre la humanidad son dos grandes desafíos que parecen cuestionar la fe en Dios. ¿Cómo creer en un Dios que no se compadece del hambre y del sufrimiento de sus hijos, que es insensible a la petición de convertir las piedras en pan? Parece que para solucionar los grandes problemas de la humanidad es mejor apoyarse en la técnica, la política, la economía, el conocimiento y el poder humano. La tentación “original” y permanente es dejar a Dios de lado para solucionar nosotros, con nuestras fuerzas y nuestra inteligencia, los males que nos acechan. La tentación de Adán, y la de Jesús, es la tentación de Israel, de la Iglesia y de todo ser humano. Y, sin embargo, no hay que olvidar que Dios y su Mesías no están en contra del pan. Al contrario, la fe en Dios es exigencia mayor de fraternidad. De hecho, la negación de Dios, más que conducir a un progreso solidario, ha conducido a un progreso egoísta, un progreso en el que unos pocos suben a costa de hundir a los muchos. Si el corazón

humano no es bueno, nada puede ser bueno. Y la bondad del corazón humano sólo puede provenir de la Bondad misma, de Dios.

A la tentación del pan, Jesús responde con un texto del Deuteronomio (cuyo contexto es precisamente el recuerdo de que Yahvé había alimentado a su pueblo en el desierto): “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt 4,4). “No sólo de pan vive el hombre”: luego también vive de pan. “Sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”: pero el pan solo no salva, no soluciona los verdaderos problemas, el hambre de compañía, de amor, de paz, de reconciliación, de perdón, de justicia, de bien, de felicidad, el hambre de Dios. Con dinero se puede comprar todo, menos lo verdaderamente valioso. Porque lo valioso, como la vida, la alegría, el perdón y el amor, no tiene precio: es gratis.

Para comprender bien la respuesta de Jesús al tentador y también la relación entre pan y Palabra de Dios, es bueno iluminarla con la escena de la multiplicación de los panes, que, aunque sólo sea por el número de versiones –seis– de la misma que encontramos en los cuatro evangelios (Mc 6,30-44; Mc 8,1-9; Mt 14,13-21; Mt 15,32-39; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15), representa un aspecto importante del modo de obrar y pensar de Jesús. La gente ha acudido a escuchar la palabra de Jesús y han dejado todo lo demás para concentrarse en lo único importante. En este contexto, Jesús “siente compasión” de la gente (Mt 14,14; 15,32; Mc 6,34; 8,2) e insta a los discípulos a que les den de comer: “Dadles vosotros de comer” (Mt 14,16; Mc 6,37; Lc 9,13). Todo discípulo de Jesús es la mano de Dios, su extensión, para los necesitados. Luego Jesús multiplica el pan, porque hay contextos que favorecen el reparto. Y, finalmente, esta multiplicación del pan, con el que todos quedaron saciados, hasta el punto de que sobró, es el símbolo, el preludio y el presupuesto de otro pan, el pan de la eucaristía, que baja del cielo para que quien lo coma no muera (Jn 6,50).

Jesús no es indiferente a las necesidades materiales, pero las sitúa en su justo contexto. Esto significa dos cosas: una, que dentro de la comunidad cristiana y en su área de influencia, nadie puede pasar necesidad. Si hay necesidades, es porque la comunidad no realiza su ser y su misión. Y segundo, la comunidad cristiana está llamada a orientar al auténtico bien del ser humano, que es Dios, pues, una vez solucionado el problema del hambre, no hemos solucionado el problema del hombre, hambriento del verdadero pan, aunque no lo sepa: la Palabra y el amor de Dios. Fuera de este contexto, los bienes de este mundo pueden convertirse en instrumento de pecado. No podemos escapar de esta doble dimensión: Dios y la fraternidad humana. Cuando en nombre de Dios se olvida la fraternidad, o cuando en nombre del servicio a los hombres nos olvidamos de Dios, no estamos ante una buena comprensión de la Palabra de Dios. Y la tentación ha podido con nosotros.

6.1.3. La tentación puede ser vencida

Tenemos que dejar ahí estas aclaraciones para volver a la comparación entre los resultados de la tentación de Adán y la de Jesús. Mientras Adán resulta vencido en su combate con la serpiente, Jesús resulta vencedor en su combate con Satanás. Jesús se convierte así en el hombre que Dios siempre ha querido, porque escoge el camino que Dios quiere. Y lo escoge superando la tentación, es decir, en las condiciones de nuestra finitud, recorriendo un camino plenamente humano. “De Egipto llamé a mi hijo”. ¿Detrás de esta palabra del profeta citada por Mt 2,15 no podría esconderse una profunda verdad teológica? Cristo recorre el mismo camino que recorre el pueblo de Dios, peregrinando por el desierto para alcanzar la tierra prometida y siendo sometido a las mismas tentaciones y peligros. Pero, al contrario que el primer Adán, Jesús escoge el camino adecuado, el que tenía que haber escogido Adán, y así

“abre el camino con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido”⁵. Se santifican: se ponen a la altura de Dios. Adquieren nuevo sentido: ya es posible vivir sin miedo a la vida y sin miedo a la muerte. Jesús, a través de su cuerpo, de su vida toda entera, ha inaugurado para nosotros un camino nuevo y vivo (Heb 10,20).

Acertadamente se ha escrito: “En su lucha contra Satanás ha vencido Jesús; frente a la divinización fraudulenta del poder y del bienestar, frente a la promesa mentirosa de un futuro que, a través del poder y la economía, garantiza todo a todos, él contrapone la naturaleza divina de Dios, Dios como auténtico bien del hombre. Frente a la invitación a adorar el poder, el Señor pronuncia unas palabras del Deuteronomio, el mismo libro que había citado también el diablo: “Al Señor, tu Dios, adorarás, y a él sólo darás culto” (Mt 4,10; cf. Dt 6,13). El precepto fundamental de Israel es también el principal precepto para los cristianos: adorar sólo a Dios... Este “sí” incondicional a la primera tabla del decálogo encierra también el “sí” a la segunda tabla: el respeto al hombre, el amor al prójimo”⁶.

La Palabra de Dios es lo que permite salir vencedor y superar toda tentación. Esto nos conduce a otro aspecto importante de la comparación entre Adán y Jesús: la obediencia de la fe.

6.2. Desobediencia de Adán y obediencia de Jesús

El primer contrapunto a Adán que aparece en la Sagrada Escritura es Abrahán. Si con Adán comienza una historia de no fe, y con Jesús alcanza su cumbre una historia de fe, este Jesús estuvo precedido por otras figuras que lo anunciaron y

⁵ *Gaudium et spes*, 22.

⁶ Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 70-71.

que iniciaron antes que él la historia de la fe. Abrahán es el primer “hombre nuevo”, el modelo de fe del que habla la Escritura.

Israel tenía presente no sólo la posibilidad de una respuesta negativa a la Palabra de Dios, sino también la posibilidad de una respuesta positiva. Abrahán es presentado como modelo del modo adecuado de vivir ante Dios. Con él se inaugura la historia de la salvación, la historia de la fe: “Abrahán creyó en Dios, el cual se lo reputó por justicia” (Gn 15,6). En esta historia, a pesar de su pasado, los israelitas descubren un rayo de esperanza: a la maldición que supone la no fe de Adán (Gn 3,17) se le contrapone la bendición inherente a la fe de Abrahán (Gn 12,1-3), extensible a todos los que tomarán postura en pro de dicha bendición (pues, como ya hemos dicho, hay una solidaridad en el bien).

Con todo, Abrahán no es más que una anticipación de la fe de Jesús, el verdadero consumidor, el que lleva a plenitud la fe (Heb 12,2), haciendo de su vida una obediencia a la voluntad del Padre y confiando siempre en Dios, incluso en los momentos oscuros del sacrificio y de la muerte. El Nuevo Testamento, sobre todo la carta a los Hebreos, se refiere a la fe de Jesús⁷. Esta fe hay que entenderla en clave de fidelidad. Jesús es fiel a Dios, al que llama Padre; tiene en él una confianza incondicional, se pone en sus manos incluso en Getsemaní y en la cruz, convencido de que en esas manos está seguro, a pesar de las apariencias contrarias. La fe de cada uno de los cristianos está ligada a esta fe de Jesús. No olvidemos que todo cris-

⁷ Para ampliar datos sobre la fe de Abrahán y sobre la fe de Jesús, remito a lo que he escrito en otros lugares; sobre todo, *Para encontrar a Dios. Vida teologal*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2002, 66-69, 112-113, y *Creer. Sólo en Dios*, San Pablo, Madrid 2007, 14-18, 23-26. Sobre la fe de Jesús me parece de interés el trabajo de Manuel Gesteira, “La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología”, en Gabino Urribarri (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2003, 93-135.

tiano está llamado a conformarse con Cristo. Podemos afirmar, por tanto, que todo cristiano participa vital y activamente en la misma fe de Jesús, en su confianza incondicional en Dios. Y que Jesús acuña e imprime en nosotros su misma fe vivida al incorporarnos a él como cabeza nuestra. Al imprimir en nosotros su propia actitud, su propia imagen, Jesús nos hace hijos de Dios y se convierte en el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29).

La fe implica obediencia. En el capítulo 5 de la carta a los Romanos se contraponen la desobediencia de Adán a la obediencia de Jesús. Al leer desde la obediencia las actitudes vitales de Adán y Jesús (Rom 5,19) queda claro que ambos vivían de fe. Porque en la evidencia no hay obediencia. La evidencia se impone por sí misma. Como ya hemos indicado, en las condiciones de este mundo es imposible ver a Dios, y sólo por la fe podemos alcanzarle. Así, fe no es sólo creer lo que no vemos; es también el medio para alcanzar lo real. Al hombre moderno le resulta difícil comprender que hay formas de alcanzar la realidad que no son las experimentables. Pero Dios, en este mundo, es un Dios escondido (Is 45,15). Aun así, no es inútil buscarle. Pero encontrarle y conocerle sólo es posible desde la fe.

Si Adán, como manifiesta su desobediencia, quiere vivir emancipado de Dios, Jesús muestra un vivir filial, que no connota ninguna dependencia opresiva, sino que brota de una relación de amor que da sentido a la existencia. Una de las palabras que el cuarto evangelio pone en boca de Jesús refleja perfectamente esta relación filial: “Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra” (Jn 4,34). Según Benedicto XVI, “esto significa: la unión con la voluntad del Padre es la fuente de su vida. La unidad de voluntad con el Padre está en el corazón mismo de su ser”⁸. En Jesús encontramos realizado aquello mismo a lo que fue invitado el

⁸ O. c., nota 6, 184. Me he permitido modificar ligeramente la traducción castellana.

primer Adán, aquello a lo que todos somos invitados, a pedir, como nos enseñó Jesús: “hágase tu voluntad”. Si Jesús nos invita a orar así cada día es porque por nuestros medios no podemos cumplir perfectamente esa voluntad. Necesitamos para ello apoyarnos en Dios, pues la fuerza de gravedad de nuestra propia voluntad nos aleja sin cesar de la voluntad de Dios. Pero Dios nos atrae hacia él y, uniéndonos a él, podemos cumplir su voluntad. Por este motivo, orando tal como Jesús nos enseñó (“hágase tu voluntad”) nos aproximamos cada vez más a Dios para que su voluntad prevalezca frente a la fuerza de gravedad de nuestro egoísmo⁹.

El origen permanente de todo bien y de todo mal es la obediencia o la desobediencia a Dios. En ellas está la permanente bendición original y el permanente pecado original. En la obediencia, el ser humano aparece como un vencedor. En la desobediencia, a pesar de la apariencia de fuerza propia que conlleva, el ser humano termina siendo un vencido. Hoy y siempre, por la desobediencia u obediencia a la voluntad de Dios, cada uno de nosotros podemos adherirnos y tomar partido por el “primer Adán” o por el “último Adán”: el primero, terrestre; el segundo, celestial, pudiendo así llevar la imagen del hombre terrestre o la imagen del hombre celeste (1 Cor 15,45-49). De este modo, la doctrina del pecado original, iluminada desde la cristología, nos abre a la esperanza.

⁹ Cf. o. c., nota 6, 185-186.

Teología del pecado original: originante y originado

Buscamos en este capítulo una comprensión teológica del pecado original. De su esencia y de sus consecuencias. Damos por supuesto todo lo dicho en capítulos anteriores. Lo que allí hemos tratado es el fundamento, la base, los presupuestos y antecedentes que nos van a permitir ahora esta reflexión teológica.

7.1. El primer pecado, prototipo de todo pecado

Comenzamos la reflexión con el pecado original originante, el primer pecado, el de los primeros humanos. Este pecado es el meollo, la esencia de todo pecado.

7.1.1. *¿Dónde está la gravedad del pecado de los orígenes?*

Para darse cuenta del interés e importancia de la doctrina del p. o. me parece bueno recordar que ya Julián de Eclana criticaba a san Agustín por haber dicho: “Aquel pecado que deterioró al hombre en el paraíso fue el más grave de lo que imaginar podemos y lo trae todo hombre al nacer”. El obispo Julián recordaba una lista execrable de pecados antiguos y modernos, empezando por el asesinato de Abel, y se preguntaba

cómo podía ser tan grave el pecado de “Adán, hombre rudo, ignorante, sin experiencia, sin tener ni el sentimiento del temor ni la noción de la justicia”. “Cometió una prevaricación –decía Julián–, una de tantas como se han cometido en todos los tiempos”¹.

No conviene olvidar que la gravedad del pecado de los orígenes no está en la espectacularidad del delito, sino en la ruptura con Dios. Ésta es la causa última de todo pecado, la raíz de todos los otros pecados y lo que los incluye a todos: “Incitándola a desobedecer a la Palabra y a la voluntad de Dios, Satán empujó a Eva a todo posible pecado”, decía Lutero². En este sentido, la teología del p. o. ayuda a responder a una de las preguntas más fundamentales de la persona: ¿por qué parece que el mal reina en el mundo? No porque seamos limitados o falibles, no por nuestra herencia genética, no porque haya un doble principio del bien y del mal (maniqueos, cátaros), no por voluntad de Dios, sino por las repercusiones interiores del previo rechazo de Dios por parte del ser humano cuando son libremente actualizadas por cada uno de nosotros.

7.1.2. *El dilema: Dios, ¿amigo o adversario?*

Hemos dicho y repetido en anteriores capítulos que la clave de este primer pecado estuvo en la ruptura del hombre con Dios, en la incredulidad, en la desobediencia a la Palabra. Parece ahora importante aclarar la calidad de la obediencia que se pedía al ser humano y, de paso, la imagen de un Dios que

¹ Texto de Julián de Eclana en san Agustín, *Réplica a Juliano (obra inacabada)*, libro 6, 23.

² Martín Lutero, *Oeuvres*, t. XVII, Labor et Fides, Ginebra 1975, 137; cf. página 146: “La tentación de Eva es el modelo de todas las tentaciones por las que Satán atenta contra la Palabra y la fe”; página 149: “Satanás atenta contra la fuerza suprema del hombre: la fe en la Palabra”.

pide obediencia. No se trata, como a veces se interpreta, de un Dios arbitrario. Javier Echevarría comienza su extenso libro sobre “la ciencia del bien y del mal” refiriéndose al relato de Gn 3. Según Echevarría, la clave de toda relación con Dios, “el mandamiento cero”, “la clara y tajante ley del Edén”: no tocarás el árbol de la ciencia del bien y del mal, no es otra que ésta: “Obedecerás a Dios sobre todas las cosas”. Y Echevarría interpreta: “El Dios del Génesis no quería amor, sino acatamiento de sus órdenes. Para él, la indisciplina y la transgresión son los mayores pecados”. Pero Eva, “la primera filósofa”, sintió el deseo de saber y transgredió los límites que Dios había puesto. Así comenzó el paso de la animalidad a la humanidad: “No hay vida humana sin deseo de saber”. Pero también comenzaron los males: “Eva prefirió el conocimiento a la sumisión”, y con el conocimiento queda uno condenado a conocer el bien y el mal. “La astuta serpiente no mintió”. Y con la verdad de la serpiente, “Dios se enfureció por el desacato y, al octavo día, creó el mal”³.

La interpretación de Javier Echevarría es sugerente, pero inaceptable para el teólogo. Es posible hacer otra lectura del mandato divino, más acorde con “el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe”⁴. Para ello importa captar bien el sentido de la palabra divina dirigida al ser humano: “De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (Gn 2,16-17). Hay aquí una orden positiva y otra negativa. Puedes comer de todos los árboles, gozar de los bienes que Dios te ha dado, pero hay un límite a este gozo, un misterioso árbol del que no se puede comer, porque el día que el ser humano coma de él, morirá. La vida tiene unos límites:

³ Javier Echevarría, *Ciencia del bien y el mal*, Herder, Barcelona 2007, 11-14.

⁴ *Dei Verbum*, 12.

sobrepasarlos no conduce a más vida, sino a la muerte. El alimento es bueno, pero abusar del alimento puede ser mortal.

La prohibición puede entenderse como el consejo de un amigo que advierte de un peligro: no abuses de la vida, del alimento, de la bebida, de la sexualidad, del poder y del dinero. Pero como el ser humano sobre la tierra (y por tanto en el paraíso “terrenal”) vive de fe, es posible mal entender el consejo. Y ahí es donde interviene la astucia de la serpiente, manipulando la Palabra de Dios, buscando que la mujer entienda el consejo como la amenaza de un castigo proferido por un Dios distante y caprichoso, como un legislador que busca frustrar los deseos humanos poniendo límites al placer. La serpiente se aprovecha de que en este mundo Dios es un “Dios escondido” (Is 45,15), un Dios que “no puede verse” (Éx 33,20), y, por tanto, se aprovecha de la fe a la que es invitado el ser humano⁵, de la “buena fe”, insinuando una posible trastienda, una mala intención en la orden divina: “Dios sabe muy bien que el día que comáis del árbol se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal” (Gn 3,5). Dios, en vez de ser presentado como un amigo que quiere el bien de los seres humanos, es presentado como un adversario. La serpiente se presenta como la aliada del ser humano, habla como si supiera los verdaderos planes de Dios. Eva es invitada a creer en Dios o en la serpiente. Hemos llegado así al punto álgido de todo posible pecado: ¿de quién me voy a fiar, de las apariencias o de un Dios invisible; de mis deseos o de unas advertencias divinas no comprobadas; de mi razón egoísta o de la Palabra de Dios?

En resumen, suponiendo que exista, y a la vista de todo lo que se ve, bueno y malo, a la vista de todo lo que el hombre puede lograr, ¿Dios es un amigo del ser humano o alguien que

⁵ Recuérdese lo que hemos dicho en un capítulo anterior (n. 4.4): el ser humano en el paraíso, el ser humano en las condiciones de este mundo, siempre vive de fe. Sin este presupuesto no hay modo de entender el pecado original ni ningún pecado.

sólo pretende ser obedecido? ¿O quizás es un Dios que ha abandonado al hombre a su suerte? ¿Es un Dios de fiar? Si no me fío de Dios, rompo con él y me quedo solo, con mi razón y mis fuerzas.

7.1.3. *El hombre, abandonado a sus solas fuerzas*

Los padres de la Iglesia han visto en una figura del Nuevo Testamento la imagen de Adán por excelencia: en el hijo pródigo, desligado de su origen y de su existencia, de lo que le da la vida, alejado del padre bueno y generoso. Este hijo menor “se marchó a un país lejano” (Lc 15,13). Los padres de la Iglesia lo han interpretado como un alejamiento interior del mundo de Dios, como la ruptura íntima de la relación con Dios, como un partir lejos de lo verdaderamente esencial. Benedicto XVI reconoce en esta actitud el espíritu de nuestra época, un espíritu de rebelión contra Dios. Buscando la arbitrariedad absoluta de su propia voluntad, el hombre vive en la mentira, pues ha sido creado para la reciprocidad y para compartir la vida con otros. Una falsa autonomía conduce a la servidumbre; en el caso del hijo pródigo, le convierte en guardián de cerdos, expresión de la alienación más extrema. El hombre totalmente libre termina por convertirse en un penoso esclavo. Ahora bien, si este hombre “entra en sí mismo” (Lc 15,17), reconoce su propia alienación, comprende que en el “extranjero” se ha convertido en un extraño para sí mismo, entonces puede volver hacia sí mismo, hacia la verdadera libertad de los hijos, volver a la verdad de su existencia, la casa del padre, que es “su casa”⁶.

Lejos de Dios, el hombre se pierde a sí mismo, pierde su “yo”, su realidad esencial. Rompiendo con Dios, el hombre se encuentra solo consigo mismo, dejado al arbitrio de su natu-

⁶ Cf. Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 245-246.

raleza. Tomás de Aquino escribió: “Principalmente, la pena del pecado original consiste en que la naturaleza humana sea dejada a sí misma, desprovista de la ayuda de la justicia original, de lo que se siguen todas las penalidades que acontecen a los hombres por el fallo de la naturaleza”⁷. Como dice la liturgia, “sin la ayuda del Señor no puede sostenerse lo que se cimienta en la debilidad humana”⁸. El ser humano dejado a sí mismo y a su sola razón puede hacer muchas cosas, pero una razón sin Dios corre el riesgo de organizar el mundo contra el hombre. No sólo en Auschwitz, sino también en los procesos económicos y políticos actuales. La razón sola no está bien orientada.

Dios es la verdadera razón del ser humano. Su presencia como *Logos*, como la Palabra que expresa la voluntad de Dios sobre el mundo, ofrece sentido, orden y armonía al universo. Al acoger esta Palabra, que manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre, todo queda iluminado con nueva luz, una luz que “orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas”⁹. Cuando el hombre pierde a Dios, cuando rechaza su Palabra, y esto es lo que ocurrió desde los mismos inicios de la humanidad con el primer pecado, el hombre se pierde a sí mismo y se convierte en un producto fortuito de la evolución. Sin Dios, Razón creadora y eterna, la racionalidad del mundo no es más que apariencia. Lo único que entonces aparece son las fuerzas del azar. La teoría del caos irrumpe

⁷ *Suma de teología*, I-II, 87, 7.

⁸ Oración del martes de la segunda semana de cuaresma.

⁹ *Gaudium et spes*, 11. En la Revelación encontramos un tipo de proceder que, si bien no nace de la carne y de la sangre, enaltece a la carne y a la sangre. La Revelación abre perspectivas nuevas, inéditas, a la razón, perspectivas que la dignifican y la enaltecen, como el perdón y el amor a los enemigos. Puede que la justicia sea más racional que el perdón y el odio más racional que el amor, según una razón reivindicativa, pero ¿acaso son más dignos? La fe cristiana tiene su propia sabiduría, digna y dignificadora de lo humano. Sobre esto, cf. Martín Gelabert, *Creer. Sólo en Dios*, San Pablo, Madrid 2007, 97-103.

como explicación del mundo, colocando al ser humano frente a una oscuridad que no puede disipar y que señala los límites a la racionalidad de lo mundano¹⁰.

7.2. El pecado transmitido: de la ruptura a la ausencia de Dios

La experiencia nos dice que es más fácil educar mal que educar bien, que el mal se transmite más fácilmente que el bien. El mal siempre avanza más rápidamente que el bien, su camino es más ancho y más corto. Ya lo decía Jesús: “Ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha la entrada y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y pocos son los que lo encuentran” (Mt 7,13-14).

El mal (también el bien) siempre tiene consecuencias. Y suelen ser malas. El primer pecado también tuvo consecuencias. Eso es fácilmente comprensible. Pero ocurre que el dogma eclesial no sólo afirma que todos los nacidos sufrimos las consecuencias pecaminosas del pecado de los primeros humanos; dice algo más serio y más difícil de comprender, a saber: que el pecado de Adán convierte a sus descendientes en pecadores. En pecadores por el mero hecho de ser humanos, por el mero hecho de nacer. Según el Concilio de Trento, al perder “la santidad y la justicia recibida de Dios”, Adán no sólo “la perdió para sí solo, sino también para nosotros”, y “manchado él por el pecado de desobediencia, transmitió a todo el género humano el pecado”¹¹. Resulta problemático afirmar que, independientemente de nuestra libertad personal, cada uno de nosotros nace en una situación de pecado personal. Resulta incluso contradictorio afirmar una culpa personal sin

¹⁰ Cf. o. c., nota 6, 203 y 212.

¹¹ DH, 1.512. No se trata, pues, de repercusiones del pecado, sino de transmisión del mismo pecado.

culpa personal. De hecho, el *Catecismo de la Iglesia católica* (en el n. 405) se cuida de afirmar que “el pecado original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal”, aunque sigue afirmando, siguiendo al Concilio de Trento, que dicho pecado es “propio de cada uno”. Conviene, por tanto, aclarar el alcance de la afirmación dogmático-ecclesial sobre el pecado original y encontrar una explicación para el hombre de hoy que, haciendo justicia al dogma y a los datos de la Escritura, resulte significativa y le ayude a comprender mejor la fe.

7.2.1. *Comprensión analógica del pecado original (originado)*

En un capítulo anterior analizamos el fundamento bíblico del p. o. originado, a saber, Rom 5,12. Dijimos entonces (5.4.1 y 5.4.3) que en la interpretación de este versículo aparecía una interacción no aclarada entre dos factores: el pecado que entró en el mundo por un hombre y el que todos los hombres pecan (*hamartía-hémarton*). San Pablo no aclara cómo interactúan estos dos factores (el destino previo y la acción personal culpable) ni qué ocurre en el caso límite de que se dé uno solo de los factores (como es el caso de los niños).

En todo caso, si a esta participación en el poder del pecado, previa a nuestra ratificación personal, queremos llamarla “pecado”, será necesario entender la palabra de forma peculiar. No puede haber culpabilidad sin responsabilidad personal y voluntaria. Esto es lo que ha llevado a Santo Tomás a considerar el p. o. no como un pecado en el sentido preciso y moderno del término, sino en un sentido análogo: “El pecado del primer hombre es pecado general de toda la naturaleza humana”, pero *quodammodo*, es decir, “de algún modo”¹². En

¹² *De malo*, c. 4, a. 1, sol. 19.

esta línea afirma el *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 404): “El pecado original es llamado ‘pecado’ de manera análoga; es un pecado ‘contraído’, ‘no cometido’, un estado y no un acto”. ¿Qué puede significar esto? Que desde un cierto punto de vista, según la perspectiva que adoptemos, y según lo que entendamos por pecado, puede tener sentido esta calificación para hablar de la situación en la que todos venimos al mundo.

Si nos situamos en el punto de vista de la obra divina, hay que decir que todo ser humano nace envuelto y protegido “por el amor de Dios que lo creó y por el amor de Dios que lo conserva”; Dios, además, invita al ser humano a entablar con él relaciones amorosas desde el primer momento de su existencia. Ahora bien, desde nuestra perspectiva humana, falta todavía que este amor y esta gracia, otorgados gratuitamente, sean acogidos y respondidos personalmente para que alcancen su perfección¹³. La más grave falta de respuesta se da cuando uno se desentiende personalmente de esta íntima y vital unión con Dios. Pero antes de que pueda darse este desentendimiento personal hay otra falta de respuesta porque no hay toma de conciencia de la oferta divina. La oferta está dada desde siempre, pero de ella se cobra conciencia progresivamente. En este sentido, la toma de conciencia del amor de Dios es distinta de la toma de conciencia del amor materno, porque el primero es menos inmediato, menos sensible y menos visible. Pues bien, en la situación actual en que se encuentra la humanidad (consecuencia de la situación que se dio ya en los orígenes), las dificultades para la buena respuesta al amor previniente de Dios son mayores que si no hubiera habido pecado. Y mientras la respuesta no se da, el ser humano se encuentra, de un modo u otro, en una situación de alejamiento de Dios, alejamiento que guarda una similitud con otros alejamientos y que, de algún modo, se puede calificar de pecado. En este sentido cabe decir que p. o. es la situación

¹³ Cf. *Gaudium et spes*, 19.

de los que se encuentran fuera de la dinámica salvadora de Cristo y, por tanto, la reflexión creyente sobre la situación no creyente y sobre la situación anterior a la conversión.

Ahora bien, se puede estar alejado de Cristo por muchos motivos. Están fuera de Cristo los que le han negado explícitamente, los que tras haberle conocido le han rechazado. Incluso aquí caben gradaciones: se le puede rechazar total o parcialmente, con mayor o menor gravedad, con mejor o peor conocimiento. Y se puede estar lejos de Cristo porque todavía no se le ha encontrado, porque no se ha tenido ninguna experiencia cristiana. Éste sería el caso del p. o. De ahí la necesidad de entender la palabra “pecado” análogamente. Sin duda, pecado es ausencia de Dios, pero no reviste la misma gravedad ni tiene la misma calidad la ausencia del que lo ha dejado tras haberle conocido que la del que todavía no lo ha encontrado (al menos explícitamente). El dogma del p. o. tendría así una vertiente positiva: para encontrar a Dios no basta con que Dios venga hacia nosotros; es necesario también recibirle e ir hacia él. Dios no fuerza al ser humano, no nos salva sin nosotros, no se impone a nuestra libertad. Todo encuentro personal supone reciprocidad, ponerse en camino el uno hacia el otro y el otro hacia el uno.

Comprender el pecado análogamente es fundamental para comprender el p. o. Pero podemos dar aún un paso y aplicar la analogía a la comprensión de lo que podemos calificar de diferentes niveles en el p. o. No es lo mismo la situación de los niños que la de los adultos. En los niños encontramos un caso límite. Y un caso límite no puede ser el primer analogado de ninguna reflexión ni teológica ni antropológica. Sin duda, el niño es persona, pero para definir lo que es una persona partimos de los adultos. Igual razonamiento hay que hacer en el caso del p. o. El niño es pecador, pero para comprender el p. o. hay que mirar a los adultos. Respecto al niño habría que decir: “El niño sólo puede ser pecador de la misma *manera deficiente e incoativa y dinámica* en que es persona. Y, por tanto,

cuando el pecado original se predica de los niños, tiene un sentido totalmente análogo no sólo respecto del pecado personal, sino incluso respecto del pecado original 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”¹⁴.

Para comprender el pecado es fundamental la iluminación cristológica. Sólo cabe hablar de p. o. desde una conciencia cristiana. Con esta expresión queremos designar ante todo la necesidad universal de salvación en Jesucristo. Pero como la salvación no es algo automático, de entrada hay una ausencia de Cristo (al menos explícita, y vistas las cosas desde nuestro punto de vista) en la vida del ser humano y, como consecuencia, un estar influenciado por todo aquello que nos aleja de Cristo, lo que desde el punto de vista creyente es siempre ausencia de vida y verdad, ausencia que nos configura interiormente. Por este motivo, el p. o. no es algo “positivo”, no es un añadido, un tener, sino algo negativo, una carencia: la ausencia de gracia. Pero esta carencia es algo “no debido”, pues el amor y la gracia de Dios son siempre gratuitos. Y, aunque el amor sea lo más necesario, siempre es algo indebido y, en este sentido, no tiene por qué darse.

Pecado original es ausencia de gracia. Sin gracia el hombre se encuentra radicalmente solo. Ahora bien, un hombre solo se encuentra en contradicción consigo mismo, pues no está hecho para sí, sino para Otro. De ahí el “corazón inquieto”, del que hablaba san Agustín, mientras no nos encontramos con Dios. Más todavía, un hombre solo, dada su limitación, es un peligro: “Lo que puede fallar, alguna vez falla”, decía Tomás de Aquino¹⁵. La estabilidad, plenitud y seguridad de la persona sólo se encuentran en la comunión con Dios. Sólo

¹⁴ J. I. González Faus, *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 383.

¹⁵ *Suma contra los gentiles*, III, 71.

apoyándonos en la Palabra de Dios podemos vencer con seguridad y totalmente la tentación y el ambiente de mal que nos rodea. El hombre solo, además de incapaz de calmar su ansiedad, es un peligro permanente: la experiencia de los últimos años nos ha mostrado hasta dónde puede llegar la “pura razón” abandonada a sí misma: al ojo por ojo y diente por diente, a las razones de Estado, al nacionalismo extremo, al racismo, al nazismo, a la sed de venganza, al ansia de conquista, a la falta de misericordia, a la incapacidad de perdón.

Nuestra lectura del pecado original permite comprender que el bautismo supone un sí consciente, un acoger libremente la fe ofrecida y un rechazo explícito y consciente de todas las seducciones del mal¹⁶. Nuestra visión, además, permite comprender de forma positiva el bautismo: no tanto como un quitar cuanto como un dar. No hay nada que quitar, pues fuera de Cristo no hay nada (esto se comprende cuando uno se lo ha encontrado: lo anterior no tenía ningún valor, era pura “vaciedad”). Se trata de llenar, de posibilitar. Y si se quiere hablar de “quitar”, como hace el Concilio de Trento¹⁷, habría que decir que “el pecado no se quita por una simple sustracción, sino por contradicción, es decir, *por lo que se da* al hombre”¹⁸. Los símbolos bautismales del agua, el aceite y la luz recobran entonces todo su significado positivo: más que limpiar, el agua aporta fertilidad a una tierra reseca; el aceite posibilita la agilidad a los músculos rígidos; la luz permite ver en la oscuridad.

En suma, mientras no nos encontramos con Cristo estamos sometidos a múltiples influencias pecaminosas que nos marcan internamente, tan internamente como la ideología que comporta la cultura en la que crecemos y la lengua que

¹⁶ Tal aceptación libre se salva en el caso de los niños porque sus padres y/o padrinos aceptan responsablemente y en su nombre la oferta de la fe. Pero tal aceptación, en su momento, pide ser ratificada personalmente por el niño.

¹⁷ DH, 1.515.

¹⁸ J. I. González Faus, o. c., nota 14, p. 356.

aprendemos necesaria y, sin embargo, libremente. Necesariamente uno termina ratificando tales influencias, pues no hay situaciones “neutrales” y, sin Cristo, uno está solo con sus propias fuerzas. En la medida en que nos acercamos a Cristo (implícita o explícitamente), estamos sometidos a otras influencias. El bautismo es el signo definitivo de tal acercamiento y el que nos introduce en esta comunidad en la que sus miembros se esfuerzan por escapar a la servidumbre del pecado y por practicar el amor que Cristo les dejó.

7.2.2. *Falta de mediación para la gracia*

Para comprender la doctrina del pecado original, así como las repercusiones sociales y colectivas del pecado, queda una pregunta por responder: ¿cómo es posible que un pecado tan lejano tenga consecuencias pecaminosas y tan universales que han llegado hasta nosotros? Nos preguntamos ahora por la transmisión del pecado original.

En la historia de la teología encontramos diversas explicaciones del cómo de esta transmisión. Los pelagianos decían que se transmitía por imitación. Según san Agustín, el p. o. se transmite por un movimiento culpable de la voluntad de los padres, a saber, la concupiscencia en cuanto acto del placer carnal¹⁹. Santo Tomás de Aquino dirá claramente que no es la concupiscencia, en cuanto acto del placer carnal, la que trans-

¹⁹ “Por el mal de la concupiscencia vergonzosa los que son engendrados tienen que ser regenerados para que no se condenen”. Y añade el santo: “Así, pues, el que yace lícitamente con la concupiscencia vergonzosa, usa bien de un mal; en cambio, el que yace ilícitamente, usa mal de un mal” (*El matrimonio y la concupiscencia*, libro II, XXI, 36). Está claro: lícita o ilícitamente, la concupiscencia siempre es un mal. Incluso los padres cristianos, que no tienen ya el pecado original, lo transmiten porque engendran a sus hijos en la concupiscencia, y ahí actúa el hombre viejo (*De los méritos y perdón de los pecados*, libro II, IX, 11). Después del Concilio de Trento ya no es posible en teología católica decir que la concupiscencia transmite el pecado original.

mite el pecado original²⁰. El p. o. se transmite por generación, pero no porque ésta sea mala o suponga un desorden moral, sino porque es el medio por el que se unen las generaciones entre sí y pone al ser humano en contacto con el pecado de su primer padre. Hay una unidad y solidaridad de toda la familia humana, de todas las personas concretas. Todas ellas constituyen un cuerpo, una persona colectiva²¹. Según el Concilio de Trento, el p. o. es “transmitido a todos por propagación, no por imitación”²². Hubo algunos teólogos del Concilio que pretendían que se dijera: “no sólo por imitación”. La fórmula no se aceptó, pero no por eso está condenada. Lo que aquí se condena es el “sólo por imitación”. Por su parte, el último *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 404), aun reconociendo que “la transmisión del p. o. es un misterio que no podemos comprender plenamente”, intenta una explicación en línea con lo que decía Tomás de Aquino y dice: “Todo el género humano es en Adán *sicut unum corpus unius hominis* (como el cuerpo único de un único hombre). Por esta unidad del género humano, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo”.

El teólogo no puede contentarse con decir que la transmisión del p. o. es un misterio, sino que debe intentar una explicación que, respetando el misterio, haga más creíble la fe. Sin duda, podemos hablar de unidad del género humano, al menos del género humano “actual” (sin entrar en discusiones sobre lo que pudo ser pero dejó de ser hace ya tiempo: hombre de Neandertal, y posible hombre de la isla de Flores). Desde este punto de vista, los primeros humanos contenían físicamente (potencialmente) a toda la humanidad. Pero no me parece que podamos hablar de la “naturaleza humana” como si fuera el equivalente de una cosa natural o de un animal, con respeto al cual el individuo es considerado como algo que está

²⁰ *Suma de teología* I-II, 82, 4, ad 3.

²¹ *Suma de teología* I-II, 81, 1.

²² DH, 1.513.

al servicio de la plena realización de la especie. Tales seres no son personas: han sido producidos por sus antepasados y son el resultado del proceso de la reproducción.

El ser humano, por el contrario, es un ser espiritual. Lo que aparece en el proceso de la procreación humana es un cuerpo personal, distinto, con un “alma”, espíritu o personalidad propia, insustituible. Todo ser humano es una realidad enteramente nueva, creado directamente por Dios. Y por ser una realidad espiritual no puede remontarse a antecedentes puramente biológicos. En consecuencia, la unidad de la comunidad humana hay que buscarla en un plano espiritual. Es la unidad de una comunidad de personas. La comunidad biológica del género humano constituye únicamente la base de la verdadera unidad de la comunidad de personas. Ahora bien, la unidad de una comunidad de personas se sustenta en sus valores espirituales. Ahí es donde realmente unas personas influyen de verdad en otras. Y ahí está la verdadera dependencia de los unos con respecto a los otros. No hay nadie enteramente independiente. Esto es imposible: todos dependemos de otros para nacer, para ser, pero, sobre todo, dependemos de otros para re-nacer, para madurar y crecer espiritual e intelectualmente. El yo humano es un proceso sociocultural y su vida forma parte y está condicionada por este proceso cultural. En el hombre, todo, incluida su interioridad, es social, lo que no significa que lo social agote la totalidad del ser humano. Las estructuras más profundas y más secretas de nuestra personalidad son sociales. Desde la primera infancia, antes de la emergencia de la conciencia, el proceso de socialización ha comenzado.

Esta mutua dependencia se realiza, a su modo, en el plano sobrenatural²³. De hecho, Dios ha querido servirse de mediaciones humanas e históricas para llegar a los seres humanos. El momento culminante e insuperable de tales mediaciones es la

²³ Como referencia bíblica de esta comunidad en el plano espiritual puede acudirse a lo que ya hemos escrito en 5.5.1 y 5.5.2 de este mismo libro.

humanidad de Jesús de Nazaret, que se prolonga en la mediación de la Iglesia (con su Escritura y sus sacramentos). Pero que también se da a través de la humanidad común: cuando “tuve hambre y me disteis de comer”, aunque no lo sabíais “a mí me lo hicisteis” (Mt 25,35.40). Y, por supuesto, a través de la humanidad creyente: “quien acoge al que yo envíe, me acoge a mí, y quien me acoge a mí, acoge a Aquel que me ha enviado” (Jn 13,20). Pues bien, esta necesidad de la mediación humana como vehículo de gracia es lo que mejor explica la transmisión del p. o. El evangelio de Marcos describe un episodio en el que la fe de unos ha sido eficaz para la salvación de otro (Mc 2,5). Podemos deducir: la falta de fe de unos hubiera repercutido de otro modo en el salvado y, en vez de ser causa mediadora de salvación, hubiera sido, cuando menos, una carencia, una falta de mediación para su curación.

De lo que se trata con Adán es de un mediador de gracia. Porque, como bien dice el P. Chenu, “la gracia es social”²⁴. Desde el origen estamos en una economía de encarnación. Dios se da a conocer y se transmite a través de lo humano. De ahí que la transmisión del p. o. es inconcebible dentro del contexto puramente natural, pues una persona extraña a mí no puede situarme en un estado de culpa por medio de un pecado que no es pecado personal mío. Si Cristo es el perfecto cumplimiento de las mediaciones de gracia, Adán fue el preludio. “Y precisamente en esta tarea, como *mediador de la gracia*, fracasó Adán culpablemente”²⁵. Si la gracia y el amor de Dios siempre

²⁴ M. D. Chenu, O. P., *L'Évangile dans le temps*, Du Cerf, París 1964, 161; traducción castellana: *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966, 153. Añade el P. Chenu: “Las estructuras mismas de la vida humana, en esta economía de encarnación, serán, por consiguiente, las subestructuras de la vida divina, tanto en las comunidades como en los individuos”.

²⁵ E. Schillebeeckx, *María, madre de la redención. Bases religiosas del misterio de María*, Ediciones Fax, Madrid 1969, 72. Sobre la mediación de Adán, cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 111-112.

nos llegan a través de mediaciones²⁶, el pecado produce, al menos, una falta de mediación para el bien. Quien peca deja de cooperar en la mediación de gracia que el Redentor suscita en las criaturas e influye, para mal, en los demás por esa falta de cooperación. Así, Adán dejó de ser mediador de gracia para los demás. Y al no existir esa mediación de gracia, se produjo una mediación negativa, un obstáculo para el verdadero desenvolvimiento del ser humano. Cristo es el que rompe esta mediación negativa dando comienzo a una nueva mediación de gracia. Así se explicaría que el pecado se extendiera desde Adán a cada uno de sus descendientes por la mediación de una reciprocidad existencial pecaminosa. Esta influencia no se opone a la responsabilidad personal, pero la condiciona.

La lectura griega de Rom 5,12 apoyaría esta interpretación que ofrecemos (ver 5.4.2), pues, según esta exégesis, lo que el pecado de Adán introdujo no fue el pecado, sino “la muerte”. La muerte (lo veremos en el punto 7.3), entendida bíblicamente, es ausencia de Dios. Así, pues, lo que Adán introduce en el mundo es la separación, la ausencia de Dios, o sea, la falta de mediación para el bien. Lo que entró en el mundo fue la mediación de un hombre desobediente. Cada uno viene a este mundo con “la muerte”, con la falta de Dios, no con el pecado como acto personal.

Sin duda, también el ser humano recibe mediaciones buenas. El pecado de Adán no es ni la única ni la más importante de las influencias que recibe el hombre. Pero ahora tocaba aclarar la mediación mala. Queda, con todo, una incomodidad en esta doctrina del pecado original. La doctrina afirma que la falta de gracia con la que todos nacemos tiene su causa

²⁶ *Lumen gentium*, 62 afirma que la mediación única de Jesucristo suscita otras mediaciones humanas para el encuentro con Dios. Ciertamente que el texto está pensado para hablar de la mediación de María, pero no es menos cierto que habla de otras posibles y reales mediaciones humanas. Tenemos ahí un caso en el que la mariología contribuye a la profundización teológica de otras verdades de fe.

primera en el pecado de Adán, entendido como figura de los comienzos de la humanidad. Pero ¿cómo puede llegar al hombre actual la mediación de tan lejano o lejanos antepasados? La pregunta nos introduce en el siguiente apartado.

7.2.3. *El pecado del mundo*

El tema del pecado del mundo puede servir no sólo para complementar la doctrina del pecado original, sino para entenderla mejor. Este tema se encuentra en la Escritura (ver nuestro número 5.6.2). En el reciente Magisterio de la Iglesia encontramos una doctrina que podría actualizar, al menos bajo algún aspecto, el tema bíblico del pecado del mundo y que, además, lo relaciona con el tema del pecado original. El *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 408) se expresa así: “Las consecuencias del pecado original y de todos los pecados personales de los hombres confieren al mundo en su conjunto una condición pecadora, que puede ser designada con la expresión de san Juan: el pecado del mundo (Jn 1,29). Mediante esta expresión se significa también la influencia negativa que ejercen sobre las personas las situaciones comunitarias y las estructuras sociales que son fruto de los pecados de los hombres”.

Antes de la aparición del *Catecismo*, las conferencias episcopales de Medellín y Puebla avanzaron la expresión de “pecado estructural”²⁷. También Juan Pablo II, en su encíclica

²⁷ Medellín habla de “estructuras opresoras” (Introd., 6), de pecados que cristalizan en “estructuras injustas” (Justicia, 2), de “una situación de injusticia” debido a “realidades que expresan una situación de pecado” (Paz, 1) y de “estructuras evidentemente injustas” (Paz, 19). Puebla insiste en la dimensión social del pecado (nn. 38, 40, 227, 358, 836, 985, 1.019) y llega a decir: “El pecado, fuerza de ruptura, obstaculizará permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión. Tanto desde el corazón de los hombres como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora” (n. 180).

Sollicitudo rei socialis, habló de “mecanismos perversos” que condicionan nuestro mundo, cuyas causas no son únicamente económicas y políticas, sino también morales (n. 35). Estas causas morales tienen un nombre: “estructuras de pecado”. Y pueden definirse así: “La suma de factores negativos que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo y crean en las personas e instituciones un obstáculo difícil de superar”. Tales estructuras de pecado tienen su origen en un pecado (o en pecados) personal, o sea, son producto de la libertad humana y no de una “naturaleza” que estaría mal hecha. Ahora bien, una vez realizado el acto personal que da origen a las estructuras de pecado, tales estructuras “se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres”. Más todavía: tales estructuras introducen “en el mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo” (n. 36) que las ha provocado.

¿Cómo vencer a tales estructuras? Dice el papa: “Las actitudes y estructuras de pecado solamente se vencen –con la ayuda de la gracia divina– mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a ‘perderse’, en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a ‘servirlo’ en lugar de oprimirlo para el propio provecho” (n. 38). Podríamos interpretar en línea con este pensamiento: de la influencia del pecado estructural sólo es posible escapar cuando alguien introduce actitudes que crean estructuras de gracia, que también influyen en la conducta de los demás y van más allá de la vida del individuo que las ha provocado.

Si esquematizamos este rico pensamiento, resulta lo siguiente: el pecado personal puede producir estructuras de pecado que obstaculizan el bien, favorecen el mal y escapan al control y la voluntad del individuo que las ha desencadenado. Sólo pueden vencerse mediante la gracia que también crea

estructuras de bondad y misericordia, cuya influencia trasciende a los individuos que las han creado.

Nuestro mundo conoce situaciones que tienen su causa en decisiones personales que han producido estructuras que escapan al control de quienes las crearon y que condicionan decisivamente la conducta de los hombres, incluso aunque uno no quiera. Sólo es posible dejar de sufrir la influencia de tales estructuras cuando uno escapa de ellas. Mientras se está sometido a su influencia, parece como si su dinámica se impusiera, aun en contra de la expresa voluntad personal. Se trata, en suma, de la dimensión colectiva del pecado, que no se identifica sin más con la suma abstracta de los pecados individuales. De ahí que para explicar el origen y la situación de pecado en el mundo, además de la dimensión individual y personal del pecado, hay que tener también en cuenta su dimensión y origen colectivo, que condiciona y está presente en nuestras opciones individuales. Hay una solidaridad humana en el bien y en el mal que desborda la dimensión estrictamente personal.

Cierto que el primer pecado (el original) hay que distinguirlo de los pecados ulteriores. Hay un origen histórico del pecado que introduce el pecado. Los pecados ulteriores son acciones culpables cometidas por hombres ya “situados” y marcados por el pecado original. Es importante recordarlo, pues el pecado es responsabilidad del ser humano y no de un Dios que creó al hombre en una mala situación. Ahora bien, el pecado del mundo o pecado estructural que a partir de este primer momento se ha ido configurando, es un elemento necesario para entender mejor la influencia del primer humano que pecó en cada uno de sus descendientes. De modo que la influencia de Adán no sería directa en cada uno de nosotros, sino que se daría a través de la mediación del pecado del mundo. La relación no se daría directamente desde Adán (pecado original originante) a cada uno de nosotros (pecado original originado); entre Adán y nosotros hay un elemento mediador

que nos relaciona, de modo que la relación sería: el pecado original originante (de Adán) ha ido configurando el pecado del mundo y, a través de éste, llega a todos los nacidos la influencia pecaminosa del pecado de Adán.

7.3. Muerte y concupiscencia, ¿consecuencias del pecado original?

El pecado de Adán tuvo como principal consecuencia la ruptura con Dios y la falta de mediación para el bien. Pero la teología clásica y el Magisterio añadían otras consecuencias: con el p. o. entraron en el mundo la muerte biológica y la concupiscencia, o sea, la pasión desordenada.

Tanto las pasiones humanas como la muerte son realidades naturales, propias del ser humano, que se hubieran dado con o sin pecado (aunque no de la misma manera). Es una incoherencia teológica decir que el pecado produce la muerte física y afirmar al mismo tiempo la muerte biológica de Jesús de Nazaret, el hombre sin pecado. Dígase lo mismo a propósito de las pasiones: Jesús de Nazaret sintió hambre, sed, cansancio; experimentó la alegría, la tristeza, la compasión y hasta el enfado (Mc 10,14; el evangelio apócrifo de Tomás describe en repetidas ocasiones a un Jesús enfadado y hasta encolerizado).

Lo que plantea problema no son las pasiones o la muerte, pero ocurre que con el pecado han cambiado su sentido y su función. Tomás de Aquino opina que la restauración que opera la gracia, durante la vida presente, “se realiza ante todo en la mente”²⁸. El acento está en la mentalidad. También el apóstol Pablo habla de la necesaria renovación de la mente (Ef 4,23), precisamente como remedio a la seducción de la concupiscencia. Porque ahí es donde actúa el pecado.

²⁸ *Suma de teología* I-II, 109, 8.

El problema no son los acontecimientos, el cuerpo, el mundo, las personas, las pasiones corporales y mentales, o la muerte, sino el modo de afrontar esos elementos, el modo de mirarlos. Los buenos y malos deseos son la fuente del bien y del mal. Ya en la historia del pecado narrada en el Génesis se indica que la cuestión peligrosa no es estar desnudos, sino la mirada con que afrontamos el desnudo (comparar Gn 2,25 con 3,7).

En esta línea podríamos interpretar los textos bíblicos que relacionan concupiscencia y muerte con pecado. El pecado suscita toda suerte de concupiscencias, dice Rom 7,8 (cf. Rom 13,14). Evidentemente, estas concupiscencias son malos deseos, malas inclinaciones, malos propósitos, pasiones desordenadas y mal orientadas, porque en cuanto tal la concupiscencia no es pecado, como muy bien se cuida de aclarar el Concilio de Trento²⁹. El pecado descontrola a la persona e impide que “todas sus fuerzas” se orienten en la buena dirección. El pecado imposibilita amar a Dios “con todas nuestras fuerzas”, por más que el hombre en pecado también aspire a ser feliz y a realizarse plenamente. Por eso la concupiscencia se experimenta de distinta manera en una persona humanamente madura y en un proceso de gracia que en una persona bajo el poder del pecado o viviendo en un entorno existencial de pecado.

Algo parecido podemos decir de la muerte. La Escritura, cuando habla de muerte, puede referirse a la muerte biológica, pero también a la muerte “espiritual”, resultado del alejamiento de Dios. Según Sab 2,23ss, “la muerte entró en el mundo por envidia del diablo” y sólo la sufren “los que le per-

²⁹ DH, 1.515. En la Escritura, además, la palabra “concupiscencia” tiene no sólo un sentido negativo, sino también más neutral. En Gál 5,16-17 las apetencias de la carne (que aunque tengan su sede en el cuerpo no están determinadas por él, ya que algunas son bien “espirituales”, como el odio o la ambición) se oponen a las del espíritu.

tenecen”, en contraste con la vida de los justos, que están en manos de Dios y sólo mueren “aparentemente” (3,1-2). El padre de la parábola del hijo pródigo, refiriéndose a su hijo menor recuperado, dice que “estaba muerto y ha vuelto a la vida” (Lc 15,31). Y san Pablo en Rom 7,9-10 dice que murió en cuanto revivió el pecado. Por tanto, lo grave y lo temible no es la muerte física, sino la muerte que produce el pecado alejándonos de Dios. Por lo que se refiere a la muerte biológica, lo problemático es la manera de afrontarla. El pecador y el que vive alejado de Dios ignora el sentido positivo que puede tener la muerte: “Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con él” (Rom 6,8; 2 Tim 2,11). De ahí que la muerte se le aparece como algo no deseado, como un ataque, y así la vive como algo angustioso y oscuro.

En la medida en que nos acercamos a Dios y nos asemejamos a Cristo, desaparecen la angustia y el miedo que provoca el tener que morir (cf. Heb 2,15), pues, a la luz de la fe, la muerte puede experimentarse como realización normal, no traumática, de nuestra hambre de trascendencia, como paso normal hacia la plena divinización. Para el creyente, “la vida no termina, se transforma, y al deshacerse nuestra morada terrena, se nos prepara en el cielo una mansión eterna” (dice el prefacio I de la misa de difuntos).

Si el ser humano no hubiera pecado, hubiera asumido plenamente la muerte, al no experimentar ninguna ambigüedad. También hoy, en la medida en que vivimos unidos a Dios por el amor, resulta posible vivir sin miedo a la muerte; vivir en la esperanza de que la resurrección de Cristo es primicia de nuestra propia resurrección.

Dos cosas más para completar esta reflexión sobre la muerte y la concupiscencia como consecuencias del p. o. La primera se refiere al hecho de que el pecado no sólo tiene repercusiones en el plano sobrenatural, como pérdida de la gracia y de la amistad con Dios, sino que también repercute en el plano humano, natural, psicológico. Cuando se vive en amistad y

gracia de Dios, todas las dimensiones de la persona quedan fortalecidas. El amor de Dios proporciona estabilidad personal, es fuente de vida, de felicidad y de esperanza. No se vive humanamente de la misma manera, con la misma alegría, cuando uno se sabe en manos de Dios que cuando se vive alejado de él. La estabilidad y la alegría personal que proporciona el saberse amado tienen repercusiones positivas de todo tipo, incluso en el plano corporal.

La segunda cosa que quisiera completar se refiere a la muerte. Si en este mundo es imposible ver a Dios, encontrarlo cara a cara, si como ya hemos dicho Adán y Eva vivían de fe porque su paraíso era terrenal, entonces dejar este mundo es condición necesaria para el encuentro pleno con Dios. De modo que, aun situándonos en la hipótesis de que sin pecado la humanidad no hubiera sufrido la muerte y hubiera gozado de la inmortalidad (que podríamos entender como un ofrecimiento implícito contenido en la gracia original³⁰), también hubiera necesitado salir de este mundo para encontrarse con Dios. Pero “dejar este mundo” es la muerte. Para el cristiano, la muerte, la salida del mundo, es el paso a la vida plena y verdadera. Luego la salida de este mundo no es sólo algo natural, sino que para el creyente se convierte en una realidad querida, deseada y necesaria, por muy misteriosa y dolorosa que también sea: “Para mí, la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia... Deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor” (Flp 1,21-23). En esta línea están también las palabras de Jesús a sus discípulos: “Si me amarais, os alegraríais de que me fuera al Padre” (Jn 14,28). El creyente no considera la muerte una desgracia, sino que la mira con esperanza y por eso la vive de otra manera.

³⁰ Los autores que aceptaban esta hipótesis (san Agustín, Santo Tomás y prácticamente toda la teología clásica) se cuidaban de afirmar que la muerte era una realidad natural y que la inmortalidad en ausencia de pecado era un “don”, un privilegio que sólo podía darse por una intervención especial de Dios.

7.4. La condenación eterna, ¿consecuencia del pecado original?

Para completar lo referente a las consecuencias del p. o. debemos referirnos a una última y gravísima posible consecuencia: ¿es la condenación eterna consecuencia del p. o.?, ¿el solo p. o. merece el infierno, el rechazo de Dios? O dicho de otra manera: ¿el mero hecho de nacer es causa de condenación? Planteada así la pregunta resulta, cuando menos, chocante, sobre todo si sabemos por la fe que todo nacimiento es obra directa del amor de Dios, que “si algo odiase, no lo habría creado” (Sab 11,24).

La pregunta surge a propósito del destino de los niños muertos sin bautismo. En efecto, la doctrina de la Iglesia, fundamentada en la Escritura (ver Hch 2,38; Jn 3,5), afirma claramente que sólo el bautismo une con Cristo, nos justifica y borra el p. o., haciendo así posible la entrada en la vida eterna: “Si alguno dijere que el bautismo no es necesario para la salvación, sea anatema”³¹. La apelación al bautismo es un modo de afirmar algo fundamental e irrenunciable: unidos a Cristo vivimos en amistad con Dios y desaparece todo pecado, todo lo que nos aparta de Dios. Pero a lo largo de la historia de la teología se ha mantenido la opinión de que los niños muertos sin bautismo no podían

³¹ Así se expresa el Concilio de Trento: DH, 1.618; ver también el *Decreto sobre la justificación* en DH, 1.523, 1.524 y 1.560. Uno de los textos bíblicos en los que se apoya el Concilio de Trento es Jn 3,5: “El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios”. Es interesante notar que la Comisión Teológica Internacional (*La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, n. 99) pone en paralelo este texto con el de Jn 6,53: “Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros”, para concluir que así como el segundo texto no conduce a afirmar que no puede ser salvado quien no ha recibido el sacramento de la eucaristía, tampoco se debe deducir del primero que no puede ser salvado quien no ha recibido el sacramento del bautismo.

salvarse y, por tanto, que con el p. o. no puede conseguirse la salvación eterna. San Agustín es el más representativo de los autores que así han pensado. Respondiendo, pues, a la pregunta por el destino de los niños muertos sin bautismo habremos respondido a la pregunta con la que encabezamos este apartado.

Para san Agustín, no hay ninguna duda: Cristo es el salvador de todos los seres humanos. Salvador de todos los hombres que se salvan, habría que precisar, pues la salvación sólo alcanza a los que reciben la justificación por medio del bautismo. En paralelo con la afirmación de la necesidad universal de Cristo, san Agustín afirma que todos los seres humanos son pecadores y, por tanto, todos merecen la condenación. También son pecadores aquellos que no han podido cometer ningún pecado personal, como es el caso de los niños. Los niños son pecadores con el p. o. Con toda justicia, pues, están destinados al infierno si mueren sin bautismo, o sea, sin estar incorporados a Cristo, concluye san Agustín³². Esta conclusión radical no será fácilmente seguida por la teología posterior. Y así surgirá en la Edad Media la tesis del limbo, un estado intermedio entre el cielo y el infierno, en el que los niños muertos sin bautismo estarían privados de la visión de Dios pero gozarían de una bienaventuranza natural, sin ningún tipo de sufrimiento. Aun desde posiciones no rigoristas, también la tesis del limbo afirma que sin el bautismo no es posible la entrada en la bienaventuranza sobrenatural.

³² *De los méritos y perdón de los pecados*, I, 28, 55. En la estela de san Agustín, un canon del Sínodo de Cartago declara a los niños muertos sin bautismo “partícipes del diablo” (DH, 224). Julián de Eclana, también obispo de la Iglesia, como san Agustín, pero considerado hereje, llama a san Agustín “perseguidor de los recién nacidos, que arroja al fuego a lactantes diminutos” (cf. san Agustín, *Contra Juliano. Obra inacabada*, I, 48). Para ser justos con san Agustín, habría que añadir que, antes del debate con los pelagianos, había admitido un estado intermedio para los niños muertos sin bautismo (*Del libre arbitrio*, I, 3, 23). Fue la polémica con los pelagianos lo que determinó a san Agustín a suprimir este estado intermedio.

No vamos a seguir con esta historia, ni tampoco vamos a entrar en la cuestión de cómo se lleva a cabo la voluntad salvífica universal de Dios³³, pero sí queremos notar que, recientemente, la Comisión Teológica Internacional ha publicado un interesante documento, cuyo título es indicativo: *La esperanza de la salvación para los niños que han muerto sin bautismo*. La esperanza, sí, porque en este asunto no podemos movernos en el ámbito del saber, de la seguridad o de la certeza matemática; debemos movernos en el ámbito de la esperanza, que, como dice Santo Tomás “es cierta para el que tiene fe”³⁴. Y por eso, porque vivimos de esperanza, utilizamos el lenguaje de la esperanza, que es la oración, y oramos a Dios con toda confianza por la salvación de todos los seres humanos.

Para plantear bien el problema de si el p. o. trae como consecuencia necesaria la condenación eterna y, por tanto, la separación de Dios, recurrimos al caso de los niños muertos sin bautismo. Porque en el caso del adulto, incluso del adulto no cristiano, entran en consideración otras posibilidades de conseguir la salvación eterna, uniéndose a Cristo, aun sin saberlo, por medio de actos conscientes y libres, esforzándose, “bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras la voluntad de Dios, conocida mediante el juicio de la conciencia”³⁵. Pero en el caso del niño no hay posibilidad de realizar tales actos conscientes y, por tanto, de seguir los dictámenes de su conciencia, que es el modo de salvarse sin unirse explícita y conscientemente a Cristo. En el caso del niño no hay posibilidad de realizar ningún acto consciente que pudiera llevarle a rechazar el p. o., aunque fuera implícitamente, si bien también es cierto que no ha tenido posibilidad de reafirmarse en dicho p. o. El niño está solo con el pecado original.

³³ Sobre la dimensión universal de la gracia, cf. Martín Gelabert, *La gracia. Gratis et amore*, San Esteban, Salamanca 2002, 123-132.

³⁴ *Suma de teología*, II-II, 18, 4, c. y ad 2.

³⁵ *Lumen gentium*, 16.

La cuestión que tratamos no se encuentra en la Sagrada Escritura. Cuando el Nuevo Testamento habla de las consecuencias tanto del pecado de Adán como del bautismo se refiere siempre a los adultos. No es, por tanto, un tema de primer orden dentro de la jerarquía de verdades de la fe, aunque reflexionar sobre él puede ayudar a comprender mejor la fe y a vivir con una esperanza más gozosa. La tradición teológica, que llega hasta nuestros días, nunca ha dado por cerrado el caso, y todas las soluciones, sobre todo las negativas, han sido nuevamente discutidas; tampoco se ha dado ninguna respuesta definitiva por parte del Magisterio. Más aun, en nuestros días la evolución de la reflexión teológica conduce a dar una respuesta positiva a la pregunta por la salvación de los niños muertos sin bautismo y, por tanto, a afirmar consecuentemente que el solo p. o. no es causa de condenación eterna.

Esto no quita que haya que mantener con toda claridad que el bautismo es el medio ordinario para unirnos con Cristo. Pero la Iglesia nunca ha mantenido la necesidad absoluta del bautismo para la salvación. Quien es absolutamente necesario para la salvación es Cristo (cf. Hch 4,12). Esto nos permite hablar de otros caminos por los que se realiza la configuración con Cristo. En el caso de los adultos, la Iglesia sostiene que hay otros medios supletorios del bautismo de agua y, por tanto, de contrarrestar la influencia del p. o. ¿En qué medios supletorios del sacramento podríamos pensar en el caso de una incapacidad de tomar una decisión personal, como es el caso del niño? De hecho, el don de la salvación es otorgado a los niños pequeños que se bautizan sin que ellos hayan podido realizar personalmente ningún gesto que manifieste su deseo. Es la fe de los padres, que es la fe de la Iglesia, la que suple el deseo del niño. ¿No podría Dios, por los medios que sólo él conoce, tener previstas suplencias análogas inmerecidas para los niños muertos sin bautismo? En nuestro siguiente apartado trataremos de un caso singular, el de María, la madre de Jesús, que, según el dogma católico, recibió

inmerecida y anticipadamente a la obra de Cristo el don de la salvación. ¿Por qué no hablar también de una inmerecida anticipación a la acción sacramental del bautismo?

En todo este asunto hay una clave fundamental, la cristológica. Cristo no puede ser menos poderoso que Adán. Su influencia es universal y más fuerte que la de Adán, como queda claro en el paralelismo asimétrico que entre Adán y Jesucristo establece Rom 5,12ss, del que hemos hablado en el capítulo 6. La solidaridad de Cristo con la humanidad tiene una prioridad absoluta sobre la solidaridad de Adán con la humanidad: “El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre... Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo por Dios conocida, se asocien al misterio pascual”³⁶. Por medio de Cristo, la misericordia de Dios actúa en todos los seres humanos y, sobre todo, en aquellos que, nacidos sin culpa en una situación de pecado, no han corroborado con su opción moral este p. o.

A pesar del pecado, la condenación no es la última palabra de Dios sobre el mundo. Su última palabra es una palabra de gracia: Jesucristo, muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación. Jesucristo, muerto por “todos” (sin excepción alguna) y que, como dice Santo Tomás, puede actuar sin la mediación sacramental, pues es la cabeza de los sacramentos y su acción no está subordinada al sacramento, sino que está por encima del sacramento³⁷.

³⁶ *Gaudium et spes*, 22. En el contexto de la “necesidad de la fe y del bautismo” habla el decreto del Vaticano II *Ad Gentes* (n. 7) de “los caminos de sólo por Dios conocidos” para traer a la fe a los hombres que desconocen el Evangelio.

³⁷ Cf. *Suma de teología* III, 64,7 c y 64, 3 c, al final: “Dios no ha ligado su poder a los sacramentos hasta el extremo de no poder conferir sin ellos el efecto sacramental”.

7.5. María, ¿una excepción a la universalidad del pecado original?

Por lo que hemos visto en el apartado anterior, la doctrina del pecado original no es rigorista. El caso de los niños muertos sin bautismo puede ser considerado un caso límite de esta doctrina y un buen ejemplo de los límites de influencia del pecado original. También podemos considerar como caso límite el de María, concebida sin pecado original.

En efecto, cuando la teología trataba de la universalidad del pecado aparecía siempre, de un modo u otro, una pregunta que parecía cuestionar esta universalidad: ¿también María, la madre de Jesús, debía ser considerada pecadora, puesto que todos los descendientes de Adán nacemos con p. o.? Cuando surgía esta pregunta, muchos evitaban pronunciarse. El caso más llamativo, por ser un acto del Magisterio, de este no pronunciamiento intencionado lo tenemos en el decreto del pecado original del Concilio de Trento. Se declara que no es intención del Concilio “comprender en este decreto, en el que se trata del p. o., a la bienaventurada e inmaculada Virgen María”³⁸. Nótese el detalle lingüístico, que probablemente pasa totalmente desapercibido: no se habla de la inmaculada concepción de María, sino de la inmaculada Virgen María³⁹.

³⁸ DH, 1.516. El Concilio renueva, a este respecto, las constituciones del papa Sixto IV, constituciones que prohibían las acusaciones de herejía a quienes defendían una u otra opinión sobre la Virgen.

³⁹ En esta línea, es curioso recordar que, en época de pleno fervor inmaculista, en un decreto de 1627 (publicado en 1644, diez y siete años después), la Santa Inquisición, dominada por los dominicos, no permitía que se escribieran libros con el título de *La Inmaculada Concepción de María*, sino que debía decirse: *La Concepción de María Inmaculada* (cf. Domiciano Fernández, *María en la historia de la salvación*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999, 371). Para los avatares que condujeron a la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción, es muy interesante Dominique Cerbelaud, *María, un itinerario dogmático*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2005, 147-185.

Los defensores de que María nació con p. o., como todos los seres humanos, alegaban que si no fuera así María no tendría necesidad de Cristo. Se atentaba, pues, contra la universalidad de la acción salvadora de Cristo. Este argumento estaba viciado por el prejuicio de que quien no ha incurrido en pecado no puede ser beneficiario de la salvación de Cristo. Fue Escoto el que dio un giro copernicano a la discusión. Si admitimos que la Madre del Señor fue santificada desde el primer instante, exenta de pecado, no sólo no atentamos contra la universalidad y la eficacia de la cruz de Cristo, sino que sólo entonces reconocemos a Cristo como el sobreabundante y eminentísimo Redentor. Cristo redime a María con la más perfecta de las redenciones: con gracia previniente y elevante, de forma más eminente⁴⁰, más plena, que a los demás. ¿Cómo comprender esa mayor necesidad de Cristo cuanto mayor es la santidad? Porque cuanto más se avanza en el camino de la santidad, cuanto mejor se conoce al Señor, tanto más se comprende la necesidad que de él tenemos y tanto menos dispuestos estamos a dejarle. Desde el punto de vista humano, cabe decir que cuanto más adivinamos dónde está la perfecta felicidad, tanto más la necesitamos, y cuanto más la conocemos, más la deseamos.

Dejando aparte la controvertida historia del dogma de la Inmaculada Concepción de María, aquí interesa dar una explicación teológica que ayude al creyente de hoy a vivir su fe con mayor convicción, y para ello nada mejor que ofrecer buenas razones. Podríamos decir que la concepción de Jesús parece que necesita, ya desde sus inicios, una cuna apropiada, coherente con su ser de Dios. Dado que la gestación no es sólo biológica o fisiológica, sino también cultural (pues el niño en el vientre materno oye la música, las palabras, siente las caricias, el humor, la alegría de la madre, y no sólo el humo del tabaco), parece necesaria una santidad excepcional en la mujer que recibe al Hijo de Dios.

⁴⁰ *Lumen gentium*, 53; Pío XII, *Fulgens corona*, en DH, 3.009.

El posible malestar teológico que puede causar la “excepción” de p. o. en María queda muy atenuado cuando el asunto se resuelve no desde Adán y su obra, sino desde Cristo, pues el p. o. es la otra cara de una verdad fundamental y primera: la necesidad universal de Cristo y de su obra redentora y salvadora. Y ahí estamos todos los humanos en el mismo nivel. No hay ninguna diferencia entre María y los otros miembros de la raza humana, pues todos, María también, necesitamos de Cristo y de su salvación. Sin Cristo, ninguno podemos llegar a Dios; sin Cristo, ninguno podemos alcanzar la santidad. Y eso, en el caso de María, el dogma lo deja claro: María fue redimida, sí, necesitó de Cristo. Ella pertenecía a la comunidad humana de personas que, en razón del primer pecado, se convirtieron en radicalmente incapaces de alcanzar la salvación.

A esta luz, el otro aspecto del dogma, el negativo, el de la ausencia de p. o. en María, puede leerse positivamente. Pudiera ser un modo de comprender que los caminos de Dios son diversos, no están restringidos por ninguna ley (¡tampoco por leyes o coherencias teológicas!); un modo de comprender que la gracia y el amor son totalmente libres y actúan libremente en cada caso, sin que una actuación anterior condicione las posteriores, sin necesidad de repetirse. Dios hace con cada uno una obra única. Por tanto, el que María no estuviera sometida al p. o. no se debía a ella misma, sino a Cristo. Su concepción inmaculada es una participación en la gracia redentora de Cristo.

María entró en la existencia como un ser humano redimido. Estuvo redimida antes de que ella se apropiara de la redención o fuese capaz de realizar una acción meritoria. Ahora bien, durante su vida posterior tuvo que responder libre y conscientemente a la gracia recibida. Se puede comparar el caso de María con el de los niños bautizados. Una vez bautizado, el niño está objetivamente redimido, pero sólo cuando madure y llegue a ser persona consciente podrá asimilar personalmente el misterio de la redención. María pasó por un

proceso semejante de desarrollo, aunque sin la intervención del pecado ni de sus efectos pecaminosos. Eso no significa que ella no sufriera tentaciones; significa que recibió una gracia que le permitió resistir a las fuerzas del mal con las que, inevitablemente, se encontró a lo largo de su vida.

El privilegio de la Inmaculada no hay que entenderlo como una especie de coraza con la que un soberano caprichoso envolvería a María. Dios, que fija libremente la medida de sus dones, ha dado a María una sobreabundancia de vida religiosa, una plenitud de caridad única. Éste es el lado positivo de la doctrina de Pío IX sobre la Inmaculada, que concluye con un dogma formulado en términos negativos. El amor de Dios otorgado a María en su concepción, se convirtió en amor acogido cuando despertó la conciencia de María. Dios hizo que la atmósfera pecadora que inevitablemente envolvió a María no encontrase en ella la menor complacencia. Podemos suponer que el medio familiar en el que ella creció era piadoso y santo y favoreció su crecimiento espiritual. Pero, tarde o temprano, ella se encontró en presencia del pecado y de sus tentaciones, como también ocurrió con su Hijo. Entonces la fuerza de su amor por Dios le preservó de toda complicidad, por pequeña que fuese. El torrente que puede derribar una casa construida sobre arena no pudo con una casa construida sobre roca⁴¹.

Con María se reafirma la universalidad de la obra de Cristo. En su caso singular aparece más palmaria la libertad de actuación de la gracia divina y la historia personal que Dios hace con cada uno. Desde la perspectiva de Adán, esta actuación positiva se traduce como preservación del pecado original.

⁴¹ Cf. E. Schillebeeckx, *María, madre de la redención. Bases religiosas del misterio de María*, Ediciones Fax, Madrid 1969, 81-89; A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Du Cerf, París 1983, 150-153.

Necesidad de Cristo sin pecado original

A lo largo de nuestra reflexión hemos indicado, en distintas ocasiones, que Cristo es necesario en toda circunstancia, que su necesidad no depende del pecado original. Dedicamos el último capítulo a tratar explícitamente esta necesidad.

Ni Jesús necesita el pecado para venir a este mundo, ni el ser humano tiene que pecar para tener necesidad de Jesús, aunque el pecado hace a Jesús más necesario que nunca.

8.1. Necesidad de Cristo para la divinización humana

En el origen de todo está la misión del Hijo por parte del Padre: “El Hijo, enviado por el Padre, quien nos eligió en él antes de la creación del mundo y nos predestinó a ser hijos adoptivos”¹. El motivo del envío o de la venida coincide con el motivo de la creación: nuestra adopción como hijos y la recapitulación de todo en el Hijo. Y todo ello “para alabanza de la gloria de su gracia” (Ef 1,6). Aunque el pecado va a modular la realización de la venida del Hijo al mundo, el sentido de la venida ya está contemplado en el proyecto creador. En Jesucristo se nos ha dado a conocer “el misterio de la voluntad

¹ *Lumen gentium*, 3.

del Padre, según el benévolo designio que en él se propuso de antemano” (Ef 1,9). De antemano, desde la creación, o sea, antes del pecado.

La misión del Hijo tiene como meta fundamental posibilitar el encuentro del ser humano con Dios. Tanto el judaísmo como el cristianismo son muy conscientes de que “a Dios nadie le ha visto jamás” (Jn 1,18), ya que “habita en una luz inaccesible” que ningún ser humano ha visto ni puede ver (1 Tim 6,16). Por este motivo, han buscado siempre profetas, mediadores y mediaciones para poder encontrarse con Dios. La fe cristiana confiesa que el hombre Cristo Jesús es el “solo mediador entre Dios y los hombres” (1 Tim 2,5). Esta convicción no hay que entenderla como si la mediación de Jesucristo anulase cualquier otra mediación. No es una mediación excluyente, sino incluyente. El Magisterio de la Iglesia reconoce que, junto a la mediación de Jesucristo, pueden existir otras “mediaciones parciales”². Más aun, que la mediación única de Jesucristo “suscita diversas clases de cooperación”³. Todas estas mediaciones parciales, si son auténticas, “cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo”⁴ y, por tanto, de un modo u otro, remiten a la mediación fundamental en la que se nos ha dado a conocer perfectamente al Padre con la mayor perfección de la que somos capaces los seres humanos. Jesucristo es “el camino” por el que todos los que van al Padre tienen que pasar, de uno u otro modo (Jn 14,6).

Esto es así hasta el punto de que incluso en la vida eterna, donde el ser humano habrá alcanzado la meta de su vida, donde ya no habrá ningún atisbo de pecado, también allí será necesaria la mediación de Jesucristo, debido a la infinita distancia que, en toda circunstancia, separa a la criatura de Dios. “El

² Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 5 d.

³ *Lumen gentium*, 62.

⁴ Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 5 d.

que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9; cf. 12,45), le dice Jesús a Felipe. Dicho de otro modo: la única manera de ver al Padre es mirando a Jesús. En toda circunstancia, también en la vida eterna.

No pretendo utilizar lo que sigue como argumento, pero lo indico como dato interesante que reafirma la necesidad de la mediación de Cristo en la vida eterna. Hay una exégesis poco conocida de san Ireneo a 1 Cor 13,13. A propósito del conocimiento presente y futuro de Dios, san Pablo dice que “ahora” subsisten la fe, la esperanza y la caridad. San Ireneo traduce: “Al presente conozco sólo una parte, mas entonces conoceré como soy conocido. *Ahora bien* subsisten la fe, la esperanza y la caridad, las tres; mas la mayor de ellas es la caridad”. Ireneo ha leído el “ahora” no como partícula de tiempo, sino de ilación (“por consiguiente”), y así parece que el apóstol afirma la pervivencia en la otra vida de las tres virtudes teológicas. Esto permite afirmar a Ireneo: “Según la palabra del apóstol, cuando sea abolido todo esto que no es, permanecerán estas tres cosas, a saber: fe, esperanza y caridad”⁵.

Si en la vida eterna también se vive de algo equiparable a la fe (equiparable porque esta fe celestial habrá perdido toda connotación negativa y toda posibilidad de perderse), eso sólo puede deberse a que el ser humano, dada su condición de criatura, siempre necesita “ayuda” para ver a Dios y encon-

⁵ Esta información se la debo a un doctorando mío que aprobó brillantemente su tesis. Publicación parcial en Leopoldo Quílez Fajardo, *¿Contemplación o progreso? Dos formas de concebir la vida eterna en la historia de la teología*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2007, 38. Hago notar que, en el texto de 1 Cor 13, lo que traducimos por “ahora” o por “*nunc*” en latín se expresa en griego con dos términos diferentes: *artí*, utilizado en el conjunto de 1 Cor 13, y *muní*, utilizado en el versículo 13, que Ireneo entiende referido a la permanencia de las tres virtudes teológicas. *Artí* y *muní* son adverbios que significan “ahora”, con un matiz, a saber, que *muní* puede hacer el oficio de conjunción ilativa y, por tanto, esta traducción estaría bien fundamentada.

trarse con él. El cara a cara entre finito e infinito, entre sombra y luz, no es posible; requiere un mediador que haga posible el encuentro. No algo o alguien que esté en medio y una lo distinto, sino un mediador omnicomprendivo que participe de los dos elementos que hay que unir, el humano y el divino. El mediador por excelencia, el perfecto y acabado mediador es Jesucristo. Éste es el motivo primero por el que le necesitamos, y no el hecho de que el hombre viva en pecado.

Adán también estaba destinado a encontrarse con Cristo para alcanzar a Dios. Si no hubiera pecado, el encuentro se hubiera producido por medio de unas estructuras de gracia distintas de las actuales. Como pecó, frustró esta posibilidad. La necesidad de Jesucristo adquirió nuevas connotaciones, pero se mantuvo la primera y esencial razón de su venida al ser humano. De ahí que la encarnación se hubiera producido con o sin pecado. Los autores clásicos se preguntaban (pregunta por supuesto hipotética y por tanto nada real) si Cristo se hubiera hecho hombre en caso de que el hombre no hubiera pecado, y solían responder que no. También Tomás de Aquino responde negativamente, aunque en algunos textos amplía las perspectivas e indica que la encarnación se ordena “a la consumación de la gloria”⁶. En esta línea va este texto de Juan Pablo II: “A través de la encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos, y la ha dado de manera definitiva”⁷. El encuentro con Dios, que ya desde los comienzos tenía que haberse dado a través de Cristo, fue frustrado por Adán con su pecado, pero el proyecto de Dios permaneció y se realizó en el momento oportuno, “en la plenitud de los tiempos” (Gál 4,4), en el momento adecuado en el que se

⁶ Tomás, en *Suma de teología* III, 1, 3, afirma: “*Peccato non existente, incarnatio non fuisset*”. En II-II, 2, 7 dice: “Antes del pecado tuvo el hombre fe explícita en la encarnación de Cristo en cuanto que iba ordenada a la consumación de la gloria”.

⁷ *Redemptor hominis*, 1.

daban las mínimas condiciones humanas, culturales, psicológicas y religiosas para que, al menos algunos, pudieran acoger a Cristo y transmitirlo.

La necesidad de Cristo, antes de ser reparadora del pecado, es eminentemente teologal. Esta necesidad puede considerarse desde dos aspectos complementarios: por parte de Dios y por parte nuestra. En primer lugar, Cristo es necesario para que Dios sea glorificado, para alabanza de la gloria de Dios (Ef 1,12). Según una feliz expresión de san Ireneo, “la gloria de Dios consiste en que el hombre viva”. Ireneo añadía: “Y la vida del hombre consiste en la visión de Dios”. Y explicaba: la manifestación del Padre es causa de vida para todos los seres humanos, pero esta manifestación se da “por medio del Verbo”⁸. Gracias a la venida de Cristo, Dios puede ser glorificado: los seres humanos podemos alabar, bendecir y dar gracias a Dios. Nosotros, gracias a Cristo, somos la gloria de Dios (cf. 2 Tes 1,12; Jn 17,10).

Visto desde la perspectiva humana, Cristo es necesario para que Dios sea nuestra gloria y nosotros podamos ser glorificados, ser divinizados y así alcanzar la condición de hijos: Dios Padre nos ha bendecido (o sea, ha hablado bien de nosotros, ha dicho cosas buenas) en Cristo y “nos ha elegido de antemano (o sea, antes de cualquier decisión nuestra, antes de cualquier respuesta positiva o negativa por nuestra parte, ya tenía él previsto esto para nosotros) para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo” (Ef 1,5); “a los que de antemano conoció (de nuevo la insistencia en esta actitud primera y previa de Dios antes de cualquier pecado), también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo” (Rom 8,29). Con nuestras fuerzas no podemos ser divinizados, porque la divinización y la filiación es gracia, don, no derecho ni conquista. Esta gracia es siempre cristiana, o sea, se recibe por medio de Cristo.

⁸ *Tratado contra las herejías*, libro 4, 20, 6-7.

8.2. El pecado reviste la encarnación de un nuevo sentido

El pecado, como decimos, moduló el proyecto divino, pero no lo cambió. Dios no condiciona sus actuaciones a la respuesta del hombre. Pero la respuesta humana puede inflexionar determinadas actuaciones. La encarnación, ordenada a la consumación de la gloria, terminó en pasión y resurrección, pues después del pecado esta consumación requirió previamente un acto liberador⁹.

No es propiamente la encarnación, sino más bien la cruz y resurrección de Cristo lo que tiene una directa relación con el pecado. Y eso en un doble sentido. Por parte del hombre, la cruz de Cristo es la manifestación extrema de su rechazo de Dios, ya que odiar a Jesús es odiar al Padre (Jn 15,24). Éste es el gran pecado del mundo: no haber acogido al Hijo en el que se manifiesta el amor del Padre. La historia del pecado, que comenzó en los orígenes de la humanidad, alcanzó una cumbre no superable en el rechazo de Jesús, que, lleno del Espíritu Santo, anunció la salvación al manifestar a un tiempo el rostro de Dios y la sublime vocación del hombre, o sea, la posibilidad de ser un hombre como Dios quiere. Por tanto, rechazar a Jesús significa no sólo rechazar a Dios, sino también rechazar la suprema posibilidad de ser hombre. Rechazar a Jesús es rechazar la verdad del hombre y la verdad de Dios.

Pero, por otra parte, la cruz es también la suprema manifestación del amor de Dios al ser humano. La manifestación de una lógica distinta, la lógica de Dios¹⁰, siempre superior a la lógica del pecado, pues la lógica del pecado lleva a devolver

⁹ Creo que, sin forzar mucho, se puede leer en esta línea el texto de Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II-II, 2, 7.

¹⁰ Benedicto XVI habla de un “ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es el amor en su forma más radical” (*Deus caritas est*, 12; *Sacramentum caritatis*, 9).

mal por mal, castigo por pecado, pero la lógica de Dios devuelve bien por mal, amor por pecado. En la cruz de Cristo se manifiesta un Dios que ama a sus enemigos, que ama a los que le rechazan (Rom 5,6-8). Tras el continuo rechazo de Dios y, en concreto, tras el rechazo de Jesús, la obra del amor continúa. En la muerte de Cristo se manifiesta la victoria sobre el pecado: la muerte ha sido vencida por y con amor. La muerte de Jesús es el pecado más grande que el hombre podía cometer, dice Juan Pablo II. Y añade: “Al pecado más grande del hombre corresponde la oblación del amor supremo, que supera el mal de todos los pecados de los hombres”¹¹. Dios vence al mal con el bien, devuelve bien por mal. Dios se manifiesta como más Dios que nunca, como Amor incondicional (cf. 1 Jn 4,8-10), cuando es rechazado, pues en el mismo rechazo manifiesta su amor inalterable, perdonando.

Por este motivo, cuando decimos que la muerte en cruz de Jesús es salvífica no es por razones mágicas, sino porque en el modo de morir de Jesús se manifiesta con toda la fuerza posible el amor inalterable de Dios hacia los seres humanos. Según la lógica del mundo, esa muerte debería condenarnos irremisiblemente, como resulta muy claro en algunas parábolas de Jesús, como la de los viñadores homicidas (Mt 21,33-41) o la del banquete nupcial (Mt 22,1-7). ¿Qué hará el dueño de la viña con los arrendadores que matan a todos los criados que el amo les envía para recoger sus frutos y que terminan matando al propio hijo del amo? ¿O qué hará el rey con los invitados a la boda de su hijo que agarraron a los anunciadores del banquete, los escarnecieron y los mataron? “A esos miserables les dará una muerte miserable” (Mt 21,42) y “enviará sus tropas, que darán muerte a aquellos homicidas” (Mt 22,7). Precisamente, ésa no es la reacción de Dios ante la cruz de su Hijo. Cuando los seres humanos rechazan al Hijo y no se convierten, Dios convierte este gesto de rechazo en expiación por

¹¹ *Dominum et vivificantem*, 31.

los mismos hombres, gracias a la entrega con que Jesús asume su muerte. ¿Y cómo asume Jesús su muerte? Ofreciendo una buena razón al Padre para que perdone a los que le matan: “No saben lo que hacen” (Lc 23,34). Viven en el engaño, creen que crucifican a un impostor. Si supieran lo que hacen, no lo harían. Esta razón, la razón de Dios, nos justifica. Y en este gesto de justificación, el amor de Jesús y el de Dios se manifiestan más fuertes que el mal del mundo, y la humanidad de Jesús más fuerte que la inhumanidad de los que le matan. El amor, y más que ningún otro el amor infinito, sabe “dar la vuelta”, convertir en éxito los obstáculos que encuentra. De modo que cuanto más grande es el mal, más grande es el amor (cf. Rom 5,20).

La cruz desemboca en la resurrección. ¿Por qué? Porque el amor es más fuerte que la muerte (Cant 8,6), siempre permanece (1 Cor 13,8). Donde hay amor hasta el límite, hay vida sin límite, porque el amor es la vida. En el amor entregado hasta el final está el secreto de Jesús y el secreto de Dios: el que entrega la vida, ése la gana (Mc 8,35; cf. Jn 10,17: “Doy mi vida para recobrarla de nuevo”). La resurrección de Jesús identifica y define a Dios como el Dios de la vida, “el que resucita a los muertos” (2 Cor 1,9), “el que da vida a los muertos” (Rom 4,17-18). Esta resurrección es la gran esperanza para el mundo, porque unidos a Jesucristo también nosotros tenemos la certeza de vencer a la muerte, pues “si hemos muerto con Cristo, también viviremos con él” (Rom 6,8; 2 Tim 2,11). “Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que murieron... Pues del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo” (1 Cor 15,20-22). “Todos”, pues el cristiano no tiene la esperanza solamente para él, sino para “todos”. Ya que “Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina”, se sigue como consecuencia que “debemos creer (no es algo opinable, es un dato de fe) que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de

sólo por Dios conocida, se asocien al misterio pascual” de Jesucristo¹².

En suma, la muerte de Jesús es la manifestación más grave del pecado del mundo, pero es también la manifestación más sorprendente del amor de Dios al mundo, en forma de perdón. Como resultado de esta muerte, la resurrección es el gesto definitivamente salvífico por el que Dios realiza, de forma inesperada, sus planes. Planes que estaban vigentes “desde antes de la creación del mundo” (Ef 1,4; 1 Pe 1,20), planes que con el primer pecado no sólo no se anularon, sino que se ratificaron (cf. Gn 3,15), a la espera de encontrar en Jesucristo su cumplimiento definitivo e irrevocable. En él, el amor gratuito de Dios adquirió una dimensión divinizante, elevante, y también sanante, redentora.

8.3. Cristo, “el Hombre nuevo”

Concluimos esta reflexión teológica sobre el pecado original con una última consideración sobre la clave iluminadora de toda la doctrina.

La definitiva palabra de Dios sobre cada ser humano es una palabra de gracia. Y aunque el ser humano viva bajo el signo del pecado, tiene la posibilidad de renacer y vivir bajo el signo del Espíritu de Dios. Por medio de este Espíritu se restaura internamente todo el hombre.

Por eso, si la humanidad actual es imagen de un hombre viejo y decadente, puede ser también imagen de uno nuevo: Cristo Jesús. No por sus propias fuerzas, sino por la iniciativa del amor de Dios manifestado en Jesús, el Hombre de Dios, el Hombre que Dios quiere, el “santo de Dios” (Mc 1,24).

El símbolo, realidad iniciada o anticipada de esta regeneración es el bautismo, sacramento de la fe, que se nos otorga

¹² *Gaudium et spes*, 22.

para compartir la entrega hasta el fin de Jesús y para renacer a su nueva justicia.

Si el pecado original es simplemente el estado de no participación en la justicia de Dios, eso significa que si es posible la reconciliación con Dios no hay ya pecado original. Y esta reconciliación ha sido obtenida por la entrega hasta la muerte de Jesús y por nuestra participación en esta vida, muerte y resurrección redentoras. Así, la muerte no es ya motivo de temor, sino camino que conduce a Dios.

Mientras tanto, “urge al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio”¹³. ¿Cómo así, si ya no hay pecado original? Un encuentro con Cristo debería ser definitivo. Romper con él, una vez encontrado, resulta incomprensible. La experiencia demuestra lo que de verdad ocurre tras el bautismo: que seguimos viviendo en la fe, en la poca fe, debido a que seguimos estando en este mundo, y la fe, en este mundo, tiene sus dificultades y oscuridades. Este mundo es un mundo ambiguo, en el claroscuro del pecado y de la gracia.

¹³ *Gaudium et spes*, 22.

