

Cómo hablar del pecado hoy

**Hacia una moral crítica
del pecado**

Marciano Vidal

COLECCIÓN: TEOLOGIA Y ACCION PASTORAL
INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL - MADRID

MARCIANO VIDAL

Consejo Asesor:

Juan Martín Velasco.
J. Ramón Guerrero.
Luis Maldonado.

DIRECTOR:

JESUS BURGALETA.

COMO HABLAR DEL PECADO HOY

Hacia una moral crítica
del pecado

Segunda edición

PPC

E. Jardiel Poncela, 4
Madrid - 16

PRESENTACION

© Marciano Vidal.

© Promoción Popular Cristiana. 1977.

Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor.

Imprimatur: Dr. Constancio Palomo. Vicario General.

Salamanca, 10 de setiembre de 1977.

Printed in Spain - Impreso en España.

I. S. B. N. 84-288-0299-8.

Depósito legal: M. 31.386-1977.

Impreso en Marsiega, S. A. - E. Jardiel Poncela, 4. - Madrid-16.

Antes de tomar forma de libro, los temas que ofrezco a continuación han conocido otras maneras más vitales en su formulación. La problemática moral y pastoral del pecado la he expuesto, reflexionado y discutido en Cursos de Teología, en Reuniones de Pastoral, en Charlas de formación permanente, etc.

El presente libro no puede recoger todos los matices y todas las aportaciones que surgieron en tales encuentros de confrontación y diálogo. Sin embargo, creo que puede ofrecer una ayuda para volver a replantear desde una perspectiva teológico-pastoral la realidad del pecado. Todo libro —y más cuando aborda una realidad tan pletórica de resonancias teológicas y pastorales como el pecado— tiene la flaqueza de lo esquemático, pero también tiene la fuerza de los cuadros conceptuales para asumir la complejidad de lo real. Consciente de esa ambivalencia lo he escrito y con la misma actitud lo presento al lector.

Séame permitido ofrecerlo a todos aquellos con los que

he reflexionado y dialogado sobre este tema del pecado en diversos Cursos, Encuentros y Conferencias. No puedo consignarlos todos aquí. Únicamente quiero recordar al grupo de misioneras y misioneros de Angola y del Zaïre con los que en Vouga y en Mbanzan-Ngundu, respectivamente, compartí las inquietudes e ideales propios de esta hora de la Evangelización cristiana (agosto-septiembre de 1974). Sobre todo a los amigos de Angola va dirigido este recuerdo con la esperanza en un amanecer nuevo para la fe de aquellas tierras.

Por último, quiero dejar constancia de mi agradecimiento a los que me han ayudado en la preparación inmediata del manuscrito. De un modo especial merece mi reconocimiento Ernestina Albiñana, quien ha pasado a máquina el original.

INTRODUCCION

SENTIDO Y FINALIDAD DEL PRESENTE ESTUDIO SOBRE EL PECADO

En el actual movimiento de revisión por el que está atravesando el cristianismo *uno de los temas que más nos preocupa es el del pecado*. ¿Tiene sentido seguir hablando del pecado? ¿Hemos de borrar de la vivencia cristiana esta experiencia negativa de lo pecaminoso? ¿Cómo se podría formular y vivenciar hoy día la realidad del pecado?

Estas preguntas nos hablan de la necesidad de plantear seriamente el sentido de la culpabilidad ético-religiosa dentro de la teología y de la pastoral. Por otra parte, a estas preguntas se puede buscar una contestación desde distintos ángulos del saber y a partir de diversos intereses o intenciones.

Por eso mismo, antes de entrar en la exposición de los temas que constituyen el objeto de este estudio sobre el pe-

cado, juzgamos conveniente hacer unas anotaciones previas de carácter general sobre el modo como aquí abordamos este problema. Tales anotaciones nos situarán en la auténtica perspectiva para comprender el sentido de las reflexiones que ofrecemos en estas páginas.

1. *El pecado no es una realidad aislada.* Está condicionando aspectos fundamentales del misterio y de la vida cristiana. La revisión del Sacramento de la Reconciliación depende, en gran parte, del sentido que pueda tener en la actualidad el pecado. La expresión de la reconciliación está condicionada por la expresión de la culpabilidad. Para llegar a formas y ritos efectivos de perdón es necesario conocer y tener en cuenta las formas y las expresiones de la culpabilidad; es necesario partir del sentido y vivencia del pecado.

No sólo es el Sacramento de la Reconciliación el que está en correlación con el pecado. A parecida influencia están sometidos otros valores fundamentales del cristianismo. Podemos destacar entre ellos: la fe, la conversión, la responsabilidad, la misma Eucaristía en cuanto sacramento de reconciliación, la escatología, etc. Diversos tiempos del año litúrgico no pueden ser celebrados con plena autenticidad si no se destaca en ellos de una manera prevalente la conciencia de pecado. Tal cosa sucede de una manera obvia en el tiempo litúrgico de la Cuaresma.

Todo esto nos habla de la necesidad de plantearnos el sentido del pecado dentro del actual momento de revisión cristiana. Y de planteárnoslo no de un modo aislado, sino teniendo en cuenta las repercusiones pastorales que comporta.

2. Aun admitiendo este carácter globalizante del tema del pecado, en las páginas siguientes *lo vamos a abordar desde una perspectiva moral.*

Evidentemente, el problema del pecado desborda los límites de un tratamiento estrictamente moral. Tiene vertientes filosóficas, psicológicas, culturales, religiosas, etc. Aunque nuestra orientación sea preferentemente moral, no por eso puede olvidarse las demás perspectivas. En efecto, una orienta-

ción puramente moral sería una perspectiva falseada desde el principio, ya que volveríamos a caer en el «moralismo», del que creemos haber logrado salir.

A este respecto queremos anotar que en los últimos años han ido apareciendo diversos y diferentes estudios bíblicos, teológicos y pastorales sobre el pecado. La síntesis no está todavía hecha; pero ya se encuentran elementos de gran interés. Poseemos estudios: desde el punto de vista filosófico (Nabert, Ricoeur), desde el punto de vista bíblico (Kittel, DBS), desde el punto de vista teológico (Rondet, Schoonenberg, Monden) y desde el punto de vista pastoral (Häring).

Sin embargo, creemos que no se han deducido de tales estudios las orientaciones necesarias para la revisión de la moral del pecado. Existen valiosas aportaciones; pero no existe una revisión profunda del tema.

El pecado ha sido considerado siempre como una de las estructuras categoriales del universo de la moral. En su realidad de «sombra» o negatividad entraba de lleno —y por derecho propio— entre las realidades que constituían la analítica del comportamiento moral. Además de esta colocación categorial, el pecado se situaba en los diversos aspectos de los contenidos de la moral (como formas concretas de pecado).

En la actual crisis de la moral, uno de los puntos más problematizados es el que se refiere a la noción de pecado y a su sentido dentro de la vida moral.

3. No intentamos hacer una exposición sistemática y completa sobre la moral del pecado. *Nos limitamos a algunos temas de mayor interés y actualidad* dentro de la renovación de la teología moral en su confrontación con las nuevas aportaciones de las ciencias antropológicas y en su revitalización proveniente de la Sagrada Escritura. La elección de los temas está condicionada también por la finalidad pastoral que tienen estas páginas.

He aquí los aspectos que vamos a desarrollar:

— En primer lugar, recordaremos la situación en que se encuentra el planteamiento teológico del pecado actualmente:

expondremos «los problemas y orientaciones en los estudios recientes sobre el pecado» (Capítulo 1).

— La noción teológica del pecado presupone un estudio sobre los aspectos antropológicos de la culpabilidad humana: es lo que haremos al analizar «la estructura y coherencia de la culpabilidad ético-religiosa» (Capítulo 2).

— La visión cristiana de la culpabilidad constituye el centro de interés de estas páginas. A partir del enfoque bíblico sobre la culpabilidad trataremos de hacer una «conceptualización teológica del pecado para un mundo secularizado» (Capítulo 3).

— Para tener una comprensión correcta de la culpabilidad ético-religiosa se requiere analizar «la dimensión personal y la dimensión estructural del pecado»: esto nos llevará a tratar de proponer una «interpretación política» de la culpabilidad ético-religiosa (Capítulo 4).

— Un estudio moral del pecado no puede dejar de afrontar la valoración de las presiones teológico-morales que se han introducido en la comprensión y vivencia de esta realidad. Por eso sometemos a revisión las «precisiones de la Teología Moral sobre la mayor o menor gravedad del pecado» (Capítulo 5).

Para terminar estas anotaciones introductorias advertimos que no pretendemos decir la única y la última palabra. Por eso, conscientemente y a propósito, nos serviremos de los estudios que últimamente se han publicado sobre el pecado. Es un modo de indicar caminos de profundización y de desarrollo de los mismos temas que se tratan en estas páginas.

1 / EL PECADO: SOMETIDO A REVISION TEOLOGICA

PROBLEMAS Y ORIENTACIONES EN LOS ESTUDIOS RECIENTES SOBRE EL PECADO

En este primer capítulo queremos recoger los planteamientos recientes en torno al tema de la culpabilidad ético-religiosa. Advertimos que no se trata de confeccionar una bibliografía exhaustiva de toda la producción teológica sobre el tema del pecado. Más bien nos interesa, al hilo de las publicaciones más importantes, detectar los problemas que se han suscitado y las revisiones que se han introducido en el tratamiento del mismo. También conviene advertir que despejamos del horizonte de nuestra atención la amplia problemática relacionada con la realidad existente debajo de la conceptualización teológica de «pecado original». Nuestro interés se concentra en la culpabilidad ético-religiosa en cuanto que es puesta por la decisión personal del hombre, sin negar por ello la relación que ésta tiene con la situación de culpabilidad expresada con el concepto de pecado original.

Para hablar de nuevos planteamientos en el tema del pecado es necesario recordar que existía una «doctrina vigente» sobre el mismo. A esta doctrina correspondía, como es normal, una praxis pastoral que se conformaba a dichos postulados teóricos.

No es necesario, sin embargo, repetir aquí los contenidos de la teología vigente sobre el pecado, ni tampoco descubrir la forma de pastoral correspondiente. Dentro de los esquemas de los manuales del saber teológico existían dos momentos principales en que se sintetizaba la doctrina sobre el pecado:

— momento «dogmático»: en el tratado de lo que hoy se llama antropología teológica y hace años se llamaba «De Deo creante et elevante» (1);

— momento «moral»: dentro de la parte de Moral Fundamental uno de los temas imprescindibles era el del pecado (2).

Si se pretendiese esquematizar en unas pocas etapas la historia de la reflexión teológica sobre el pecado, marcaríamos las siguientes como las más decisivas o reveladoras:

— Como en otros aspectos del vivir cristiano, la *impronta de San Agustín* ha permanecido viva y operante en la teología del pecado. De él proviene una definición clásica del pecado, que ha sido como el acorde temático del que han surgido múltiples desarrollos teológicos y catequéticos: «Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam» (3). En el tema del pecado la doctrina agustiniana se caracteriza más por la abundancia que por la sistematización, tanto en lo que respecta a la valoración de la culpabilidad, como en lo referente a la enumeración de pecados o a su clasificación en mortales y veniales (4).

— *La claridad y la sistematización de Santo Tomás* se ponen una vez más de manifiesto en la teología del pecado.

Aunque trabaja con materiales anteriores a él, es suya la elaboración y la síntesis. Santo Tomás, a través del estudio sistematizado en las cuestiones de la Suma (5) iniciado ya en otras obras (6), marcará el rumbo al tratamiento teológico del pecado.

— Dentro de la tradición teológica posterior a Santo Tomás el tema del pecado ha sido uno de los que entraban de lleno en los esquemas de la teología. Recuérdense los comentarios de Cayetano (7) y de Billuart (8). Pero entre todos ellos, tenemos que destacar en el tema del pecado a los *Salmanticensis* (9). Como dice Deman, «han insertado en su *Cursus theologicus* un tratado del pecado que, aún admitiendo el género de disputa y a pesar de su prolijidad, parece ser una obra maestra de análisis y de exposición; la teología del pecado ha encontrado en ellos sus artesanos definitivos; a excepción de algunos pasajes, su comentario explica la pura doctrina de Santo Tomás» (10).

— No se puede olvidar en una referencia histórica sobre el tratamiento teológico del pecado el aludir a las insistencias que en tal reflexión ha introducido la *Casuística*. Se trata de precisiones relacionadas, sobre todo, con la voluntariedad de las acciones pecaminosas y con diversificación, tanto específica como numérica, de las mismas. Un representante típico de esta etapa, con gran influencia en toda la historia posterior de la reflexión moral sobre el pecado es San Alfonso. El tema del pecado recibe un tratamiento netamente casuístico en la moral alfonsiana (11).

— Reflexión escolástica y precisiones casuísticas constituyen los dos enfoques que configuran el tratamiento teológico del pecado en los últimos siglos. Los manuales de Dogmática y, sobre todo, de Moral son testimonio claro de tal orientación. Sin referirnos a ningún manual podríamos elegir como exposición típica de la doctrina vigente sobre el pecado la que hace DEMAN en el Diccionario francés de Teología católica (12).

En la tradición teológica sobre el pecado existen elementos de una validez indiscutible. No se puede pensar en borrar todo lo anterior y partir de un punto cero. Sería una postura incongruente.

Sin embargo, no podemos cerrar el tema, creyendo que todas las perspectivas están suficientemente explotadas. En los últimos años hemos asistido a un replanteamiento serio del problema. Es conveniente conocer estas nuevas orientaciones para adquirir una situación concreta en el plano teológico y pastoral.

Resumimos en el siguiente cuadro las aportaciones recientes sobre el tema teológico-pastoral de la culpabilidad cristiana:

1. Pecado y hombre actual:
 - a) ¿Pérdida del sentido del pecado?
 - b) Secularización y pecado.
2. Aproximaciones globales a la realidad del pecado:
 - a) Estudio de síntesis.
 - b) Obras en colaboración.
 - c) Números monográficos de revistas.
3. Dimensión antropológica de la culpabilidad ético-religiosa:
 - a) Etnología y culpabilidad.
 - b) Psicología de la culpabilidad.
 - c) Reflexión filosófica sobre la culpabilidad.
4. Teología del pecado:
 - a) El pecado en el mensaje bíblico.
 - b) Síntesis teológica actual.
 - c) Algunos aspectos particulares.

I. PECADO Y HOMBRE ACTUAL

El cristianismo se encuentra en la ineludible necesidad de confrontar sus valores más específicos con un mundo que ha sufrido «una verdadera metamorfosis social y cultural» (13). Ha hecho su aparición un mundo nuevo y un hombre nuevo. ¿Podrá seguir siendo el cristiano «fermento» para esta nueva humanidad? Lo será con tal de que sepa abrirse a un diálogo sincero con las nuevas condiciones en que se desarrolla la vida del hombre de hoy.

Pocos valores o temas necesitan con mayor urgencia esta confrontación como la noción cristiana de pecado. La realidad del pecado encuentra hoy una situación crítica. Tratemos de ver cómo ha sido *descrita, interpretada y proyectada* esta nueva situación en los escritos teológico-pastorales recientes.

a) ¿Pérdida del sentido del pecado?

Es la pregunta inicial que brota desde la realidad pastoral: ¿el hombre de hoy ha perdido el sentido del pecado? Parece existir síntomas que obligan a contestar afirmativamente. Sin embargo, al reflexionar sobre el significado y las causas de esa aparente pérdida del sentido del pecado, no parece adecuada una respuesta simplista. La cuestión es un poco más compleja.

Se ha escrito bastante sobre pérdida o no pérdida del sentido del pecado en el mundo actual. Una frase de Pío XII en el Mensaje al Congreso Catequístico de Boston en 1946 ha sido muy explotada y hasta se ha convertido en slogan propagandístico de algunas corrientes pesimistas dentro del cristianismo:

«Es posible que el mayor pecado en el mundo de hoy consiste en que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado» (14).

Esta apreciación pesimista que se insinúa en las palabras citadas de Pío XII quizás no corresponda plenamente a la situación actual. Como dice MONDEN, «desde entonces se han modificado algo los puntos de vista. Se ha observado que, en otros sectores —por ejemplo, el de la justicia social o el de la ayuda desinteresada a los pueblos menos favorecidos—, se había, por el contrario, afinado notablemente. A ojos vistas, el sentido del pecado no se había atrofiado, sino que únicamente se había modificado profundamente. Por lo demás, todo parece indicar que esta modificación, insertándose en la mutación que se acusa actualmente en el conjunto del fenómeno humano, no es síntoma de decadencia, sino de etapa de maduración» (15).

De entre los escritos que han abordado este problema del sentido del pecado en el mundo actual, seleccionaríamos los siguientes como los más representativos:

- G. ANCIAUX: *De obnubilatione conscientiae peccati in mente hodierna*: «Collectanea Mechlinensia», 26 (1956), 708-711.
- R. BLOMME: *Les hommes d'aujourd'hui savent-ils se reconnaître pécheurs?*: «Collectanea Mechlinensia», 30 (1960), 481-505.
- A. GUERRA: *Pecado y existencia cristiana hoy*: «Revista de Espiritualidad», 32 (1973), 186-205.
- M. P. JOUGUET: *Remarques sur la présence du péché et la disparition des péchés*: «Lumière et Vie», 5 (1952), 7-20.
- J. P. MACKAY: *The idea of sin in the modern world*: «Irish Theological Quarterly», 33 (1966), 319-326.
- J. G. MILHAVEN: *A New Sense of Sin*: «Critic», 28 (1970), 14-21.
- J. MILLER: *Die Einstellung des Menschen von heute zur Sünde*: «Anima», 1 (1952), 4-8.
- R. O'CONNEL: *El sentido del pecado en el mundo moderno*: «El misterio del pecado y del perdón» (Santander, 1972), 13-32.
- J. REGNIER: *El sentido del pecado* (Madrid, 1958).
- M. RUBIO CARRASCO: *Sentido del pecado hoy*: «El pecado, misterio de iniquidad» (Madrid, 1965).
- J. M. SETIÉN: *¿Cómo provocar y fomentar el sentido del pecado?* «Lumen», 13 (1964), 198-199.
- VARIOS: *Monde moderne et sens du péché* (París, 1957).

No juzgamos necesario hacer un recuento de las diferentes opiniones en torno al sentido del pecado en el hombre actual. PETEIRO (16) ha hecho una síntesis muy acertada de los diversos puntos de vista aportados por los autores que han tocado este tema. Nos permitimos transcribir esa clasificación:

— Para algunos «el hombre actual ha perdido el sentido del pecado o está a punto de perderlo». Es la opinión más generalizada. Se habla de «insensibilización», de «ceguera casi total ante el pecado» (Anciaux). Se piensa que el sentido del pecado está debilitado (Blomme), debilitamiento que se manifiesta en hechos como los siguientes: el hombre actual es refractario al lenguaje tradicional del pecado, tiene repugnancia hacia la penitencia, no sabe en qué consiste el pecado y no sabe determinar cuáles son los pecados en concreto (Sagne).

— Para otros «el hombre de hoy no toma en serio el pecado. Lucha por librarse de esa noción». El hombre actual habría trivializado el concepto de pecado y buscaría explicarlo a partir de la psicología como una deficiencia más que tiene la humanidad. Más aún, la noción de pecado sería interpretada por el hombre de hoy como «un motivo complejo de culpabilidad, un morboso sentimiento de culpa que hay que suprimir» (Häring).

— Para un tercer grupo de autores «el hombre de hoy es sensible al mal y al pecado en su dimensión horizontal, pero no en cuanto categoría religiosa». Se trata de una reducción del pecado al ámbito de lo ético, sin apertura al mundo de lo religioso. Esta reducción lleva consigo el eliminar las perspectivas religiosas tanto en la conciencia de la culpabilidad como en el proceso de conversión.

— Por último, hay autores que piensan que «la actitud del hombre ante el pecado tiene elementos positivos». Llevaría consigo una seria purificación de formas superticiosas en la visión de la culpabilidad. De ahí que muchas veces lo

que se ha perdido no es *el* sentido del pecado, sino *un* determinado sentido del pecado.

Por nuestra parte (17), admitiendo que la situación del hombre actual frente a la noción y vivencia del pecado es bastante compleja y que requiere ser examinada desde diversas aproximaciones (vivencial, teórica, cultural, religiosa, etc.), creemos que tal situación ha de interpretarse a través de la hipótesis de «cambio» o variación.

Al decir que se trata de una situación de cambio o evolución no negamos su ambivalencia: puede ser una situación para bien o una situación para mal. Lo que descartamos es considerar la situación como radicalmente negativa.

En este sentido nos parecen válidas las afirmaciones de MONDEN (18) cuando dice que la situación actual puede valorarse: como una «amenaza», es decir, una advertencia que nos envía la realidad; como una «oportunidad», es decir, la posibilidad de volver a las fuentes mismas de los valores cristianos; como un «partido» que hay que tomar entre una concepción anticuada o una concepción que se abra al diálogo con las ciencias antropológicas.

b) *Secularización y pecado.*

La nueva situación de la humanidad obliga a replantear la noción y vivencia de la culpabilidad cristiana. Entendemos esta nueva situación con el rasgo unitario de «secularización» (19). Por eso titulamos este apartado con el título de «secularización y pecado». ¿Cómo formular la noción de pecado para un mundo secularizado? ¿Cómo vivenciar desde la secularidad la dimensión cristiana de la culpabilidad ético-religiosa?

Aunque la mayor parte de las publicaciones recientes sobre el pecado hacen alusión a la correlación entre pecado y mundo actual secularizado, escogemos dos libros como expresión de estas inquietudes (20):

A. PETEIRO: *Pecado y hombre actual* (Estella, 1972).

B. HARING: *Pecado y secularización* (Madrid, 1974).

Al considerar la relación entre noción cristiana de pecado y mundo actual se imponen por lo menos dos conclusiones: hacer una revisión en la presentación teológica del pecado y buscar aquellas insistencias más aptas para poder anunciar al hombre de hoy la realidad del pecado.

Recogiendo observaciones de otros autores, resume así PETEIRO las lagunas o defectos que han existido en la presentación teológica del pecado: «el *juridicismo*, que hace que se le vea únicamente como desobediencia a unos mandamientos absolutos exteriores; el *objetivismo*, que mira tan sólo a la materialidad del acto exterior, sin tener en cuenta la situación real del sujeto; el *individualismo* y el *atomismo*, que hacen que el pecado sea raramente presentado como desorden social y como *momento* en una vida concreta. Y también con frecuencia, en la línea de una moral de *actos*, el pecado aparece artificialmente separado de la vida de un sujeto» (21).

Además de la revisión en el planteamiento teológico del pecado, el mundo actual postula unas *perspectivas nuevas* en su presentación. Peteiro, en un extenso capítulo de su obra trata de contestar a la pregunta que sirve de epígrafe: «¿Cómo hablar del pecado a los hombres de hoy?» (22).

En el libro de HARING nos encontramos con un capítulo dedicado al estudio de los «desplazamientos de énfasis y de perspectivas en un mundo secularizado» para la presentación teológico-pastoral del pecado (23). Según Häring el planteamiento adecuado de una reflexión sobre el pecado ha de hacerse dentro del actual contexto secularizador; para ello se requiere un desplazamiento de énfasis y de perspectivas. He aquí ese desplazamiento:

- de la casuística del confesonario a la moral de la vida;
- de la visión estática de la vida a la moral dinámica;
- planteamiento del pecado no en clave de «naturaleza», sino en clave de «historia»;
- de las perspectivas clericales a las perspectivas proféticas;

- aceptación de la influencia de la crisis de la autoridad en la noción de pecado;
- de la determinación monolítica del pecado al pluralismo de los sistemas de valores;
- de la moral del acto a la ética de actitudes;
- del énfasis sobre las normas prohibitivas al énfasis sobre las normas-meta;
- del esencialismo-objetivismo al conocimiento histórico de la persona;
- de la valoración individualista del pecado a las perspectivas de la solidaridad histórica de la salvación;
- del concepto de pecado-sanción a la moral psicológica y pastoral;
- del pecado de desobediencia al pecado de heteronomía;
- planteamiento del pecado dentro de la perspectiva de la libertad religiosa y la libertad de conciencia;
- de la ley al Evangelio;
- aceptación de los nuevos horizontes históricos: ateísmo y secularismo.

II. APROXIMACIONES GLOBALES A LA REALIDAD DEL PECADO

El pecado es una realidad compleja. De ahí que pueda constituir tema de reflexión desde distintos ángulos de consideración.

En la revisión actual de la problemática de la culpabilidad no han faltado estudios en los que se ha intentado realizar una aproximación global del pecado. Constituyen un conjunto de trabajos que intentan ofrecer una panorámica sobre la plurifacética realidad del pecado.

Resulta muy difícil resumir todas las orientaciones que se ofrecen a tales estudios. Por eso optamos por consignar los principales trabajos:

a) *Estudios de síntesis.*

- D. MONGILLO: *Peccato*: «Dizionario enciclopedico di Teologia Morale» (Roma, 1973), 684-692.
Dentro de la síntesis hay una insistencia especial en encontrar la definición teológica del pecado y en poner de relieve su aspecto antropológico.
- E. QUARELLO: *L'amore e il peccato. Affermazione e negazione dell'uomo* (Bologna, 1917), 17-57.
Interpreta el pecado como ruptura de la comunión con Dios, con el hombre y con el mundo; lo estudia en dos momentos: examinándolo en las fuentes cristianas y reduciéndolo a una sistematización. Se trata de una síntesis pensada para un desarrollo en las aulas
- L. SCHEFFCZYK: *Pecado*: «Conceptos fundamentales de Teología», III (Madrid, 1966), 387-398.
Aproximación de corte tradicional, aunque tiene la ventaja de ofrecer una panorámica de lo esencial.

b) *Obras en colaboración.*

- VARIOS: *Théologie et Pastorale du Péché*. 2 tomos (Tournai, 1960/62).
El segundo tomo está traducido al castellano: *Pastoral del pecado* (Estella, 1968).
Es quizás la obra de colaboración más amplia y más seria sobre el tema del pecado. Los planteamientos, sin embargo, carecen de la más reciente actualidad, habida cuenta de la fecha de publicación.
- VARIOS: *Realidad del pecado* (Madrid, 1962).
Es la traducción castellana de parte de la obra enciclopédica italiana sobre el pecado del año 1959 en que colaboran Palazzini, Pianti, Guzzetti, Spazi, etc. El aspecto teológico, cuyo autor es Palazzini, se mueve totalmente dentro de las líneas escolástico-casuísticas. Hay alusiones a otros aspectos de la culpabilidad: el pecado en el cine, medicina y pecado, vida monástica y pecado, etc.
- VARIOS: *El pecado en las fuentes cristianas primitivas* (Madrid, 1963).
Este libro está compuesto por otra parte de los artículos publicados en la obra enciclopédica italiana sobre el pecado (1959). Se trata el pecado desde diversos puntos de vista: ciencia de las religiones, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Santos Padres, etc.
- VARIOS: *El misterio del pecado y del perdón* (Santander, 1972).
Traducción del inglés-norteamericano. El libro está compuesto de

trabajos serios, aunque sencillos, que giran en torno a tres temas: misterio del pecado, misterio del perdón, nuevo enfoque del pecado original.

c) *Números monográficos de revistas.*

De entre los números monográficos de revistas, dedicados al tema del pecado, destacamos los siguientes:

Lumière et Vie, n. 70 (1964).

Selecciones de Teología, n. 29 (1969).

Concilium, n. 56 (1970).

Revista de Espiritualidad, n. 127 (1973).

Los estudios que hemos señalado en este apartado y que recogen *trabajos de síntesis, obras en colaboración y números monográficos de revistas* no presentan una orientación coincidente en sus planteamientos. Por otra parte, un gran número de ellos están todavía anclados en perspectivas tradicionales de carácter escolástico-casuístico.

Los aspectos renovadores que introducen podemos resumirlos así:

- el tratamiento del pecado deja de ser exclusiva o preferentemente casuístico y se abre a otros ángulos de visión;
- la realidad del pecado, consiguientemente, adquiere nuevos contornos: culturales, psicológicos, etc.;
- se otorga importancia a la consideración bíblica del pecado; las categorías teológicas reciben así un fuerte aire personalista y religioso, del que estaban necesitadas;
- es necesario señalar también la importancia que se otorga a los estudios históricos sobre la teología del pecado; dos autores atraen con preferencia la atención: San Agustín y Santo Tomás.

Estas orientaciones tienen que producir —como así ha comenzado a suceder— una revisión en la presentación teológica y pastoral del pecado.

III. DIMENSION ANTROPOLOGICA DE LA CULPABILIDAD ETICO-RELIGIOSA

Los estudios sobre la antropología de la culpabilidad son sin duda los que más han influido para hacer una revisión seria de los planteamientos teológicos del pecado. Podemos decir que esta orientación antropológica, junto con la perspectiva bíblica, constituyen los dos puntos de apoyo que han posibilitado la renovación en la teología del pecado.

Son muchos los aspectos antropológicos que se descubren en el análisis de la culpabilidad humana. El pecado es una realidad muy compleja, tanto desde el punto de vista subjetivo (resonancia interna de la culpabilidad) como desde el punto de vista objetivo (dimensión objetiva de la culpabilidad). De ahí que haya que afirmar que el fenómeno de la culpa es multivectorial y complejo (24).

Por consiguiente, cualquier estimación solipsista de la realidad del pecado es, en principio, falsa. Para entender o conceptualizar la realidad del pecado es necesario admitir esa complejidad de la culpabilidad. Únicamente así podremos hacer un planteamiento adecuado de los problemas que encierra la culpabilidad humana.

No es de extrañar, pues, que el pecado haya sido analizado desde diversas perspectivas antropológicas. La literatura (25), el cine (26), la medicina (27), y otras muchas manifestaciones del espíritu humano se han ocupado de la realidad del pecado en los últimos años de un modo particular.

Nuestra consideración se va a limitar únicamente a tres aspectos de la dimensión antropológica del pecado: recordaremos los estudios que se han publicado en torno a las dimensiones etnológicas, psicológicas y filosóficas de la culpabilidad. Juzgamos que esas tres consideraciones antropológi-

cas han sido las más decisivas para una revisión de la teología y pastoral del pecado.

a) *Etnología y culpabilidad.*

TH. BERRY: *El problema del mal moral y de la culpa en el budismo primitivo*: «Concilium», n. 56 (1970), 442-448.

J. GOETZ: *Le péché chez les primitifs. Tabou et péché*: «Théologie du péché» (Tournai, 1960), 125-188.

G. GRANERIS: *Concepto y tratamiento del pecado en la ciencia de las religiones*: «El pecado en las fuentes cristianas primitivas» (Madrid, 1963), 7-38.

R. PETTAZZONI: *La confessione dei peccati*: 3 tomos (Bologna, 1929/1936).

J. L. VINCKE: *Le prix du Péché. Essai de psychanalyse existentielle ses traditions européenne et africaine* (Kinshasa, 1973).

El conocimiento de la noción y vivencia del pecado en las diferentes culturas ayuda grandemente para tener una idea exacta de lo que es la culpabilidad humana. El libro de PETTAZZONI sobre la «confesión de los pecados» en los pueblos primitivos, en América precolombina, en Japón, en China, en el Brahmanismo, en el Jainismo y en el Budismo (28) ha abierto nuevos horizontes tanto a la reflexión filosófica sobre la culpabilidad (29) como a la consideración ético-religiosa. Frente a una visión demasiado «cerrada» dentro de una cultura, la apertura a otros horizontes trae nuevos aires que siempre son benéficos.

De particular interés para la teología del pecado ha sido la consideración de la culpabilidad entre los llamados pueblos primitivos. Para dichos pueblos el «pecado es la violación de un *tabú*» (30). Aunque se reconoce inmediatamente «que el concepto que tienen los pueblos primitivos del pecado no coincide completamente con lo que nosotros estamos acostumbrados a entender por pecado» (31); sin embargo, la teología de la culpabilidad no ha escapado siempre a perspectivas tabuísticas.

La formulación teológica del pecado ha estado muy condicionada por la cultura occidental: tanto en lo que se refiere a su noción (en donde ha intervenido de manera particular el abstraccionismo y el juridicismo típicos del pensar occidental), como a la jerarquización de las faltas (se han valorado dentro de los parámetros de la vida occidental).

Hoy día se pide un planteamiento teológico *más pluralista* sobre la culpabilidad humana. Es necesario que la teología del pecado no quede circunscrita al horizonte de la cultura occidental.

A modo de ejemplo recordamos un intento de adaptar la noción cristiana de pecado a otro ámbito cultural distinto del occidental. En la IX Semana de Teología de Kinshasa celebrada del 22 al 27 de julio de 1974 se estudió el tema «Pecado, Penitencia y Reconciliación». Una comisión se encargó de examinar la noción y el sentido del pecado dentro de la cultura africana. Formuló una serie de conclusiones sobre los siguientes aspectos (32):

- presentación de un catálogo africano de faltas y de los criterios de gravedad de las mismas. Las faltas más importantes: magia maléfica, falta de respeto a los padres y ancianos, homicidio, adulterio, egoísmo o falta de solidaridad, robo, mentira (todas estas faltas dicen relación al hombre; ninguna concierne explícitamente a las relaciones con Dios). Criterios de gravedad: en cuanto al objeto, el atentar contra la vida o contra el grupo social; en cuanto al sujeto, según la importancia social que tenga;
- concepción tradicional de la falta y el pecado cristiano: se analizan las diferencias y las convergencias;
- dimensiones de la falta: referencia primaria de la falta a la comunidad (dimensión comunitaria), cierta dimensión «religiosa»;
- problemas concernientes a la concepción africana de la culpabilidad: culpabilidad e intención; culpabilidad de un acto malo pero no descubierto, etc.;

— la vigencia de los preceptos morales cristianos dentro de la cultura africana.

b) *Psicología de la culpabilidad.*

Ha sido la psicología la que más ha influido en la revisión del concepto de culpabilidad y la que más puntos de crítica y de diálogo ha planteado a la teología del pecado. Aludiremos brevemente a dos aspectos: a la discusión sobre la posibilidad de una «moral sin pecado» y a la correlación que existe entre psicología y pecado.

1. ¿ES POSIBLE UNA «MORAL SIN PECADO» (= *sin vivencia de culpabilidad*)?

I. CISAR: *La moral sin pecado: «El pecado en la filosofía moderna»* (Madrid, 1963), 191-233.

A. HESNARD: *L'Univers morbide de la faute* (París, 1949); *Morale sans péché* (París, 1954).

W. KORFF: *Aporías de una «moral sin culpa»*: «Concilium», n. 56 (1970), 390-410.

L. MONDEN: *¿Moral sin pecado?* (Madrid, 1960).

Psicólogos y psiquiatras han expresado muchas veces sus objeciones en contra de la noción y vivencia del pecado en la vida humana. Un caso típico es el de A. HESNARD en su libro titulado «Moral sin pecado», continuación y sistematización de otro anterior titulado «El universo mórbido de la falta» (33).

HESNARD considera que en la vivencia del pecado se da un doble mecanismo: el de la angustia y el de agresividad. En la vivencia del pecado el hombre se desdobra y aparece para sí mismo como acusador y acusado. Pecado es para HESNARD sinónimo de obsesión morbosa de culpabilidad. El pecador tiende a replegarse sobre sí mismo y de este modo se evade del mundo. Declina el empeño y compromiso que

tiene en relación con las realidades mundanas y con los demás hombres. El pecado es un proceso morboso de «individualización»: el pecador se encierra sobre sí mismo (se individualiza) y de este modo se olvida del mundo y de los demás hombres.

Siendo el imperativo moral fundamental el de abrirse a los demás y colaborar en la edificación del mundo, es necesario propugnar —piensa HESNARD— una «moral sin pecado». Una moral en la que existan los imperativos provenientes de la caridad, pero en la que no exista la *vivencia de la culpabilidad* (que HESNARD identifica con «pecado»).

Este planteamiento del pecado como vivencia morbosa de la culpabilidad ha dado lugar a contracríticas muy razonadas que han colocado las cosas en su sitio. Tenemos que confesar que un pecado tal como lo concibe HESNARD es una supraestructura alienante y debe ser eliminado de la moral. También reconocemos que dentro del cristianismo ha existido muchas veces una vivencia neurotizante de la culpabilidad. Pero, ¿es ésa la auténtica imagen del pecado? ¿No será su caricatura?

Para algunos, «Hesnard, en realidad, no se refuta más que a sí mismo, en cuanto que el problema como él lo ha planteado no coincide en absoluto con el problema del pecado en la moral cristiana. Podemos decir que lucha contra un espantapájaros creado por él y que todos los golpes dirigidos contra la moral cristiana van a parar a otro blanco» (34). Otros han observado que el concepto de «pecado» que utiliza Hesnard es ambiguo. Por eso le proponen otro título a su libro: *Pecado sin moralismo* (Ricoeur), *Moral sin obsesión* (Duméry), *Moral sin falsa idea del pecado* (Oraison), *Moral sin angustia* (Eck).

La discusión sobre la posibilidad de una «moral sin pecado» ha supuesto mucho para la renovación de la teología y de la pastoral del pecado. Aunque hubo exageración en ciertos planteamientos, sigue vigente su amonestación ante la posibilidad de convertir la vivencia de culpabilidad en una vivencia neurótica y por tanto inútil.

2. Psicología y pecado.

- M. ADAM: *Le sentiment du péché. Etude psychologique* (París, 1967).
- CH. BAUDOIN, L. BEIRNAERT: *Culpabilité (sentiment de)*: «Dictionnaire de Spiritualité», II (París, 1953), 2632-2654.
- L. BEIRNAERT: *La teoría psicoanalítica y el mal moral*: «Concilium», n. 56 (1970), 364-375.
- W. BITTER: *Angustia y pecado* (Salamanca, 1969).
- C. CASTILLA DEL PINO: *La culpa* (Madrid, 1968).
- G. CONDRAU: *Angustia y culpa* (Madrid, 1968).
- J. CRISTINO: *La vivencia de «pecado» en Freud*: «Revista de Espiritualidad», n. 32 (1972), 181-185.
- J. DELGADO ROIG: *Sentimiento de culpabilidad y arrepentimiento*: «Revista de Espiritualidad», n. 17 (1958), 565-581.
- P. FELICI: *El pecado en el pansexualismo psicoanalítico*: «El pecado en la filosofía moderna» (Madrid, 1963), 152-190; *El pecado en Freud* (Madrid, 1968).
- J. A. GARCÍA-MONGE: *Culpabilidad psicológica y reconciliación sacramental*: «Sal Terrae», 62 (1974), 170-179.
- H. HAFNER: *Vivencia de la culpa y conciencia* (Barcelona, 1972).
- CH.-H. NODET: *Sicoanálisis y culpabilidad*: «Pastoral del pecado» (Estella, 1968).
- M. ORAISON: *Psicología y sentido del pecado* (Barcelona, 1970).
- J. B. SOMOZA: *El pecado y los maestros de la psicología del profundo*: «Compostellanum», 9 (1964), 5-72; *Pecado y psicología actual*: «Compostellanum», 9 (1964), 207-260.
- A. SNOECK: *Escrúpulo, pecado y confesión* (Madrid, 1960).
- A. TORNOS: *Perspectivas psicológicas de la celebración de la penitencia*: «Para renovar la Penitencia y la Confesión» (Madrid, 1962²), 97-119.
- VARIOS: *Le coupable est-il un malade ou un pécheur?* (París, 1951).
- G. ZILBOORG: *Le sentiment de culpabilité*: Supplément de la «Vie Spirituelle» (1962), 524-541.

La correlación entre psicología y pecado se ha examinado desde diversos ángulos. Como denominador común a todos ellos podemos señalar su visión crítica y como de «sospecha» ante la vivencia ordinaria de la culpabilidad a nivel ético-religioso; otra preocupación que tienen es la de encontrar la distinción entre vivencia normal y vivencia pa-

tológica en el pecado; les interesa también destacar los componentes del llamado «sentimiento de culpabilidad»; se preocupan, además, por conocer los mecanismos de «inculpación» y de «exculpación» en cuanto se ponen de manifiesto en los ritos de conversión o de reconciliación. Como salta a la vista, todos estos análisis son sumamente enriquecedores para una formulación teológica y para una praxis pastoral del pecado en la comunidad cristiana.

Vamos a poner de relieve únicamente algunas perspectivas que la psicología ha aportado al estudio de la culpabilidad ético-religiosa:

Tratando de definir el sentimiento de culpabilidad, BAUDOIN lo califica como «el sentimiento de la perturbación de un orden, unido a la conciencia de ser el autor de esa perturbación» (35). Este sentimiento se mide por el fallo cometido, pero se orienta hacia una acción posterior: la reparación.

La culpabilidad tiene muchas instancias. De ahí que pueda hablar de etapas de la culpabilidad, que se van insertando en las diversas fases o niveles de la vida del individuo: a nivel mecánico habrá culpabilidad cuando se interrumpe la repetición; a nivel biológico la culpabilidad aparece con características cenestésicas; a nivel social la culpabilidad se vive en clave de vergüenza o deshonor; a nivel lógico la culpabilidad es un desarreglo en la coherencia lógica; a nivel psicológico es una vivencia; a nivel moral la culpabilidad se coloca dentro del tema de la relación interpersonal; a nivel metafísico la culpabilidad se refiere a la quiebra de la dimensión vocacional (36). La patología de la culpabilidad resulta fundamentalmente del hecho de que existen muchas instancias y que ellas pueden entrar en conflicto (37).

CASTILLA DEL PINO ha dedicado unas páginas de su libro *La culpa* para describir la vivencia del pecado (38). La sintetiza en estos rasgos: «Pesadumbre, angustia, preocupación, conciencia —falsa o real— de la culpa, lentificación de la experiencia del tiempo, son componentes de la vivencia de culpa enlazados de forma irreductible en una serie de acciones recíprocamente causales» (39).

Este mismo autor, después de estudiar la génesis de la

culpa y sus modos expresivos (directos o indirectos: sueños y procesos de la conciencia en estado vigil), se pregunta por la función de la culpa dentro de la economía del siquismo. Se coloca a favor de la función positiva que desempeña la vivencia de culpabilidad dentro de la economía del psiquismo: sirve para la integración de la persona en un universo de valores, da seguridad al valor de la praxis humana (haciéndolo responsable), introduce al hombre en la realidad. Pero esta función de la culpa puede verificarse o no. Depende de la normalidad o anormalidad en la vivencia del pecado.

La normalidad o anormalidad en la vivencia del pecado es una preocupación grande de los psicólogos y teólogos. He aquí unos criterios para detectar la normalidad o la anormalidad: «Si queremos esquematizar los criterios de normalidad o anormalidad respecto del sentimiento de culpa, cuestión de sumo interés para la práctica psicológica, psicoterapéutica y de la dirección espiritual, podemos decir: en la medida en que la experiencia de la culpa deriva de una falta debe ser considerada como un «error» en nuestra acción sobre la realidad. Es decir, el resultado de una apreciación inadecuada de la realidad y de la acción requerida ante ella. Ahora bien, toda práctica errada debe depararnos, de inmediato o más tardíamente, la conciencia de la realidad de nuestro error. Esta conciencia de la realidad de la praxis inadecuada sólo debe utilizarse en el sentido de su posible corrección, lo que implica un doble movimiento: una más amplia autoconciencia y la inmediata corrección, por la nueva praxis, de la realidad modificada por nosotros a través del error previo. Allí donde este doble movimiento dialéctico no se presenta —bien por el empecinamiento en el error que le lleva a nuevos errores, bien por la no conciencia del error cometido, o bien, por último, por el agotamiento en las formas masoquistas del mero remordimiento, sin traducción en la nueva praxis reparadora— tenemos fundamento para juzgar de la existencia de un fallo en la totalidad o en parte del sistema que compone la relación sujeto-objeto» (40).

Podríamos recordar algunos otros aspectos que la psicología ha puesto de manifiesto en el análisis de la culpabili-

dad: los cambios operados en la vivencia actual del pecado (41); la interpretación que algunas escuelas psicológicas han hecho de la culpabilidad (42); la relación entre sentimiento de culpabilidad y ritos de reconciliación cristiana (43); etc. Con lo apuntado nos podemos dar cuenta de la importancia de esta perspectiva en la formulación y vivencia de la culpabilidad ético-religiosa.

c) *Reflexión filosófica sobre la culpabilidad.*

TH. FORNOVILLE: *L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità. La visione di Paul Ricoeur*: «Studia Moralia», 11 (1973), 77-103.

A. JAGU: *Les philosophes grecs et le sens du péché*: «Théologie du Péché» (Tournai, 1960), 189-240.

C. LUCENA: *¿Pecado y plenitud humana?* (Madrid, 1971).

J. NABERT: *Essai sur le mal* (París, 1955).

W. POST: *Teorías filosóficas sobre el mal*: «Concilium», n. 56 (1970), 425-432.

P. RICOEUR: *Finitud y culpabilidad* (Madrid, 1969).

VARIOS: *El pecado en la filosofía moderna* (Madrid, 1963).

(Ver, sobre todo, el artículo de C. FABRO: *El problema del pecado en el existencialismo*, pp. 128-151).

La reflexión filosófica sobre la culpabilidad intenta responder a las preguntas: ¿De dónde brota el mal moral en el mundo? ¿Cuál es el *origen* del mal moral? Naturalmente que la libertad humana (el mundo de los hombres libres) es el lugar del mal moral; pero este «lugar» está pidiendo una ulterior radicalización. Al preguntarse por la «radicalidad» del mal moral nos preguntamos por el origen de esa posibilidad que muchas veces pasa al acto.

Aunque la pregunta filosófica sobre el mal moral ha sido formulada muchas veces en la historia del pensar humano (44), en los últimos años ha recibido un tratamiento particular con repercusiones para la misma teología del pecado (45). Baste recordar el puesto que ha ocupado el pecado dentro de la filosofía existencialista (46).

Queremos resaltar únicamente el tratamiento que P. Ri-

COEUR ha dado al tema de la culpabilidad. Sus aportaciones marcan una etapa importante en la reflexión filosófica sobre el pecado (47). Por otra parte, el estudio de RICOEUR ofrece puntos de diálogo muy buenos para la revisión de la teología del pecado.

Para RICOEUR (48) el origen del mal moral hay que encontrarlo en el concepto de «labilidad». La labilidad se apoya en el concepto de «limitación»; pero esta limitación hay que considerarla como una «no adecuación» del hombre consigo mismo en el concepto de «desproporción» entre la finitud y la infinitud. Esta relación entre finitud e infinitud «es la que convierte la limitación humana en sinónimo de 'labilidad'» (49). Por eso «decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal. Y, sin embargo, el mal no *procede* de esa debilidad sino porque él 'se pone'. Esta última paradoja constituye el centro de la simbólica del mal» (50).

IV. TEOLOGIA DEL PECADO

Es muy difícil —y por lo demás innecesario— consignar todos los estudios que en los últimos años se han escrito sobre el nivel teológico de la culpabilidad. Nos limitaremos a unas anotaciones globales, dividiéndolas en tres momentos principales: el pecado en el mensaje bíblico; síntesis teológica actual; algunos aspectos particulares.

a) *El pecado en el mensaje bíblico.*

1. EN GENERAL.

- E. BEAUCAMP: *Le problème du péché dans la Bible*: «Labal Théologique et Philosophique», 24 (1968), 203-241.
D. GARCÍA DE LA FUENTE: *El hombre de hoy y el hombre bíblico ante el pecado*: «Ciudad de Dios» (1962), 312-345.

- R. GRADWOHL-P. FIEDLER: *Pecado y perdón en el judaísmo y en el cristianismo*: «Concilium», n. 98 (1974), 206-224.
P. GRELOT: *Théologie biblique du péché*: Supplément de la «Vie Spirituelle», 15 (1962), 203-241.

2. ANTIGUO TESTAMENTO.

- E. BEAUCAMP: *Péché (A. T.)*: DBS 7 (París, 1962), 407-471.
R. CRIADO: *El concepto de pecado en el A. T.*: XVII Semana Bíblica (Madrid, 1960), 5-49.
A. GELIN: *Le péché dans l'A. T.*: «Théologie du Péché» (Tournai, 1960), 23-47.
A. GEORGE: *Le sens du péché dans L'A. T.*: «Lumière et Vie», n. 15 (1952), 22 ss.
R. NOCH: *Il peccato nel Vecchio Testamento* (Roma, 1973); *La rémission et la confession des péchés selon l'A. T.*: «Studia Moralia», 10 (1972), 219-247.
S. LYONNET: *De natura peccati quid doceat V. T.*: «Verbum Domini», 37 (1957), 75-88.
S. PORUBCAN: *Sin in the O. T.* (Roma, 1963).
F. SPADAFORA: *El pecado en el A. T.*: «El pecado en las fuentes cristianas primitivas» (Madrid, 1963), 39-101.

3. NUEVO TESTAMENTO.

- G. BADINI: *El pecado en la teología de San Pablo*: «El pecado en las fuentes cristianas primitivas» (Madrid, 1963), 149-193.
F. M. BRAUN: *Le péché du monde selon Saint Jean*: «Revue Thomiste», 65 (1965), 181-201.
A. DESCAMPS: *Le péché dans le N. T.*: «Théologie du Péché» (Tournai, 1960), 49-124.
I. DE LA POTTERIE: *El pecado es la iniquidad (1 Jn 3, 4)*: «La vida según el espíritu» (Salamanca, 1967); *La impecabilidad del cristiano según 1 Jn 3, 6-9*: 1. c., 203-224.
S. GAROFALO: *El pecado en los Evangelios*: «El pecado en las fuentes cristianas primitivas» (Madrid, 1963), 102-148.
S. LYONNET: *Péché (N. T.)*: DBS 7 (París, 1966), 486-567.
J. MURPHY-O'CONNOR: *Péché et Communauté dans le N. T.*: «Revue Biblique», 74 (1967), 161-193 = «El misterio del pecado y del perdón» (Santander, 1972), 65-96.
G. QUELL: *Amartano*: TWNT 1 (Stuttgart, 1949), 267-288.

El tema del pecado ha recibido enfoques muy iluminadores desde la Sagrada Escritura. Además de los estudios expresos sobre la culpabilidad en la Biblia, de los que acabamos de ofrecer una muestra, las teologías bíblicas (51) y otros libros de temas bíblicos (52) han hecho objeto de consideración particular el problema del pecado.

Teniendo que resumir los principales aspectos que los estudios bíblicos han introducido en la consideración teológica actual del pecado, señalaríamos los siguientes:

— El *vocabulario bíblico* (hebreo, griego) del pecado ha sido objeto de estudios monográficos (53) y ha constituido como el punto de arranque para una exposición de la doctrina bíblica del pecado (54). Casi todos los trabajos sobre la culpabilidad en la Biblia tienen una referencia expresa al vocabulario. La teología y la pastoral del pecado se ha aprovechado, y tendrá que seguir aprovechándose, de la riqueza doctrinal que subyace en la terminología del pecado tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (5).

— A partir de la visión bíblica veterotestamentaria el pecado es considerado *dentro del marco de la Alianza*. El pecado aparece, en sus múltiples matices expresivos y vivenciales, como el reverso del Plan de Salvación: como aquel conjunto de iniciativas humanas que retardan la realización del designio de Dios. De este modo aparece el pecado como una pérdida de salvación, como una oposición a la voluntad de Dios, etc. Este encuadre teológico queda profundizado o radicalizado más en el Nuevo Testamento al considerar el pecado en *referencia a Cristo*: pecar es rechazar a Cristo.

— Colocado el pecado en relación con la Alianza veterotestamentaria y con Cristo, se destaca en él un conjunto de *dimensiones* que tiene que aceptar la teología y la pastoral: a) dimensión religiosa: «delante de Dios», «contra Dios»; b) dimensión comunitaria: pecar es ofender a la comunidad del Pueblo de Dios; c) dimensión intrahistórica: el pecado se concreta en situaciones históricas en las que no se realiza el plan de Dios.

— La dimensión comunitaria del pecado se radicaliza más en el Nuevo Testamento. Tenemos que hablar de *dimensión eclesial* del pecado y del perdón. Se ha puesto de relieve esta dimensión eclesial del pecado y del perdón en los escritos neotestamentarios (56). Orientación que tiene que ser muy fructífera para la revisión de la praxis pastoral en relación con la reconciliación y el perdón.

— La consideración bíblica del pecado ha puesto de relieve la *diversidad de valoración* que asumen las distintas situaciones pecaminosas. Se destacan en gravedad: en el Antiguo Testamento, sobre todo la carencia de fe en el plan de Dios, la utilización o desvirtuación del culto, las injusticias contra los débiles; en el Nuevo Testamento: la no-aceptación de Cristo Jesús, la falta de caridad y de justicia. La teología moral tendrá que acudir continuamente para encontrar en la Biblia aquella jerarquía típica de valores que ha de ver concretada después en cada época.

— Otro aspecto importante que han destacado los estudios bíblicos del pecado, sobre todo en referencia al Nuevo Testamento, es la *profundidad y el carácter oscuro* que tiene el pecado en la vida humana y sobre todo en la vida de un cristiano (57). Resulta una dimensión incomprensible (58).

Estos y otros aspectos que los estudios bíblicos han puesto de relieve en la consideración del pecado han influido de una manera notable en la revisión teológico-pastoral de la culpabilidad cristiana. El acento religioso, la inflexión personalista, la instancia comunitaria: son rasgos de la teología actual del pecado que tienen su origen en la consideración bíblica del mismo.

b) *Síntesis teológica actual.*

G. C. BERKOUWER: *Sin* (Michigan, 1971).

F. BÖCKLE: *El pecador y su pecado*: «La nueva comunidad» (Salamanca, 1970), 75-89.

- PH. DELHAYE: *Le péché actuel*: «Ami du Clergé», 68 (1958), 713-718; 69 (1959), 17-20; 745-748.
- A. DÍAZ-NAVA: *El pecado: nuevas matizaciones*: «Sal Terrae», 61 (1973), 622-631.
- M. HUFTIER: *Le péché actuel*: «Théologie du Péché» (Tournai, 1960), 293-363.
- L. MONDEN: *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1968).
- K. O'SHEA: *The Reality of sin. A Theological and Pastoral Critique*: «Theological Studies», 29 (1968), 241-259 = «El misterio del pecado y del perdón» (Santander, 1972), 97-117.
- J. PERARNAU: *Aspectos actuales de la teología del pecado*: «Para renovar la Penitencia y la Confesión» (Madrid, 1969²), 75-96.
- P. SCHÖONENBERG: *El poder del pecado* (Buenos Aires, 1968) = «Mysterium Salutis» II/2 (Madrid, 1969), 943-1042.
- H. RONDET: *Notes sur la théologie du péché* (París, 1957).
- A. K. RUF: *Sünde —was ist das?* (München, 1972).

La reflexión teológica actual sobre el pecado no se presenta como algo completamente discontinuo con lo anterior. La más sana tradición teológica sigue viva y vivificante en los intentos renovadores. Ello se constata no sólo en la coherencia de la síntesis teológica actual, sino también en el interés por la tradición, manifestado en estudios sobre el concepto del pecado en diversos períodos y autores representativos dentro de la historia de la teología: época patristica (59), edad media (60), edad moderna (61), situación reciente (62).

Por otra parte, la visión católica del pecado no puede desconocer otras apreciaciones. No han faltado, por ello, estudios sobre las concepciones cristianas no católicas del pecado (63).

La síntesis teológica del pecado se encuentra ante un problema inicial, que es a nuestro entender el más decisivo: cómo compaginar *la dimensión vertical y la dimensión horizontal*, la dimensión religiosa y la dimensión humana o ética de la culpabilidad. Con una fuerte tradición que ha resaltado ante todo el pecado como «ofensa a Dios», la teología es urgida en la actualidad por la dimensión horizontal de la culpa: la conciencia actual es cada vez más sensible a los

aspectos intramundanos o intrahistóricos del pecado. Si no quiere caer en una visión supranaturalista «alienante», la teología del pecado tiene que saber conjugar las dos dimensiones de la culpabilidad. No se puede decir sin más que existe una «dialéctica falsa de la concepción teológica de la culpa» (64), pero sí se puede admitir que se han dado y se dan en el cristianismo incompletas presentaciones del pecado al reducirlo a la dimensión religiosa descuidando los aspectos interpersonales.

El modo de encontrar la síntesis entre las dos dimensiones del pecado es entenderlo en clave de Esperanza (65): es decir, interpretarlo como una desintegración de la Historia en la que Dios está comprometido. «Planteado de este modo, la comprensión cristiana del pecado cobra las dos dimensiones básicas: la vertical y la horizontal. El pecado es un pecado 'en presencia de Dios', un pecado 'contra Dios': se peca contra el Dios comprometido plenamente y en profundidad dentro de la historia de salvación; todo pecado es un pecado contra Dios, pero al mismo tiempo el pecado es un pecado contra los hombres: el pecado es ir contra la historia de salvación en su nivel ascendente» (66).

A partir de esa síntesis entre verticalidad y horizontalidad, *la definición teológica* de pecado pierde los tonos abstractos o legalistas (el esencialismo y objetivismo moral) de la comprensión escolástico-casuística. La teología, más bien, recoge el lenguaje bíblico y habla del pecado en clave de no-salvación (67): el pecado se inserta, como elemento negativo y destructor, en el designio de salvación, una salvación histórica de un pueblo en marcha que lleva la esperanza escatológica. Traduciendo estos términos a lenguaje actual se puede utilizar el concepto de *alienación* «como concepto clave en la elaboración de las reflexiones» sobre el pecado (68).

La teología reciente del pecado ha destacado de un modo particular, dentro de otras dimensiones de la culpabilidad, *la dimensión comunitaria* (69). «La aportación más valiosa de la dogmática actual sobre el pecado quizá sea el haber subrayado la dimensión eclesial de éste. Esta se encuentra afirmada en la Biblia, y los padres también insistieron en

ella, pero la teología de los últimos siglos parecía haberla olvidado. Los modernos estudios acerca del sacramento de la penitencia y de su dimensión eclesial, iniciados por B. Xiberta y proseguidos por K. Rahner, B. Poschmann, P. Galtier y otros, han contribuido de forma decisiva al re-descubrimiento de este aspecto del pecado, que comienza a entrar en la predicación, en la catequesis y ya es realidad en la conciencia de muchos cristianos» (70). Esta dimensión eclesial tiene una vertiente complementaria: *la dimensión social del pecado*. Es un aspecto que la teología y la pastoral han puesto muy de relieve en la actualidad, y al que volveremos a continuación.

Esta presentación teológica del pecado lleva consigo una revisión de la *vertiente moral* del mismo. Abandonando su preocupación excesivamente casuística, la moral plantea el pecado en términos de opción fundamental y de actitudes más que en términos de actos (71). La clarificación del concepto de pecado mortal y venial junto con las repercusiones pastorales que comporta ha preocupado bastante a los moralistas, según veremos a continuación.

La teología del pecado, por último, se ha preocupado por *dialogar con las ciencias antropológicas*, sobre todo con la psicología (según constatábamos más arriba) para distinguir la noción verdadera de pecado de las concepciones espúreas. Ello obliga a tener en cuenta y a responder a las *objeciones* que se le hacen desde diversos campos de la vida y del saber (72).

c) *Algunos aspectos particulares.*

Son muchos los aspectos concretos que han sido abordados en la reflexión teológica reciente sobre el pecado. Se ha estudiado la relación que guarda el pecado con la tentación (73), con la conversión (74), con el Sacramento de la Reconciliación (75). Dentro de la referencia a las distintas edades psicológicas ha preocupado sobre todo el análisis de la culpabilidad infantil y adolescente (76). No ha faltado

tampoco el interés por correlacionar el pecado con otras formas del saber humano actual (77).

De una manera un poco más detenida nos vamos a fijar en algunos aspectos que juzgamos de más interés, aunque no de mayor importancia que los que acabamos de enumerar. Son los siguientes:

1) *La noción de «pecado mortal».*

- W. F. ALLEN: *Mortal Sin: Its Essence and Meaning*: «Pastoral Life», 16 (1968), 445-449.
- M. V. FERRARI: *Peccato mortale e peccato veniale*: «Rivista di Teologia Morale», n. 8 (1970), 53-63.
- B. HARING: *Pecado mortal y pecado venial*: «Pentecostés» 11 (1973), 101-119 = *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 133-151.
- J. N. HART: *Sin in the Concept of the Fundamental Option*: «Homiletic and Pastoral Review», 71 (1970), 47-50.
- M. HUFTIER: *Péché mortel et péché veniel*: «Théologie du péché» (Tournai, 1960), 363-451.
- K. T. KELLY: *Mortal Sin and grave Matter*: «Clergy Review», 52 (1967), 588-606.
- D. O'CALLAHAN: *Mortal and Venial Sin*: «Irish Ecclesiastical Record», 107 (1967), 158-165.
- F. PODIMATTAM: *What Is Mortal Sin?*: «Clergy Monthly», 36 (1972), 57-67.
- B. RUSSO: *Peccato mortale: eccezione o inflazione*: «Rassegna di Teologia», 12 (1971), 77 ss.
- S. SABARINO: *Peccato mortale* (Roma, 1964).
- M. SÁNCHEZ: *Por una división tripartita del pecado*: «Studium», 10 (1970), 347-358.
- B. SCHÜLLER: *Pecado mortal. Pecado venial*: «Penitencia y Confesión» (Madrid, 1968), 10-90; *Mortal Sin, Sin unto Death?*: «Theology Digest», 16 (1968), 232-235.
- J. VÉLEZ PUYADA: *¿Es mortal toda decisión moral deliberada y desordenada?*: «Miscelánea Comillas», n. 53 (1970), 5-73.

La noción de pecado mortal ha tenido mucha importancia en la comprensión y en la realización del cristianismo de los últimos siglos. La distinción entre pecado mortal y pe-

cado venial ha guardado estrecha relación con aspectos esenciales del cristianismo: privación o no privación de la gracia; apartamiento o posibilidad de acceso a la comunión (78); determinación de la salvación o condenación eternas (79). Es, pues, muy necesario conocer bien esta distinción por los valores que en ellas se ponen en juego. Una extralimitación o una mala comprensión en esta materia tiene repercusiones muy importantes (80).

No han faltado estudios que han tratado de exponer y hasta defender la doctrina vigente sobre el pecado mortal (81). Por otro lado, han abundado y hasta proliferado trabajos, sobre todo en revistas de signo pastoral, para revisar los planteamientos tradicionales. Sin repetir lo que en otra ocasión hemos escrito (82), creemos que los puntos más importantes en la revisión actual sobre el pecado mortal son los siguientes:

— Definición del pecado mortal más desde una perspectiva subjetiva (la decisión de la persona) que objetiva (la materia o el contenido). Se ha tratado de entender el pecado a través de la categoría de *opción fundamental*, que se expresa en actitudes básicas y que se concretiza en actos. «Si un acto es de tal índole que en él se manifiesta expresamente la opción fundamental mala, se hablará del pecado mortal; si, por el contrario, el acto es demasiado periférico o no se pone con la suficiente libertad para que pueda verdaderamente encarnarse en él la opción fundamental, se hablará de pecado venial, es decir, perdonable, según la etimología de la palabra» (83).

— A la hora de hacer una clasificación se ha discutido la validez de la división bipartita (mortal/venial) y se han propuesto otras *clasificaciones tripartitas*: mortal - grave - venial, etc. (84).

— La revisión en la noción de pecado moral comporta una revisión en la *jerarquía de los pecados* o de los contravalores. La historia ha puesto de relieve la diversidad en la toma de conciencia moral cristiana de las situaciones huma-

nas. La diversidad histórica de listas de pecados y exámenes de conciencia (85) plantean el problema teórico entre pecado mortal y valor objetivo (86) y el problema práctico de la formación de la conciencia moral cristiana en el momento actual.

— Este nuevo planteamiento del pecado mortal lleva a serias *revisiones pastorales*. Las fórmulas de los catecismos y de la predicación han de ser sometidas a revisión (87). Por otra parte es necesario replantear la relación entre pecado mortal y la participación plena en la eucaristía (88). También se ha estudiado la relación entre pecado mortal y las etapas psicológicas de la niñez y de la adolescencia. Se pregunta: ¿pueden los niños cometer pecados mortales? «Si nuestras reflexiones sobre la naturaleza del pecado mortal tiene fundamento, me parece que debería ser suficientemente clara la respuesta: No. No se puede hablar de pecado mortal de los niños. El canon 906 del Código de Derecho Canónico parece afirmar que el niño, desde el momento en que llega *ad annos discretionis*, es decir, al uso de la razón, puede cometer pecados mortales, dado que está obligado a la confesión en el sentido del canon 901, que obliga solamente a quienes son conscientes de haber cometido pecado mortal. Ningún Gobierno, ni siquiera el más rígido y totalitario, prevé en su legislación que un niño de siete, ocho o diez años sea capaz de cometer un crimen digno de la pena de muerte. ¿Qué imagen de Dios presentamos al mundo cuando hablamos de pecados mortales de niños, dignos, por tanto, de ser castigados con la pena eterna del abandono y de la alienación totales de Dios? (89).

2) *La cuestión de la «parvedad o no parvedad de materia».*

J. M. DÍAZ-MORENO: *La gravedad moral de la lujuria. Notas de teología pastoral en torno a la parvedad de materia*: «Sal Terrae», 64 (1974), 604-617 (con bibliografía bien clasificada en pág. 605, nota 4).

K. H. KLEBER: *De parvitate materiae in sexto* (Regensburg, 1971).

A. MEIER: *Das Peccatum mortale ex toto genere suo* (Regensburg, 1966).

En referencia al tema del pecado se ha discutido en los últimos años la doctrina del «ex genere suo» y del «ex toto genere suo», fórmulas aplicadas a la gravedad de la acción pecaminosa. La discusión se ha centrado en la «parvedad o no parvedad de materia» en los pecados contra la sexualidad.

En un reciente estudio de DÍAZ-MORENO se puede encontrar el planteamiento y la solución exacta del problema (90). La vertiente histórica del problema ha sido examinada concienzudamente por el mismo DÍAZ-MORENO (91), por MEIER (92) y por KLEBER (93). En relación con las dos últimas obras dice HARING, «ambas investigaciones constituyen en verdad una contribución liberadora porque nos proporcionan la prueba evidente de que la teología moral manualista de los últimos tiempos constituye una tradición relativamente reciente y jamás universal. La consideración cuantitativa y objetivamente fue contestada por los mejores teólogos católicos, incluso durante los últimos siglos. Se nos abre, pues, el horizonte hacia la tradición anterior propia de todas las iglesias cristianas» (94).

La vertiente renovada del problema abre nuevas perspectivas para la ética sexual y para el planteamiento general de la teología del pecado. En relación con la ética sexual nos agrada ver confirmada por otros un punto de vista que defendimos, no sin ciertas dificultades, hace varios años (95). «En este sentido *existe un más y un menos* en la materia del comportamiento sexual y queda así superado el rigidismo de la materia de la transgresión, como criterio valorativo de la culpabilidad y de la gravedad de la acción» (96).

Como afirma DÍAZ-MORENO este nuevo planteamiento tiene repercusiones para la teología del pecado y para la comprensión general de la moral. En cuanto a la teología del pecado «creemos que debe dejarse de hablar de 'parvedad de materia como excusante de pecado mortal', lo mismo en el sexto mandamiento que en los restantes preceptos del Señor. Porque pensamos que propiamente la materia no califica substancialmente un acto, ya que nuestra moral es una

moral de actitudes. Y estas actitudes no se definen por la materia, sino por la intencionalidad de las personas. A lo más serviría la materia de transgresión como *criterio indicativo de la opción* y de la actitud personal, que es lo que califica moralmente una acción... Por esta razón nos apartamos de los que piensan que la parvedad o gravedad de la material sigue siendo un criterio válido en moral auténticamente cristiana» (97). Por lo que respecta a la repercusión de esta doctrina al planteamiento general de la moral estamos muy de acuerdo con el punto de vista de DÍAZ-MORENO: «Comprendemos que esta nueva visión y sus consecuencias pastorales, lleva implícito una *relegación del fixismo moral* y cuasi-matemático y una *máxima relevancia de la propia conciencia* que debe cultivar su propia responsabilidad, pero ésta es una dificultad entrañada en todo lo auténticamente evangélico y deberíamos aplicarlo también a otros campos de nuestros comportamientos...» (98).

3. *El pecado estructural.*

- Y. CONGAR: *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*: «Vie Intellectuelle», 18 (1950), 257-284; 387-407.
- J. ESCUDE: *El pecado social, deformación de la actividad humana*: La Constitución GS y el orden económico y social (Madrid, 1968), 85-106; «Selecciones de Teología», 8 (1968), 133-139.
- F. KÖNIG: *Kollektivschuld und Erbschuld*: «Zeitschrift für Katholische Theologie», 72 (1950), 40-65.
- E. LÓPEZ AZPITARTE: *Pecado y comunidad*: «Proyección», 20 (1973), 9-19.
- J. SAGÜES: *Alcance de la expresión «Pecado Colectivo»*: «Estudios Eclesiásticos», 36 (1961), 303-321.
- G. SCHUSTER: *Kollektivschuld*: «Stimmen der Zeit», 139 (1946-47), 101-117.
- R. SPIAZZI: *El pecado: mal social*: «Realidad del pecado» (Madrid, 1962, 173-198).
- J. SOMMET: *Péché collectif*: «Christus», 19 (1972), 147-158.
- M. ZALBA: *Aspectos morales de la responsabilidad colectiva*: «Religión y Cultura», 5 (1960), 407-427.

El aspecto quizás de mayor trascendencia para una teología futura del pecado es la *dimensión estructural de la cul-*

pabilidad. Más aún, con Aranguren podemos decir que éste es «el tema ético de nuestro tiempo». «La crítica marxista del capitalismo y la complicidad con la injusticia establecida de quien 'no elige', complicidad puesta de manifiesto por Sartre, nos han ayudado a formularnos esta pregunta que es, en buena parte, *el tema ético de nuestro tiempo*: ¿Puede ser considerado como verdaderamente bueno el hombre que acepta, cuando menos con su pasividad y con su silencio, una situación social injusta?» (99).

El estudio de este tema está en los comienzos todavía. Se habla de «una situación de pecado» (Medellín), de «estructuras de pecado», de «estado de pecado» (Péguy). Pero ¿cómo se puede conceptualizar esta realidad?

Creemos que en un primer momento —momento objetivo— es necesario analizar la realidad empírica y teológica que está debajo de la expresión «pecado *estructural*». Teniendo un buen concepto de «estructura» y conociendo cómo dicha realidad puede ser configurada por las acciones libres de los hombres, estaremos en situación de poder comenzar a definir el pecado estructural. Desde la revelación cristiana tenemos perspectivas de donde podremos iluminar esa realidad: el concepto bíblico de «pecado del mundo» y la conceptualización teológica de «pecado original» ayudarán a comprender mejor la realidad del pecado estructural (100).

En un segundo momento —momento subjetivo— se requiere analizar el sentido de la responsabilidad de las personas en el pecado estructural. Es aquí donde se requiere precisar muy bien las nociones de responsabilidad personal y responsabilidad comunitaria. Es preciso manejar bien las nociones de «cooperación», «culpabilidad de grupo», «culpabilidad estructural», etc.

En el fondo, la importancia y el tratamiento que se otorgue al pecado estructural depende de una opción inicial decisiva: formular el pecado en clave individualista o en clave comunitaria. Volvemos a repetir que el cambio más fundamental en el futuro de la teología del pecado lo vemos en la orientación que adopte ante el problema del pecado estructural.

NOTAS

(1) Como ejemplo, puede verse el «Manual de Teología», publicado por los Padres Jesuitas en la B. A. C.: *Sacrae Theologiae summa*, t. II (Madrid, 1952). Tract. II, «De Deo creante et elevante. De Peccatis» (J. F. SAGÜES). Liber V, «De Peccatis», pp. 818-964.

(2) Puede verse, como representativo, el Manual de M. ZALBA, *Theologiae Moralis compendium*, I (Madrid, 1958), pp. 420-498.

(3) *Contra Faustum*, 1. 22, c. 27; PL, 42, c. 418.

(4) Cfr. Th. DEMAN, *Péché*: DThC, XII, 1 (Paris, 1933), 114. 225.

(5) I-II, qq. 71-89.

(6) *In II Sent.* d. 35-37. 39. 41-43; *De Malo*, qq. 2-3. 7.

(7) *Prima Secundae partis Summae Sacrae* (Lugduni, 1581), pp. 216-285.

(8) C. R. BILLUART, *Summa S. Thomae hodiernis accademiarum moribus accomodata*, t. V. «De Peccatis et Legibus» (Wirceburgi, 1758), pp. 48-436.

(9) *Cursus Theologicus*, tract. XIII, «De vitii et Peccatis», t. VII y VIII (Parisiis-Bruxellis, 1877).

(10) DEMAN, l. c., 146.

(11) *Theologia Moralis*, I V. Tractatus «De Peccatis», t. 22 (Roma, 1907). Ed. Gaudé, pp. 705-767.

(12) Th. DEMAN, *Péché*: DThC, XII, 1 (Paris, 1933), 140-275.

(13) *Gaudium et Spes*, n. 4.

(14) *Mensaje al Congreso Catequístico de Boston*, octubre 1946: «Ecclesia», 6 (1946), 8.

(15) L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1968), 9.

(16) A. PETEIRO, *Pecado y hombre actual* (Estella, 1972), 311-323.

(17) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 353-358.

(18) MONDEN, o. c., 197-198.

(19) Podemos entender la secularización «como la realidad equivalente de todo ese proceso transformador que afecta a nuestra cultura occidental» (J. F. FONTECHA, *De la cristiandad al pluralismo. Evolución científico-filosófica*: «Fe y nueva sensibilidad histórica» [Salamanca, 1972], 19). «Las características de esta hora de la Historia las resume una palabra: *secularización*. Tiene la vaguedad y la amplitud necesarias para abarcar algo tan impreciso y extenso como un *fenómeno histórico y cultural*» (F. SEBASTIÁN, *Secularización y vida religiosa* [Madrid, 1970], 15. Sobre el carácter problemático de la expresión «mundo secularizado», cfr. FONTECHA, l. c., 19, nota 1).

(20) Los dos libros que citamos tienen una temática más amplia que la referente a la correlación entre pecado y mundo actual. El de PETEIRO se divide en dos par-

tes: la primera estudia el pecado en la Sagrada Escritura («Elementos bíblicos»), y en la segunda examina la vertiente pastoral del pecado («Orientaciones pastorales»); el matiz es preferentemente de teología bíblica, como indicaba el título original del trabajo, presentado como tesis doctoral en la facultad teológica de Lyon (p. 28, nota 16). El libro de HARING, reproducción de un curso dado en la Academia Alfonsiana de Moral en Roma, además de ofrecer unas orientaciones sobre los «desplazamientos de énfasis» que hay que dar al tema del pecado en un mundo secularizado, aborda otros aspectos interesantes dentro de la problemática del pecado: examen de situaciones actuales de pecado, la culpabilidad solidaria, pecado mortal y pecado venial, etc.

(21) PETEIRO, o. c., 324-325.

(22) *Ibid.*, 337-422. En las pp. 405-422 señala «los rasgos que, a la luz de la Biblia y del modo de ser del hombre actual, parece que deberán caracterizar la presentación del pecado en nuestros días» (p. 405): *presentación integral*, teniendo en cuenta que el pecado es una realidad pluridimensional y plurifacética (dimensión religiosa, dimensión personal, dimensión comunitaria, dimensión eclesial); *presentación existencialista*, superando esquemas abstractos y conectando con el mundo personalista de la Biblia; *presentación existencial*, elaborando una nueva hermenéutica del pecado en categorías actuales, de suerte que su mensaje resulte inteligible y convincente; *presentación optimista*, colocando la pastoral del pecado y de la penitencia en una perspectiva constructiva.

(23) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 13-34.

(24) Cfr. C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa* (Madrid, 1968), 43 ss.

(25) Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo* (Madrid, 1955). I. «El silencio de Dios».

(26) S. CANALS, *El pecado en el cine: «Realidad del pecado»* (Madrid, 1962), 173-198; J. L. DUHOURQ, *Manifestaciones e interpretación del mal moral en el arte cinematográfico contemporáneo: «Concilium»*, n. 56 (1970), 449-455.

(27) J. B. TORELLÓ, *Medicina y pecado: «Realidad del pecado»* (Madrid, 1962), 281-307.

(28) R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, tres tomos (Bologna, 1929-1936). Tenemos a la vista la traducción francesa en dos tomos: *La confession des Péchés* (Paris, 1931-1932).

(29) Cfr. la utilización que hace P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid, 1969), 265 ss.

(30) R. MOHR, *La ética cristiana a la luz de la etnología* (Madrid, 1962), 92. Cfr. J. GOETZ, *Le péché chez les primitifs. Tabou et péché: «Théologie du péché»* (Tournai, 1960), 125-188.

(31) MOHR, o. c., 92.

(32) Recogemos esas conclusiones del boletín de la diócesis de Kinshasa «Notes Pastorales», año 13, n.º 35 bis, pp. 601-609.

(33) A. HESNARD, *L' univers morbide de la faute* (Paris, 1946): *Morales sans péché* (Paris, 1954).

(34) I. CISAR, *La moral sin pecado: «El pecado en la filosofía moderna»* (Madrid, 1963), 222.

(35) Ch. BAUDOUIN, *Culpabilité (Sentiment de): «Dictionnaire de Spiritualité»*, II (Paris, 1953), 2633.

(36) *Ibid.*, 2633-2638.

(37) *Ibid.*, 2642.

(38) C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa* (Madrid, 1968), 60-72.

(39) *Ibid.*, 65.

(40) *Ibid.*, 194-195.

(41) A. TORNOS, *Perspectivas psicológicas de la celebración de la penitencia: «Para renovar la Penitencia y la Confesión»* (Madrid, 1969²), 97-119.

(42) J. B. SOMOZA, *El pecado y los maestros de la psicología del profundo: «Compostellanum»*, 9 (1964), 5-72; L. BEIRNAERT, *La teoría psicoanalítica y el mal moral: «Concilium»*, n. 56 (1970), 364-375. Dentro de una visión conservadora, cfr. P. FELICI, *El pecado en el psicoanálisis psicoanalítico: «El pecado en la filosofía moderna»* (Madrid, 1963), 152-190; *El pecado en Freud* (Madrid, 1968).

(43) J. A. GARCÍA-MONGE, *Culpabilidad psicológica y reconciliación sacramental: «Sal Terrae»*, 62 (1974), 170-179.

(44) W. POST, *Teorías filosóficas sobre el mal: «Concilium»*, n. 56 (1970), 425-432; A. JAGU, *Les philosophes grecs et le sens du péché: «Theologie du Péché»* (Tournai, 1960), 189-240.

(45) C. LUCENA, *¿Pecado y plenitud humana?* (Madrid, 1971).

(46) C. FABRO, *El problema del pecado en el existencialismo: «El pecado en la filosofía moderna»* (Madrid, 1963), 128-151.

(47) Th. FORNOVILLE, *L'uomo peccatore, Libertà e fallibilità. La visione di Paul Ricoeur: «Studia Moralia»*, 11 (1973), 77-103.

(48) P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid, 1969).

(49) *Ibid.*, 212.

(50) *Ibid.*, 229.

(51) Cfr. W. EICHRÖDT, *Theologie des A. T.*, II-III (Stuttgart Göttingen, 1961), 264-345; M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia*, I-A. T. (Madrid, 1970), 654-709, y II-A. T. (Madrid, 1972), 491-647; R. JACOB, *Tbéologie de l'A. T.* (Neuchâtel, 1955), 226-239; G. VON RAD, *Theologie des A. T.* (München, 1961), 157-164.

(52) Cfr. J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (Paris, 1951), 94-119.

(53) E. BEAUCAMP, *Péché (A. T.): DBS 7* (Paris, 1966), 407-471; K. GRAYSTON, *A Study on the Word «Sin»: «La Bible Translator»*, 4 (1953), 138-140; B. VAWTER, *Error el blanco: «El misterio del pecado y del perdón* (Santander, 1972), 33-43; P. E. BONNARD, *Le vocabulaire du Miserere: «A la recontre de Dieu. Mémorial A. Gelin»* (Le Ppy, 1961), 145-156.

(54) M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia. I. Antiguo Testamento* (Madrid, 1970), 654-709; A. GELIN, *Le péché dans l'A. T.: «Theologie du péché»* (Tournai, 1960), 23-47; J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (Paris 1951), 94-119; R. KOCH, *Il peccato nel V. T.* (Roma, 1973), 51-65; St. PORUBCAN, *Sin in the O. T.* (Roma, 1963).

(55) V. MONTY, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu: «Sciences Ecclésiastiques»*, 1 (1948), 95-109; *id.*, *Péchés graves et légers d'après le vocabulaire hébreu: I. c.*, 2 (1949), 129-168.

(56) J. MURPHY-O'CONNOR, *Pecado y comunidad en el Nuevo Testamento: «El misterio del pecado y del perdón»* (Santander, 1972), 65-96.

(57) I. DE LA POTTERIE, *El pecado en la trinidad (1 Jn 3, 4): «La vida según el Espíritu»* (Salamanca, 1967), 67-86; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Paris, 1965), 285-328; R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid, 1965), 226-233, 274-281.

(58) I. DE LA POTTERIE, *La impecabilidad del cristiano según 1 Jn 3, 6-9: «La vida según el Espíritu»* (Salamanca, 1967), 203-204.

(59) P. PALAZZINI, *La «vida peccatorum» o «via mortis» en los Padres Apostólicos: «El pecado en las fuentes cristianas primitivas»* (Madrid, 1963), 194-202; *id.*, *El pecado en los apologistas griegos del siglo II: o. c.*, 203-217; G. TEICHWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes* (Regensburg, 1958); C. F. DURKIN, *The theological distinction of Sins in the Writings of St Augustine* (Mundelein, 1952); A. SAGE, *El pecado en San Agustín: «El pecado en las fuentes cristianas primitivas»* (Madrid, 1963), 218-249; S. VISINTAINER, *La dottrina del peccato in S. Girolamo* (Roma, 1962).

- (60) R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle* (Louvain, 1958); A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin* (Bamberg, 1923); H. HEYER, *Die lässliche Sünde nach Albertus Magnus* (Kaldenkirchen, 1963); B. ZIERMANN, *De definitione peccati actualis secundum mentem divi Thomae* (Bonn, 1935).
- (61) H. ROCO, *La advertencia requerida para el pecado en los moralistas desde Cayetano hasta San Alfonso*: «Archivo Teológico Granadino», 19 (1956), 97-150; J. JIMÉNEZ FAJARDO, *La esencia del pecado venial en la segunda Edad de Oro de la teología escolástica* (Granada, 1944).
- (62) A. PETEIRO, *Hombre y pecado según la Constitución «Gaudium et Spes»*: Miscelánea Manuel Cuervo López (Salamanca, 1970), 341-353 = *El sacramento de la penitencia* (Madrid, 1972), 373-401; G. HIGUERA, *Los puntos teológicos-morales discutidos del Catecismo Holandés*: Sal Terrae, 59 (1961), 83-100.
- (63) V. PALACHKOVSKY, *Le péché dans la théologie orthodoxe*: «Théologie du péché» (Tournai, 1960), 433-517; C. VOGEL, *Note sur la théologie du péché dans les églises protestantes*, o. c., 519-528; B. GHERARDINI, *El pecado en el pesimismo de la Reforma*: «El pecado en la filosofía moderna» (Madrid, 1963), 29-87; B. MATTEUCCI, *El pecado en el pesimismo jansenista*, o. c., 88-127.
- (64) C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa* (Madrid, 1968), 285-289.
- (65) «Puesto ahora a indagar cuál es la forma específicamente religiosa de abordar el problema del mal, no dudaría ni un momento en afirmar que su lenguaje es el de la esperanza» (J. RICOEUR, *Culpa, ética y religión*: «Concilium», n. 56 [1970], 341).
- (66) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 370.
- (67) B. HARING, *La ley de Cristo*, I (Barcelona, 1968^o), 397-409.
- (68) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 36.
- (69) J. PERARNÁU, *Aspectos actuales de la teología del pecado*: «Para renovar la Penitencia y la Confesión» (Madrid, 1969²), 75-96.
- (70) PETEIRO, o. c., 20.
- (71) L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1968); F. DÍAZ-NAVA, *El pecado: nuevas matizaciones*: Sal Terrae, 61 (1973), 622-631.
- (72) M. VIDAL, o. c., 371-379.
- (73) J. LECLERQ, *La tentación*: «Pastoral del pecado» (Estella, 1968), 31-96; CONCILIIUM, *La seducción y el seductor*: «Concilium», n. 56 (1970), 456-465; H. HAAG, *El diablo, un fantasma* (Barcelona, 1973).
- (74) B. HARING, *La conversión*: «Pastoral del pecado» (Estella, 1968), 97-202; J. FUCHS, *Sin and Conversion*: «Theological Digest», 14 (1966), 292-301.
- (75) C. VOGEL, *El pecado y la penitencia*: Pastoral del pecado (Estella, 1968), 203-331; Id., *El pecado y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona, 1967); G. FLÓREZ GARCÍA, *La reconciliación con Dios* (Madrid, 1971); J. RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la penitencia* (Torino, 1972); VARIOS, *Penitencia y Confesión* (Madrid, 1969); VARIOS, *El misterio del pecado y del perdón* (Santander, 1972); VARIOS, *Para renovar la Penitencia y la Confesión* (Madrid, 1969); VARIOS, *Renovación de la Pastoral de la Confesión* (Madrid, 1971); S. MAGGIOLINI, *El pecado y el perdón en la comunidad eclesial* (Madrid, 1973); J. M. ROVIRA, *El sacramento de la penitencia, hoy*: «Iglesia viva», n. 46 (1973), 315-339; D. FERNÁNDEZ, *El sacramento de la Penitencia* (Valencia, 1971).
- (76) M. T. BELLENZIER, *Riconciliazione e Penitencia nella vita dei nostri figli* (Roma, 1974); V. GÓMEZ MIER, *Culpabilidad en los adolescentes y confesionario católico*: «Revista de Ciencias de la Educación» (1972), 577-587.
- (77) W. KORFF, *Aporías de una «moral sin culpa»*: «Concilium», n. 56 (1970), 390-410; J. M. POHIER, *La hermenéutica del pecado ante la ciencia, la técnica y la ética*: «Concilium», n. 56 (1970), 411-424.
- (78) *Concilium de Trento*: Ses. 13, c. 11: Dz. 1661.
- (79) *Concilios II de Lyon y de Florencia*: Dz. 858. 1306.
- (80) Cfr. Th. DEMAN, *Péché*: 1. c., 225.
- (81) M. HUFFTIER, *Péché mortel et péché veniel*: «Théologie du péché» (Tournai, 1960), 363-451; B. SCHÜLLER, *Pecado mortal. Pecado venial*: «Penitencia y Confesión» (Madrid, 1968), 10-90.
- (82) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 379-405.
- (83) L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1968), 50.
- (84) M. SÁNCHEZ, *Por una división tripartita del pecado*: «Studium», 10 (1970), 5-73; M. VIDAL, o. c., 390-393.
- (85) C. VOGEL, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona, 1968).
- (86) Th. DEMAN, l. c., 225-247.
- (87) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 140-141.
- (88) Ver el estudio de L. BRAECKMANS, *Confession et Communion au moyen âge et au Concile de Trente* (Gembloux, 1971).
- (89) B. HARING, o. c., 146.
- (90) J. M. DÍAZ-MORENO, *La gravedad moral de la lujuria. Notas de teología pastoral en torno a la parvedad de materia*: Sal Terrae, 64 (1974), 604-617.
- (91) J. M. DÍAZ-MORENO, *La doctrina moral sobre la parvedad de materia «in re venerea» desde Cayetano hasta San Alfonso*: Archivo Teológico Granadino, 23 (1960), 5-138.
- (92) A. MEIER, *Das Peccatum mortale ex toto genere suo* (Regensburg, 1966).
- (93) K.-H. KLEBER, *De parvitate materiae in sexto* (Regensburg, 1971).
- (94) B. HARING, o. c., 142, nota 9.
- (95) M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad* (Salamanca, 1971), 264-278.
- (96) J. M. DÍAZ-MORENO, *La gravedad moral...*, 615.
- (97) *Ibid.*, 616.
- (98) *Ibid.*, 617.
- (99) J. L. L. ARANGUREN, *Ética* (Madrid, 1972⁵), 53.
- (100) Cfr. P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado*: «Mysterium Salutis», II/2 (Madrid, 1969), 985-1039; *Pecado y Redención* (Barcelona, 1972).

**2 / LA CULPABILIDAD ETICO-
RELIGIOSA: SU ESTRUCTURA
Y COHERENCIA**

¿«MORAL SIN PECADO» O «PECADO SIN MORAL»?

La teología y la praxis pastoral del pecado ha dado por supuestas muchas cosas, que hoy día se encuentran muy cuestionadas. Previamente a todo planteamiento estrictamente teológico y a toda praxis específicamente cristiana es necesario analizar la *estructura y coherencia* de la culpabilidad ético-religiosa en cuanto instancia antropológica. ¿Tiene sentido hablar de pecado en el hombre? ¿Existe una culpabilidad ético-religiosa auténtica y normal?

Aunque fácticamente constatemos la existencia del pecado en la vivencia moral de los hombres, podemos preguntarnos: ¿Es esa vivencia y noción de pecado una realidad o una alienación? El hombre es un «animal de realidades» (Zubiri). Pero también es un poderoso constructor de supraestructuras alienantes, como nos dicen esos «maestros de la sospecha» que son Marx y Freud. El pecado, ¿pertenece a

las «realidades» o debe colocarse entre las «alienaciones»?

No han faltado ni faltan quienes propugnan una «moral sin pecado» (1). Se cuestiona la existencia del pecado como categoría moral necesaria y se postula su eliminación del universo vivencial humano y del mundo de los valores ético-religiosos. ¿Es posible una «moral sin pecado»? ¿Es posible vivir una vida moral sin necesidad de vivenciar el pecado?

A estas preguntas se tiene que contestar haciendo un análisis de la estructura de la culpabilidad ético-religiosa y estudiando su coherencia dentro de las instancias antropológicas de la persona. Se trata de una consideración fundamental para todo planteamiento teológico y para toda praxis pastoral del pecado. Su olvido o preteración ha comportado serios problemas para la comprensión y vivencia cristianas del pecado.

1. DIVERSOS NIVELES DE LA CULPABILIDAD

A todos nos interesa conocer cuándo existe de verdad un *pecado ético-religioso*. Muchas veces se confunde la culpabilidad ética con formas infra-morales, originándose de este modo malentendidos teóricos e incoherencias prácticas en torno a la culpabilidad.

Los moralistas actuales se preocupan de analizar el contenido exacto de la culpabilidad ético-religiosa. Para ello suelen distinguir diversos niveles dentro de la culpabilidad. Recordemos el análisis de dos autores.

MONDEN (2) sitúa el comportamiento ético del hombre a tres niveles fundamentales, a través de los cuales examina la culpabilidad del hombre. «A estos tres niveles, las palabras siempre idénticas del vocabulario ético corriente asumen cada vez un significado radicalmente diferente» (3).

— *Nivel del instinto*: En el hombre existe una manera de vivir la obligación y la culpabilidad muy parecida a la forma de los comportamientos del animal cuya pulsión instintiva acaba en un fracaso (por el hecho de la resistencia de

las cosas, de la concurrencia de otro animal o de la reacción punitiva del hombre). En este nivel, la normatividad no surge de dentro sino que resulta de la presión de realidades exteriores; se trata de una presión social manifestada en prohibiciones y tabúes e introyectada en el individuo con la forma de obligación. «La falta o el pecado consistirán en infringir materialmente la prohibición o el tabú. El que la infracción proceda de buena o mala intención, el que se la haya cometido por debilidad o con propósito deliberado, incluso el que haya sido o no un acto libre, todo esto no ejerce ningún influjo sobre la culpabilidad» (4).

— *Nivel moral*: Aparece este nivel cuando la persona actúa desde su propia libertad. No hay falta moral sino cuando la persona obra libremente contra el juicio de su conciencia; el pecado es siempre una infidelidad, aceptada libremente, a los valores auténticos de realización de uno mismo.

— *Nivel religioso-cristiano*: Se da este nivel cuando aparece Dios en el horizonte de la comprensión y de la realización del hombre. A este nivel, «el pecado será ante todo infidelidad a un amor; será el hombre mismo en situación de repudio del amor divino... Por encima de la falta moral, habrá lugar para una negativa específicamente religiosa, una lesión de la relación de amor incluso con Dios, una infidelidad que será 'pecado' en un sentido único y pleno, desconocido al nivel tanto instintivo como moral» (5).

HARING también distingue tres niveles en la experiencia y conceptualización del pecado (6):

— *Nivel premoral o inframoral*: Cuando se habla de pecado en términos de presiones sociales o de sometimientos a fáciles conformismos. No se comete el pecado porque se temen las sanciones sociales, las consecuencias, el ridículo, los reproches, las discriminaciones. Cuando se cede al conformismo se habla de mala conciencia o de pecado en sentido exclusivamente social.

— *Nivel moral en sentido horizontal*: Cuando se viven-

cia y se conceptualiza el pecado en términos de relación meramente humana. Se da el pecado cuando se deterioran las relaciones del hombre consigo mismo, con el prójimo o con la comunidad. Puede definirse el pecado tanto en una visión estática (= perturbación del orden establecido o desobediencia a las autoridades constituidas, a las tradiciones o a las leyes) como en una visión dinámica (= lo que impide o disminuye el desarrollo y el progreso de la historia humana).

— *Nivel propiamente religioso*: Cuando el pecado entraña un nivel de experiencia estrictamente religioso. Se entiende el pecado como una oposición a Dios, como un quebrantamiento de su alianza, un rechazo de su amor.

Por nuestra parte, vamos a buscar la *estructura* de la culpabilidad ético-religiosa tratando de determinar cuáles son sus constitutivos fundamentales. Para ello descartaremos concepciones imperfectas de la culpabilidad y pondremos una noción correcta de la misma.

II. NOCIONES INCORRECTAS DE «PECADO»

Son múltiples las nociones incorrectas que se han dado y se dan sobre la culpabilidad humana. Por otra parte, a tales nociones corresponden sistemas de vivencia y de purificación tanto a nivel individual como comunitario.

Es interesante señalar algunas de esas nociones incorrectas por la influencia que pueden tener —de una manera negativa— para la comprensión teológica y la praxis pastoral cristiana relacionadas con el pecado. Limitamos nuestra atención a tres nociones incorrectas:

1. EL PECADO ENTENDIDO COMO «TABÚ» Y EXPRESADO COMO «MANCHA».

Se trata de la noción más incorrecta de culpabilidad. Pertenece a un sistema ético de mentalidad mágico-tabuística,

que se hace coincidir con la mentalidad de los llamados «pueblos primitivos». Sin embargo, se pueden descubrir residuos tabuísticos en sistemas éticos más evolucionados y hasta dentro de la comprensión y vivencia cristianas.

a) *Concepción tabuística del pecado.*

La comprensión del pecado como tabú descansa sobre un *sistema ético mágico-tabuístico*, que es necesario tener en cuenta para obtener la noción exacta del pecado-tabú (7).

«Tabú» es una palabra que se emplea para designar una realidad (cosa, persona, etc.), cuyo uso o contacto está prohibido al hombre. Una realidad es tabú cuando el hombre no puede penetrar en ella sin que se desencadenen diversos males que están dentro de dicha realidad. Existe un muro infranqueable entre la realidad tabú y el hombre, muro que puede ser violado tanto de pensamiento, como de palabra o de acción.

Las características fundamentales de la realidad tabú son las siguientes: tiene un carácter ciego y opaco (está cerrada sobre ella misma, sin que pueda ser penetrada o iluminada por el hombre); tiene una interioridad maléfica, contenida por la infranqueabilidad del muro que la separa del hombre; su violación implica sanciones inmediatas de orden mágico y religioso; esta violación no entra dentro de las categorías de la responsabilidad humana; las sanciones acaecen como consecuencia de la violación, sea ésta responsable o irresponsable desde la libertad humana; la violación, junto con las sanciones inmediatas, es de carácter contagioso, es decir, condiciona a las personas que están implicadas (con lazos de sangre, lazos sociales, etc.), con el violador del tabú.

Una moral que fundamenta lo bueno y lo malo (es decir, la moralidad) en la noción y en la realidad del tabú es una moral:

— *precientífica*: en cuanto que hace depender al hombre de una realidad anterior a todo momento de cultura o de hominización;

— *antihumana*: en cuanto que admite que existe una realidad intramundana superior al mismo hombre y sobre la cual éste no tiene ningún poder;

— *irresponsable*: en cuanto que está sometida a leyes ciegas, manteniendo al hombre dentro de un estadio de infantilismo sin dejarle llegar a una mayoría de edad.

Una moral basada en una concepción mágico-tabuística es una moral falsa. Carece de la dimensión crítica que ha de acompañar a todo sistema moral. Se sitúa en el nivel más inferior de la heteronomía moral.

b) *El símbolo de la «mancha» como expresión de la culpabilidad.*

El pecado-tabú recibe su expresión correspondiente a través del simbolismo de la «mancha». RICOEUR ha dedicado páginas densas y brillantes al estudio de este simbolismo de la culpa (8). Parte de la afirmación de que «en el fondo de todos nuestros sentimientos y de toda nuestra mentalidad y conducta con relación a la culpa laten el miedo a lo impuro y los ritos de purificación» (9). Para este autor, «el simbolismo más arcaico que podemos tomar como punto de partida es el del mal concebido como suciedad o mancha, es decir, como tacha que contamina desde fuera» (10).

El simbolismo de la mancha ha sido muy utilizado para hablar y conceptualizar la realidad compleja de la culpa:

— en el hecho del pecado: entendido a través de las características de *suciedad*, de *contaminación* y de *impurificación* (ritual, jurídica, etc.);

— en los ritos de expiación: realizados mediante esquemas purificatorios.

La expresión del pecado a través del simbolismo de la mancha condiciona profundamente la comprensión y la vivencia de la culpabilidad. En primer lugar, conduce el hecho

del pecado por derroteros de automatismo, contrarios a la idea de libertad: pecado-mancha tiene una estructura irracional, de imposición exterior. Por otra parte, el simbolismo de la mancha formula la realidad de la cooperación comunitaria en el mal de un modo incorrecto: por mecanismos de «contaminación» exterior.

No menor importancia tiene el simbolismo de la mancha al condicionar el repertorio de contenidos pecaminosos y la intensidad o énfasis de la culpabilidad. «Así, sorprende la importancia y la gravedad que se concede a la violación de las prohibiciones de carácter sexual en la economía de la mancha. La prohibición del incesto, de la sodomía, del aborto, de las relaciones sexuales, en tiempos —y a veces hasta en sitios— prohibidos, adquiere una importancia tan fundamental que la inflación y desorbitación de lo sexual es característica del sistema de la impureza, hasta el punto de que parece haberse establecido desde tiempo inmemorial una complicidad indisoluble entre sexualidad e impureza» (11). De este modo, «aparece la identidad entre pureza y virginidad: lo virgen es lo incontaminado, como lo sexual es lo inficionado. Esta doble correspondencia o equivalencia late en el fondo de toda nuestra ética, constituyendo el arcaísmo que más se resiste a la crítica. Es esto tan cierto que si queremos afinar la conciencia de la culpabilidad, no podremos hacerlo meditando sobre la sexualidad, sino reflexionando sobre la esfera no sexual de la existencia, como es el campo de las relaciones humanas creadas por el trabajo, la apropiación y la política: en ellas se informará una ética de las interrelaciones humanas, una ética de la justicia y del amor, que acabará por revertir sobre la sexualidad, revalorizándola y transvalorizándola» (12).

c) *Residuos tabuísticos en la noción y vivencia cristianas de la culpabilidad.*

El pecado entendido como «tabú» y expresado como «mancha» no ha sido algo ajeno a la comprensión y a las

vivencias cristianas de la culpabilidad. Encontramos bastantes elementos o residuos tabuísticos tanto en la manera de hablar del pecado como en el modo de vivenciarlo en la vida individual y en la vida comunitaria de los cristianos.

Prescindiendo de situaciones un tanto patológicas, como las del neurótico obsesivo o escrupuloso (13), señalaríamos los siguientes residuos tabuísticos en la concepción y vivencia cristianas del pecado:

1) En algunas personas aflora a veces la vivencia del pecado como *violación mecánica (no asumida responsablemente) de una norma*. Para expresarlo gráficamente, se puede constatar en el cristiano que se acusa de no haber cumplido el precepto dominical aunque una causa razonable se lo impidió porque con tal acusación «queda más tranquilo». La acusación de «pecados que no me acuerdo» o de «pecados que quizás haya cometido sin saberlo» puede interpretarse como una concepción del pecado en clave de violación mecánica de una norma.

Esta misma comprensión puede descubrirse en ciertos comportamientos morales vividos conflictivamente. Por ejemplo, la vivencia de culpabilidad en ciertos comportamientos conyugales relacionados con el control de natalidad puede obedecer al esquema del pecado en cuanto violación mecánica de una norma: la vivencia conflictiva de una situación moral sin salida suele tener su fundamento en una deficiente comprensión de la moral y, en concreto, del pecado. En el fondo la llamada «conciencia perpleja» se alimenta de una concepción tabuística del pecado.

Donde aparece de un modo más claro esta concepción del pecado como violación mecánica de una norma es en los sujetos que se sienten como coaccionados a cometer el pecado: «cometen el pecado sin quererlo» (caso del escrupuloso) o tienen que cargar con «pecados que les vienen por sorpresa». Se trata de personas y de situaciones de un marcado acento patológico.

Esta vivencia del pecado se traduce en comportamientos típicos: en conductas excesivamente «ritualizadas», es decir,

demasiado condicionadas a un orden o esquema de actuación, en conductas excesivamente «legalistas», ya que en el fondo de todo legalismo existe una supervaloración de la norma por encima de la persona. Ciertos ritos obsesivos-compulsivos (pueden ser: tics nerviosos, ciertas oraciones, ciertos gestos religiosos, etc.), con los que se busca reparar la falta cometida, indican una vivencia tabuística del pecado.

Una valoración psicológica de las situaciones que acabamos de señalar nos diría que en el fondo de la vivencia de la culpa como violación mecánica de una norma ha permanecido el estadio puramente mecánico de la culpabilidad: entender el pecado como desorden en el ritmo mecánico de repetición (14). La supervaloración del ritmo mecánico lleva a entender la culpa como ruptura mecánica del orden e impulsa a conductas de carácter compulsivo-obsesivo.

2) La vivencia cristiana de la culpa *no se ha librado siempre del miedo frente a un castigo divino* que se descargaría inmediatamente después de haber pecado el hombre. Esta unión entre castigo y falta pertenece a una comprensión tabuística del pecado. Constituye, según afirmación de RICOEUR, una «fatalidad primordial». «La cadena irrompible que traba la venganza a la mancha es anterior a toda institución, a toda intención, a todo decreto; es ésa una trabazón tan primitiva que es incluso anterior a la misma representación de un dios vengador. El automatismo en la sanción, que teme y adora la conciencia primitiva, expresa esa síntesis *a priori* de la cólera vengadora; como si la culpa hiriese la potencia misma de lo vedado, y como si esa misma lesión desencadenase la reacción de manera fatal, ineludible» (15).

La conexión entre pecado y mal físico puede ser un indicio de la existencia de ese terror pre-ético que acompaña a una vivencia incorrecta de la culpabilidad. No siempre los cristianos hemos hecho nuestra la disociación entre mundo ético del pecado y el mundo físico del sufrimiento tal como aparece racionalizada en la crisis que encarna Job. «Esta disociación constituyó uno de los más caudalosos manantiales

de angustia de la conciencia humana, porque hizo falta llegar al extremo de incurrir en sufrimientos absurdos y escandalosos para que el pecado llegase a adquirir su significado propiamente espiritual. Ese fue el precio terrible que hubo que pagar para que el terror inherente a la mancha-castigo se transformase en miedo de no amarla bastante y se dissociase del temor al sufrimiento y al fracaso; en una palabra, para que el temor de la muerte espiritual se desvinculase del temor de la muerte física. Fue ésa una conquista bien costosa» (16).

Además de la conexión entre mal físico y pecado, se ha dado en la conciencia cristiana una excesiva conexión entre pecado y castigo divino. La relación entre pecado e infierno, entre culpa y pena ha sido tan fuerte en la comprensión y vivencia cristiana de la culpabilidad que ha desvirtuado en parte la una y la otra. La pastoral cristiana, en sus variadas formas (predicación, sacramento de la penitencia, etc.), ha insistido notablemente en la relación entre pecado y castigo.

Otro de los aspectos en donde se echa de ver la relación entre culpa y castigo divino es la presentación que a veces se ha hecho de la «reparación vicaria». El justo que carga con los pecados de los demás, el pecador que se salva mediante las buenas obras del justo: son representaciones que pueden tener en el fondo una incorrecta correlación entre pecado y castigo automático. Como dice RICOEUR, «la figura del 'justo paciente', imagen fantástica y ejemplar del sufrimiento injusto, constituyó la piedra de escándalo contra la cual vinieron a estrellarse las racionalizaciones prematuras del dolor: desde entonces ya no sería posible integrar en una explicación inmediata la mala acción y la mala 'pasión'» (17).

La vivencia del pecado ha comportado para el cristiano una matización excesiva de temor: la comprensión del futuro escatológico en clave de miedo a un castigo eterno; la presentación de un Dios justiciero y vengativo; la comprensión de la vida como una continua reparación de los pecados propios y ajenos, etc. Sin pretender exagerar, se ha dado en el cristianismo un exceso y una mala interpretación en la correlación pecado-castigo. Ha existido como un miedo «vis-

ceral», ciego y automático a una pena inherente al pecado. Algún psicólogo podría ver debajo de estas situaciones la vivencia del pecado a nivel biológico-instintivo: el pecado, entendido como una ruptura del funcionamiento biológico, comporta el castigo automático del mal funcionamiento (se ha comparado, a veces, la mala conciencia con la mala digestión) (18).

3) En el cristianismo ha tenido bastante influencia *el concepto de pecado como impureza ritual*. Es otro indicio de la presencia de residuos tabuísticos en la vivencia del pecado. Para probar esta afirmación vamos a recordar algunos detalles de la conciencia cristiana, relacionados con la impureza ritual.

Un ámbito humano en el que es fácil constatar la relación entre pureza ritual y pecado-mancha es el de la sexualidad. Ciertos comportamientos, que en sí mismos no constituyen falta ética, han creado en la conciencia cristiana una impureza de carácter ritual.

Llama la atención en la historia de la moral la insistencia de los escritores cristianos en el tema de las llamadas «poluciones nocturnas», aun en aquellas épocas en que hay un silencio notable ante el hecho de la masturbación (19). ¿A qué se debe esto? Creemos que al afán por la pureza de tipo ritual. Aparecen en el tratamiento de esta realidad categorías rituales veterotestamentarias; se mezcla lo «puro» e «impuro» (ritual) con lo «sacro» y lo «moral». Por eso se insiste en la pureza sexual (= pureza ritual) en orden, sobre todo, a la comunión eucarística. Por desgracia, esta concepción ha tenido una larga influencia en la moral sexual y en la práctica cristiana (20).

Las restricciones impuestas en la época patrística al ejercicio de la intimidad conyugal obedecen al mismo planteamiento de pureza ritual (21). La relación conyugal se considera como una falta-mancha que impurifica en orden a ciertos ritos, sobre todo el de la comunión.

La relación que ha existido entre la comunión y la confesión como rito purificador previo puede interpretarse des-

de los mismos presupuestos ideológicos y vivenciales. El pecado-mancha tiene que ser lavado mediante un rito purificador para obtener aquella pureza ritual, sin la cual no es posible acercarse a la comunión. Tampoco aquí pretendemos exagerar, pero no podemos dejar de reconocer, aunque con dolor, que en la práctica pastoral del sacramento de la penitencia en relación con el de la eucaristía ha existido un trasfondo ideológico y vivencial de la culpa como mancha.

4) *El énfasis que en la moral cristiana se ha otorgado a ciertos temas* nos habla también de una influencia de la concepción del pecado como mancha. Ya hemos aludido a la importancia del tema sexual. Conviene señalar también el relieve que ha tenido la sanción moral de los comportamientos relacionados con la virtud de la «religión».

Para no ser prolijos, recogemos dos detalles en relación con esto último: la importancia que ha tenido el tema del ayuno eucarístico, hasta constituir su violación un pecado mortal «ex toto genere suo», y la proliferación de leyes eclesíásticas —y las correspondientes ocasiones de pecado— en la administración de los Sacramentos. «En cinco libros muy utilizados de moral aparecen 254 ocasiones de pecado mortal y 90 de pecado venial solamente contra las leyes positivas de la Iglesia en la administración de los sacramentos» (22).

d) *Superación del pecado-tabú y de la culpa-mancha.*

Como consecuencia de lo dicho sobre el pecado entendido como «tabú» y expresado como «mancha» *se impone la necesidad de revisar los residuos tabuísticos en la concepción y en la expresión de la culpabilidad en la teología y en la pastoral.* No se puede conceptualizar ni hablar del pecado ético-religioso si todavía persisten factores tabuísticos en su comprensión y en su vivencia.

Como dice RICOEUR, «estos son los dos rasgos arcaicos (objetivo y subjetivo) de la impureza; un 'algo' que infecta, que contagia, y un terror que presiente el desencadenamiento de la cólera vengadora de lo vedado. Dos rasgos que

ya no podemos comprender actualmente, sino como fases trasnochadas de la representación del mal» (23).

En muchos aspectos debiera llevarse a cabo la revisión profunda de los residuos tabuísticos en la expresión y en la conceptualización de la culpabilidad. Recordamos algunos:

- La *teología*, tanto en sus contenidos como en sus expresiones, debiera liberarse de formulaciones de la culpabilidad en clave de «mancha». Los dos artículos de la q. 86 de la I-II de la Suma Teológica sobre la «macula peccati» pueden interpretarse bien, según lo explica el mismo Santo Tomás (24), pero pueden dar pie para comprensiones incorrectas. Por eso abogamos por la eliminación de ese tipo de expresiones y de conceptualizaciones.
- El *lenguaje religioso* debiera ser revisado, siguiendo ese mismo criterio. El lenguaje litúrgico no se escapa de cierto matiz tabuístico en la forma de expresar la culpabilidad.
- La *catequesis*, sobre todo a los niños, ha de cuidarse mucho de no mezclar la culpabilidad ética con otro tipo de incorrecciones: higiénicas, educacionales, etcétera. El simbolismo de la «suciedad», de la «mancha», de la «blancura», etc., no debe ser utilizado para expresar la culpabilidad ético-religiosa.

Únicamente superando planteamientos tabuísticos sobre la culpabilidad podremos hacer una teología coherente sobre el pecado. De otra suerte serán ciertas las acusaciones de «infantilismo», de «neurotismo», de «inmadurez» que ciertas escuelas psicológicas lanzan a la noción cristiana de pecado.

2. EL PECADO ENTENDIDO COMO «DESORDEN» Y EXPRESADO COMO «TRANSGRESIÓN».

Otra de las nociones incorrectas de culpabilidad es entenderla a través del concepto de «desorden» y expresarla

con la simbología de «transgresión». Se trata de una noción de culpabilidad que hoy calificaríamos de «reaccionaria», de estática, de heterónoma y de privilegiadora del orden establecido.

Veamos en qué sentido ha sido aplicada y vivenciada esta concepción de la culpabilidad, para de este modo poner de relieve su incoherencia al querer identificarla con el pecado ético-religioso. La teología y la pastoral del pecado no se han visto libres de la influencia de esta concepción de la culpabilidad.

a) *El pecado como violación de una pauta social.*

1) La concepción y vivencia del pecado como violación de una pauta social tiene su origen en la manera de entender *la relación entre conciencia moral individual y normas del grupo* (25).

La teoría sociologicista explica y considera el fenómeno de la conciencia moral como un «eco» de la sociedad; la conciencia es una adaptación a las condiciones sociales o como un convenio indispensable entre el egoísmo individual y el interés social.

El hombre vive inmerso en la sociedad y recibe de ella un sistema de valores morales —la moral socialmente vigente— que con frecuencia acepta sin más. Esto es verdad. Pero a ello agrega el sociologismo que la fuerza moral de estas valoraciones procede pura y simplemente de la presión social.

El discípulo de A. Comte (fundador de la Sociología como ciencia), Durkheim, acometió de una manera sistemática la tarea de reducir la moral (así como la religión) a la sociología. La sociedad impone al individuo tanto sus costumbres como sus creencias. El supuesto de esta teoría es la hipótesis de una «conciencia colectiva», realidad distinta de los individuos, anterior y superior a ellos, que se apodera de las conciencias de éstos.

H. Bergson intenta refutar el sociologismo, pero propone una solución que queda dentro de sus mismas fronteras.

Admite Bergson al sociologismo que la moral puede consistir en pura presión social. Pero en este caso se trata de lo que él llama «moral cerrada», estática, pasiva, meramente recibida. Junto a ella está la «moral abierta», dinámica, activa, de aquellos hombres (a los que él llama «héroes»), que reaccionan frente al medio social.

No podemos negar que muchas veces vivimos el fenómeno de la conciencia moral como un eco de la sociedad. Y esto es en parte inevitable. Estamos condicionados por la historia; es un condicionamiento que no podemos evitar; más aún, es un condicionamiento enriquecedor; no podemos comenzar de cero. A veces creemos que estamos obrando con conciencia personal y no somos nada más que un eco de la conciencia social. Somos deudores de toda la historia humana. La savia cultural de la humanidad está condicionando nuestra conciencia, y nosotros no somos nada más que eco de esa conciencia cultural. Esta conciencia social está influyendo cada vez más sobre nosotros por los medios de comunicación.

Esta afirmación ha sido exagerada muchas veces diciendo que no existe la conciencia individual; únicamente se daría la conciencia colectiva, de la que sería eco la conciencia individual. Esta fue la exageración del sociologismo; para el sociologismo la conciencia colectiva es una realidad autónoma y la conciencia individual es mero reflejo de aquélla. La conciencia individual nace dentro de la conciencia individual; se alimenta y se desarrolla a partir de la conciencia colectiva.

El existencialismo, desde el punto de vista de la ética, ha llamado la atención sobre la posibilidad que tiene el hombre de caer en la «inautenticidad»; es el hombre del «se» (on, man); «se» dice, «se» piensa, etc. Este sería el hombre que tiene una conciencia-eco de la sociedad.

No cabe duda que tenemos que vivir nuestra responsabilidad personal dentro de la sociedad; pero lo podemos hacer de dos modos. Empleando la terminología de Bergson, podemos vivir nuestra inserción en la comunidad de una forma «cerrada» o de una forma «abierta». La primera forma nos da una conciencia masificada, basada en la presión social (en

la irresponsabilidad de la masa; en la estereotipia de los prejuicios). La segunda forma nos da una conciencia responsabilizada con la comunidad, en la que descubre los alicientes para descubrir la responsabilidad personal (mediante el ejemplo, la amistad, la comunicación). La conciencia perfecta sería la que tiene en cuenta la sociedad, pero al mismo tiempo una responsabilidad socializada de tipo personal.

La conciencia, en cuanto eco de la sociedad, tiene elementos muy importantes; pero han de ser asumidos desde la interioridad de la persona. Si la sociedad se vive como una presión exterior, entonces se origina la conciencia despersonalizada (masificada) o nace la rebelión.

2) La noción y vivencia de pecado como simple ruptura de las pautas sociales *asume unas características propias*. La culpa se entiende en referencia a una ley que resulta del conjunto de prohibiciones o normas mediante las cuales se establece la presión social. La instancia personal que asume el sentido de culpabilidad está configurada por el miedo a la sanción o al fracaso y la impresión de verse oprimido por una fuerza superior. «A esta reacción ambivalente, se le dará el nombre de *conciencia*» (26).

El pecado, a este nivel social, se mide por relación a la fuerza de la presión social. «No se hace porque se temen las sanciones sociales, las consecuencias, el ridículo, los reproches, las discriminaciones. Y cuando no se cede al compromiso se habla de mala conciencia o de pecado en sentido exclusivamente social» (27).

El rasgo que más caracteriza la vivencia de culpabilidad social es el de la *vergüenza* (28). La persona se siente como desplazada del grupo; no está amparada por el conformismo social; siente la vergüenza de su desnudez sociológica.

La recuperación de la culpa sociológica tiene unos pasos propios que describe del siguiente modo MONDEN: «Lo que a este nivel se llama *contrición* no es el repudio del propio yo malo con la voluntad de volver uno mismo al buen camino, sino sencillamente el deseo instintivo de librarse de la consecuencia de la transgresión. Semejante contrición se apli-

cará, por tanto, a buscar las fórmulas, los ritos expiatorios y los gestos mágicos que permitan conjurar a los poderes coercitivos irritados, hacer que se anule el castigo y volver a la seguridad de la esfera legal. La *confesión* de la falta, el *firme propósito*, claramente expresado, de conformarse en lo sucesivo a la ley, todo ello forma parte del rito expiatorio. Pero la sinceridad con que quizá se formulan no es una opción, una toma de partido personal, sino un reflejo dictado por la angustia» (29).

3) No hace falta advertir que el pecado entendido y vivenciado como violación de una pauta social *pertenece todavía al mundo de lo premoral*. Dentro de la conciencia moral existen instancias que constituyen la llamada «subconciencia moral» y que tienen una forma de actuación peculiar (30). La culpabilidad social se mueve dentro de estos esquemas de subconciencia moral.

Cuando la culpabilidad social ocupa el campo de la conciencia ética, entonces nos encontramos con una pseudomoral y un «pseudopecado». Freud ha denunciado la existencia de una pseudomoral: la de aquéllos que no tienen moral propia, sino que introyectan la moral del ambiente y viven así en la inconsciencia ética; es la moral del Super-yo. Por desgracia, la mayor parte de los hombres viven en esa «medianía», en esa «inautenticidad» de la que habla Heidegger (31). Cuando el hombre vive a nivel de esas influencias exteriores, vive a nivel de la moral del Super-yo; es decir, a nivel de una pseudomoral. La culpabilidad vivenciada a ese nivel no puede por menos de ser una «pseudoculpabilidad».

Para tener una noción y vivencia del pecado ético es necesario sobrepasar este nivel de presión social. A pesar del origen social de ciertas normas morales, las pautas sociales no pueden ser normas éticas si no son asumidas de una manera activa. A partir de esta apropiación activa, el hombre puede asumir contenidos sociales. Pero siempre que los haga «propios», «La obligación, aunque *de facto* sea impuesta por la sociedad, *de iure* nunca puede traer su origen de ésta. Como hace notar Zubiri, la sociedad no podría nunca im-

poner deberes si el hombre no fuese previamente una realidad 'debetoria'; es imposible prescribir deberes a una mesa» (32). De este modo, aun con contenidos sociales, el hombre puede escapar a la «medianía»; ya que, como dice el mismo Zubiri, la medianía no consiste en hacer las cosas «como se hacen», sino en hacerlas «porque se hacen».

b) *El pecado como transgresión de una ley.*

El pecado puede entenderse a un nivel jurídico y entonces se vivencia como la transgresión de una ley. Se trata de un nivel que no alcanza en plenitud la dimensión ética de la culpabilidad. El pecado moral puede darse —y de hecho se da muchas veces— en un comportamiento que traspasa un ordenamiento jurídico. Pero el pecado moral no puede identificarse formalmente con la transgresión jurídica en cuanto tal.

La concepción *legalista* de la culpabilidad hace coincidir la noción y vivencia del pecado con la transgresión del orden jurídico. Ello da lugar a una forma especial de entender el pecado.

La *consideración jurídica* de la falta puede ser descrita mediante los rasgos siguientes: insistencia en los efectos del acto (se valora ante todo los efectos sociales); predominio del valor de la ley como criterio de valoración del comportamiento; no se tiene muy en cuenta la intencionalidad del agente.

CASTILLA DEL PINO describe del siguiente modo la dimensión jurídica de la culpa: «En la consideración jurídica de la culpa es evidente que a lo que se atiende es a los efectos 'sociales' de la culpa. El juez no penetra —y tiende a no penetrar, para eludir extremos que 'complicarían' su labor— en la intencionalidad del acto culpable... De esta manera, las más de las veces, se atiende al postefecto de la acción, es decir, a su efecto sobre los otros —sobre la sociedad— y se desliga cuanto puede de la intencionalidad que a esa acción preside... Esta sumisión a la objetividad de lo que se hace confiere a la tarea jurídica un carácter de imperfección prác-

tica en todos los casos. Para un psicólogo, para un sociólogo, la tarea de Juzgar —quienquiera que lo haga, y entre nosotros quien lo hace es el juez— es radicalmente imperfecta y, para decirlo claramente, esencialmente 'injusta'. Y no sólo porque prescinde, en aras de la objetividad de lo que se ha hecho, del cómo se hizo y del porqué se hizo —que son los dos vectores que en una estimación demasiado simple definen la intención—, sino porque se circunscribe la intención al sector de la realidad que es la persona o sujeto de la acción» (33).

Esta consideración legalista de la culpa lleva consigo *una serie de consecuencias a la hora de vivenciar el pecado*. Señalamos algunas:

- tonalidad extrínsecista en la determinación de la culpabilidad: no se mide desde la interioridad, sino más bien desde la objetividad de la ley;
- la sensibilidad de la conciencia con relación a lo malo —lo mismo que con relación a lo bueno— se va circunscribiendo cada vez más a lo determinado por la ley: se da un estrechamiento de la sensibilidad ética;
- la heteronomía voluntarista aparece en el horizonte de la conciencia como uno de los factores decisivos de su orientación.

La comprensión cristiana del pecado se ha visto muchas veces falseada por esta orientación legalista de la conciencia moral. No queremos insistir sobre ello, ya que se trata de algo perfectamente conocido y aceptado (34).

Gran parte de los defectos en la presentación del pecado de la época postridentina provienen de un planteamiento legalista de la moral. El legalismo moral ha traído como defectos: el casuismo (se trata de ver las aplicaciones de la ley a los casos singulares), el fariseísmo (se buscan subterfugios para que la ley no tenga su aplicación), la hipocresía (se intenta vivir bien con la ley, aunque no se viva bien con la conciencia), los escrúpulos (es la manifestación patológica de una relación impersonal del hombre con la ley).

La insistencia en ciertos pecados relacionados con lo cultural nos pone de manifiesto la misma orientación legalista. No sin cierto dolor hacemos nuestras las anotaciones de HARING: «No se da testimonio del Dios vivo en nuestro mundo secularizado con esas absurdas luchas por pequeñas rúbricas que, en definitiva, parecen prohibir toda creatividad; el hombre de nuestro tiempo no puede dar crédito a otros hombres que se debaten en inútiles controversias clericales sobre vestiduras, lugares y otras cosas por el estilo. No son los pequeños asuntos domésticos a lo que hay que dar importancia poniéndolos en primer plano, sino la problemática y la sensibilidad de tantos humanistas y horizontalistas: la paz, la justicia, la no violencia, la reconciliación internacional» (35).

La consideración legalista de la culpabilidad ha provocado la orientación casuista del mínimo legal; ha atomizado la vida moral en multitud de actos y ha conducido al tema del pecado a una orientación ineficaz y ridícula (36).

c) *El pecado como justificación y apoyo del «orden establecido».*

Existe una seria crítica al trasfondo ideológico que subyace a la noción cristiana de pecado. Al entender el pecado como un «desorden» y al expresarlo como una «transgresión», estaríamos privilegiando con ello el orden establecido y colocando el mal del lado del cambio y de la revolución. En este sentido, la noción y vivencia de la culpa tendría una función «reaccionaria».

Preferimos recoger la objeción de otra pluma distinta de la nuestra. Comenzamos por un teólogo católico, que se pregunta si la noción de pecado no comporta un matiz de «unidimensionalidad» y por tanto de alienación: «En cuanto al pecado, es cierto que consiste en que el hombre se sitúa como centro de interés en lugar de Dios. En consecuencia, el mensaje cristiano convence al hombre de pecado y lo llama a morir al pecado. Pero, ¿no será cierto también que la moral

cristiana interpreta de manera excesivamente unidimensional la revelación sobre el pecado cuando toma pie de ella para enervar la fuerza liberadora de esta misma revelación, resignándose a una especie de compromiso con el pecado? La clave de esta revelación no está en que siempre habrá pecado porque el hombre es radicalmente pecador; por verdadero que esto sea, la revelación es ante todo enfrentamiento al pecado y liberación de él. Si se nos permite emplear un vocabulario político en esta materia (cosa que no nos desaniman a hacer los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento), podríamos hacernos la pregunta de por qué la referencia al pecado ha servido tantas veces en la práctica histórica del cristianismo para condenar, de manera más o menos reaccionaria, los esfuerzos humanos en pro de la liberación, siendo así que ésta es posiblemente la más revolucionaria de las referencias cristianas, pues obliga a subvertir el orden de las cosas, y hasta por la violencia si ello fuera preciso (“si tu mano te arrastra al pecado, córtala”))» (37).

Desde el ángulo del marxismo también aparece una crítica seria a la noción cristiana de pecado. ¿Qué nos dicen los marxistas con relación a nuestra noción de culpabilidad?

Podemos distinguir dos posturas. La del marxismo clásico y la del marxismo revisionista. En el marxismo clásico se cree en una marcha ascendente de la historia, regida por leyes casi naturales. «Bajo los presupuestos de esta fe, Marx es del todo consecuente cuando rechaza con horror toda moral puramente altruista, pero también aquella ética social basada en la voluntad de reforma social y que tiende a una mera compensación de intereses. Marx considera a ambas como un esfuerzo que no hace otra cosa que retrasar lo que tiene que venir y que vendrá por necesidad histórica» (38). Para Marx no tiene cabida la moral ni el pecado; éstas serían categorías «alienantes», supraestructuras o epifenómenos de la realidad.

En el marxismo revisionista se considera que el progreso histórico no proviene a partir de leyes naturales. Se funda esencialmente en la potencia creadora del hombre. Y aquí hay que colocar la lucha social. El marxismo revisionista cri-

tica una noción de pecado que se plantea como una ruptura del orden establecido. Para los marxistas revisionistas el pecado está en ir en contra de la lucha necesaria para construir un mundo mejor.

A modo de ejemplo, oigamos a este respecto la voz de Garaudy: «¿No podríamos decir que Dios se revela al hombre como aquella fuerza de ruptura que se manifiesta en una revolución social o en una lucha de liberación nacional? ¿Acaso no está Dios en cualquier parte donde un grupo de hombres lucha para hacer de cada hombre un centro de iniciativa y de responsabilidad, un creador a imagen de Dios? ¿Por qué habría de estar Dios siempre del lado del orden establecido y nunca a favor del cambio?...».

Esta actitud conservadora ha venido recibiendo constantemente una temible justificación: la interpretación tradicional del pecado...

Según la concepción tradicional del pecado, las ideas de protesta y rebeldía siguen ocupando un lugar central, pero no conservan esta contrapartida de la grandeza trágica del rebelde.

Con mucha frecuencia se presenta el orgullo como el pecado por excelencia: pecar es no saber quedarse en su puesto. Se interpreta el mito bíblico en este sentido. El pecado consiste en la transgresión de un orden que imponía al hombre ciertas prohibiciones y límites: la curiosidad por conocer, que se convierte en concupiscencia culpable del espíritu; el despliegue de la sexualidad humana, que se mira como concupiscencia de la carne; la vivificante pasión por dominar la naturaleza y humanizar el mundo, que se convierte en tentación de Lucifer.

¿No habría en el fondo de esa milenaria asimilación del pecado y la insubordinación, tal como lo ha sugerido el teólogo americano Harvey Cox, unas razones políticas?

Cuando en el siglo IV, bajo Constantino, el cristianismo se convierte en ideología dominante y aporta su respaldo a la autoridad imperial y a la jerarquía social, de la que él se erige en coronamiento; durante estos años, más de mil, en que se impondrá esta asimilación temible del orden estable-

cido con el orden querido por Dios, el pecado, según la expresión de Teilhard de Chardin, será una explicación del mal en una concepción fixista del mundo.

Sobre el fondo de tal perspectiva, la falta por excelencia, el mal, será la ruptura de este orden. Paralelamente, la piedad supone la aceptación de este orden...

Nos podemos preguntar si esta concepción tradicional del pecado no habrá sido, en cierto sentido, la expresión metafísica del orden social que ha dominado el Occidente hasta el siglo XV» (39).

Ante estas críticas *tenemos que admitir* que muchas veces la moral (en nombre del amor) ha rechazado el uso de la coacción y al mismo tiempo ha prestado su apoyo a una situación de sumisión, «apoyo que, como contrapartida, llevaba a la fosilización del orden coactivo establecido» (40). El pecado se ha entendido como oposición a un orden establecido, impidiendo así la dinámica ascendente de la historia.

Esta concepción de pecado no tiene sentido en una moral auténtica. Es una supraestructura alienante y, en cuanto tal, descartable del mundo de la moral cristiana.

Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con los marxistas en colocar el pecado simplemente en la negación de la lucha social. Puede darse el pecado tanto en la abstención de la lucha social como en la misma lucha social; tanto en el orden establecido como en el cambio. ¿Cómo es esto así?

Es necesario admitir que la moral cristiana propone una utopía para la humanidad que no es coincidente ontológicamente en ningún momento con los condicionamientos positivos de la historia. Por otra parte, la adquisición de esa utopía no se realiza según un esquema de causalidad natural a través de dichos condicionamientos: se requiere la intervención de la libertad creadora del hombre.

A partir de estos presupuestos, el pecado no puede colocarse sin más ni en la ruptura del orden establecido ni en la negación del cambio. El pecado está en la no intervención perfecta de la libertad del hombre para relacionar los medios empíricos con la utopía. Y esto puede darse tanto en la ruptura de un orden establecido como en la conservación

del mismo. A partir de esta doctrina cobra su auténtico puesto y su perfecto relieve la lucha social, al ser vista desde una dimensión ética y no puramente empírica.

d) *El pecado como transgresión de un orden heterónimo.*

Queremos aludir, por último, a otra concepción del pecado basada en una supervaloración del orden. Nos referimos a un orden que escapa a la autonomía de la persona: al orden heterónimo.

Según corrientes filosóficas modernas y según la idea que el hombre secular tiene de sí mismo, la persona se define por su autonomía. El humanismo actual nace del imperativo que tiene todo hombre de llegar a ser una realidad autónoma. La persona tiene como tarea el construirse a sí mismo y dar un sentido al mundo por su libertad. Admitir una heteronomía sería claudicar en el imperativo más profundamente humano.

A partir de este planteamiento no tiene sentido hablar de una libertad condicionada por alguien exterior a ella. Tampoco tiene sentido hablar de un pecado como transgresión de un orden heterónimo.

Cierto que este punto de partida puede llevar a formulaciones inaceptables. Recordamos, entre ellas, las formulaciones de Nietzsche y de Sartre. Para Nietzsche la libertad autónoma significa «una existencia que sobrepasando sus propias estructuras normativas alcanza las posibilidades más auténticas de su ser por medio de una emancipación del individuo con vistas a una autorresponsabilidad radical y soberana» (41). Al final esta autonomía y esta sustantivación radical de la libertad, al convertirse en «voluntad de poder», termina por ser prisionera de ella misma (42). Los héroes de Dostojewski son la traducción literaria de las ideas morales de Nietzsche. También la libertad autónoma de Sartre termina por ser prisionera de ella misma; culmina en una «borrachera de libertad».

A pesar de estas y otras concepciones, que después de ha-

ber suprimido la culpa heterónoma caen en una autonomía desintegradora, permanece válida la amonestación: no se puede entender ni vivenciar el pecado en clave de heteronomía. La culpa ética existe en referencia a una libertad: libertad entendida como responsabilidad (43) y libertad entendida como autonomía.

Formular el pecado como transgresión de un orden heterónimo sería entenderlo dentro de los esquemas de una «moral de esclavos». Comportaría una vivencia cargada de masoquismo. Además, la culpa se resolvería en una ética basada en el «complejo de dromedario».

De Nietzsche y de Sartre nos queda como válida la advertencia de no formular la culpabilidad ético-religiosa en cuadros de heteronomía. Advertencia que interpela seriamente a la teología y a la pastoral del pecado.

3. EL PECADO ENTENDIDO COMO «CULPA» Y EXPRESADO COMO «ACUSACIÓN».

Vamos a aludir, por último, a otra noción y vivencia de pecado que tampoco alcanza con plenitud la dimensión ético-religiosa. Nos referimos al modo de entender el pecado como «culpa» y expresarlo en clave de «acusación». Se trata de una formulación en la que el momento subjetivo de la culpabilidad nos queda integrado correctamente y da origen a una noción y vivencia de culpabilidad que permanece a un nivel psicológico sin alcanzar el nivel ético-religioso.

Como en las nociones incorrectas que hemos señalado hasta aquí, también ésta que vamos a analizar ha entrado de lleno en la vivencia cristiana de la culpabilidad falseando muchas veces la formulación teológica y la pastoral del pecado. Urge, pues, una revisión crítica a la luz de cuanto digamos a continuación.

Son muchos los aspectos en que se puede desdoblarse la presentación del pecado como «culpa-acusación». Nos vamos a concretar a los tres siguientes:

a) *La culpa en cuanto «individualización» de la conciencia moral.*

Si entendemos el pecado como «culpa» ponemos de relieve el carácter de responsabilización individual. Frente a una responsabilización del grupo y frente a un automatismo ciego e «irresponsable», el pecado-culpa destaca al individuo como responsable.

El hallazgo de la responsabilización individual es algo positivo. Sin embargo, cuando se exagera este aspecto da lugar a un concepto de pecado que no recoge la auténtica realidad de la culpabilidad ético-religiosa.

A través de un análisis del significado del pecado-culpa (44) se puede concluir que, así entendida, la culpabilidad queda «individualizada». Ello supone:

- un marcado acento individualista de la conciencia moral, individualismo que entra tanto en la noción de pecado como en la noción de salvación;
- una preocupación por la gradación en la medida de la culpabilidad: la conciencia gradúa, como en un tribunal, la responsabilidad en el pecado. La escrupulosidad será una consecuencia patológica de este afán de gradación en la responsabilidad;
- una puesta de relieve de la obligación como factor determinante de la responsabilidad individual. Se insiste en la obediencia, en el cumplimiento exacto y pormenorizado de la ley, y en la juridización de las acciones humanas.

La comprensión y la vivencia del pecado en clave de «culpa», aunque suponga un gran avance en relación con el pecado-mancha o el pecado-transgresión, conduce a una situación que describe Ricoeur como «autoobservación, autoacusación y autocondenación por la conciencia que vuelve sobre sí misma» o «acusación sin acusador, tribunal sin juez, sentencia sin autor» (45). Más aún, lleva al hombre al atolla-

dero del legalismo y a «la maldición de la ley» (Gál 3, 13).

El pecado-culpa se desenvuelve en un angustioso círculo de maldición: «el penitente fervoroso se empeña en la tarea infinita de cumplir cabalmente todas las prescripciones de la ley; el fracaso de este empeño desencadena el sentimiento de culpabilidad; la observancia integral a la que recurre la conciencia para disculparse aumenta la inculpación; y como la atomización de la ley tiende a desplazar la vigilancia moral, absorbiéndola en prescripciones aisladas y hasta minúsculas, la conciencia gasta sus energías en un combate cuerpo a cuerpo con cada una de ellas» (46).

Todo esto tiene su origen y su meta en el aislamiento o individualización de la conciencia moral. «La conciencia culpable está cerrada en primer lugar por su condición de conciencia aislada que ha roto la comunión de los pecadores. Ahora bien, esa ‘separación’ se efectúa en el acto mismo por el cual toma sobre sí y sólo sobre sí todo el peso del mal. En segundo término y de una manera aún más secreta, está cerrada por una oscura complacencia en su propio mal, por la que se hace verdugo de sí misma. En este sentido, la conciencia culpable no es ya tan sólo conciencia de esclavitud, sino que es, en realidad, esclava; es la conciencia sin la ‘promesa’» (47).

b) *La culpa en cuanto «acusación agresiva».*

En el apartado anterior hemos interpretado la noción de pecado-culpa a través del rasgo de «individualización» que le es inherente. También se puede interpretar a través del rasgo de la «acusación».

Si entendemos el pecado como «culpa» estamos interpretando la culpabilidad como una autoacusación. El núcleo básico del pecado reside, según esta interpretación, en la interacción o desdoblamiento del sujeto en juez-acusado.

La culpa-acusación comporta:

- una gran carga de *agresividad*: el fracaso que se experimenta en los comportamientos fallidos hace que el sujeto se vuelva sobre él mismo para descargar todo ese «peso»; el gesto de «darse golpes de pecho» sería como la ritualización de esa dinámica interna de la culpa-acusación;
- un *bloqueo* del camino que debiera llevar a la persona hacia una realización creadora de su existencia y de la existencia de los demás. HESNARD ha puesto bien de relieve la ineficacia de una culpabilidad que vive para ella misma y que por el mismo hecho se desentiende del compromiso en la realización del mundo;
- una gran dosis de angustia que origina en el sujeto un estado de *mala conciencia*. La acusación que pesa sobre el pecador le hace sentirse en una situación de desazón moral.

Al vivenciar la culpa como una acusación que pesa sobre el sujeto se engendra en el pecador una situación «mórbida» o enfermiza. Hesnard ha hablado del «universo mórbido de la culpa». Y no puede ser de otra manera. En efecto, a la agresión de la acusación es normal que la persona responda con la vivencia del «dolor», dolor que al prolongarse genera una situación de «enfermedad».

c) *La culpa en cuanto manifestación de un «perfeccionismo narcisista».*

La comprensión y vivencia del pecado como culpa dice relación a un tipo de conciencia constituido por la «idealización del propio yo». Mientras que el pecado-transgresión se conecta con una conciencia formada preferentemente por la introyección de una norma externa, el pecado-culpa por su parte proviene de una conciencia para la cual el mecanismo fundamental de formación lo constituye la idealización del propio yo.

En este tipo de conciencia el Yo se desdobla y se hace ejemplar o arquetipo para él mismo. Nacen así una serie de principios o criterios de actuación que desempeña la función de conciencia moral. Una conciencia formada preferentemente por la idealización del propio yo es de marcado acento perfeccionista: está preocupada excesivamente por mantener y llevar a plenitud el «ideal» del yo. Además, suele tener una tendencia clara a mirarse narcisísticamente a sí mismo, ya que se trata del ideal del «propio yo».

El pecado-culpa muchas veces aparece en personas con una marcada tendencia a mirar su propia perfección, personas que no han superado la tentación de un perfeccionismo egoísta.

III. NOCION CORRECTA DE PECADO ETICO-RELIGIOSO

La culpabilidad ético-religiosa tiene una unidad de referencia: el pecado personal. No se puede separar adecuadamente la parte objetiva de la vivencia subjetiva; la culpabilidad engloba necesariamente los dos elementos, ya que no puede hablarse de un pecado abstracto o separado de la persona, ni puede pensarse en una vivencia de culpabilidad que no tenga por objeto el mundo axiológico de la persona (48).

Sin embargo, por razones metodológicas, se puede desdoblar la culpabilidad humana en dos momentos: el momento objetivo y el momento subjetivo. RICOEUR llama a la primera dimensión *pecado*, y a la segunda *culpabilidad*; «hablando en términos muy generales podemos decir que la culpabilidad designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado denota su momento *ontológico*» (49). Por su parte, CASTILLA DEL PINO habla de una posible reducción metodológica y designa los dos momentos distinguiendo el *qué* de lo que el sujeto hace y el *cómo* se culpa. Al abordar expresamente el momento subjetivo de la culpa anota que «no interesa ahora de qué el sujeto se culpa, sino

cómo se culpa, el modo como la culpa se da en la conciencia al margen de aquello de lo que se culpa» (50).

Aceptando esa posibilidad metodológica de distinguir la culpabilidad en dos momentos, objetivo y subjetivo, examinaremos su estructura y coherencia a nivel de *contenido* y a nivel de *vivencia*.

1. ESTRUCTURA Y COHERENCIA DE LA CULPABILIDAD ÉTICO-RELIGIOSA A NIVEL DE CONTENIDO.

¿Cuándo podemos señalar la existencia de una culpabilidad ético-religiosa? Separemos los dos aspectos, el ético y el religioso, para estudiarlos de un modo adecuado.

a) *La culpabilidad ética.*

La estructura de la culpabilidad ética se resuelve en dos momentos: la *responsabilización* de una acción propia *desintegradora de lo humano*. Los dos elementos, la desintegración práxica y la responsabilización de la medida de la coherencia en la culpabilidad ética.

1) Considerada al nivel de la *responsabilización*, la culpabilidad para que sea ética ha de relacionarse con dos instancias humanas: la de la libertad y la de la obligación (51).

— *Libertad y culpabilidad*: el mal no se encuentra como una «realidad subsistente» (escapismo de toda forma manifiesta de entender el mal y de toda metafísica que concibe el mal como una entidad). Sentar la libertad humana es asumir para el hombre (para mí) el origen del mal. «En virtud de este hecho real rechazo la escapatoria de pretender que el mal existe a la manera de sustancia o una naturaleza, que existe igual que las cosas susceptibles de caer bajo observación de un espectador situado fuera... Afirmo que soy yo quien ha actuado. «Ego sum qui feci». No hay ningún ser

malo; sólo existe el mal que yo he hecho. Asumir el mal es un acto de lenguaje comparable a la palabra eficaz, en el sentido de que es un lenguaje que realiza algo; es decir, que carga sobre mí la responsabilidad de una acción» (52). El pecado pone de manifiesto la libertad del sujeto: al tener que cargar con las consecuencias de lo hecho, el sujeto se declara que fue responsable (se declara como quien pudo actuar de manera diferente): hay, pues, una identidad moral a través del pasado, presente y futuro. «Quien *habrá* de cargar con la censura es el mismo que *ahora* asume las futuras responsabilidades de su acción porque es el que *actuó*. Afirmo la identidad de quien asume las futuras responsabilidades de su acción y de quien actuó. El futuro de la sanción y el pasado de la acción cometida se unen en el presente de la confesión» (53).

— *Obligación y culpabilidad*: a partir de la conciencia de que se podría haber actuado de otra manera, se llega a la conciencia de que *se debería* haber actuado de manera diferente. «Reconozco mi 'podría' porque admito también mi 'debería'. Un ser que se siente obligado presupone también que puede hacer lo que debería hacer» (54). De este modo el mal moral ha de entenderse a partir de una obligación existente: a partir de una posibilidad de preferencia (libertad) que está condicionada por una obligación.

2) La responsabilización inherente a la culpabilidad ética recae sobre algo: sobre *la acción humana en cuanto desintegración práxica*. El *qué* o contenido del pecado ético podríamos concretarlo en las siguientes afirmaciones:

— El pecado ético hace referencia al *mundo humano*; su radio de acción queda circunscrito a la realidad de los hombres. No se puede pensar en una culpabilidad ética que tenga como punto de referencia el mundo infra-humano o realidades extra-humanas. Por su misma definición, el pecado ético se define por su referencia al hombre.

— Esa referencia al mundo humano tiene la caracterís-

tica específica de la *negatividad*. El pecado ético es una negación inducida en la realidad de los hombres en cuanto realidad específicamente humana.

— La negatividad que induce el pecado ético en el mundo humano ha de interpretarse dentro de los cuadros de la *historicidad humana*. El pecado no es algo abstracto, sino concreto: es una negatividad inducida en la historia de los hombres. Esta historia queda «negada» en la medida en que la acción pecaminosa tenga un mayor o menor radio de acción. Allí donde llega la fuerza expansiva de la acción pecaminosa se origina la negatividad histórica del pecado.

— Esta negación histórica que induce el pecado ético en el mundo humano puede *simbolizarse* de muchas maneras (= en la línea de la «expresión» y en la línea de «conceptualización»): mediante el simbolismo de la «ofensa» al hombre, destacando entonces los aspectos interpersonales en términos jurídicos; mediante el simbolismo de la «no-realización», poniendo de relieve el imperativo básico de la edificación individual y comunitaria; mediante el simbolismo de la «desintegración», valorando el mundo humano como un orden que hay que mantener como algo positivo; mediante el simbolismo de la «frustración», destacando los efectos del pecado en clave psicológica; mediante el simbolismo de la «alienación», aludiendo al gran miedo que el hombre de hoy siente de no ser él mismo y de no dejar que los demás lo sean; etc.

Los ragos apuntados describen el pecado ético en cuanto negatividad de la praxis humana. En la acción pecaminosa se verifica —en negación— la dialectividad de la acción humana (55). No se puede entender el pecado si no aceptamos el sentido del hombre en cuanto ser comprometido con la construcción de la realidad (dimensión cósmica del pecado), en cuanto ser que actúa y interactúa en la construcción de la historia (dimensión histórica del pecado). Siendo el hombre un ser capaz de alienar/alienarse y capaz de edificar/edificarse, el pecado es la verificación práxica de esa posibilidad negadora.

b) *La culpabilidad religiosa.*

La culpabilidad ética puede abrirse al nivel religioso. Esta afirmación se desdobra en dos aspectos complementarios. Por una parte, afirmamos la posibilidad y la coherencia de una culpabilidad ética que termina en ella misma y no se abre a la dimensión de lo religioso. El fundamento de este aserto descansa sobre la afirmación de la posibilidad de una moral laica, según hemos expuesto en otro lugar (56). Si puede existir una moral válida apoyada en el valor absoluto del hombre, también puede existir un pecado ético que no se abra al horizonte de lo religioso. Juzgamos que esta afirmación no prejuzga en nada la vieja polémica de la existencia del llamado «pecado filosófico» (57).

Por otra parte, también afirmamos la posibilidad de abrir la comprensión de la culpabilidad ética a la dimensión religiosa sin que por ello quede desvirtuada. Aunque una insistencia excesiva en la vertiente religiosa del pecado puede llevar a consideraciones parcialistas y falsas (descuido del efecto; importancia excesiva de la intencionalidad; preponderancia de los «derechos» de Dios; etc.) (58), no se puede afirmar sin más que la consideración religiosa o teológica del pecado entra dentro de una «dialéctica falsa» de la culpa (59).

La dimensión religiosa de la culpabilidad presupone entender la praxis humana con la profundidad que le proporciona la fe en Dios. Si es plenamente coherente la fe en Dios como dimensión del hombre y como instancia posible de una ética (60), también es plenamente coherente la dimensión religiosa de la culpabilidad. Más aún, la religión coloca el pecado ético dentro de un universo nuevo de promesa, de esperanza y de redención, de tal manera que la culpabilidad se libera de un posible círculo vicioso de condenación (61). En todo caso, «situado en presencia de Dios, el mal queda cualitativamente cambiado; consiste menos en una transgresión de la ley que en una pretensión del hombre que aspira a ser dueño de su propia vida. Querer vivir de acuerdo con la ley es, por consiguiente, otra expresión del mal, y hasta

la más mortífera, por ser también la más disimulada: peor que la injusticia es la justicia propia. La conciencia ética no llega a saber esto, pero la conciencia religiosa, en cambio, alcanza a comprenderlo. Ahora bien: este último descubrimiento también puede ser expresado en términos de promesa y esperanza» (62).

2. ESTRUCTURA Y COHERENCIA DE LA CULPABILIDAD ÉTICO-RELIGIOSA A NIVEL DE VIVENCIA.

La culpabilidad ético-religiosa tiene una dimensión subjetiva: la resonancia interna dentro del sujeto. Si *quisiéramos* exponer cumplidamente este aspecto tendríamos que hacer análisis detallado de la *psicología de la culpabilidad*. No pretendemos llevar a cabo ese estudio. Únicamente nos vamos a referir a algunos aspectos para ver la estructura de una *vivencia correcta* de la culpabilidad ético-religiosa.

a) *La estructura psicológica del pecado ético-religioso.*

El pecado, en cuanto realidad ético-religiosa, tiene una estructura psíquica. La culpa es un fenómeno ni más ni menos complejo que otra acción del hombre. Tiene, sin embargo, una particular identidad para descubrir en ella los caracteres de toda acción humana.

Nos interesa, en un primer momento, conocer la estructura psíquica del pecado para después valorar la función y la coherencia o incoherencia (= normalidad o anormalidad) de la dimensión subjetiva de la culpabilidad. Sintetizamos la estructura de la culpa en el siguiente esquema psicológico (63):

1) *Vivencia del pecado.*

El pecado al ser una realidad humana tiene que ser vivenciado. ¿Cómo es esa vivencia del pecado? Comencemos

afirmando que es más que un «*sentimiento* de culpabilidad». Hablando de vivencia de pecado, aludimos a una unidad funcional de todo lo psíquico y no limitamos la descripción al mundo concreto de los sentimientos o afectos. ¿Cómo podemos describir la vivencia del pecado? (64).

— El rasgo fundamental de la vivencia del pecado es el de la «*pesadumbre*», o mejor dicho, el del «*pesar*» (acción: verbo sustantivizado). El *pesar* supone que hay algo que está-ahí, y que está-encima-de-nosotros, gravitando literalmente con su peso sobre nuestra conciencia.

— El pensar proviene de *lo* hecho y de *el* haberlo hecho; por eso se puede creer en el perdón recibido y todavía queda el peso de *el* haberlo hecho.

— El *pesar* aparece con ingredientes de *angustia*; ésta nace del carácter irreparable de lo hecho; surge de una especie de intento, fallido, por reparar o aliviar el peso.

— El *pesar* del pecado se vive dentro de un clima de *preocupación*: el pecado ocupa de una manera prevalente el campo vivencial del sujeto. La *preocupación* puede convertirse en «*obsesión*» (ocupación indebida de todo el campo de la conciencia); en «*distorsión*» de la conciencia de la situación en que se dio la culpa (provocando la sobreconciencia o la subconciencia); «*dilatación*» de la vivencia del tiempo presente (por la reiteración de los mismos contenidos).

— En resumen: «*pesadumbre, angustia, preocupación, conciencia —falsa o real— de la culpa, lentificación de la experiencia del tiempo, son componentes de la vivencia de culpa enlazados de forma irreductible en una serie de acciones recíprocamente causales*» (65).

Hemos considerado la vivencia de culpa en lo que tiene de específico. Pero tenemos que considerar que la vivencia de la culpa trasciende por fuera de ella misma y modifica la

totalidad de la vida psíquica en su conjunto. Hemos visto cómo se altera la vivencia de tiempo; pero también se altera, incluso, el acontecer corporal (sueño, apetito, sed, etc.). ¿En qué sentido se modifica la vida psíquica restante a partir de la vivencia del pecado?

— La vivencia de la culpa hace que el sujeto adquiera una conciencia más clara de su situación frente a sí y frente a los demás: toma más conciencia de su responsabilidad, se inserta mejor en la praxis.

— Pero esta toma de conciencia de su responsabilidad en un clima de culpabilidad crea en el individuo una situación de *indecisión*. A partir de la vivencia de culpa no es extraño que aparezca en el sujeto la angustia ante una ulterior decisión (una inhibición ante el decidir).

— La culpa se alimenta a sí misma a través de las posibilidades de la vida psíquica del sujeto. La culpa, no resuelta, contamina todo el ser y el hacer del culpable. «El sujeto culpable no sólo vive la culpa, sino que, de no resolverla, vive sólo y exclusivamente *para* la culpa» (66).

2) *Génesis de la culpa desde el punto de vista psicológico.*

La génesis de la culpa depende de las diversas formas de responsabilización (o de las diversas formas de integración). En efecto, el pecado aparece desde el punto de vista psíquico como una desintegración. La génesis del mismo, por lo tanto, ha de hacerse a partir de las diversas formas con que el individuo se sienta integrado. Esto nos llevará a ver diversas formas de culpabilidad. Distinguimos tres formas diferentes de génesis de la culpa, provenientes de tres formas diversas de responsabilización (o integración) y que conducen a tres formas diversas de culpabilidad:

— *Responsabilidad psicosocial* (génesis social de la culpa; culpabilidad social).

La responsabilidad psicosocial se gradúa a través del principio de sociabilización. En términos psicoanalíticos diríamos que se constituye la responsabilidad psicosocial a partir de la aceptación por parte del sujeto del «principio de la realidad», la cual se opera mediante la introyección de la conciencia de la realidad que poseen los otros.

Dentro de esta responsabilidad psicosocial parece la génesis social de la culpa. Es el quebrantamiento de una ordenación del grupo en cuya integración el individuo se siente comprometido. Se necesitan para ello dos cosas: que el grupo tenga esta norma como «pauta»; y que el individuo se sienta comprometido con el grupo en este ámbito concreto de esta norma precisa.

Del quebrantamiento de la pauta social nacerá la culpabilidad (y la vivencia de culpa) de tipo psicosocial, con todos los ingredientes que conlleva (de estima o desestima; de estímulo o de desesperación; de integración o de proscripción del grupo).

Esta génesis psicosocial de la culpa tiene mucha importancia para explicarnos muchas de las situaciones éticas de la juventud actual. En épocas de cuño tradicionalista, la responsabilidad psicosocial es la que prevalece; en cambio, en épocas revolucionarias como la nuestra, la responsabilidad psicosocial carece de importancia. La juventud de hoy se siente cada vez menos comprendida con las pautas sociales —en cuanto sociales—.

— *Responsabilidad ética* (génesis ética de la culpa; culpabilidad ética).

La responsabilidad ética se origina en el hombre cuando se siente comprometido o integrado dentro de una ordenación humana. En esta ordenación actúa la libertad y la responsabilidad. Además de «socialización» (como en la forma de responsabilidad psicosocial) hay «historia». Existe ade-

más la «obligación» desde dentro del sujeto, y no sólo la presión de fuera (aunque ésta sea internalizada o introyectada).

El pecado se origina del quebrantamiento de esta integración humana e interhumana. Se fragua dentro del juego de responsabilidades y de libertades interhumanas. De ahí que la culpabilidad sea de tipo ético (nacida de la libertad responsable y de la obligación interna).

— *Responsabilidad religiosa* (génesis religiosa de la culpa; culpabilidad de tipo religioso).

La responsabilidad religiosa supone una cosmovisión en la que el hombre se siente inmerso, integrado y comprometido. Esta cosmovisión se apoya últimamente en la «creencia» (Jaspers). En el cristianismo, esta creencia se convierte en «fe» (relación interpersonal) y la cosmovisión se convierte en «historia de salvación». La responsabilidad se vive en una nueva dimensión, que no es de ningún modo alienante, sino plenificante.

El pecado entra dentro de esa corriente. Se origina por el quebrantamiento de la ordenación religiosa, dentro de la cosmovisión (creencia religiosa) o dentro de esa historia de salvación (fe cristiana). La culpabilidad en este nivel recibe unas calidades completamente nuevas, que nos denota el mundo de las religiones y sobre todo el mundo de la Biblia.

3) *Expresión de la culpabilidad.*

La expresión de la culpa depende mucho del objeto (del *qué* del pecado); está también muy condicionado por la diversa génesis de la culpa. Sin embargo, por razón de claridad vamos a referirnos a la variedad de esquemas expresivos de la culpa dentro de la economía del psiquismo humano (67).

— *Modos directos*: «La expresión de la culpa puede hacerse de dos modos: directo e indirecto. En el primer caso,

la culpa se expresa como tal, en forma de pesar, de angustia ante los efectos posibles, de «desesperación» ante lo ya hecho y sus efectos visibles, de angustia ante la imposibilidad de deshacer lo hecho, de depreciación de sí mismo por lo hecho, etc.; y, en momentos de excepcional agudeza, por el sentimiento de retrotraerse sobre ese pasado inmediato —aquél en el que se hizo lo indebido— en un inútil, ineficaz forcejeo por desear su vuelta y no haber hecho de la forma que se hizo» (68).

— *Modos indirectos*. Estas expresiones indirectas nacen de la doble necesidad de ocultarse como culpable y de aparecer como culpable para que desaparezca el pecado. Esta tensión se resuelve mediante la expresión de la culpa por modo indirecto:

mediante *los sueños*;

mediante otros procesos de la conciencia en esta vígil:
a) por proceso de *racionalización* (proceso mediante el cual la persona se da a sí misma y tiende a dar a los demás la explicación falsa, pero en apariencia suficiente, de lo que acontece, creando así un seudoequilibrio que le dispensa de una introducción objetiva en su propio conflicto y, naturalmente, en su reparación); las formas de racionalización son muy variadas: fobias, crisis de angustia, «proyección orgánica», obsesión; b) por dinamismos *paranoides*; c) temor de la mirada ajena, susto, la evasión (jocosidad, dependencia de la droga, trabajo, etc.).

4) *Arrepentimiento y reparación.*

La vivencia y el estado de culpa lleva consigo la necesidad de la reintegración. Esto se opera mediante el arrepentimiento y la reparación. El arrepentimiento no es auténtico si se prolonga excesivamente sin pasar a una reparación real. El mero arrepentimiento puede ser una trampa que el sujeto se tiende a sí mismo y tiende a los demás para que su culpa

sea perdonada sin que tenga que hacer de otra manera a como hizo.

El arrepentimiento sólo tiene sentido a través de una nueva acción, ahora positivamente valiosa, para componer los efectos negativos provocados por la acción anterior. La alienación que la culpa suscita en el sujeto, si pretende superarse, no puede hacerse a expensas de la nueva *alienación por el sufrimiento*, sino a través de la desalienación que la opuesta *praxis* ha de originar» (69).

b) *¿Tiene sentido la vivencia del pecado?*

Después de haber visto la estructura psicológica de la vivencia del pecado nos podemos preguntar: ¿tiene sentido esta subjetivización de la culpa?, ¿es algo necesario o algo espúreo, y por lo tanto eliminable?

Conocemos la respuesta negativa de HESNARD (70): es necesario eliminar la vivencia del pecado para alcanzar una moral auténtica. Para él toda vivencia de culpabilidad (= a lo cual llama «pecado») es de carácter neurótico y por lo tanto no tiene ningún sentido. En otro lugar hemos dicho que este planteamiento de HESNARD es válido para una vivencia patológica de culpabilidad; pero no toda vivencia del pecado es, de por sí, patológica.

Aceptamos, más bien, la opinión de CASTILLA DEL PINO, que ve una función y un sentido en la vivencia del pecado (71). La expone del siguiente modo (72):

— La culpa y la vivencia de culpa tiene una economía dentro de la persona: depende de la integración de la misma en un universo de valores (entendemos éstos como originarios o como consecutivos); da seguridad al valor de la *praxis* humana (haciéndola responsable); introduce a la persona en la realidad.

— Es pecado y la vivencia del pecado es un resorte o una fuerza que tiene la persona para denotar la desintegración (psicosocial, ética o religiosa). Tras la acción culpable

sobreviene el pesar por la pérdida mayor o menor que acontece en la integración del sujeto de la acción dentro de la comunidad en la que aquélla tiene lugar.

— Antes de la ejecución de las acciones, la necesidad de no-ser-culpable responsabiliza al sujeto. Pero, después de cometida la acción que atenta contra un valor o contra la integración del sujeto, se origina la necesidad del sentimiento de pecado para que desaparezca esa desintegración. En efecto, en tanto que el problema está irresuelto aparece con nitidez en la conciencia; esto nos lleva a admitir: la persistencia en la conciencia de acción mala llevará a solucionar el problema.

c) *La normalidad y la anormalidad en la vivencia del pecado.*

La función que la vivencia de culpabilidad tiene dentro de la economía del psiquismo puede realizarse o no realizarse. Eso depende del modo normal o anormal de vivencia de culpa. En este último caso la vivencia de la culpabilidad no se pone al servicio de la economía del psiquismo, es decir, al servicio de la recuperación del equilibrio mediante la reparación; se alimenta a sí misma y se constituye en fin para el sujeto.

La coherencia o el sentido de la vivencia de culpabilidad se mide por su normalidad psíquica. Por eso nos interesa señalar los rasgos patológicos y sus rasgos normales. He aquí un elenco de los mismos:

1) *Rasgos patológicos.*

— La *vivencia* del pecado a veces se convierte en sí misma en una vivencia neurótica, que puede tener como ingrediente específico: a) la obsesión: ocupa todo el ámbito de la conciencia, perdiendo importancia psicológica todo lo

demás y haciendo que el sujeto viva «de» y «para» su culpa; b) la agresividad: cuando la autocensura o sentimiento de indignidad orienta la vida psíquica «contra» uno mismo llevando al sujeto hacia una autopunición y hacia un proceso de autodestrucción; c) la angustia: cuando se desorbita el carácter «irreparable» de la falta y se «fija» la vivencia hacia atrás (querer vivir la imposible repetición de lo hecho) y hacia adelante (lanzar la conciencia hacia un vacío absoluto).

— Otras veces la vivencia del pecado comporta una serie de *reacciones descontroladoras* de la vida psíquica, llegando hasta modificar patológicamente la vivencia del tiempo (del pasado, del presente y del futuro), del espacio de la vida neuro-vegetativa (sueño, apetito, sed, etc.).

— La anormalidad en la vivencia del pecado se pone de manifiesto en las *alteraciones psicóticas* que sufre la conciencia (73): a) depresión: nace de la hiperestesia del dolor moral y lleva a la exagerada consideración de la indignidad moral (va desde la exageración de las pequeñas faltas actuales o pasadas hasta el sentirse «condenado» para siempre); b) psicosis maníaca: elevación del tono vital y disminución de los mecanismos de autocontrol (lleva al embotamiento de la conciencia moral y hasta su anulación completa); c) paranoia: proyección de la conciencia moral (y de los correspondientes sentimientos de culpa) fuera del sujeto.

— En los *mecanismos de exculpación o de liberación de la culpabilidad* también puede aparecer lo patológico: mecanismos de defensa (tics nerviosos, etc.); ritualización de la fase de arrepentimiento y de la reparación; mecanismos obsesivo-copulativos. «En cuanto a la confesión cabe el peligro que desde un punto de vista psicológico se convierta en esa ritualización de la que hablamos, como mecanismo mágico que libere de la ansiedad neuróticamente condicionada por el ejercicio de la acción» (74). Existe una confesión como ritual fecundo, sano en cuanto que estimula la espontaneidad y creatividad humanas. Pero pueden existir unos ritos irracionales que se fundamentan en la represión y que utilizan

mecanismos obsesivo-compulsivos cuya violación produce terror, angustia irracional, más que un pesar matizado positivamente.

— De un modo concreto, conviene llamar la atención sobre determinadas propensiones morbosas que desde el punto de vista de la higiene mental puede afectar a la *práctica sacramental de la confesión* (75): a) narcisismo: sobre todo en personas de mucha práctica religiosa; b) magia: entendiendo el perdón como algo irracional; c) represión: mediante la formación de ideales morales abstractos inalcanzables; d) individualismo.

2) *Estructura normal de la vivencia de culpabilidad.*

La vivencia de la culpabilidad tendrá su sentido y su coherencia si realiza de un modo correcto la función que tiene dentro de toda la realidad compleja de la culpabilidad ético-religiosa.

Podríamos resumir, de un modo global, la normalidad y coherencia de la vivencia de la culpabilidad en las siguientes afirmaciones, que expresan otros tantos rasgos de la estructura normal de la culpabilidad en su instancia de subjetivización:

— La vivencia del pecado es la representación psíquica o la subjetivización del momento objetivo del pecado. «La conciencia de culpa es la actualización del conflicto a que hemos llegado en nuestra relación con la realidad —es decir, con los otros y con nosotros, en tanto que somos objetos también de la realidad— a través de una decisión errada, esto es, de una *praxis* responsable inadecuada» (76).

— El objetivo o meta de la vivencia del pecado es la superación de la *praxis* inadecuada y la adopción de una nueva *praxis* que acierte sobre la realidad. «En una palabra: es preciso hacer de forma que la persona adquiera conciencia de su realidad respecto de su culpa y de su responsabi-

lidad, de manera que las inmediatas decisiones se lleven a cabo en el pleno ejercicio del sentido de lo que lo real es para él» (77).

— Este objetivo se logrará si la vivencia de culpabilidad conduce al sujeto a una forma auténtica de arrepentimiento que se traduce en la reparación. «La disculpa real sólo acontece cuando, con nuestra acción no culpable, que ahora realizamos, negamos, en la medida de lo posible, los efectos de la acción culpable antes ejecutada... La misma acción no culpable tiene a su vez calidades catárticas sobre el pasado culposo... Sólo aquel que se sabe capaz de hacer y se ve a sí mismo haciendo de otro modo que como hizo, puede objetivar el pasado, es decir, serle visible como tal pasado, como aquella etapa de su propia existencia que le depara no otra cosa, sino el saber sereno sobre lo que debe hacer en cada momento» (78).

Solamente cuando se verifican estos rasgos en la vivencia del pecado podemos hablar de una subjetivización coherente de la culpabilidad ético-religiosa. Solamente entonces se realiza correctamente la dimensión subjetiva del pecado ético-religioso.

NOTAS

- (1) Cfr. A. HESNARD, *Morale sans péché* (Paris, 1954); W. KORFF, *Aporias de una «moral sin culpa»*: «Concilium», n. 56 (1970), 390-410.
- (2) L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1968), 12-22.
- (3) *Ibid.*, 12.
- (4) *Ibid.*, 13-14.
- (5) *Ibid.*, 18-19.
- (6) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 6-11.
- (7) Cfr. J. GOETZ, *Le péché chez les primitifs. Tabou et péché*: «Téologie du péché» (Tournai, 1960), 125-188; R. MOHR, *La ética cristiana a la luz de la etnología* (Madrid, 1962), 84-99.
- (8) P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid, 1969), 265-294.
- (9) *Ibid.*, 265.
- (10) P. RICOEUR, *Culpa, ética y religión*: «Concilium», n. 56 (1970), 331.
- (11) P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 269.
- (12) *Ibid.*, 271.
- (13) Cfr. J. GARCÍA-VICENTE, *Fenomenología del escrúpulo religioso* (Madrid, 1963).
- (14) Ch. BAUDOIN, *Culpabilité* (sentiment de): «Dictionnaire de Spiritualité», II (Paris, 1953), 2.633-2.634.
- (15) RICOEUR, *o. c.*, 273.
- (16) *Ibid.*, 275.
- (17) *Ibid.*, 275.
- (18) Cfr. BAUDOIN, *l. c.*, 2634-2635.
- (19) M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad* (Salamanca, 1971), 351.
- (20) Desde San Gregorio Magno (cfr. *Epistola* 64: PL, 77, 1198-1120) hasta Guillermo de Auxerre (cfr. *Supplementum tractatus novi poenitentiae*, c. 20) no hay autor medieval que no se ocupe de este tema. En Santo Tomás, cfr. ST II-II, q. 154, 5; III, q. 80, 7; *De veritate* 28, 3, 7; *In IV Sent.*, 9, 4, 1, 2. Cfr. M. Vidal, *o. c.*, 350 nota 25.
- (21) «A modo de ejemplo, recogemos los siguientes datos. Clemente de Alejandría manda abstenerse a los esposos durante las reglas de la mujer, durante el embarazo, durante la juventud y durante la vejez (*Pedagogo*: PL, 8, 505, 508, 512). San Jerónimo excluye de la comunión durante algunos días a los esposos que han hecho uso del matrimonio, exige algunos días de continencia como preparación obligatoria a la comunión (*Epistola* 48: PL 32, 506). San Agustín añade como circunstancia restrictiva el embarazo: «hay hombres de tal modo dominados por la incontinencia, que no se abstienen de acercarse a sus esposas ni aun

cuando se hallan en estado» (*De bono conjugali*: PL 40, 377). San Gregorio Magno quiere que el hombre se abstenga algún tiempo antes de entrar en la Iglesia; esta abstención es una prueba de respeto hacia el lugar sagrado (*Epistola* 64: PL 11, 377). Como transmisor de una doctrina tradicional, Cesáreo de Arlés recomienda en la predicación a los fieles la abstención del uso matrimonial: antes de las fiestas, sobre todo si se ha de comulgar; durante la cuaresma y hasta el fin de fiestas de pascua, el domingo, durante el embarazo (*Sermo* 16: PL 39, 2.241; *Sermo* 33: PL 39, 2.268; *Sermo* 199: PL 39, 2.024; *Sermo* 44: PL 39, 2.298. 2.300). (M. VIDAL, o. c., 85).

(22) B. HARING, *Perchè non credo?* (Asís, 1968), 36.

(23) RICOEUR, o. c., 277.

(24) «El alma no es inficionada al contacto con las cosas inferiores, por virtud de éstas, como si ellas obrasen sobre el alma, sino más bien en sentido inverso: el alma se mancha con su propia acción al adherirse a ellas indebidamente, contrariando el orden de la razón y de la ley divina» (I-II, q. 86, a. 1 ad 1).

(25) Cfr. A. HORTELANO, *Nuevos aspectos de la conciencia moral*. «Moral y hombre nuevo» (Madrid, 1969), 133-139; J. ENFRES, *Falsas interpretaciones biológicas y sociológicas de la conciencia*: «La conciencia moral hoy» (Madrid, 1971), 5-36.

(26) MONDEN, o. c., 13.

(27) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 7.

(28) BAUDOUIN, l. c., 2636.

(29) MONDEN, o. c., 14.

(30) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 315-322.

(31) «El teólogo no debiera olvidar que el mismo Santo Tomás constata tristemente en repetidas ocasiones que la mayoría de los hombres viven al nivel de sus pasiones; en lo cual, precisa, son víctimas de las influencias de los astros (I, q. 115, 4 ad 3; I-II, q. 95, 5 ad 3; II-II, q. 95, 5 ad 2; III Contra Gentes, 85) y de la acción de Satanás, que no tienen ningún poder sobre los actos humanos, pero que ejerce su acción sobre la imaginación y el apetito sensible (I-II, q. 80, 1-4; II-II, q. 95, 5; III Contra Gentes, 93). Raros son (*pauca, pauciores*, escribe Santo Tomás) los que superan este nivel» (A. PLE, *Vida afectiva y castidad* [Barcelona, 1966], 102-103).

(32) J. L. L. ARANGUREN, *Ética* (Madrid, 1972^o), 53.

(33) C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa* (Madrid, 1968), 44-45.

(34) M. VIDAL, o. c., 34-44.

(35) HARING, o. c., 13.

(36) «La visión de los manuales de una cierta escuela casuística, destinados al confesor-juez y al penitente afanado y angustiado por la confesión completa, insistía unilateralmente sobre la ley-límite, sobre el mínimo legal a cumplir. Y esto de manera que pudiese ser valorado externamente. Incluso más. Tales manuales, orientados por esta visión jurídica del sacramento de la penitencia, tratan de concretar, con la mayor exactitud posible, las determinaciones que entrañan la pena de pecado mortal y las que sólo alcanzaban el nivel de pecado venial. Así, era pecador el transgresor del mínimo legal, quien no practicaba la obra mandada bajo pena de pecado, mientras que, frecuentemente, no se juzgó pecador a quien se confesaba de descuidar cuatro de los cinco talentos recibidos, con daño propio, del bien común y de la gloria de Dios» (HARING, o. c., 23-24).

(37) J. POHIER, *¿Es unidimensional el cristianismo?*: «Concilium», núm. 65 (1971), 198-99.

(38) W. KORFF, *Aporías de una «moral sin culpa»*: «Concilium», núm. 56 (1970), 402.

(39) R. GARAUDY, *Lo que espera un no-cristiano de la Iglesia en el problema de la formación y del desarrollo de las normas de la vida pública*: «Concilium», número 35 (1968), 224-226.

(40) KORFF, l. c., 400.

(41) *Ibid.*, 394.

(42) *Ibid.*, 396.

(43) Sobre la libertad real (no ideal) del hombre pecador, cfr. VIDAL, o. c., 372-373.

(44) RICOEUR, o. c., 365-433.

(45) P. RICOEUR, *Culpa, ética y religión*: «Concilium», n. 56 (1970), 333-335.

(46) RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 427.

(47) *Ibid.*, 428.

(48) Sobre la dimensión objetiva y subjetiva de la moral, cfr. M. VIDAL, «¿Moral objetiva o «moral subjetiva?» El personalismo de alteridad como fundamentación crítica de la moral: «Sal Terrae», 64 (1974), 563-575.

(49) RICOEUR, o. c., 366.

(50) C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa* (Madrid, 1968), 59.

(51) P. RICOEUR, *Culpa, ética y religión*: «Concilium», n. 56 (1970), 335-341.

(52) *Ibid.*, 336.

(53) *Ibid.*, 337.

(54) *Ibid.*, 337.

(55) CASTILLA DEL PINO, o. c., 43-57.

(56) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 116-121.

(57) Cfr. R. MASI, *El pecado filosófico: El pecado en la filosofía moderna* (Madrid, 1963), 7-28.

(58) CASTILLA DEL PINO, o. c., 43-44.

(59) *Ibid.*, 285-289.

(60) M. VIDAL, o. c., 116-121.

(61) RICOEUR, l. c., 341-346.

(62) *Ibid.*, 344.

(63) Seguiremos muy de cerca —resumiéndolo algunas veces— el libro de C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa* (Madrid, 1968). Prescindiendo de la interpretación que hace, nos parece una exposición muy acertada de la estructura psicológica de la culpa.

(64) *Ibid.*, 60-72.

(65) *Ibid.*, 65.

(66) *Ibid.*, 69.

(67) *Ibid.*, 197-252.

(68) *Ibid.*, 189-199.

(69) *Ibid.*, 268.

(70) A. HESNARD, *Morale sans péché* (Paris, 1954).

(71) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 376-377.

(72) CASTILLA DEL PINO, o. c., 123-196.

(73) C. ENGELHARDT, *Aspecto psicológico de la culpa*. Renovación y pastoral de la confesión (Madrid, 1971), 21-22.

(74) *Ibid.*, 25.

(75) A. TORNOS, *Perspectivas psicológicas de la celebración de la Penitencia: «Para renovar la Penitencia y la Confesión»* (Madrid, 1969), 115 ss.

(76) CASTILLA DEL PINO, o. c., 273.

(77) *Ibid.*, 273.

(78) *Ibid.*, 276.

**3 / CONCEPTUALIZACION
TEOLOGICA DEL «PEGADO» PARA
UN MUNDO SECULARIZADO**

LA VISION CRISTIANA DE LA CULPABILIDAD HUMANA

No pretendemos hacer un desarrollo completo de la teología del pecado. Tampoco queremos colocarnos en una perspectiva de formalismo teológico: hablando del pecado a través de las fuentes bíblico-histórico-dogmáticas. Intentamos, más bien, encontrar la forma correcta de *Conceptualizar teológicamente* la realidad de la culpabilidad ético-religiosa. Podríamos decir que tratamos de buscar el «encuadre» teológico para asumir desde la fe cristiana la dimensión humana de la culpabilidad ético-religiosa.

Más que la exposición detallada de la teología del pecado nos preocupa el hallazgo de lo que podríamos llamar el «modelo teológico» para entender la realidad del pecado. Ese modelo teológico nos servirá para reorientar tanto la comprensión como la praxis pastoral de la culpabilidad dentro de la comunidad cristiana. Los aspectos concretos depen-

den de la visión central o nuclear que se tenga para conceptualizar el pecado.

Advertimos desde el principio que la conceptualización del pecado la queremos hacer desde y para la situación actual. Se trata de un «desde» (o un «para») que condiciona todo el edificio comprensivo. En efecto, la realidad del pecado puede tener —y de hecho ha tenido— una pluralidad de formulaciones. A nosotros nos toca encontrar para la situación actual aquella formulación que sea fiel a las exigencias tanto de la fe, como de las urgencias culturales del momento presente.

No hará falta anotar que al poner de relieve la importancia de la situación actual como *el lugar desde* donde conceptualizamos teológicamente la realidad del pecado no disminuimos el contenido teológico en categorías histórico-culturales. Por el contrario, ponemos mayor énfasis en el valor de la fe, en cuanto puede ser expresada de múltiples formas sin que sea reducible o identificable a ninguna de ellas.

Parece ser un anhelo común de teólogos y pastoralistas el encontrar la coherencia del cristianismo dentro de las cambiadas y cambiantes situaciones del mundo actual. Ello comporta una profunda revisión de planteamientos vigentes hasta ahora, una búsqueda de la originalidad cristiana, y una valiente proyección de cristianismo hacia el futuro. *La novedad* de la hora presente y la *vigencia* permanente del mensaje evangélico constituyen los dos polos de donde brotan las urgencias ineludibles.

Con relación al tema del pecado, HARING ha expresado muy bien este necesario punto de partida: «la teología moral y la práctica pastoral se encuentran hoy día ante la aparición de un hombre nuevo que viviendo en un mundo nuevo, ha de enfrentarse a nuevos temas y a nuevas tareas... En este contexto de novedad, de búsqueda y de crítica, el cristiano —personas y comunidades— sigue teniendo ante sí la tarea de ser levadura en la masa y sal en la tierra. Hombre y mensaje evangélico, harina y fermento: he ahí los dos polos que el cristiano tiene que considerar a la hora de hacer lúcida y

operativa su presencia en la historia. Ineludible tarea para el cristiano y para el moralista que debe reconceptualizar continuamente su elaboración reflexiva ética. Quizá sea el tema del pecado uno de los grandes temas más necesitados de la reflexión teológica cristiana dentro de las perspectivas de un hombre y de unos grupos que son agentes de un proceso de secularización» (1).

La secularización, en cuanto rasgo definidor del momento actual, nos urge a replantear el tema del pecado. El trasfondo ideológico que subyace a la conceptualización teológica de la culpabilidad precisa ser revisado a partir de la crítica de la secularización.

De un modo más concreto, es necesario tener en cuenta la «mayoría de edad» del hombre y la nueva manera de entender la presencia de Dios en la vida humana. Tenemos que formular la conceptualización teológica del pecado dentro de este nuevo contexto.

Con estas advertencias por delante, tratamos de hacer la conceptualización teológica del pecado siguiendo estos pasos: asumiendo, en primer lugar, el mensaje fundamental de la Biblia sobre el pecado; valorando, en un segundo momento, las formulaciones vigentes en la teología y en la pastoral sobre la culpabilidad ético-religiosa; y, por último, presentando un modelo teológico para comprender adecuadamente el pecado en el momento actual.

I. EL PECADO EN LA REVELACION CRISTIANA

El contenido bíblico sobre el pecado es muy denso y muy extenso. Los numerosos estudios sobre el tema lo han puesto de manifiesto (2). No pretendemos volver a insistir sobre todos y cada uno de los aspectos de la revelación bíblica sobre la culpabilidad. Nos interesa asumir los puntos decisivos a tener en cuenta para una formulación cristiana del pecado.

¿Qué sentido tiene el pecado en el mundo bíblico?, ¿cómo se entiende esta categoría?, ¿cómo vivencia y expresa el hombre de la Biblia la culpabilidad? La respuesta a estas

preguntas será una aportación sumamente enriquecedora para una teología y una pastoral que pretendan ser auténticamente cristianas.

A) REVELACION DEL PECADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Sintetizando al máximo los elementos esenciales del mensaje veterotestamentario sobre el pecado, juzgamos necesario hacer referencia a tres aspectos: el «encuadre teológico» en el cual se entiende y se vivencia la realidad del pecado; la detectación del «hecho» del pecado, y la valoración que del mismo se hace a partir de la fe.

1. EL «ENCUADRE TEOLÓGICO» PARA COMPRENDER Y VIVENCIAR EL PECADO.

En el Antiguo Testamento aparece el pecado —en sus múltiples matices expresivos y vivenciales— como el reverso del Plan de Salvación: como aquel conjunto de iniciativas humanas que hacen fracasar o retardan la realización del designio de Dios. Es cierto que la reflexión judía tardía identificará el designio divino con la Ley y conectará, consiguientemente, la realidad del pecado con la desobediencia a la ley (3); sin embargo, la corriente más rica del Antiguo Testamento insistirá siempre en la visión del pecado como negación del plan salvífico de Dios (4).

La categoría clave a través de la cual se entiende y se vivencia el pecado en el Antiguo Testamento es la de la ALIANZA. El pecado es la ruptura o la negación de la Alianza. Esta visión va implícita en el vocabulario veterotestamentario para designar el pecado.

La Alianza, en cuanto realidad religiosa y en cuanto categoría teológica, da la perspectiva exacta para enmarcar la culpabilidad en el mundo bíblico del Antiguo Testamento.

Se trata de un elemento decisivo en la teología bíblica del pecado.

Esta perspectiva de la Alianza da a la culpabilidad tres dimensiones que son elementos constitutivos en la comprensión que un creyente tiene del pecado:

— *Dimensión religiosa.* El pecado se entiende como una realidad «ante Dios». La confesión religiosa del pecado encuentra en la expresión «contra ti» o «delante de ti» su forma más precisa (5).

El pecado es una realidad «contra Dios» porque es ruptura de la Alianza. Son múltiples los pasajes veterotestamentarios que hablan del pecado en términos de ruptura con Dios. Recordamos la descripción que hacen del pecado los profetas Oseas, Jeremías, Isaías y Ezequiel a través de la simbología de la ruptura del vínculo matrimonial (= adulterio; infidelidad conyugal): Os 1-3; Jer 2, 2 23; 3, 1-5; 3, 19-25; 4, 1-4; 9, 1; 11, 10; Ez 16, 59; Is 24, 5; 48, 8; 54, 6; 62, 4-5.

Como contrapartida de una ruptura de la Alianza, el pecado aparece como la falsa autoafirmación del hombre (6). Al negar la vinculación con Dios, el pecador intenta edificarse sobre su autosuficiencia. Son también abundantes los textos bíblicos que hablan de este reverso del pecado como falsa autoafirmación del hombre: Os 7, 15; 13, 6; Is 1, 4; 30, 9-11.

Se puede llevar a extremos peligrosos la dimensión religiosa del pecado cuando al insistir excesivamente en el «delante de Dios» o «contra Dios» hay un olvido de la dimensión horizontal. No acaece así en el Antiguo Testamento: la dimensión religiosa da una profundidad mayor a la vertiente humana de la culpabilidad. El «contra Dios» es la mejor formulación del «contra el hombre».

— *Dimensión intrahistórica.* Al entender el pecado en referencia a la Alianza el Antiguo Testamento se libra de una comprensión abstracta del mismo. El pecado acaece dentro de la historia humana, así como la Historia de Salvación se verifica dentro de la historia humana. La reflexión vetero-

testamentaria sobre el pecado no proviene de la abstracción, sino de situaciones concretas vivenciadas a través de la fe (7).

El pecado se entiende y se vivencia dentro de una historia humana. Por eso mismo la acción pecaminosa se valora *desde dentro de la historia*. Es una acción intramundana; su influencia negativa se coloca en lo intrahistórico e intramundano.

A la hora de constatar el «contra Dios» (la dimensión religiosa del pecado) los escritos veterotestamentarios encuentran un lugar privilegiado en la ruptura con los hombres. Volveremos a insistir en este aspecto, al constatar cómo la fe veterotestamentaria detecta el hecho del pecado en la ofensa al hombre, sobre todo al hombre débil.

— *Dimensión comunitaria*. Siendo la Alianza una realidad comunitaria el pecado tiene que tener necesariamente esta misma dimensión de la comunidad. En efecto, es en la comunidad de los creyentes en donde se vivencia, se valora y se repara el pecado.

La dimensión comunitaria del pecado en la revelación veterotestamentaria se concreta en la doble vertiente de la responsabilización y del contenido. El pecador se responsabiliza de su pecado como miembro de la comunidad de Alianza. Por otra parte, el pecado se valora tanto más cuanto más directamente vulnera la vida del pueblo o los designios de Dios sobre el pueblo.

Han sido sobre todo los profetas los que mejor han plasmado esta dimensión comunitaria del pecado. Para Oseas el pecado mayor es el de la infidelidad del pueblo, que abandona a Dios y se va con otros amantes (Os 1-2); Isaías considera a Israel como vida improductiva por razón de su pecado (Is 5, 6-7); Jeremías (2, 21-23; 6, 10; 9, 2, etc.) y Ezequiel (4, 24; 15, 2-7, etc.) vuelven con frecuencia sobre este mismo tema de la dimensión comunitaria del pecado.

Toda conceptualización teológica del pecado tendrá que tener en cuenta el encuadre que acabamos de ver en la revelación veterotestamentaria sobre la culpabilidad. En concreto, permanecerán siempre válidas para la conciencia cristiana

las dimensiones de *religiosidad*, de *intramundinidad* y de *comunitariedad* en la comprensión y en la vivencia del pecado.

2. LA FE COMO FUERZA DETECTORA DE «SITUACIONES DE PECADO».

En el Antiguo Testamento encontramos una segunda línea de fuerza en la comprensión y vivencia del pecado: es la capacidad que tiene la fe para «detectar» el pecado. En todas las religiones y en todas las ideologías aparece este aspecto como uno de los más fundamentales y decisivos.

Una fe que no es capaz de detectar el pecado es una fe sin compromisos y sin fuerza. A lo más, es una fe teórica o abstracta. Únicamente cuando el creyente hace de su fe un compromiso real puede descubrir certeramente situaciones de pecado. Un criterio para juzgar de la autenticidad de la fe es su fuerza crítica ante las realizaciones de los hombres contrarias al plan salvífico de Dios.

La fe que sabe *detectar* el pecado se prueba a sí misma. Al mismo tiempo encuentra cauces, desde la simbología y desde el universo de valores de su mundo religioso, para *describir* la situación de pecado y así poder *proclamar* la estructura destructora del mal frente a los designios del plan salvífico.

La conciencia de Israel supo detectar las diversas situaciones de pecado. Las «nombró»: de ahí la riqueza teológica del vocabulario (8). Les dio una expresión variada: en la oración, en la predicación, en la sabiduría popular, etc. Las valoró desde los presupuestos de la fe. Toda la historia de Israel está transida por la presencia del pecado como contrapartida negativa de la Historia de Salvación. Nos interesa recoger esa detección que la fe veterotestamentaria hace del pecado por lo que ella tiene de valor permanente para la conciencia cristiana de todos los tiempos.

En dos vertientes aparece la fuerza detectadora de la fe frente a situaciones de pecado: en la vertiente expresiva y en la vertiente de los contenidos. Nos referimos a los dos aspectos, aunque de un modo sintético:

a) *Nivel expresivo o documental.*

La historia de las religiones constata la existencia de una gama variada de formas expresivas de la culpabilidad. La fuerza religiosa ha creado cauces para la vivencia y confesión del pecado dentro de la comunidad. Los documentos que nos han dejado las diversas religiones son la prueba de esa creatividad expresiva frente al mal moral. La riqueza del nivel expresivo de la culpabilidad suele coincidir con la riqueza en la comprensión o valoración del pecado.

La fe veterotestamentaria supo crear cauces muy ricos y muy variados para expresar la culpabilidad. Existe en el Antiguo Testamento una gama de documentos en que se habla del pecado. Recordamos los siguientes (9):

— *códigos* (rituales, penales, civiles, políticos, morales, etc.): en los que el pecado aparece expresado dentro de un contexto de Alianza y a través de fórmulas imperativas y prohibitivas;

— *crónicas*: en las que se cuentan historias de pecado (como, por ejemplo, las de Saúl y David);

— *himnos*: en donde vibra la angustia, la confesión y la imploración en relación con los pecados cometidos;

— *oráculo*: mediante los cuales los profetas denuncian, previenen y amenazan situaciones de pecado de carácter más bien estructural y colectivo;

— *proverbios o sentencias*: que transforman en reflexión sapiencial los imperativos de los códigos, el lamento de los salmos y el rugido de los oráculos;

— *etiologías*: narraciones en las que se busca la causa del mal moral (como ejemplo típico, los primeros capítulos del Génesis).

Esta gama de expresiones desborda los límites del «moralismo» y de la «especulación» en la consideración del pecado. La teología y la pastoral cristianas no siempre han conservado

esta riqueza de expresiones para hablar del pecado. El Antiguo Testamento nos podría ayudar a recuperar una riqueza perdida. Para la situación actual, juzgamos que la forma expresiva más adecuada es el «oráculo profético». Sin descuidar las otras formulaciones, en el profetismo creemos que se encuentra la forma más adecuada para expresar el pecado en el mundo actual.

b) *Nivel de contenido o de valores.*

La fe judía supo detectar hechos y situaciones de pecado. Ello supone de fondo un esquema valorativo del bien y del mal. Al igual que en los documentos de otras religiones, en los escritos del Antiguo Testamento encontramos una valoración fáctica del pecado.

Dejando fuera de nuestros horizontes la reflexión sapiencial del origen del pecado (Gén 1-11), señalamos la detección del pecado por la conciencia veterotestamentaria en tres grupos de documentos:

— *En las prohibiciones e imperativos formulados en un contexto de Alianza* se expresan situaciones de pecado que han sido asumidas de la vida real del pueblo en sus diversos ámbitos de realización. La tradición sacral de la Alianza pasa a manos de carismáticos y más tarde de levitas y encuentran su formulación en códigos.

En los grandes Códigos del Antiguo Testamento quedan enunciadas y denunciadas situaciones «tipológicas» de pecado.

Decálogo (Ex 20, 2-17).

Código de la Alianza (Ex 20, 22-23).

Código deuteronomico (Deut 5, 6-18).

Decálogo ritual (Ex 34, 11-16).

Código de sanidad (Lev 17-26).

Dentro de esta misma línea hay que recordar: el Salmo 15, que constituye una torá con 10 prescripciones; los catálogos

de Ezequiel, de 6 términos (33, 25-26) y de 12 términos (18, 5-9); una especie de dodécálogo que recitaban los levitas (Deut 27, 15-26).

— *En los oráculos de los profetas* se constata una polarización preferencial hacia determinadas situaciones de pecado. Tres son los pecados que con mayor insistencia denuncian los profetas:

a) la incredulidad práctica (Is 22, 8-11); 30, 1-5. 15-16): confiar más en el poderío humano que en Dios; contruir unos planes de salvación al margen de la Historia salvífica de Dios;

b) la contaminación del culto (Os 2, 4-7. 10-15; 4, 11-14): servirse de lo religioso para otros fines; «instrumentalizar» la fe en orden a ventajas políticas;

c) la opresión del débil. Sobre este tema insisten de un modo dramático todos los profetas de Israel: Amós 2, 6-8; 8, 4-7; Oseas 4, 1-3; Isaías 1. 15-17. 19-20; 5, 8; 10, 1-3; Jeremías 5, 26-29; 22, 13-18; Isaías 58, 3-9.

En la predicación de los profetas encontrará la conciencia cristiana de todos los tiempos una valoración tipológica para detectar las situaciones de pecado de cada momento histórico.

— *En la reflexión sapiencial* también se detectan situaciones de pecado contra el débil (Prov 14, 21. 31; 17, 5. 15; 19, 17; 22, 22-23; Job 20, 4-5. 10. 18-19. 23, 29). Sin embargo, lo más característico de los sabios es la aportación de un matiz humanista y de una orientación pedagógica en la reflexión sobre el pecado.

No carecen de interés las enumeraciones de pecados que encontramos en la literatura sapiencial. Por ejemplo, los catálogos de Prov 3, 11-14 (cfr 6, 16-19) y la enumeración que hace Job (c. 31) de catorce especies de pecado en una confesión negativa.

Junto a estas detectaciones de pecados ético-religiosos el Antiguo Testamento todavía conserva residuos de una con-

cepción premoral de culpabilidad. Entre estas formas primitivas y arcaicas se pueden citar las siguientes: a) dentro de una mentalidad del pecado-mancha: pecados de ignorancia (Job 1, 5; Lev 4, 2. 27; Núm. 15, 22.27); pecados ocultos (Sal. 19, 13; 90, 8); pecados olvidados (Sal. 25, 7). b) Se habla también de pecado en relación con un acto puramente material sin intencionalidad: el perjurio de Jonatás (1 Sam 14, 24. 44), el pecado de Onza (2 San 6, 6-8).

3. VALORACIÓN DEL PECADO A PARTIR DE LA ALIANZA.

La fe judía hace una valoración del pecado a la luz de la Alianza. Los escritos veterotestamentarios insisten en algunos aspectos que han pesado ya al dominio de la catequesis actual sobre el pecado. Los recordamos, sin hacer un análisis de su contenido:

— El pecado es una *pérdida de Salvación*. Siendo el pecado una ruptura con Dios es natural que sea al mismo tiempo una pérdida de Dios. Ello supone perder también la Salvación. El pecador vive «ausente» de Dios, «extraviado» de la Salvación. De ahí que uno de los simbolismos fundamentales para expresar la culpabilidad sea el simbolismo de la *cautividad*: vivir lejos de la presencia, extrañados de la vida de la comunidad de Salvación. La vuelta a Dios se expresará con el simbolismo de la conversión o de la vuelta del destierro.

— El pecado es *construir su propia historia* al margen de la Historia de Salvación. En el fondo del pecado está el orgullo y el deseo de asemejarse a Dios (Gén 3, 5). El pecador es el que confía en su propia valía y no acepta los planes de Dios. Pecar es hacer un intento de «endiosamiento»; es intentar construir la Torre de Babel. De ahí que el pecado aparecerá concretado de un modo claro en los intentos de totalitarismo humano.

— El pecado es *oposición a la voluntad de Dios*. Den-

tro del clima de la Alianza el pecado aparece como una desobediencia. Pero no se trata de una transgresión de una ley fría o de un mandato sin rostro. La desobediencia del pecado se entiende en referencia al Dios de la Alianza. De ahí que se exprese en términos de *infidelidad*. Pecar es no «escuchar la voz de Dios» (Deut 8, 20; 9, 23; 18, 16; 15. 45. 62).

— El pecado es *entrar en el camino de la perdición y de la ruina*. La literatura sapiencial pone de relieve el carácter destructivo del pecado desde el punto de vista humanista y pedagógico. Los profetas radicalizan esta dimensión: el pecado es mentira y confusión de la persona (Jer 3, 23; 5, 30-31), es fuente de desgracias (Jer 17, 1). El relato del pecado de los orígenes también se coloca en la misma perspectiva de ruina y división de la humanidad (Gen 2-3).

En la teología de los profetas es donde encontramos la valoración más profunda del pecado. OSEAS subraya la ruptura de Dios que supone todo pecado y la expresa con imágenes fuertes: prostitución (1, 2; 2, 4. 7. 15; 3; 4, 10-18; 5, 3; 6, 10; 9, 1), adulterio (2, 4. 15; 4, 14), fornicación (9, 1), infidelidad (5, 7; 6, 7; 11, 7), ingratitud (7, 15; 13, 4-6). ISAÍAS denuncia el pecado como el rehusar adoptar el punto de vista de Dios, tan desconcertante para las miras humanas; el pecado es incredulidad práctica y ceguera voluntaria; es «endurecimiento» (9, 9 ss.; 29, 9-10). JEREMÍAS es el profeta que tiene la traducción más patética del pecado: olvido del Dios de la Alianza (2, 5. 7. 13. 17. 19. 21. 32); resistencia explícita y persistente (2, 20. 31; 4, 17; 5, 3; 6, 16-17); abandono de la Ley (9, 12); violación de la Alianza (11, 10); incircuncisión del corazón (4, 4); es un estado más que un acto (13, 23; 17, 1).

B) REVELACION DEL PECADO EN EL NUEVO TESTAMENTO

El mensaje neotestamentario sobre el pecado todavía tiene más riqueza que el que ofrece el Antiguo Testamento. El encuadre teológico queda más radicalizado, al tener que

colocar en el horizonte de la comprensión y vivencia de la culpabilidad a Cristo y a la Comunidad de la Iglesia. La valoración, consiguientemente, tiene matices de mayor profundidad y seriedad.

Reduciendo al máximo la síntesis sobre lo esencial vamos a fijarnos en aquellos elementos que nos dan las pautas más fundamentales para hacer una presentación cristiana de la culpabilidad. Detendremos nuestra atención en tres momentos de la revelación neotestamentaria: Sinópticos, San Pablo y Escritos de Juan.

1. PRINCIPALES CATEQUESIS DE LOS SINÓPTICOS SOBRE EL PECADO.

Dentro de los múltiples datos que los Sinópticos nos presentan acerca del pecado resaltamos, como principales, los siguientes pasajes o catequisis:

— *El pecado está en el corazón del hombre.*

Catequisis de lo «puro/impuro»:

Mc 7, 14-23,
Mt 15, 10-20.

Insistencia en la interioridad como sede de la vida moral:

Mt 5, 8. 28; 6, 22 ss.; 23, 28-29; 12, 33-37.

El pecado auténtico está dentro del corazón del hombre. La verdadera conversión nace del cambio interior.

— *El pecado se mide, en su contenido, por la ofensa al hombre.*

Catequisis del valor de la Persona frente a toda institución:

Mc 2, 23-37 / Mt 12, 1-8 / Lc 6, 1-5,
Mc 3, 1-6 / Mt 12, 9-14 / Lc 6, 6-11.

(La persona frente a la institución del Sábado):

Mc 7, 8-13,

Mt 15, 1-9.

(La persona frente a la institución jurídica del Corbán.)

Catequesis sobre el valor del «prójimo»:

Lc 10, 29-37.

La formulación del primer mandamiento (unión entre el amor a Dios y el amor al prójimo).

Mc 12, 28-34,

Mt 22, 39-40,

Lc 10, 25-28.

La identificación de Jesús con los pobres:

Mt 25, 31-46.

— *El pecado se mide, en su profundidad, desde la radicalidad de la persona.*

Opción entre el Reino de la luz y de las tinieblas:

Mt 6, 24.

Condiciones del seguimiento de Cristo:

Mt 10, 37-39 (par.).

Parábolas de las opciones radicales:

Mt 13, 44-50.

— *El pecado se vivencia, se expresa y se recupera en la Comunidad.*

Regla de la Comunidad cristiana:

Mt c. 18

(corrección; perdón de las injurias).

— *El pecado se concreta en una serie de actitudes no evangélicas.*

Jesús desenmascara una serie de contraactitudes que constituyen la figura ética negativa. Existen muchos pasajes en los Sinópticos en relación a este tema; destacamos los bloques siguientes:

Mc 12, 38-40,

Mt 23, 1-36,

Lc 20, 45-47; 11, 37-52.

Las contraactitudes señaladas son múltiples, pero se pueden agrupar del siguiente modo:

— vanidad y vacuidad: Mc 12, 38-39; Lc 1, 37-38; Mt 23, 5-6;

— mentira e hipocresía: Lc 12, 1; Mt 23, 3. 25. 29;

— orgullo: Lc 16, 15; 18, 9-14; 20, 46; Mt 23, 6-7;

— dar importancia a lo que no la tiene y descuidar lo más importante: Mt 23, 16-22;

— explotar a los demás: Mc 12, 40; Lc 20, 47;

— estar apegados a las riquezas: Lc 16, 14.

2. EL PECADO EN LA TEOLOGÍA PAULINA.

Tres aspectos juzgamos necesarios destacar en la teología de San Pablo sobre el pecado. Creemos que son los puntos más originales y que deben permanecer vigentes en la conciencia cristiana.

— *El pecado como situación: el pecado personificado.*

En Rm 3, 9 (cfr. Gál 3, 22) afirma Pablo que todos los hombres, incluidos los judíos, se encuentran «bajo el pecado». A partir de Rm 5, 12 hasta 8, 10 el término es empleado más de 40 veces en su sentido específico de singular.

En este contexto (y en otros pasajes: 1 Cor 15, 56; 2 Cor 5, 21; Gál 3, 22) el pecado personificado tiene un significado teológico muy rico, que se puede desdoblar en las siguientes afirmaciones (10):

El pecado es un poder que entra en el mundo con la transgresión de Adán y ha pasado a todos los hombres hasta llegar a la misma criatura material (Rm 8, 19-22); sin poder afirmar que Pablo identifique el pecado con Satanás, le atribuye sin embargo el papel que la Sabiduría atribuía al diablo (Rm 7, 11). Pablo, como los escritores judíos de su época, atribuye el mal físico y moral a Satanás (1 Tes 3, 5; Rm 5, 12; 1 Cor 5, 5; 7, 5; 2 Cor 2, 11; 12, 7). Al Demonio se dirige el culto de los ídolos (1 Cor 10, 20-21); él es el rey y dios de este mundo (2 Cor 4, 4). Solamente en la Parusía quedará vencido (1 Cor 15, 24-25).

El pecado trae consigo la muerte. En Rm 5-8 se afirma no menos de 15 veces la unión entre pecado y muerte (5, 12.17.21; 6, 16.21.23; 7, 5.10.11.13. 23-24; 8, 2.6.13). La muerte es el salario (6, 23) y el fin (6, 21) del pecado. Se trata de la muerte eterna, aunque puede englobar la muerte biológica (11).

Como consecuencia, el hombre está «vendido al poder del pecado» (Rm 7, 7-24). El hombre se encuentra en una situación de abandono; la lucha que se establece en el corazón del hombre entre el bien y el mal terminará con el triunfo del mal. Pablo proclama audazmente esta doctrina porque sabe que el hombre ha sido liberado de la tiranía del pecado (Rm 7, 25). La acción de Cristo se extiende a los poderes del mal para destruirlos y someterlos (Gál 1, 4; 2 Cor 4, 4).

Si el pecado es un poder inmanente al hombre, que le separa de Dios y le conduce a la perdición (Rm 5, 21; 6, 21-23; 7, 24), la mediación de Cristo lo libera de esa tiranía mediante el acto supremo de obediencia y de amor (Fil 2, 8; Gál 2, 20; Rm 5, 7-8; 8, 35; Ef 5, 2.25).

— *El pecado como momento posible en la antropología cristiana.*

Pablo divide la vida de los que han creído en un «antes» y en un «ahora». En el «antes»: la condición era carnal; la carne era la inductora del pecado, bajo el dominio de la ley. De ahí los matices oscuros con los que pinta Pablo la vida de los creyentes antes de la conversión.

En el «ahora» de la vida en fe, ¿tiene fuerza el pecado? El cristiano es criatura nueva, pero el mundo antiguo perdura en él. Vive en un «entretiempo» en el que es posible el pecado. De aquí el aspecto paradójico de la enseñanza paulina en los pasajes del «indicativo» y del «imperativo».

Haciendo una llamada a la criatura nueva, Pablo pone en guardia a los cristianos contra las influencias del mal: 1 Cor 7, 5; 10, 20-21; 2 Cor 2, 11; 6, 14.7, 1; Rm 16, 20.

La comprensión paulina del pecado en la existencia del creyente se basa en la comprensión de la antropología cristiana. El creyente vive un «entretiempo» en el que opera la fuerza de salvación y la fuerza del pecado. La lucha por el bien es la raíz de las exhortaciones éticas a fin de que el «indicativo» (el ser) se convierta en «imperativo» (el quehacer) (12).

— *Las listas de pecados.*

Un elemento característico dentro de la teología paulina del pecado es la presencia de numerosas listas de pecados que aparecen en sus cartas. Mientras que los Sinópticos solamente tienen una lista (Mc 7, 21-22 = Mt 15, 19) y Juan ninguna, Pablo nos ofrece por lo menos 12: 1 Cor 5, 10-11; 6, 9, 10; 2 Cor 12, 20, 21; Gál 5, 19-21; Rm 1, 29-31; 13, 13; Col 3, 5-8; Ef 4, 31; 5, 3-5; 1 Tim 1, 9-10; Tit 3, 3; 2 Tim 2, 5 (13).

Para hacer una valoración de estas listas de pecados (14) es necesario tener en cuenta su género y su origen literarios. Tienen su procedencia y su modelo literario en la literatura popular pagana (de carácter preferentemente estoico), en el judaísmo, en el helenismo y hasta en la literatura de Qumran. Sin embargo, las listas de Pablo tienen sus matices propios tanto en la forma literaria como en su contenido (15).

Sin que les tengamos que otorgar una valoración excesiva, las listas de pecados de las cartas paulinas permanecen con la fuerza de un modelo para señalar en cada época situaciones de pecado.

3. EL PECADO EN LOS ESCRITOS JOANEOS.

En la teología joanea se habla más bien de *pecado* que de *pecados*. El pecado se entiende más como una situación que como actos singularizados. El empleo del singular (*amar-tía*) orienta la comprensión por esos derroteros (16).

El pecado aparece en los escritos joaneos como una fuerza esencialmente diabólica: «el que comete el pecado es del diablo» (1 Jn 3, 8). El pecador es un «esclavo» (Jn 8, 34) porque participa de las obras de su «padre», el diablo: el homicidio y la mentira (Jn 8, 44). El poder satánico del pecado se explica por la oposición que el pecador hace a Cristo. Para el cuarto evangelio el pecado por excelencia es la falta de fe en Jesús (Jn 8, 21. 24; 16, 8). Esta incredulidad es la raíz de otros pecados: el deseo de matar a Cristo (Jn 8, 37), el odio que se le tiene (Jn 15, 24-25), lo que conduce al «pecado más grande» (Jn 19, 11).

La vida del pecador queda marcada por el poder satánico: no solamente «rehusa la luz» (Jn 3, 19), sino que «aborrece la luz» (Jn 3, 20). Vive en una autosuficiencia espiritual (Jn 5, 44; 8, 33-34). Rechaza la voluntad divina; Cristo no tiene pecado precisamente porque hace la voluntad del Padre (Jn 7, 18; 8, 46).

El pecado, además de poseer un poder satánico de oposición a Cristo, tiene una carga escatológica. «El pecado, es la *anomia*» (1 Jn 3, 4) (17). Con esta expresión se quiere demostrar que el pecado no es sólo un acto reprensible, sino una acción que demuestra la iniquidad que domina en el corazón. Al definir todo pecado como iniquidad «San Juan quería mostrar a los cristianos el alcance escatológico del pecado de incredulidad como poder satánico; con ello les invitaba a medir toda su trágica profundidad» (18). De este

modo, de una consideración exclusivamente ética se pasa a una consideración también teológica y religiosa.

Si el pecado fundamental, que se define como «iniquidad», es no creer en Cristo o rechazar la luz (y éste es el pecado esencial de los no cristianos), los pecados concretos de los creyentes participan de esa noción de pecado-iniquidad. De ahí el carácter incomprensible del pecado en un cristiano. El creyente, aunque se sabe pecador en la vida concreta (1 Jo 1, 8.10), tiene que confesar su total desacuerdo con el pecado. El cristiano, si es coherente con su estructura de «nacido de Dios» (1 Jn 3, 9) y de «ungido» (1 Jn 2, 27), no puede pecar (1 Jn 3, 5-6) (19). Esta radical antinomia entre el pecado y la existencia cristiana se expresa con una serie de oposiciones que aclaran el hecho del pecado: vida-muerte (Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14), luz-tinieblas (Jn 1, 5; 3, 19; 8, 12; 11, 10; 12, 36; 1 Jn 1, 5; 2, 9), verdad-mentira (Jn 8, 44-46; 1 Jn 1, 6-8; 2, 21-27).

La teología joanea, al mismo tiempo que resalta la fuerza poderosa del pecado, también resalta el poder de Cristo. El es «el que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29). Cristo ha venido a quitar el pecado del mundo en cuanto que comunica al hombre el Espíritu Santo y así le da la fuerza para no pecar (20).

CONCLUSIÓN. En la Sagrada Escritura encontramos la orientación fundamental para una comprensión cristiana del pecado. Podemos decir que se trata de una visión «metahistórica»: no en el sentido de una abstracción, sino en el sentido de una consideración que puede y debe ser encarnada en los cuadros mentales de cada situación histórica. Toda comprensión y vivencia del pecado encontrarán un criterio decisivo de su autenticidad cristiana en la medida en que realicen las orientaciones bíblicas sobre la culpabilidad.

II. VALORACION DE LAS FORMULACIONES TEOLOGICO-PASTORALES VIGENTES SOBRE EL PECADO

La reflexión teológica y la praxis pastoral han sometido a un análisis y a una verificación constantes el tema y la realidad del pecado dentro de la comunidad cristiana. A lo largo de la historia tanto de la teología como de la vida eclesial se ha intentado plasmar en fórmulas teológicas y en realizaciones pastorales el elemento formal y los aspectos característicos de la realidad del pecado (21).

Esa tradición secular se ha ido condensando en fórmulas o definiciones que resumen la reflexión teológica y condicionan la praxis pastoral sobre el pecado. Tales conceptualizaciones manifiestan la *doctrina vigente* actualmente sobre el pecado en la comunidad cristiana. Juzgamos necesario hacer una valoración de las mismas para hacer un discernimiento entre los valores permanentes y las formas histórico-culturales mudables y así tratar de formular adecuadamente la noción del pecado para un mundo que está cambiando.

Teniendo de fondo el conocimiento de la evolución histórica de la teología del pecado en la medida que los estudios realizados nos lo permiten (22), nos vamos a fijar en algunas definiciones que juzgamos *típicas* para captar la teología y pastoral vigentes sobre la culpabilidad en la comunidad cristiana.

Sin pretender recoger todas las definiciones que la teología y la catequesis han dado del pecado, nos parece de gran interés recordar aquellas que más han influido en la conciencia cristiana y en la praxis pastoral. Comprendemos que no se puede aislar una definición sacándola de su contexto total; por otra parte, no podemos detenernos en la exposición de todo el trasfondo ideológico que cada definición conlleva. Optamos por una solución intermedia: recoger la definición con la alusión breve al contexto teológico general.

1. PECADO = TRANSGRESIÓN DE LA LEY ETERNA. (definición agustiniana).

Ninguna definición de pecado ha tenido tanta influencia como la de San Agustín en su libro «Contra Faustum»:

«Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem» (23).

Los escolásticos adoptaron abiertamente esta definición agustiniana de pecado, adaptándola a sus propios intereses metodológicos y conceptuales. Santo Tomás en el artículo 6 de la q. 71 de la I-II se pregunta: «Si está bien definido el pecado diciendo que es un 'dicho, hecho o deseo contra la ley eterna'». Ante las objeciones que él mismo se plantea ante la bondad de la definición agustiniana responde apodícticamente y concediendo todo el terreno a la autoridad de San Agustín: «In contrarium sufficit auctoritas Augustini». En el cuerpo del artículo examina la definición desde los propios planteamientos tomasianos del pecado como acto humano que carece de la debida «commensuratio»; descubre en ella los dos elementos esenciales de la realidad del pecado, el elemento material y el elemento formal: «Por eso San Agustín puso dos cosas en la definición de pecado: la primera pertenece a la sustancia del acto humano en su parte material, y está caracterizada en las palabras dicho, hecho o deseo; la otra pertenece a la razón propia del mal, y es como elemento formal del pecado. La expresó al decir: «contra la ley eterna».

Los teólogos de todas las épocas recurren a la misma definición agustiniana para exponer la esencia del pecado. Es natural que hagan una «interpretación» de ella para que entren todos los elementos que cada teólogo juzga esenciales en la conceptualización del pecado. Recogemos, a modo de ejemplo, algunos testimonios a favor de la definición de San Agustín.

BILLUART, al tratar de definir el pecado (24), hace un primer aserto: «Peccatum recte difinitur ab Augustino 'dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam'» (25). Que sea buena la definición agustiniana —pro-

sigue Billuart— es evidente, ya que señala los dos elementos con que se conoce una realidad: el elemento material y el elemento formal. DEMAN (26), por su parte, descubre en la definición de San Agustín otros aspectos buenos: contiene también el pecado de omisión en cuanto que la negación se reduce al mismo género que la afirmación; no tiene nada de superfluo; pone de manifiesto el que el pecado concebido en la voluntad se realiza también en actos exteriores; es una definición moral, ya que se coloca una regla de moralidad anterior a la cual no hay constitución del bien y del mal (esto frente a una definición jurídica que solamente se refería al mal prohibido por la ley positiva); es, por último, una definición digna de la teología, ya que opone el pecado no a la regla de la razón, sino a la regla divina y eterna.

Entre los moralistas actuales se sigue aceptando la definición de San Agustín, aunque se le da una interpretación de acuerdo con la orientación personalista de la moral de hoy. QUARELLO (27) ve en esta definición un aliento bíblico, ya que el término de «ley» se refiere a la ley «eterna» que se identifica con el Dios tri-personal; además, existe de fondo el tema del Señorío de Dios (expresado como Legislador) y el tema de la Gloria de Dios que induce en el hombre el sentido de la dependencia y de la sumisión. MONGILLO (28) también recoge con interés la definición de San Agustín y dice que no ha de ser interpretada desde una perspectiva legalista, sino más bien desde una impostación personalista: «ya que la ley no es sólo una norma impuesta desde el exterior, que frena o al menos limita la libertad, sino también, y más radicalmente, una dimensión que estructura el ser humano en sí mismo y orienta y estimula su desarrollo» (29). De este modo, violar la ley es oponerse a la orientación fundamental de la propia persona hacia el bien, al cumplimiento de la misión que va implícita en la llamada a la vida y que se va clarificando a través de los diversos acontecimientos.

La definición agustiniana ha recibido una aceptación singular tanto por parte de la teología como por parte de la pastoral. Aunque San Agustín la emplea en tres ocasio-

nes (30), es en el libro «Contra Faustum» donde la explica de un modo más explícito (31). En contra de Fausto el Manicheo, San Agustín está preocupado por sustraer del ámbito del pecado a las acciones de los Patriarcas del Antiguo Testamento; busca un punto de referencia para conceptualizar el pecado y lo encuentra en un orden natural inviolable a diferencia de las costumbres y de los preceptos variables en cuya violación no existe propiamente pecado. Los patriarcas del Antiguo Testamento, según esta definición así establecida en referencia a un orden natural invariable, no pecaron, ya que sus acciones fueron contrarias solamente a costumbres o preceptos contingentes.

No queremos quitar nada al valor de la definición agustiniana de pecado. Sin embargo, la manera como ha sido asumida por la conciencia cristiana no siempre ha estado exenta de algunas desviaciones. Nos referimos en concreto: a la tentación de entender el pecado en términos de «transgresión», o de ruptura de una norma o ley, dando así pie a una visión legalista de la culpabilidad; a la tentación de caer en una consideración abstracta del pecado.

2. PECADO = AVERSIÓN DE DIOS Y CONVERSIÓN A LAS CRIATURAS. (Definición agustiniana).

A San Agustín le debemos, además de la señalada en el apartado anterior, muchas otras definiciones de pecado (32). El mismo Santo Tomás recuerda (33) algunas de ellas: «Pecado es la voluntad de retener o de conseguir algo que la justicia prohíbe» (34); «pecar consiste en procurar los bienes temporales, despreciando los eternos» (35); «toda perversidad humana consiste en usar las cosas de que debemos gozar y en gozar de las cosas de las que debíamos usar solamente» (36).

En la teología y en la conciencia cristiana ha influido de un modo especial, además de la señalada en el apartado anterior, otra: la que conceptualiza el pecado en dos momen-

tos complementarios, apartamiento de Dios y conversión a las criaturas:

«Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore Conditore aversio et ad condita inferiora conversio» (37).

Esta definición es repetida con frecuencia y con diversas variantes en los escritos de San Agustín (38). Para algunos sería este esquema, aversión/conversión, el que mejor recoge la riqueza teológica de San Agustín, sobre el pecado (39).

Para San Agustín el hombre es *una tensión de deseo*. El corazón humano vive en una inquietud radical de búsqueda. Encontrará su pleno y total descanso al desear el Bien que puede colmarle: Dios. El pecado es la distorsión o el mal encauzamiento de ese deseo radical; en lugar de orientarse hacia Dios, el corazón se convierte hacia los bienes creados. San Agustín ha plasmado magistralmente esos dos momentos del pecado.

En el pecado, el hombre se separa de Dios. Se trata de una «deserción» o de un abandono de Dios, en cuanto que el hombre sufre la locura de convertirse para sí mismo en dios. Para San Agustín el comienzo de todo pecado radica en el egoísmo. Pecar es parodiar a Dios, al pretender ser para uno mismo su propia norma y regla. De ahí que todo pecado prolongue y reproduzca de una u otra manera el pecado original. Pecar es rehusar permanecer en la condición de criatura. Más aún, pecar es oponerse directamente a Dios; es una rebelión contra El. Por eso el pecado supone una transgresión de la voluntad divina.

Por otra parte, el pecado es una conversión incoherente a las criaturas. El desorden del deseo consiste en abusar, en transferir sobre un objeto indebido un amor que no puede desembocar más que en Dios; ahí está el desorden y la falta: en el cambio del objeto del amor. Este segundo aspecto del pecado San Agustín lo explica de varios modos: como un detenerse en la marcha del corazón hacia Dios; como una dis-

persión en la multiplicidad descuidando lo Único y lo Consistente; como una degradación de la naturaleza espiritual del alma al satisfacerse con bienes inferiores; como un quedarse en los signos sensibles y no dejarse conducir por el signo a la auténtica realidad espiritual que es Dios.

Esta concepción agustiniana de pecado como aversión de Dios y conversión indebida a las criaturas es sumamente sugestiva. Es la expresión teológica del movimiento psicológico inherente al pecado. Es muy fácil que el pecador se vea identificado con las expresiones, por otra parte, tan gráficas de San Agustín al describir el pecado a partir de una antropología del deseo y de la búsqueda radical del bien. No en vano San Agustín habla del pecado desde la propia experiencia de un deseo frustrado de encontrar la felicidad.

Esta definición agustiniana del pecado como aversión de Dios y conversión a las criaturas no sólo tiene la ventaja de ser expresión adecuada de la experiencia psicológica del pecador, sino que además formula con exactitud los elementos teológicos esenciales del pecado. Santo Tomás ha utilizado esta definición al hablar del pecado mortal. «En el pecado debemos distinguir dos aspectos: primero, la aversión del bien imperecedero, que es infinito y hace que el pecado también lo sea; segundo, la conversión desordenada al bien percedero; en este sentido, el pecado es finito, tanto porque el objeto al que se convierte es finito, como por el acto en sí mismo considerado, que es también finito, y pues los actos de la criatura no pueden ser finitos» (40). Para algunos moralistas actuales esta definición agustiniana del pecado puede concertarse con la expresión personalista del pecado en términos de opción fundamental (41); para otros expresa adecuadamente la síntesis entre el elemento teocéntrico del pecado, en cuanto que éste es oposición a Dios y deformación de su obra, y el elemento antropológico, en cuanto el pecado es un mal del hombre en su plena realización (personal, social y cósmica) (42).

Añadamos, por último, que la definición del pecado como aversión a Dios y conversión a las criaturas tiene grandes posibilidades catequéticas. El mismo San Juan de la Cruz estaría

de acuerdo con esta comprensión del pecado, ya que en su comentario del verso «De mi alma en el más profundo centro» de la canción primera de la «Llama de amor viva» se expresa en parecidos términos: «Es, pues, de notar que el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios; y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios, y se concentra en El; de donde podemos decir que cuantos grados de amor el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro; porque el amor más fuerte es más unitivo» (43).

La definición agustiniana de pecado tiene evidentemente muchas ventajas. Sin embargo, no deja de ofrecer algunas posibles desventajas: puede ser interpretada en términos demasiado individualistas, dejando al margen la dimensión social de la culpabilidad; por otra parte, puede insistir tanto en los aspectos psicológicos de la acción pecaminosa en cuanto proceso antropológico que descuide el contenido del pecado en cuanto deformación de la realidad.

3. PECADO = UNA ACCIÓN DESORDENADA. (Definición escolástico-tomista)

La definición tomista de pecado, aun aceptando los planteamientos agustinianos, camina por unos derroteros propios. No podía ser de otra forma. La noción de pecado está condicionada por la comprensión que se tenga de todo el organismo moral de la persona.

En la cuestión 6 de la I-II de la Suma Teológica presenta Santo Tomás la moral como una ciencia de los «actos humanos» al mismo tiempo que da su división: «La ciencia moral, tratado de los actos humanos, debe exponerse primero en universal (I-II) y después en particular (II-II)» (44). Dejando aparte el tratado primero de la bienaventuranza (I-II, qq. 1-5), que constituye el *fin* de la vida moral, toda la moral es para Santo Tomás un tratado de los actos humanos, que

son los *medios* por los cuales el hombre consigue o se aparta del fin de la bienaventuranza.

A partir de este contexto comprensivo de la vida moral, a partir de la categoría de acto (45), es normal que la definición tomista del pecado se coloque dentro de la misma categoría del acto y del acto en cuanto está o no conmensurado por la norma de moralidad. De ahí la definición que da Santo Tomás de pecado:

«El pecado es un acto humano malo. Un acto es humano en cuanto voluntario... Y es malo por carecer de la medida obligada, que siempre se toma en orden a una regla; separarse de ella es pecado. Pero la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, la razón, y otra lejana y primera, es decir, la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios» (46).

Los comentaristas de la Suma y cuantos siguen la doctrina de Santo Tomás encuentran en este artículo 6 de la cuestión 71 de la I-II de la Suma Teológica el contenido nuclear de una teología del pecado. No creemos necesario recoger dichos comentarios y exposiciones. Baste con recordar dos autores, a modo de ejemplo.

DEMAN, siguiendo a los grandes comentaristas de Santo Tomás en este tema del pecado, como Cayetano, Billuart y los Salmanticenses, resume del siguiente modo los pasos de la búsqueda tomista para encontrar la definición de pecado (47).

- el pecado designa un acto, en cuanto que es un concepto más restringido que el mal. Este es privación de bien en cualquier ser, en cambio, el pecado, es privación del bien en el acto humano;
- el pecado, que es un acto, se distingue del vicio, que es una disposición;
- al acto, que es el pecado, le concierne la malicia formalmente; su esencial específico es la malicia;

- esa malicia se presenta en primer lugar como algo privativo; es la privación de algo debido al acto humano;
- pero el pecado comporta también una malicia positiva, según la manera de interpretar la doctrina de Santo Tomás una escuela tomista;
- de entre las dos malicias señaladas, la positiva constituye formalmente el pecado (frente a la opinión de Vázquez, que hace de la relación de discordancia el elemento constitutivo del pecado, y de otros autores).

De estas largas disquisiciones sobre la naturaleza del pecado, los moralistas tomistas se quedan con una definición que trata de recoger todo el contenido de las disertaciones de los comentaristas de Santo Tomás. Recordamos la definición que da MERKELBACH de pecado: «Peccatum est privatio perfectionis debitae in ordine ad finem, i. e. in *operatione* quando haec non ita dirigitur sicut finis exigit; cum autem lex sit regula secundum quam actus est dirigendus ut perveniat ad suum finem, idem est sive peccatum dicatur: deordinatio a fine, sive: transgressio legis» (49).

En esta comprensión tomista de pecado existen indudables valores. Destacaríamos, sobre todo, los siguientes: haber concretado el pecado en las acciones concretas haciendo descender el mal moral de una abstracción maníquea a la libertad real del hombre; haber introducido la culpabilidad humana en un esquema de referencia a una norma, inicialmente de carácter racional o humano y en segundo término de carácter religioso o trascendente, iniciando así la doble dimensión que resaltaremos más adelante en el pecado: la dimensión ética y la dimensión religiosa; haber logrado una sistematización coherente de todos los elementos que se pueden señalar en el pecado.

Sin embargo, no podemos dejar de señalar algunas desventajas que se advierten en esta comprensión tomista del pecado, desventajas que se han dado sobre todo en la vulgarización de esta doctrina y en la manera como ha sido asumida por la conciencia cristiana en general. La consideración del pecado como acto ha llevado a la tentación del «atomicismo»

en la vida moral: dividir de tal modo el comportamiento humano, en este caso el comportamiento pecaminoso, que se perdiese el sentido de referencia a la totalidad de la persona. Hoy día se busca superar esta tentación de una «moral de actos» matizándola con una «moral de actitudes» y una «moral de opción fundamental» (50). La comprensión del pecado tiene que adaptarse a esta visión más totalizante de la vida moral.

Además del atomicismo, conviene destacar otra tentación que proviene de la consideración excesiva del pecado como acto: el «formalismo». Como quiera que es axioma de la escolástica de que «los actos se especifican por los objetos» y que a su vez los actos especifican a los hábitos, nace así un formalismo en la reflexión sobre el pecado, sobre todo a partir de la distinción específica de los pecados, que junto con la distinción numérica tendrá mucha importancia en la pastoral penitencial y en toda la exposición del tema del pecado en la comunidad cristiana.

La misma «malicia» que la definición tomista descubre en el pecado se queda en un gran formalismo o al menos en un tono demasiado abstracto. Al concretar la malicia en una ordenación inadecuada en referencia a una norma no se insiste suficientemente en el *contenido* del pecado, en el contravalor que en el mundo induce la acción pecaminosa. Con la definición tomista es difícil arrancar una lucha social en contra de situaciones de pecado. Por otra parte, la referencia a la ley como forma de valoración de la acción pecaminosa, aunque en la comprensión más genuinamente tomista no tenga ningún matiz legalista, no cabe duda que puede conducir a ese peligro cuando la definición pasa a la conciencia cristiana popular. Además de la normatividad en la ley, existe un deseo por encontrar una referencia a algo inmutable e invariable (el orden de la razón; el orden natural; el orden de la mente de Dios); esto puede llevar a una visión demasiado estática del pecado con dificultad para asumir la dimensión histórica que es decisiva en el comportamiento de los hombres.

Otra desventaja de la comprensión tomista del pecado,

sobre todo la que realizan los que someten el tema a largos comentarios y disputas, es la de colocarla en los esquemas de una especulación excesiva y a veces estéril. Recordemos las disputas sobre si el pecado comporta una malicia positiva además de la privativa y sobre cuál de las dos malicias, una vez admitidas, constituye el elemento constitutivo del pecado. A este respecto es interesante recoger la anotación de BILLUART que rezuma una sana ironía. Después de haber discutido largamente la cuestión de si lo formal constitutivo del pecado de comisión consiste en algo positivo o privativo y después de haber hecho un trabajo perfecto, que a juicio de DEMAN constituye uno de los trozos mejores de su excelente manual de teología (51), termina con una anécdota, que también a juicio de DEMAN «no es digna de él no de ningún teólogo» (52). Se cuenta, dice BILLUART (53), que Simón Mago le preguntó a San Pedro en una disputa solemne en Roma: ¿Qué es el pecado? ¿Tiene naturaleza positiva o es solamente una privación? Y San Pedro le contestó: No nos mandó el Señor investigar la naturaleza del pecado, sino enseñar cómo hay que evitarlo.

4. PECADO = UNA ACCIÓN CON ADVERTENCIA Y CONSENTIMIENTO EN CONTRA DE LA LEY.
(Definición casuista.)

Aludiremos brevemente a la definición que dan de pecado los manuales de moral casuista. Asumen las otras nociones vigentes, pero insisten en algo particular. Esta insistencia es lo que ha pasado también a la conciencia cristiana y a la pastoral del pecado.

Los casuistas se colocan, al definir el pecado, en la perspectiva de una «moral del acto». Están, por lo tanto, propensos a caer en los defectos que acabamos de señalar: atomización (insistencia en el número de los pecados); formalismo (insistencia en la especie y circunstancias que cambian la especie), etc. Pero dentro de esa consideración del acto hu-

mano les interesa sobre todo el estudio de la *voluntariedad* y de la *libertad* (54). A partir de esa perspectiva en la consideración del pecado, en cuanto acto pecaminoso, les interesa fundamentalmente saber cuándo se da el pecado en la responsabilidad de la persona y cuándo, por tanto, se le debe imputar. La consideración del pecado se subjetiviza bastante, aunque no se pierde el deseo de señalar y numerar los pecados en concreto.

Otra de las perspectivas fundamentales en que queda encuadrada la consideración casuista sobre el pecado es la referencia a la norma. Se insiste en la norma inmediata de la conciencia, como hace San Alfonso, para ver cuándo el sujeto se tiene que responsabilizar de la culpabilidad. Pero a la hora de concretar los contenidos del pecado hay una focalización excesiva hacia la ley externa como norma de moralidad. Por otra parte, esta ley externa queda muchas veces excesivamente reducida de hecho (aunque no de intención) a las leyes eclesiásticas.

Podríamos hacer un extenso elenco de definiciones de pecado tal como aparecen en la moral casuista. Consignaremos únicamente una: la de BUSENBAUM.

BUSENBAUM (55) da una definición de pecado que es asumida por SAN ALFONSO (56) y que consiguientemente ha tenido mucha importancia en la historia de la moral casuista:

«Peccatum est transgressio legis, sive ut sit Toletus est voluntarius recessus a regula divina: per quam regulam intelligitur praeceptum tam naturale et humanum quam divinum: per recessum intelligitur actus, vel eius omissio, qui sit non tantum voluntarius, sed etiam liber, cum aliqua actuali advertentia malitiae» (57).

«Ad peccatum requiruntur tres conditiones, ut patet ex prima responsione. I. Ut sit voluntarium, id est ut fiat a voluntate consentiente. II. Ut sit liberum, id est ut sit in potestate voluntatis facere vel non. III. Ut advertatur malitia» (58).

Como se ve, en esta definición la máxima preocupación está en conocer cuándo existe *responsabilización* o subjetivización del pecado. El desarrollo de la definición que aparece en el texto de BUSENBAUM se concreta en seguir explicando mejor el sentido que le da a la voluntariedad, a la libertad y a la advertencia (59). En las condiciones que señala para que se dé pecado es evidente la excesiva polarización hacia el lado de la responsabilización. Ni siquiera hace referencia al contenido del pecado.

No podemos olvidar los buenos servicios que la precisión casuista ha prestado para una teología y praxis del pecado. El desarrollo del tema de la responsabilidad en el pecado ha sido algo que se debe a la moral postridentina. Hoy día es necesario someter tales precisiones a una revisión profunda a partir de los avances de la psicología (60). Sobre los defectos que acompañan y sobre las deformaciones que han venido inherentes a la presentación casuista del pecado, se ha insistido muchas veces y con diversos tonos (61). No queremos volver sobre algo que creemos ya superado.

5. PECADO = OFENSA Y DEUDA A DIOS.

Otra de las definiciones que más han influido en la conciencia cristiana ha sido la de entenderlo como ofensa y como deuda a Dios. Podemos decir que quizá haya sido esta definición la que más ha calado en la vida del cristiano y la que más ha condicionado la manera de predicar el tema del pecado y el modo de celebrar su reconciliación. También tenemos que confesar que es precisamente esta perspectiva de «ofensa» y de «deuda» a Dios la que está más cuestionada tanto a nivel de la teología como a nivel de la praxis pastoral. Aquí radica, en efecto, el problema de conjugación del elemento horizontal (o religioso) y del elemento vertical (o ético) en la consideración y vivencia del pecado.

Son muchos los documentos o testimonios a donde podríamos acudir para ver constatada esta comprensión del pecado como ofensa y deuda a Dios. Prácticamente todas las

nociones teológicas y todas las formulaciones pastorales en torno a la culpabilidad insisten en esta perspectiva. Las definiciones que hemos señalado hasta ahora también recogen esta dimensión. Por ejemplo, en la definición agustiniana y en la definición tomista, y también en la casuista, la referencia a la Ley eterna cobra toda su fuerza cuando en la Ley se descubre al legislador. «De la idea de un orden transgredido se pasa entonces a la de una persona ofendida» (62). Santo Tomás identifica el pecado como transgresión de la ley eterna y como ofensa a Dios (63).

Para captar el modo como la conciencia cristiana ha entendido el sentido del pecado como *deuda* a Dios, creemos que es interesante recordar la doctrina del *Catecismo Romano* (Catecismo de San Pío V o Catecismo de Trento (64) al hacer la exposición de la Quinta Petición del Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6, 12).

El Catecismo Romano explicita del siguiente modo el concepto de pecado-deuda: «Pedimos a Dios que nos libre de *nuestros pecados*. San Lucas interpreta la palabra 'deuda' por la palabra 'pecado'. Y con razón, porque por el pecado nos hacemos reos delante de Dios y quedamos sometidos al débito de la pena que hemos de pagar o satisfaciendo o sufriendo. Por eso dijo Cristo de sí mismo por el profeta: *Tengo que pagar lo que nunca tomé* (Sal. 68, 5). Esto demuestra no sólo que el hombre es deudor, sino también que es deudor insolvente, incapaz de satisfacer por sí mismo.

De aquí la necesidad de recurrir a la misericordia divina. Mas no nos exime este recurso del deber de la satisfacción en la justa medida que exige la justicia divina, de la que Dios es igualmente celosísimo. Y esto nos exige acudir a los méritos de la pasión de Cristo, sin los que nos sería absolutamente imposible alcanzar el perdón de nuestros pecados. Sólo en ellos radica y sólo en ellos puede derivarse hacia nosotros la esencia y eficacia de toda posible satisfacción.

Sobre el ara de la cruz pagó Jesús el precio debido por nuestros pecados; precio que se nos comunica por medio de

los sacramentos recibidos de hecho o al menos con el deseo; precio de tan extraordinario valor, que nos alcanza y obra realmente lo que imploramos en esta petición: la remisión de nuestros pecados.

Y ni sólo de los pecados veniales y culpas fáciles, sino también de los más graves y monstruosos delitos, que la plegeria consigue purificar en la sangre de Dios por medio del sacramento de la penitencia, recibido igualmente de hecho o al menos con el deseo» (65).

En esta exposición encontramos bien descritos todos los rasgos que entran en la concepción del pecado como deuda: ver en el pecado una ofensa que debe ser pagada; insistir en la necesidad de la reparación del débito que ha engendrado la acción pecaminosa; poner de manifiesto que la persona que ha ofendido no es capaz de saldar la deuda, ya que se trata de una ofensa a un ser infinito; señalar la única salida de acudir a un intermedio que con sus méritos pague las deudas contraídas por el pecado del hombre, es decir confiar en la sangre de Cristo como redención del débito contraído por la culpabilidad del hombre, exhortar al reconocimiento de la propia indignidad e insuficiencia para salir del pecado y a la confianza en la misericordia de Dios que perdona por medio de Cristo Jesús a través sobre todo de algunos signos especiales como son los sacramentos.

La comprensión del pecado como deuda supone la comprensión del pecado como *ofensa* a Dios. Es esta una consideración muy aceptada por los teólogos. Ya Santo Tomás decía que los «teólogos consideran el pecado principalmente como ofensa» (66). Afirmación que se constata en la historia de la teología. Por citar algún ejemplo, baste recordar la doctrina de BILLUART, quien después de definir el pecado siguiendo la fórmula de San Agustín (*dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*) hace la siguiente afirmación: «Dico 2. Essentiale est peccato quod sit injuria et offensio Dei» (67). Prueba la afirmación por la necesaria conexión que existe en el contenido del pecado entre el desorden contra la ley eterna y la oposición al autor de la Ley

(Dios como Legislador) y al fin último (Dios como Fin último) (68).

Esta consideración del pecado como ofensa a Dios ha sido recordada por Pío XII en la «*Humani generis*» (69) y es reafirmada por los moralistas actuales (70). Como es natural, los teólogos advierten que no se trata de una ofensa directa a Dios en cuanto que le cause algún daño: se trata de un daño a Dios en la intención del pecador en cuanto que le intenta privar del honor debido (71); por eso es necesario superar una explicación antropomórfica (72). El sentido de ofensa a Dios no es otra cosa, según la explicación de los teólogos, que la misma malicia del pecado (73).

Al comprender el pecado a través de las categorías de deuda y de ofensa a Dios se corre el peligro de considerar a Dios en el mismo nivel que el hombre como si éste pudiese causarle algún daño. Por otra parte, el pecado queda encuadrado en esquemas excesivamente jurídicos de «deuda» y de «reparación». Consiguientemente la pastoral, sobre pastoral de la reconciliación, se plantea en términos «saldar» ofensas mediante satisfacciones por los pecados cometidos.

6. NUEVAS PERSPECTIVAS EN LA DEFINICIÓN DE PECADO.

Hemos señalado hasta ahora algunas de las nociones «clásicas» que existen sobre pecado. Creemos que son las expresiones fundamentales de la mentalidad que ha habido en la comunidad cristiana sobre la culpabilidad. Eso no quiere decir que sean las *únicas* definiciones ni que existan otras perspectivas complementarias para entender y expresar el pecado.

Desde hace bastantes años se ha ido realizando una revisión teológica y pastoral sobre la comprensión y vivencia del pecado, como hemos señalado largamente más arriba (74). De ahí que la noción vigente de pecado esté en un momento de transición. Aparecen nuevas perspectivas, que comienzan a tener su influencia en la conciencia que la comunidad cristiana proyecta sobre el pecado.

Sin pretender recoger todas las nuevas orientaciones, señalaremos aquellas que nos parecen las más decisivas en el cambio de orientación tanto doctrinal como vivencial.

En primer lugar, es necesario señalar la *perspectiva personalista* como horizonte en que se sitúa actualmente la noción de pecado. Esta orientación proviene de la influencia de la Biblia y de la apertura de la teología a las ciencias antropológicas. La conciencia cristiana del presente va asimilando cada vez más las dimensiones personalistas que la Biblia ofrece para hablar del pecado (74). Partiendo de esa perspectiva personalista se entiende el pecado como un «no» que el hombre dice y hace. Ahora bien, esa negativa tiene diversos puntos de referencia: «no» al Dios personal; «no» al hombre; «no» a la comunidad; «no» a la propia vocación histórico-cósmica (75).

La *dimensión eclesial* también aparece como una perspectiva muy marcada en la noción y vivencia actuales de pecado dentro de la comunidad cristiana. La doctrina del Concilio Vaticano II, preparada por una teología anterior de eclesialidad (76), ha sido decisiva a este respecto (77). El Concilio reconoce la presencia «en su propio seno a pecadores» y se declara «al mismo tiempo santa y necesitada de purificación» (78). Admite que el pecado «hiere a la Iglesia» (79). Esta dimensión eclesial del pecado que aparece en el Concilio Vaticano II (80) tendrá mucha influencia en la pastoral del futuro, sobre todo en la pastoral de la penitencia.

Otra perspectiva importante en la imposición del tema del pecado en el cristianismo actual es la que se refiere a las *consecuencias negativas que aporta a la humanidad*. Siempre se consideró el pecado como un «mal para el hombre». Pero en estos últimos años se ha insistido y se sigue insistiendo de una manera particular en este aspecto; se habla del pecado como de una «división del hombre en sí mismo» y de una «deformación humana» (81). El Concilio Vaticano II ha insistido también sobre este punto (82). En el n. 13 de la GS expone las consecuencias del pecado para la persona humana (83).

- crea en el hombre la tendencia al mal y le acarrea muchos males,
- le desvía de su fin último,
- rompe la armonía en su interior, creando división y lucha en su corazón,
- es más fuerte que el hombre y lo esclaviza,
- rebaja al hombre y no le permite lograr su plenitud.

El pecado, según el mismo Concilio, tiene también efectos perniciosos para la sociedad (84). Más aún, en un largo número de la GS (85) se pone de relieve la «deformación de la actividad humana por el pecado» (86).

La noción cristiana de pecado se la trata de ver actualmente dentro de un *contexto de diálogo* con otras ideologías y con la situación del hombre secularizado. Es, por lo tanto, una vivencia de la culpabilidad en un clima de apertura hacia otras comprensiones que operan una función de contraste y a veces de crítica.

El Catecismo holandés ha expresado este contraste del siguiente modo: «La revelación cristiana afirma sobre el mal que el fallo humano no consiste en el falso encuadramiento de un ser libre en el orden universal —como enseña el marxismo—, sino en la mala voluntad de un ser libre, que puede ser corregida por el entendimiento y la aplicación —como sugiere el budismo—; sino la aversión, en su sentido de apartamiento, de los hombres y de Dios, que el hombre no puede por sí mismo reparar. La maldad fundamental no estriba tampoco en la transgresión de una fría ley suprema —como concibe el islamismo—, sino en la violación de un amor personal. No se trata, por fin, únicamente de un delito o falta contra el hombre —como enseña el humanismo—, sino también, y siempre, de una ofensa a nuestro creador y redentor. Todo es, pues, una ofensa libremente cometida contra el amor humano y divino, que el hombre no puede reparar. Hemos citado las cuatro maneras de concebir el mal, de acuerdo con las cuatro ideologías que les sirven de base:

una mera imperfección en el proceso de evolución, una actitud errónea que el hombre puede corregir por sus propias fuerzas, una pura transgresión de la ley y un perjuicio irrogado al hombre solamente; estas concepciones no son falsas. El pecado contiene mucho de servidumbre e impotencia; pero es también una provocación constante a la propia superación. El pecado daña al hombre, pero es también transgresión de una ley divina. Mas con todo eso no se ha dicho aún lo esencial: el pecado es la negación del amor a los otros y al otro (Dios). Todo pecado real tiene algo de esta negación» (87).

III. BUSQUEDA DE LA DEFINICION DEL PECADO PARA UN MUNDO SECULARIZADO

Las conceptualizaciones que la teología ha hecho sobre el pecado —y de las que hemos recogido en páginas precedentes sus concreciones más típicas— han tratado de formular en términos teológicos los valores fundamentales que la Revelación nos ofrece sobre la culpabilidad humana. La pastoral, en sus diversas ramificaciones, ha buscado cauces prácticos para la vivencia dentro de la comunidad cristiana de la realidad del pecado siguiendo las orientaciones que aportaba la reflexión teológica. Sin defender una armonía perfecta entre reflexión teológica y realización pastoral tenemos que aceptar su mutua interferencia y correlación.

La reflexión teológica sobre el pecado, lo mismo que sobre cualquier otro tema, ha tenido que hablar sobre la culpabilidad humana en lenguaje y en conceptos inteligibles para los diferentes momentos históricos. Ello ha supuesto formular el pecado dentro de una mentalidad histórico-cultural-religiosa.

Si tuviéramos que definir con un rasgo la mentalidad desde y para la cual fue conceptualizado el pecado no dudáramos en decir que se trata de una *mentalidad sacralizada*. Advertimos que no es lo mismo «mentalidad cristiana» que «mentalidad sacralizada». Es obvio que la reflexión teológica del pecado tiene que hacerse desde una comprensión cris-

tiana. Pero ésta puede darse tanto en un contexto de «mundo sacralizado» como en otro contexto de «mundo secularizado». Las definiciones vigentes de pecado se mueven dentro de una mentalidad sacralizada.

Esta mentalidad sacralizada se echa de ver, en el tema concreto del pecado, en los siguientes aspectos:

— *Preponderancia de la focalización religiosa*. El pecado se entiende preferentemente «desde arriba», es decir, desde la perspectiva religiosa. Ello provoca una consideración eminentemente sacral: en referencia hacia Dios. Muchas veces la perspectiva religiosa es tan preponderante que eclipsa o desvirtúa la dimensión ética, o el contenido intramundano que comporta el pecado.

— *El orden moral de la culpabilidad queda «sacralizado»* en el sentido de ser asumido por la dimensión religiosa. Más aún, la valoración moral que se establece en la culpabilidad se hace en relación con un orden natural que está subsumido dentro de un «orden divino». Parece no existir otro punto de referencia para valorar la acción pecaminosa que la normatividad establecida desde un orden sacral.

— Tanto el *sistema de valoración* como la *detección de contenidos* de pecado quedan enmarcados dentro de unas perspectivas sacrales. De ahí la preponderancia de la visión clerical o cultural frente a la visión profética o secular (88).

Si queremos exponer la doctrina cristiana sobre el pecado de un modo inteligible para el hombre de hoy es necesario hacerlo dentro de una mentalidad secular. Es lo que vamos a intentar a continuación, presentando unos cuadros teológicos para asumir la realidad del pecado desde una perspectiva cristiana.

1. PUNTO DE PARTIDA: LA DISTINCIÓN ENTRE «DIMENSIÓN ÉTICA» Y «DIMENSIÓN RELIGIOSA».

Creemos que para hacer una conceptualización teológica del pecado es necesario partir de una distinción: dentro de

la realidad del pecado existen dos dimensiones, la ética y la religiosa.

La *dimensión ética* constituye desde el punto de vista subjetivo la responsabilización de la persona en el mal moral. En este sentido, al hablar de pecado no hacemos referencia al «mal absoluto», sino al «mal moral»: al mal que pone el hombre y que por lo tanto es imputable a una libertad humana. El mal moral existe en la medida en que una voluntad humana introduce en el mundo la negatividad y en la medida en que se acrece el mal absoluto. Ya los escolásticos barajaron estos dos aspectos (mal moral y mal absoluto) para encontrar el constitutivo formal del pecado (89).

Desde un punto de vista objetivo la dimensión ética del pecado se concreta en el contravalor que origina el comportamiento pecaminoso. Más arriba hemos señalado la forma de entender este aspecto del contenido del pecado: en referencia a la realización o no realización del mundo humano. El pecado ético en cuanto contenido es la «alienación del mundo humano».

La *dimensión religiosa* constituye el horizonte de comprensión que se abre desde la aceptación de la trascendencia para asumir la seriedad del comportamiento ético pecaminoso. También en esta dimensión podemos apreciar dos perspectivas complementarias: la subjetiva y la objetiva. Desde el punto de vista de la subjetivización, la dimensión religiosa del pecado se entiende en relación con una conciencia moral que no es sólo «moral» sino también y al mismo tiempo «religiosa». Una conciencia que admite unas coordenadas nuevas para definir la responsabilización: la referencia al grupo religioso y a las pautas que lo definen. En sentido cristiano, se concreta en la apertura de la conciencia moral autónoma a la fe en Cristo en cuanto Revelador de Dios y en cuanto vivido dentro de la comunidad eclesial.

La existencia de la doble dimensión, ética y religiosa, en el pecado se puede decir que es aceptada en general por la tradición teológica. Es clásico el texto de Santo Tomás: «Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto ofensa a Dios; el filósofo moralista, en cambio, en cuanto con-

trario a la razón natural. Por eso San Agustín lo define mejor por orden a la ley eterna que por orden a la razón, ya que existen cosas trascendentes al orden de la razón acerca de las cuales nos regimos sólo por la ley eterna, como sucede en todo lo concerniente a la fe» (90).

Lo que no es tan claramente afirmado en la tradición teológica es la posibilidad de que se den, por separado, las dos dimensiones. Como veremos luego, difícilmente se puede entender la dimensión religiosa del pecado si no se admite al mismo tiempo la dimensión ética. Pero, ¿se puede entender el pecado solamente en su dimensión ética sin que aparezca explícitamente la dimensión religiosa?

Aunque el texto citado de Santo Tomás parece insinuar la posibilidad de que exista y se vivencie la dimensión ética separadamente de la dimensión religiosa, en general la tradición teológica posterior se manifiesta contraria. El mismo Santo Tomás da pie a ello cuando dice: «Todo lo que es contrario a la obra de arte es contrario también al mismo arte por el que la obra ha sido hecha. El orden racional respecto de la ley eterna está en la relación de la obra respecto del arte. Por consiguiente, es lo mismo decir que el vicio y el pecado van contra el orden de la razón humana que contra la ley eterna» (91).

Las razones que dan los teólogos para afirmar la imposibilidad de que exista un pecado con la sola dimensión ética pueden sintetizarse en las siguientes. Una razón general la encuentran en la necesaria aceptación de la existencia de Dios. No puede darse una ignorancia invencible acerca de la existencia de Dios; y aunque por breve tiempo se pudiese dar esa ignorancia invencible se conocería la existencia de Dios en el acto de pecar (92). Otra razón más específica se concreta en la necesaria conexión que advierten los teólogos entre orden humano (= orden de la razón) y orden de Dios (= orden de la Ley eterna) (93). La normatividad humana no tendría ningún fundamento si no se apoya en la normatividad de Dios. Por eso todo pecado tiene que tener necesariamente la dimensión religiosa.

El episodio de la condena del llamado «pecado filosófi-

co» hay que colocarlo dentro de esta mentalidad. La proposición y su respectiva condena (94). han sido interpretadas con diversos matices (95). El contenido esencial parece ser el siguiente: «aunque se admitiese la proposición como válida para aquel que *sin culpa* no conoce a Dios, es necesario afirmar igualmente que Dios no concede la salvación a aquel que se ha opuesto profundamente con su creación, no respetando exigencias de ésta, aunque no haya pensado actualmente en El» (96).

La afirmación de la teología de los últimos siglos sobre la necesaria unión entre dimensión ética y dimensión religiosa en el pecado es una prueba más de la mentalidad sacralizada en que fue formulada la doctrina cristiana sobre la culpabilidad humana. Para esta mentalidad es inconcebible un orden humano autónomo y libre de la referencia directa y explícita a lo religioso.

Creemos que es necesario incorporar a la teología del pecado los actuales puntos de vista sobre la autonomía de lo humano (97), sobre la coherencia de un humanismo no cristiano (98), sobre la posibilidad de una ética laica (99) y sobre lo específico de la ética cristiana (100).

Recordemos a este respecto las afirmaciones siguientes: a) A partir de la autonomía de lo profano, puede hablarse de un orden moral social y personal apoyado en el hombre prescindiendo de Dios: «el creyente puede dar su visto bueno a este apoyo y, por consiguiente, a la autonomía de la moral en la medida en que admite que en un universo religioso el hombre es un valor en sí mismo y no solamente en virtud de su relación con Dios» (101). b) El creyente, al encontrarse con una doctrina moral sin referencia alguna a Dios, no puede menos de admitir la actuación de Dios en la generosidad moral de los hombres comprometidos: si puede darse una moral sin conciencia o sin conocimiento de Dios, no puede darse una vida moral sin la presencia operante de Dios. c) Un creyente puede admitir los fundamentos humanos de la moral, pero a esos fundamentos añadirá un apoyo nuevo: la apertura del hombre a la ascendencia; «entre ambos apoyos hay un salto cualitativo. Sin

embargo, aunque el segundo supera con mucho al primero, no por ello suprime su valor; al contrario, lo supone» (102). d) «La autonomía del hombre le proporciona a la moral laica un fundamento doctrinal válido que exige una elaboración dentro del contexto de la antropología... Partiendo de aquí podrán sentarse las bases de una civilización y de una historia que no tiene por qué ser formalmente religiosa o atea, sino que ha de ser sencillamente humana. Sobre esta base podrá pensarse en un diálogo y en una celebración entre creyentes y no creyentes, que quedarán abiertos a unas perspectivas más o menos amplias» (103). e) La autonomía de lo profano con relación al orden religioso no ha de plantearse ni en términos del «deísmo» (yuxtaposición de dos realidades que se excluyen mutuamente en la ocupación de un único puesto) ni en términos del «ateísmo» (lucha de estas dos realidades como incompatibles internamente). Es necesario aceptar la diferencia y la originalidad de los dos niveles axiológicos y ontológicos. «No se trata, por tanto, de oponer o de yuxtaponer una moral laica a una moral religiosa, sino de elaborar una moral laica que pueda y debe ser asumida integralmente por el creyente dentro del contexto más amplio de su experiencia religiosa (104).

A partir de la orientación precedente creemos que puede entenderse el pecado en la dimensión ética sin que aparezca la apertura a la dimensión religiosa. Tendremos entonces un pecado ético. Un no-creyente, con tal de que acepte los valores morales, solamente descubre la dimensión ética de la culpabilidad en cuanto forma de desintegración de las relaciones humanas y del mundo humano.

2. LA DOBLE DIMENSIÓN DEL PECADO PARA EL CREYENTE.

El cristiano, además de la dimensión ética, descubre y vivencia en el pecado la dimensión religiosa. Esta doble dimensión hay que entenderla a través de la realidad unitaria de la caridad cristiana.

«Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» (Mt 22, 37-40).

Al decir que el creyente añade a la dimensión ética la dimensión religiosa en la comprensión y vivencia del pecado no afirmamos una simple yuxtaposición entre los dos planos ni una absorción del plano ético en beneficio del plano religioso. Lo que tratamos de poner de relieve es la *originalidad* que brota a partir de la síntesis de esas dos polaridades.

¿Cómo es la síntesis de la culpabilidad en el creyente? Partamos de la necesaria presencia de las dos polaridades. No se puede entender la dimensión religiosa del pecado sin la dimensión ética ni tampoco, dentro de la fe, se puede entender la dimensión ética sin la vertiente religiosa.

Muchas veces el cristiano ha comenzado a entender el pecado y a vivenciarlo con categorías religiosas y no le ha dado a esas categorías un *contenido* real y concreto. Es la comprensión «supranaturalista» y alienante que comporta toda consideración exclusivamente religiosa que se cierra sobre ella misma. Por otra parte, la sola consideración intramundana de la culpabilidad supondría la eliminación de toda trascendencia y por lo tanto una vivencia tal del pecado llevaría el sello de la «incoherencia» en una persona para la cual cuenta el dinamismo de la fe.

Precisamente lo que constituye la originalidad del pecado visto y vivido desde la fe es la síntesis que brota de la afirmación del *contenido* moral y del *horizonte* trascendente religioso en cuanto dos mundos que se relativizan y se complementan.

La fe de la seriedad última y el sentido definitivo a la culpabilidad ética: le ayuda a encontrar su raíz y su coherencia. «El lenguaje religioso altera profundamente el mismo contenido de la conciencia del mal. El mal es, en la conciencia moral, esencialmente transgresión, es decir, subver-

sión de la ley. La mayoría de los hombres piadosos siguen considerando así el pecado» (105). Aun reconociendo, como lo hemos hecho, la posibilidad de una comprensión correcta de la dimensión ética sin referencia a lo religioso, hemos de confesar también que es en la apertura a la trascendencia religiosa en donde la culpabilidad ética se descubre y se encuentra a sí misma con todo el sentido trágico y con toda la carga de mal.

Ese carácter trágico e «incomprensible» que comporta el mal se lo hace descubrir a la conciencia moral la fe. En el momento de la subjetivización o responsabilización, la voluntad pecadora no es solamente una decisión libre hacia el mal, sino también el misterio de un hombre que se enfrente con Dios: «contra ti, contra ti sólo pequé». Pero esta confesión no es sólo juicio condenatorio; es al mismo tiempo «invocación» (106). La voluntad no queda arrojada en un círculo de condenación. La confesión religiosa del pecado es el comienzo de la restauración, es la ruptura con el remordimiento infructífero anclado melancólicamente en el pasado, es el anticipo de la alegría de la Reconciliación por la fuerza de Cristo presente en la Iglesia.

Por otra parte, la dimensión religiosa necesita del rostro de la ética para encarnarse en seriedad y en humildad. El creyente necesita de una consideración moral para asumir la seriedad del pecado y la seriedad de la conversión que se ha de traducir en un cambio que repare la desintegración operada en el mundo humano. Sin conciencia moral del mal, el creyente alienaría su responsabilidad en un mundo de faltas míticas y supranaturalistas. Pero la dimensión ética hace que la fe vea el mal no en lo absoluto de lo religioso, sino en la debilidad de una libertad frágil y en la contingencia de un mundo que nunca puede ser entendido como lo absoluto y lo definitivo. De este modo, la ética hace que la religión cobre un rostro más humilde en la comprensión y vivencia de la culpabilidad.

La definición teológica del pecado encuentra en la síntesis de las vertientes ética y religiosa de la culpabilidad no sólo su punto de partida sino su punto de llegada. La teolo-

gía desvela en la realidad del pecado del creyente la necesaria integración de ética y religión. Labor de la teología es liberar a la noción y vivencia de las garras unilaterales del moralismo y de la religión: otros llamarán a estos dos extremos «horizontalismo» y «verticalismo», o «inmanencia vacía» y «trascendencia alienada».

El cristiano no debiera perder nunca la fuerza de esta síntesis original. Aquí radica el núcleo fundamental de la comprensión cristiana del pecado. El «Evangelio» cristiano sobre la culpabilidad humana nace de esa tensión dialéctica: por una parte, es la *condena* más fuerte que se puede hacer sobre el mal moral encontrando su raíz en la totalidad de la persona que se enfrenta con quien lo es Todo para todos; y, por otra parte, es la *salvación* del mal hasta asumiéndolo en la «sobrereabundancia» de la Redención (107).

3. SÍNTESIS CRISTIANA DE LA CULPABILIDAD HUMANA.

La comprensión y vivencia cristiana es la que con mayor capacidad y seguridad puede hacer la síntesis de la culpabilidad humana. Para el cristiano la historia humana tiene el más pleno sentido en cuanto está trascendida por la Historia de Salvación; para el cristiano el mundo humano tiene la mayor seriedad porque sabe que está trascendido por la presencia de Dios que se ha revelado en Cristo. El cristiano no tiene *dos historias y dos mundos*: su historia y su mundo es la historia y el mundo de los demás hombres, pero más radicalizados en seriedad y en compromiso al descubrir y vivir en ellos la presencia de Dios revelado en Cristo.

Existe una cuestión metodológica: ¿para conceptualizar el pecado desde el punto de vista cristiano comenzamos «desde» la vertiente humana o desde la vertiente religiosa? Depende de personas y de situaciones. En el momento actual de la humanidad y del cristianismo sería preferible comenzar «desde abajo» para asumir desde ahí la trascendencia y no «desde arriba» para desde ahí integrar la dimensión hu-

mana. En todo caso, la diferente opción metodológica no invalida la necesaria unidad en la síntesis.

La comprensión cristiana del pecado asume todo cuanto dijimos más arriba sobre la dimensión ética de la culpabilidad entendida como *desintegración de la praxis* (108): negación de la historia humana concreta. La fe da un horizonte nuevo a esas comprensión. La negación y la desintegración de la historia humana es negación y desintegración de la Historia de Salvación y de la presencia de Cristo en ella (cfr. Mt 25, 31-46).

Colocada la comprensión teológica del pecado dentro de los cuadros de la esperanza, cobra nuevas dimensiones:

- es una realidad dentro de la «salvación» (como su sombra): con todo lo que implica la realidad cristiana de la *salvación*;
- es una realidad que se inserta dentro de una historia: dentro de una realidad que se va haciendo: *historia de salvación*;
- es una realidad que se debe comprender —porque ahí se realiza— dentro de la dinámica de todo un *pueblo en marcha*;
- es una realidad que se ha de entender dentro de los cuadros escatológicos: *una salvación en promesa*.

El pecado es la negación de la Esperanza Escatológica operante desde dentro de la historia humana. La negación de la Esperanza se traduce en la «individualización» de las personas y de los grupos: la clausura dentro de ellos mismos engendra el egoísmo y el egoísmo la desintegración. El pecado no une, sino dispersa (109). Dispersión que es la alienación del hombre por el hombre.

De una manera fáctica la negación de la Esperanza Escatológica se traduce en la creación de «ídolos» o simulacros de Dios. «El verdadero mal, el mal del mal, se manifiesta en unas síntesis falsas, es decir, en las falsificaciones contemporáneas de las grandes empresas de totalización de la expe-

riencia cultural, las instituciones políticas y eclesiásticas. De esta manera muestra el mal su verdadero rostro: el mal del mal es la mentira de síntesis prematuras, de las totalizaciones violentas» (110).

Lo específico cristiano en la teología del pecado es el *horizonte de comprensión* en donde queda colocada la culpabilidad humana. Ese horizonte nos abre a perspectivas escatológicas, eclesiales, cristológicas, etc. El pecado queda valorado en su dimensión más profunda. Pero al mismo tiempo el pecado recibe la superación de la Salvación. La confesión del pecado ante Dios que se revela en Cristo tiene una llamada a la Salvación que se realizará en la Reconciliación que Dios Padre nos otorga en Cristo mediante la celebración eclesial. De este modo la teología del pecado culmina en una teología de la Conversión y en una teología de la Reconciliación.

NOTAS

- (1) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 5.
- (2) Ver la bibliografía en el capítulo 1.
- (3) R. KOCH, *Il peccato nel Vecchio Testamento* (Roma, 1973), 77-78.
- (4) E. BEAUCAMP, *Péché* (A. T.): DBS, VII (Paris, 1966), 407.
- (5) Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid, 1969), 299-304. La categoría predominante en la noción del *pecado es la categoría del 'ante Dios'*» (p. 299). A PETEIRO, *Pecado y hombre actual* (Estella, 1972), 122: «la Biblia habla siempre del hombre 'ante Dios', es decir, referido esencialmente al creador. Esto influye en la visión bíblica de la existencia humana. Toda ella dice referencia a Dios. Toda actitud y todo acto humano se viven 'ante Dios' y hablan de amor o de odio al creador. Por eso también el pecado es algo que sucede 'delante de Dios' y 'contra Dios' (cfr. Ex 10, 16; Jos 7, 20; 2 Sam 12, 13; Mi 7, 9; Sal 51, 6; Lc 15, 18)».
- (6) PETEIRO, *o. c.*, 117-122.
- (7) BEAUCAMP, *l. c.*, 403.
- (8) Ver a este respecto el artículo fundamental de BEAUCAMP, *l. c.*, 407-471.
- (9) RICOEUR, *o. c.*, 302-305.
- (10) S. LYONNET, *Péché* (N. T.): DBS, VII (Paris, 1966), 503-508.
- (11) *Ibid.*, 505-506.
- (12) R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid, 1965), 226-233.
- (13) Ver otras listas de pecado en: 1 Pe 2, 1; 4, 3, 15; Apoc 9, 21; 21, 8; 22, 15. A veces las listas de pecados van seguidas de listas de virtudes: Gál 5, 22-23; Col 3, 12; Ef 4, 32; 5, 9 (otras listas de virtudes sin listas paralelas de pecados: 2 Cor 6, 6; Fil 4, 8; Ef 4, 2-3; 1 Tim 4, 12; 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3, 10; 1 Pedr 3, 8; 2 Pedr 1, 5-7).
- (14) Cfr. el resumen que hace LYONNET, *l. c.*, 497-498 de los estudios monográficos de A. VOGLE y de S. WJEEING.
- (15) Cfr. LYONNET, *l. c.*, 497-498. Desde un punto de vista cuantitativo, Pablo enumera principalmente los pecados contra la caridad (cerca del 52 por 100), en segundo lugar los pecados sexuales (21 por 100), después los pecados contra Dios (14 por 100) y por fin la búsqueda desordenada de uno mismo (9 por 100). Cfr. E. QUARELLO, *L'amore e il peccato* (Bologna, 1971), 27, nota 7.
- (16) *Ibid.*, 490-491. «A diferencia de San Pablo o de los sinópticos, el autor del cuarto evangelio nunca menciona series de pecados particulares, como el robo, el homicidio, el adulterio, etc. Podría decirse que se eleva a un nivel superior, desde el que puede abrazarlo todo con una sola mirada y unificarlo todo. En este sentido es sorprendente su modo de usar la palabra amartía. De las 34 veces que la emplea (17 en el evangelio y 17 en la primera carta), 25 veces se usa

en singular Puede, pues, afirmarse que el singular «pecado» expresa la realidad primordial del pecado tal como lo concibe el cuarto evangelio, la de la respuesta negativa del hombre al encontrarse con Cristo» (I DE LA POTTERIE, *El pecado es la iniquidad* (1 Jn 3, 4) La vida según el Espíritu (Salamanca, 1967), 67 86 = NTR, 78 (1956), 735 797

(17) Ver el estudio que sobre este versículo hace DE LA POTTERIE en el a c en la nota anterior

(18) DE LA POTTERIE, l c, 86

(19) Cfr I DE LA POTTERIE, *La impecabilidad del cristiano según 1 Jn 3, 6 9* «La vida según el Espíritu» (Salamanca, 1967), 203 224

(20) LYONNET l c, 492

(21) D MONGILLO, *Peccato* «Dizionario enciclopédico di Teologia Morale» (Roma, 1973), 688 689

(22) Cfr lo dicho mas arriba, en el capítulo 1, p

(23) *Contra Faustum*, I 22, c 27 PL, 42, 418

(24) R BILLUART, *Summa S Thomae hodiernis academiaram moribus accommodata*, t V «De Peccatis et Legibus» (Wirceburgi, 1758), 59 65

(25) *Ibid*, 60

(26) TH DEMAN, *Pêche* DTC, XII, 1 (Paris, 1933), 159

(27) E QUARELLO, *L'amore e il peccato* (Bologna, 1971), 37 38.

(28) MONGILLO, l c, 689

(29) *Ibid*, 689.

(30) Cfr. *Contra Julianum*, IV, 14, 65, PL, 44, 769 770.

(31) *Contra Faustum*, I, 22, c 27 PL 42, 418

(32) E NEVEU, *Formules augustiniennes la definition du péché* «Divus Thomas» (Piac), 8 (1950), 617 622

(33) I II, q 71, a 6

(34) *De duabus animabus*, c 11, 15 PL, 42, 105

(35) *De libero arbitrio*, c 11 PL, 32, 1233

(36) *De diversis quaestionibus*, q 30 PL, 40, 19

(37) *De diversis quaestionibus ad Simplicium*, I, 18 PL, 40, 122

(38) «Omnia peccata ho_ in genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque menentibus atque ad incepta convertitur» (*De libero arbitrio*, I 6 PL, 32, 1240), «Voluntas aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut exterior aut interior peccat» (*Ibid*, II, 19 PL, 32, 1269) Cfr *Confesiones*, IX, 4, 10 PL, 32, 679, *De Civitate Dei*, 12, 6 PL 41, 354

(39) M HUFTIER *Le péché actuel* «Théologie du péché» (Tournai, 1960), 295 296

(40) I II, q 87, a 4 La misma doctrina se encuentra en III q 86 a 4

(41) QUARELLO, o c, 39 40

(42) MONGILLO, l c, 689

(43) SAN JUAN DE LA CRUZ, *L'cma de amor viva* «Declaracion de la canción primera»

(44) I II, q. 6 initio

(45) Cfr M VIDAL, *Moral de octitudes* (Madrid, 1974) 128 132

(46) I II, q 71, a 6

(47) DEMAN, l c, 146 158

(48) «Peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet ordinem debitum ad finem illum» (I II, q 21 a 1)

(49) B H MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, I (Paris, 1938³) 349

(50) VIDAL, o c, 136 139 231-239

(51) DEMAN, l c, 153

(52) *Ibid*, 153

(53) BILLUART, l c, 102

(54) VIDAL, o c, 132 135

(55) Citamos por la siguiente edición *Medulla Theologiae Moralis* HERMANNI BUSENBAUM, I (Romae, 1844)

(56) S ALFONSO DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, II (Roma, 1907), I V. Tractatus «De Peccatis», p. 705

(57) BUSENBAUM, o c, 393

(58) *Ibid*, 394

(59) *Ibid*, 393-394

(60) Cfr. QUARELLO, o c, 40 45

(61) Cfr. B HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 13-34

(62) DEMAN, l c, 157

(63) I-II, q 71, a. 6, ad 5

(64) Citamos por la edicion de P MARTÍN, *Catecismo Romano* (Madrid, 1956)

(65) *Ibid*, 678 679

(66) I-II, q. 71, a 6, ad 5

(67) BILLUART, l c, 63

(68) *Ibid*, 63 64

(69) D7 3891

(70) QUARELLO, o c, 38-39, MONGILLO, l c, 689; F. BOURASSA, *Le péché, offense de Dieu* «Gregorianum», 49 (1968). 563 574

(71) BILLUART, l c, 64

(72) MONGILLO, l c, 689.

(73) DEMAN, l c, 153

(74) Ver el capítulo 1

(74) Ver, por ejemplo, B HARING, *La ley de Cristo*, I (Barcelona, 1968⁵), 397 408

(75) A PETEIRO *Pecado y hombre actual* (Estella, 1972), 368 375

(76) J PERARNÁU, *Aspectos actuales de la teología del pecado* Para renovar la penitencia y la confesión (Madrid, 1969), 75 96

(77) PETEIRO, o c, 427-443

(78) LG, n. 8

(79) LG, n 11

(80) K RHANER *El pecado en la Iglesia* «La Iglesia del Vaticano II» (Barcelona, 1966²), 433 448

(81) QUARELLO, o c, 49 50, MONGILLO, l c, 689 691

(82) A PETEIRO, *Hombres y pecados según la constitucion* «Gaudium et Spes»: Miscelánea M. CUERVO LÓPEZ (Burgos, 1970), 341 353.

(83) PETEIRO, *Pecado y hombre actual*, 448

(84) GS, nn 25, 39, 40, etc

(85) GS, n 37.

(86) Cfr J. ESCUDE, *El pecado social, deformación de la actividad humana* «La constitución GS en el orden económico y social» (Madrid, 1968), 85 106

- (87) *Catecismo para adultos*, 431.
- (88) Cfr. B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 17-19.
- (89) DEMAN, *l. c.*, 151-152.
- (90) I-II, q. 71, a. 6 ad 5.
- (91) I-II, q. 71, a. 2 ad 4.
- (92) «Non enim potest dari ignorantia invincibilis de Dei Existentia, ut probavimus in prima parte. Dato quod quis posset ignorare invincibiliter ad breve tempus Deum esse; hoc ipso tamen quod peccaret, cognosceret esse Deum; quia cognosceret se peccare contra Legem naturalem, consequenter contra Auctorem legis, sicque in ipsa cognitione legis, cognosceret saltem implicite Legislatorem» (BILLUART, *l. c.*, 65).
- (93) DEMAN, *l. c.*, 157-158.
- (94) «Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum» (Alejandro VIII. Decreto de Santo Oficio, 24 de agosto de 1960; Dz. 2291).
- (95) R. MASI, *El pecado filosófico*: «El pecado en la filosofía moderna» (Madrid, 1963), 7-28; DEMAN, *l. c.*, 255-272; M. ZALBA, *Theologiae Moralis Compendium*, I (Madrid, 1958), 422.
- (96) QUARELLO, *o. c.*, 33.
- (97) *Gaudium et Spes*, n. 36.
- (98) J. GIRARDI, *El Vaticano II frente al humanismo ateo*: «Diálogo, revolución y ateísmo» (Salamanca, 1971), 13-95.
- (99) J. GIRARDI, *Reflexiones sobre el fundamento de una moral laica*: *l. c.*, 195-223.
- (100) J. FUCHS, *¿Existe una ética específicamente cristiana?*: «Fomento Social», 25 (1970), 165-179.
- (101) GIRARDI, 216-217.
- (102) *Ibid.*, 218.
- (103) *Ibid.*, 220-221.
- (104) *Ibid.*, 221.
- (105) P. RICOEUR, *Culpa, ética y religión*: «Concilium», n. 56 (1970), 344.
- (106) Cfr. *ibid.*, 343-344.
- (107) RICOEUR pone de relieve este aspecto del siguiente modo: «De una manera que nosotros ignoramos, el mal coopera, trabaja por el avance del reino de Dios. Este es el punto de vista de la fe acerca del mal. Visión que no corresponde a la moralista. El moralista pone en contraste el *predicado* «malo» con el predicado «bueno»: condena el mal, lo imputa a la libertad y, finalmente, se detiene en el borde de lo inescrutable, pues no sabemos hasta qué punto puede ser esclavizada la voluntad. La fe no va en esa dirección; el origen del mal no constituye problema para ella; es el fin del mal lo que le preocupa... La fe justifica al hombre de la *Aufklärung*, para quien, en la gran aventura cultural, el mal constituye un factor más en la educación de la raza humana, y no justifica, en cambio, al puritanismo incapaz de dar el paso de la condenación a la misericordia, quedándose dentro de los límites de la ética, sin acceder a la perspectiva del reino que viene» (*Ibid.*, 345-346).
- (108) Ver más arriba en el capítulo 2, p.
- (109) I-II, q. 73, a. 1.
- (110) RICOEUR, *l. c.*, 344-345.

4 / DIMENSION PERSONAL Y DIMENSION ESTRUCTURAL DEL PECADO

HACIA UNA INTERPRETACION «POLITICA» DEL PECADO

En los dos capítulos anteriores hemos intentado «dar caza» —como decían los escolásticos— a la definición del pecado. Para ello hemos buscado la coherencia de la culpabilidad humana desde una perspectiva antropológica (capítulo 2) y desde una visión propiamente teológica (capítulo 3).

Sin embargo, el análisis antropológico-teológico del pecado no quedaría completo si no aludiéramos a otro punto de referencia que es decisivo para captar el sentido del pecado. Nos referimos a la tensión entre dimensión personal y dimensión estructural: el pecado, ¿se da a nivel de personas o a nivel de estructuras? Formulada la pregunta de otro modo, quizás menos perfecto: el pecado, ¿es una realidad individual o una realidad comunitaria?

Dentro de la teología del pecado ninguna cuestión es de tanta trascendencia como la pregunta sobre la integración de

la doble vertiente, personal y estructural (o individual y colectiva), de la culpabilidad. Aquí radica la fuerza o la flaqueza de toda reflexión teológica sobre el pecado. La praxis cristiana sobre la culpabilidad encuentra en este punto su fuente de coherencia y de eficacia.

Para llegar a una formulación teológica de esta dimensión básica del pecado juzgamos necesario dar los pasos siguientes: constatar en la conciencia cristiana el malestar ante una «individualización» excesiva del pecado al mismo tiempo que una búsqueda por una comprensión «desprivatizada» del mismo; proponer una hipótesis de interpretación que corresponda a la opción por un modelo teológico determinado, y desarrollar el problema según la opción realizada (1).

I. PUNTO DE PARTIDA

*«Desprivatización» frente a «individualización»
en la noción y vivencia de pecado.*

Hemos constatado en otro lugar (2) cómo la moral católica de los últimos siglos ha sufrido un proceso de «individualización» dando lugar a una ética marcadamente individualista. Son muchas las voces que se han alzado para acusar al cristianismo como responsable de ese rumbo adoptado por la conciencia moral occidental. En referencia a la ética sexual, critica SCHELKY la «individualización de lo sexual» inducida por el cristianismo como factor espúreo de una auténtica regulación socio-cultural de la sexualidad (3).

Es cierto que no dependió exclusivamente del cristianismo la «individualización» de la conciencia moral occidental. Son otros muchos factores inherentes al carácter preferentemente individualista de la cultura occidental, los que explican esa inflexión tan perniciosa de la ética. Sin embargo, la tonalidad de la moral católica de los últimos siglos, sobre todo la moral destinada a los confesores, participó de esa conformación con una ética preferentemente individualista, que es reprobada por el Concilio Vaticano II (4).

En pocos temas podemos constatar esta orientación individualista de la moral tan claramente como en el tema del pecado. Tanto la vivencia como la noción de culpabilidad han sido expresadas en cuadros preferentemente individualistas. No juzgamos necesario descender a detalles para probar la verdad de la afirmación (5).

Frente a la «individualización» ha surgido en la teología de los últimos años un movimiento de «desprivatización». Baste recordar la importancia que ha cobrado la «teología política» frente a una tendencia demasiado «existencialista» (al sentido bultmaniano) (6).

La teología moral también está intentando encontrar los cauces de una auténtica «desprivatización» (7). Más que ningún otro tratado de la síntesis teológica, la moral en cuanto reflexión sobre la praxis cristiana (8) tiene que empistarse sobre los cauces marcados por la «interpretación política» del evangelio.

El tema del pecado, así como fue un lugar privilegiado para la concreción de la orientación individualista de la moral, también puede y debe ser ahora un aspecto decisivo de la moral desprivatizada. No faltan, por otra parte, *signos indicadores* de esta nueva orientación en el planteamiento teológico de la culpabilidad. La conciencia moral del hombre de hoy parece estar postulando una comprensión del pecado en clave de estructuras.

Tratando de señalar algunos de los rasgos indicadores que postulan una comprensión del pecado a partir de una «hermenéutica política» del cristianismo indicaríamos los siguientes como los más decisivos:

— Se advierte un *cambio en el sistema de valoración* que tiende a dar importancia a los contenidos de culpabilidad relacionados con la dimensión comunitaria y social de la vida humana.

La nueva situación socio-cultural de la humanidad es la que crea nuevas sensibilidades y nuevos puntos de valoración. «A medida que se modifican los sistemas de valores, cambia también la conciencia de culpabilidad. Son muchos

ya los que sienten con menos fuerzas las faltas del sector privado que los delitos dentro de la macroesfera. Para la generación joven concretamente, la continuación de las guerras, de la producción de armamento, del colonialismo o del racismo, provoca una apelación a una intensa conciencia de culpabilidades» (9).

Esta sensibilidad hacia los planteamientos estructurales de la culpabilidad se pone de manifiesto en un conjunto de aspectos con que el hombre de hoy valora el pecado. En efecto, existe una valoración preferentemente horizontal: el hombre actual es sensible al pecado preferentemente en su dimensión horizontal con el peligro de descartar el horizonte religioso en la comprensión del mismo. Por otra parte, hay una hipersensibilización ante los pecados sociales, de tal manera que en este sector no sólo no se ha perdido el sentido del pecado, sino que se ha afinado (10).

— En diversos tonos y en diversos contextos se habla de una *situación de pecado* en toda la humanidad en general y de un modo particular en ciertos sectores o áreas. Tras esta intuición se encubre, sin duda, una realidad importante, de la que no tenemos todavía una comprensión precisa pero que todos vivenciamos de una manera más o menos aguda.

Ya PEGUY dijo, refiriéndose a la injusticia social y a la mala distribución de los bienes de producción y de consumo, que esta sociedad se encontraba en «estado de pecado» (11). ARANGUREN señala como «el tema ético de nuestro tiempo» la pregunta de si se puede considerar como bueno el hombre que acepta, al menos con su pasividad y su silencio, una situación socialmente injusta (12). Los Documentos de Medellín hablan de una «situación de pecado» al referirse a aquellas realidades que crean situaciones de injusticia (13).

Estos y otros testimonios no son más que un índice de la «mala conciencia» que la humanidad actual tiene en relación con el planteamiento y la dinámica del momento histórico presente. A esta «mala conciencia» le acompaña un sentimiento difuso de participación en la situación de pecado: «nadie puede decir que no tiene culpa»; todos «tenemos las

manos manchadas» (Sartre). También aflora el sentimiento de que no podemos ser fieles totalmente; una fuerza ética nos impide ser felices mientras exista la situación de pecado en la humanidad. La «mala conciencia» lleva consigo una «conciencia infeliz». El hombre de hoy, si vive a nivel plenamente consciente, no puede ser plenamente feliz porque le falta la felicidad de sus semejantes que padecen injusticia.

— Los psicólogos hablan de un *desplazamiento de la vivencia de culpabilidad* hacia el polo comunitario. Al constatar los cambios operados en los procesos internos de inculpación, «han señalado bastantes sicólogos que el hombre que hoy se siente malo y culpable no se siente fácilmente culpable ante una persona, sino ante algo anónimo; y cuando busca culpables no culpa tanto a personas determinadas como a personas anónimas que forman grupo y que se simbolizan en un líder abstracto e ideológicamente representado, actuando luego gracias a la fuerza anónima de las estructuras» (14).

Este desplazamiento o corrimiento en la vivencia de la culpabilidad comporta serias dificultades a la hora de la verbalización del pecado y a la hora de adoptar conductas reparatorias, si se entiende el pecado y la reparación en términos de ética individualista. Por eso se hace necesario un cambio en la comprensión del pecado y en la celebración de la Reconciliación.

A este respecto creemos muy válidas las dos sugerencias que señalaba TORNOS hace algunos años. Por una parte, «para remediar esta situación convendría ante todo asociar la celebración penitencial con una forma bien determinada del kerygma sobre el pecado; ... había que predicar cómo uno mismo y el pecado están en la comunidad o pueblo, cómo a pesar de todo nos toca algo en la culpa y la reparación, cómo es la comunidad toda la que padece con ello, cómo es la comunidad eclesial la que nos reconcilia y con quien nos reconciamos con Dios» (15). Por otra parte, «sería interesante tener en cuenta el encuadramiento comunitario de la *praxis* penitencial: porque la inculpación del hombre moderno parece provenir como de un super-yo social y anónimo; los sistemas

afectivos de inculpación están relacionados con la comunidad tanto y más que con el individuo. Habría que buscar a toda costa formas comunitarias de la celebración penitencial, porque de lo contrario es difícil que le digan algo a la generación que se está fraguando» (16).

— Otro factor que indica la necesidad de realizar un cambio hacia el polo comunitario en la comprensión y vivencia del pecado es *el giro que ha tomado el replanteamiento teológico de la culpabilidad*. Partiendo de los datos bíblicos en que se resalta la dimensión comunitaria del pecado (17), la teología actual del pecado destaca de un modo especial la dimensión eclesial de la culpabilidad del cristiano (18).

Podemos, pues, afirmar que la conciencia moral cristiana postula la «desprivatización» de la noción y vivencia del pecado. Frente a una excesiva individualización en los últimos siglos del cristianismo surge la necesidad de hacer un planteamiento más comunitario y estructural de la culpabilidad. Es lo que vamos a intentar hacer a continuación, preguntándonos en primer lugar por la opción inicial a adoptar para una comprensión completa de la culpabilidad.

II. LA OPCION SOLIDARIA EN LA COMPRESION DEL PECADO

El pecado es una realidad que se inserta en la historia humana como la negatividad de la salvación. Para el creyente la salvación tiene la profundidad de la esperanza escatológica y por eso comprende el pecado como la negación de Cristo operante en la existencia histórica de todos y cada uno de los hombres.

Para seguir comprendiendo la realidad del pecado se abren dos opciones posibles: entenderlo en clave individual o en clave comunitaria. ¿Cuál de ellas es la mejor?

La tradición teológica ha considerado siempre el pecado como un concepto «análogo». Esto quiere decir que la culpa-

bilidad humana no tiene univocidad de formulaciones ni posee una estructura simple. El pecado es una realidad que pide expresiones comprensivas y vivenciales de carácter complejo y diversificado. Dentro de esa complejidad —seguimos traduciendo a lenguaje actual el significado de la analogía clásica— existe una dimensión que da coherencia a los demás elementos y a través de la cual se entiende la realidad total del pecado.

La teología tradicional consideró el pecado mortal *actual e individual* como la forma primera de la culpabilidad. Ello supone una opción de carácter individualista (frente a la opción comunitaria) y de preferencia por la acción singular y concreta (frente a la opción estructural).

Creemos que se puede y se debe replantear esta orientación clásica. Por eso nos inclinamos por otra opción: la de considerar como «primer analogado» de la culpabilidad al pecado comunitario y estructural. *La culpabilidad*, dentro de su complejidad de elementos, tiene una inteligibilidad unitaria y coherente a través de la referencia a su dimensión comunitaria y estructural.

A continuación trataremos en primer lugar, de justificar esta opción; y, en segundo término, veremos cómo se inserta dentro de esta visión la responsabilidad personal inherente a todo pecado.

1. LA SOLIDARIDAD EN EL MAL MORAL: EL PECADO FUNDAMENTAL («PRIMER ANALOGADO»).

En primer lugar, queremos advertir que la expresión empleada «solidaridad en el mal moral» pretende colocar el planteamiento del tema en su justa formulación. No utilizamos las expresiones «pecado colectivo» o «pecado estructural» porque estos conceptos dicen referencia a aspectos concretos y parciales de algo mucho más amplio en el que consiste la culpabilidad en su sentido fundamental. Hablar de «soli-

daridad en el mal moral» es aceptar de comienzo una impositación más abarcadora que la que proporcionan los conceptos de pecado colectivo o pecado estructural. Estos serán concreciones de aquélla.

Por otra parte, el concepto de *solidaridad* tiene la ventaja de englobar los dos polos que coexisten en la culpabilidad: el polo subjetivo, de la responsabilización; y el polo objetivo, del contravalor inducido por el pecado. En cambio, los otros conceptos insisten preferentemente en uno de los polos dejando en la penumbra al otro.

Es cierto que el término «solidaridad» tiene una connotación de carácter positivo. Sin embargo, al indicarse que se trata de una solidaridad «en el mal moral» queda concreto el horizonte de la misma. Además, al mundo bíblico es más familiar el lenguaje que se relaciona con el universo conceptual de solidaridad.

Una vez hecha esta anotación de carácter terminológico, afirmamos que la comprensión del pecado ha de encontrar su formulación auténtica al colocar la *solidaridad en el mal* como el pecado fundamental en el cual y a través del cual han de ser interpretados los pecados personales. Esta nos parece que es también la orientación que tiene HARING. Acepta los cambios producidos por el peso de una noción de pecado prevalentemente individualista a otra noción más social y solidaria (19). «Esta transformación nos parece sumamente decisiva. Tengámosla siempre presente práctica y teóricamente, a nivel de acción y a nivel de reflexión. Es importante este cambio de sentido y de significación que, entre otras cosas, nos plantea con urgencia la necesidad de proceder a una nueva sistematización específica» (20). Por eso puede afirmar taxativamente: «el real alcance del pecado personal individual sólo puede ser entendido a la luz del pecado del mundo y del pecado de la Iglesia» (21).

Para justificar esta opción nos apoyamos en un conjunto de razones que vamos a exponer brevemente a continuación, aludiendo a varias perspectivas convergentes sobre idéntica orientación:

a) *Perspectiva de la «teología bíblica».*

Uno de los problemas más arduos de la teología bíblica, y más concretamente de la teología del Antiguo Testamento, es el que se concreta en la pregunta sobre quién es el *sujeto del pecado* (22). No se puede dar una respuesta simplista, ya que el problema es sumamente complejo. En la Sagrada Escritura, y más concretamente en el Antiguo Testamento, se asigna el pecado tanto a la comunidad como al individuo. Existe una responsabilidad colectiva, sobre todo en los textos más antiguos, reflejada en relatos donde aparece una solidaridad tanto en el pecado como en el castigo. Pero también existe una responsabilidad individual, sobre todo después de la experiencia del destierro (23).

Sin pretender solucionar el problema de la responsabilidad individual y la responsabilidad colectiva dentro del mundo bíblico, juzgamos sin embargo necesario subrayar las perspectivas que la teología bíblica nos ofrece para encuadrar la realidad del pecado. Creemos que para la Biblia la culpabilidad fundamental sobre la que se asientan y tienen consistencia todos los pecados individuales es la culpabilidad solidaria de la humanidad.

Es claro que la revelación cristiana tiene una comprensión del pecado en cuanto realidad que afecta no sólo a individuos particulares, sino también a colectividades y a estructuras. «Tanto la Escritura como las declaraciones del magisterio eclesiástico ponen de manifiesto la solidaridad humana en el pecado. El magisterio nos sitúa ante este tema en el dogma del pecado original. Sin embargo, tal como se presenta este dogma, no aparece suficientemente en primer plano la solidaridad en el pecado: se afirma un lazo de unión misterioso de cada niño con el primer padre del género humano, sin que cuenten para nada los pecados de sus propios padres y de su medio ambiente o las grandes decisiones culpables de los hombres del pasado» (24).

Llevada de un deseo de actualizar esta verdad tradicional de la solidaridad del pecado, la teología actual trata de explicar el dogma del pecado original dentro de una orienta-

ción de solidaridad y al mismo tiempo le da un énfasis especial a la categoría bíblica del pecado del mundo.

La categoría bíblico-teológica del *pecado del mundo* pone de relieve de un modo particular la situación de pecado en que se encuentra la humanidad a causa de la solidaridad que se establece entre todos los pecados históricos. Todo hombre nace en un mundo «en el que junto a la solidaridad de la salvación está presente la solidaridad de la condenación. Ambas se encuentran en un mismo campo como la cizaña en medio de los triguales... El hombre habita en un mundo de pecado, es decir, una familia, una cultura, una sociedad, en las cuales, si bien en diversas proporciones, se encuentra fuertemente anclada y eficaz la solidaridad de la condenación» (25).

SCHOONENBERG interpreta esta realidad de la solidaridad en el pecado a través del concepto de *situación* o, mejor, de *estar situado* (26). Por ser persona somos seres relacionales. Existe influencia de una libertad sobre otra. Esta influencia puede hasta tener un efecto demorado en el espacio o en el tiempo. El pecado de hoy no sólo podrán arrastrar a otros por seducción, sino que puede del mismo modo influir en la posterioridad.

Esta solidaridad es algo más que una suma de pecados individuales sin relación intrínseca. Pero tampoco consiste en que la culpa de uno pase sin más a otro; eso iría contra el principio de la responsabilidad personal. Así, pues, debe haber además de los pecados de las personas individuales, un lazo de unión por el que los pecados de uno se unan con los de los otros.

Todas las influencias que pasan de una persona libre a otra persona libre como tal, respetando la libertad de esta última y apelando a ella, pueden aglutinarse bajo el término y concepto de *situación*. Mi acción libre coloca siempre al otro en una situación que le incita al bien o al mal, que le proporciona un apoyo o se lo quita, que le presenta valores y normas o le priva de ellos.

La situación es el lazo de unión de una decisión libre con otra de modo que la historia se puede definir como el intercambio de decisiones y situaciones.

Pero no nos interesa la situación, sino el hecho de que la persona está situada. Lo que interesa en última instancia, como componente del pecado del mundo, no es el eslabón entre los pecados personales, sino el hecho de que el hombre mismo está afectado. El pecado del mundo, al igual que la pecaminosidad histórica de una comunidad, es realidad en el hombre mismo.

Este estar situado en el pecado es lo que se debe añadir a los pecados individuales para que con razón se pueda hablar de pecado del mundo.

Precisamente a través de esta realidad del pecado del mundo es como deben ser interpretados todos los pecados personales. Por eso decimos que la solidaridad en el mal moral es el pecado fundamental o el «primer analogado» de la culpabilidad humana. Efectivamente, con cada uno de nuestros pecados participamos en el pecado del mundo y nuestro pecado se mide en función de la intensidad de nuestros vínculos con la solidaridad de perdición. Por otra parte, la conversión tiene que ser una conversión total: conversión a la solidaridad de salvación realizada en Cristo Jesús. En toda nuestra vida somos interlocutores con el pecado del mundo; tenemos que tomar postura ante él. En la actitud que adoptemos frente a él definimos nuestra figura ética: entramos en la solidaridad de perdición o en la solidaridad de salvación (27).

La actualización de la categoría teológica de *pecado original* también destaca la importancia de la solidaridad del mal moral de todos los hombres. Esto aparece más claro si se admite que «entre la doctrina del pecado original y la del pecado del mundo existe una estrecha relación, y es probable que los estudios de ambos pecados se complementen el uno al otro, y quizá hasta lleguen a coincidir» (28). No queremos entrar en el desarrollo de este tema, ya que desborda los límites de estas páginas. Solamente queremos dejar constancia de que las explicaciones actuales del pecado original coinciden en este punto: en dar importancia a la dimensión de solidaridad de todos los pecados de la humanidad.

b) *Perspectivas de la «teología de la liberación».*

La teología de la liberación ha puesto de relieve la importancia de la *salvación* cristiana. Puede decirse que el concepto de salvación es uno de los pilares sobre los que se apoya la urgencia teológica de la liberación (29).

La salvación/liberación es la vertiente positiva de una realidad que tiene su lado negativo: la no-salvación, la esclavitud. Ahora bien, dentro del contexto de una salvación entendida como liberación es difícil pensar en un pecado que no tenga dimensiones de solidaridad. Para la teología de la liberación el pecado fundamental es el pecado que se encarna en toda clase de servidumbres y de injusticias. La liberación integral supone quitar el «pecado del mundo» (cfr. Jn 1, 29).

La teología de la liberación abre cuadros teológicos apropiados para asumir el pecado desde la dimensión de la solidaridad histórica. Precisamente la inteligencia del cristianismo como un evangelio de liberación brota de la constatación teológica del «misterio de iniquidad» (2 Tes 2, 7) operante en la historia humana.

Del contraste entre la experiencia dolorosa de la esclavitud y la proclamación del evangelio de la liberación en Cristo Resucitado surge la imperiosa necesidad de denunciar el pecado. Ahora bien, el pecado así detectado es preferentemente una «situación de pecado», tal como lo declaran los Documentos de Medellín al referirse a una situación de injusticia estructural que mantiene a los hombres y a los pueblos bajo la opresión, que engendra tensiones y provoca violencias.

PIRONIO describe del siguiente modo la situación de pecado de la que brota la aspiración de liberación cristiana. Se trata de «situaciones que dependen de actitudes injustas, más o menos consciente, de otros. Actitudes injustas que originan fundamentalmente un estado de opresión y dependencia. Acumulación excesiva de bienes materiales, que Dios ha creado para servicio de todos, con la consiguiente situación de miseria en la mayoría (hambre, desnudez, enfermedad, falta de vivienda y de trabajo). Acaparamiento del poder de

decisión por unos pocos, con la consiguiente falta de participación en la mayoría. Condiciones infrahumanas de existencia que hacen prácticamente imposible el acceso de muchos a los bienes de la civilización y de la cultura. Interés de unos pocos de detener injustamente el desarrollo integrar de los demás.

Todo lo cual constituye un oprimente estado de dependencia —a nivel de pueblos, de clases o de personas— que impide el ejercicio de una libertad plena. Dependencia económica, social, política o cultural, que impide que un hombre o un pueblo se realicen en su originalidad propia.

El pecado está aquí en la injusticia de los hombres que —por egoísmo, por evasión o por insensibilidad— crean o mantienen culpablemente estructuras opresoras de la dignidad humana. Originan un estado de «violencia institucionalizada» que provoca fácilmente las «explosivas tentaciones de la desesperación» (Pablo VI). Todo esto destruye, impide o desfigura, la imagen de Dios en el hombre. Ataca a Dios (y esto es el pecado) al atacar su obra. Dificulta la libertad personal y compromete la paz» (30).

c) *Perspectivas de la «teología política».*

Según los presupuestos de la llamada teología política el pecado tiene que ser pensado fundamentalmente a través de la mediación social. Frente a la tentación individualista de la teología existencial la teología política se propone recuperar la dimensión social de las decisiones personales. Como afirma METZ: «Precisamente para llegar hasta la existencia, hoy día no podemos hablar de una manera puramente existencial» (31).

La mediación social o política de la vida auténticamente humana constituye el elemento esencial de la precomprensión de la teología política. «Su principio hermenéutico director es la búsqueda de una vida auténtica para todos los hombres. Esto no significa que haya de enmudecer la pregunta por la existencia individual o que esta cuestión se deje de

lado como no esencial. Más bien incluso esta misma cuestión sólo se puede solucionar bajo los condicionamientos sociales y en el contexto de las esperanzas sociales. Nadie puede salvarse solo» (32). La mediación social de la precomprensión de la teología política no ha de entenderse en un nivel puramente contemplativo, sino en la relación práctico-operativa de la verdad. La comprensión de la fe lleva consigo necesariamente la práctica social (33).

A partir de estos presupuestos no es extraño que se hable del «pecado interpretado políticamente» y del «perdón políticamente interpretado» (34). Para SÖLLE el punto esencial de la diferenciación entre diferentes escuelas teológicas y entre generaciones reside aquí. «El disentimiento más profundo, apenas desarrollado aún por lo demás, entre las generaciones y posturas teológicas, me parece radicar en una comprensión nueva y esencialmente política del pecado; en nada se diferencia tanto una teología de la palabra de Dios de una interpretación política del evangelio como en la subyacente comprensión del pecado» (35).

En la comprensión tradicional del pecado ha predominado una interpretación despolitizada, lo cual ha conducido a una visión individualista de la culpabilidad. Sin embargo, el mayor pecado reside en las contradicciones reales de nuestra sociedad. Por otra parte, la privatización de la conciencia conduce a una deposición del esfuerzo por transformar la situación injusta y consiguientemente a una sensación de impotencia frente al mal moral. De un concepto de pecado pensado apolíticamente no puede provenir una crítica social ni un cambio de estructuras de injusticia.

Para la comprensión de la teología política «el pecador es el colaborador con la injusticia estructuralmente fundada, la mayoría de las veces anónima» (36). La vertiente religiosa de la culpabilidad quedará asumida dentro de esta visión si interpretamos la relación con Dios a través de la mediación del hombre.

Hemos aludido a algunas perspectivas que nos proporciona la teología actual para justificar la opción solidaria a la hora de comprender el pecado. Podíamos señalar algunas más,

como por ejemplo, las que provienen de una consideración de la Iglesia como comunidad santa y al mismo tiempo necesitada de reformas. Baste con lo dicho para aceptar como justificada la opción por el pecado solidario como el «primer analogado» de la culpabilidad humano-cristiana.

2. LA RESPONSABILIDAD PERSONAL DENTRO DEL PECADO SOLIDARIO.

Existe un serio problema para la teología y para la pastoral en relación con la culpabilidad solidaria: ¿cómo integrar dentro del pecado solidario la responsabilidad personal? Debemos confesar que nos encontramos todavía en los primeros pasos de una reflexión teológico-pastoral de esta índole. Sin embargo, creemos que se pueden hacer las anotaciones siguientes.

En primer lugar, es necesario seguir afirmando con insistencia el *carácter personal* de toda culpabilidad. El pecado no es un «mal abstracto» o un «mal substantivado», como pretenden todas las ideologías de corte maniqueo. El pecado dice relación a libertades humanas concretas.

No podemos perder esta dimensión personalista e interiorizada del pecado, que es uno de los aspectos más fundamentales de la comprensión cristiana de la culpabilidad. Aunque el pecado pasa a las estructuras, primero y fundamentalmente acaece en el corazón del hombre. «El pecado se da siempre en el interior del hombre, que, por su libertad, es capaz de rechazar el amor e instalar la injusticia. Es decir, es capaz de rechazar a Dios. Es siempre el hombre, fundamentalmente, quien peca» (37).

Sin embargo, esta responsabilización personal del pecado se puede entender y expresar en clave individualista o en clave comunitaria. Creemos que es necesario incorporar en el estudio del sujeto de la responsabilidad moral la dialéctica entre «personidad» y «comunitariedad» (38).

La «personidad» (el neologismo es de Zubiri) es una ma-

nera peculiar de la existencia humana. La persona humana no puede diluirse en la totalidad; es algo irreductiblemente individual. Esta visión del hombre como personidad es necesario mantenerla a toda costa... Es el personalismo que nunca podremos deponer. «Nos rebelaremos siempre contra toda última disolución de la persona en el todo, en grandes nombres o en grandes abstracciones, como ocurre en los idealismos. Habremos de ser siempre personalistas, aunque al mismo tiempo siempre veremos la persona humana como «abierta», como esencialmente referida al otro yo, a la otra persona, enlazada con ella y con la comunidad formando el «nosotros» (39).

Dentro de esta perspectiva, las aportaciones de HARRING (40) son sumamente valiosas. Frente al idealismo filosófico, que basado en este punto en el racionalismo diluye el individuo en la universalidad de la idea, justifica la inquietud de Kierkegaard (añadiríamos nosotros la de Unamuno) por la existencia individual. Para HARRING, «la atención y el interés por el individuo es un postulado esencialmente cristiano». Y comenta a continuación: «El considerar exclusivamente lo universal delata una orientación inficionada de panteísmo o de filosofismo, satisfechos con un Dios cuya actividad se limita a pensar. El individuo es el amoroso desbordamiento de la voluntad del Dios creador, que ama lo individual, aunque haya formado todas las cosas según arquetipos previos: las ideas. Cada individuo es un pensamiento particular de Dios, pues para Dios no hay ideas universales como para el hombre. Todo ser individual es un rayo de amor de Dios creador, pero lo es sobre todo la persona individual. Ante Dios cada persona tiene un nombre, y existe cada persona porque Dios la llamó por su nombre» (41).

Pero la personidad ha de ser completada dialécticamente con otra estructura: la *comunitariedad*. El hombre lleva en su misma estructura una esencial relación a otro yo. La existencia humana es un «ser con», un «existir con». La comunitariedad es tan esencial a la realidad del hombre como la personidad. No se puede entender la una sin referencia a la otra. La radical individualidad del hombre, su «radical

soledad», según afirma Ortega y Gasset, está destinada al diálogo comunitario.

El personalismo, por tanto, no es contrario al comunitarismo. La integración dialéctica entre personidad y comunitariedad la entendemos en el mundo de la moral como una categoría antropológica básica. Todo comportamiento moral acaece dentro de esa estructura.

De ahí que debamos afirmar que tanto la persona como la comunidad son sujetos de valores morales. El sujeto de los valores morales no es exclusivamente el individuo ni exclusivamente la colectividad. La responsabilidad moral no se puede individualizar hasta el extremo ni se puede diluir plenamente en el anonimato social.

Toda responsabilidad ética tiene que ser responsabilidad personalizada, lo cual no indica que sea responsabilidad individualizada. Puede existir y debe existir la responsabilidad moral de la comunidad, que es responsabilidad personalizada.

La comunidad no es sujeto de valores morales en el sentido de una «conciencia colectiva» independiente de las personas (sociologismo moral) ni como suma de las conciencias individuales (psicologismo moral).

El que la comunidad sea sujeto de valores morales puede entenderse a partir de la *reciprocidad* que existe entre las conciencias de todos los que componen un grupo. Esos valores morales de la comunidad aparecen en las «objetivaciones» de la misma comunidad: en sus estructuras sociales, en sus estructuras jurídicas, en el espíritu del grupo, en las obras de arte, en la cultura, etc.; también se manifiestan en las «mediaciones» de los comportamientos concretos de los que componen el grupo, y que pueden estar de acuerdo o en desacuerdo con las «objetivaciones» señaladas.

Si decimos que la persona y la comunidad son sujetos de valores, no se han de entender estos sujetos en el mismo sentido. La comunidad es sujeto de comportamiento moral no anónimamente, sino en cuanto está *personalizada*; es decir, en cuanto son personas las que se responsabilizan recíprocamente dentro del grupo. Por otra parte, la persona es el lugar propio de la responsabilidad moral; pero no se pue-

de entender la persona aisladamente, sino en apertura a las demás personas. En este sentido hay que decir que la responsabilidad moral siempre es una responsabilidad *personalizada*. Pero esta personalización puede hacerse y entenderse, o primariamente desde la persona (abierta a la comunidad: y por lo tanto *comunitarizada*), o primariamente desde la comunidad (formada por personas: y por lo tanto *personalizada*).

No se trata, pues, de dos sujetos aislados y autónomos. La persona y la comunidad son sujetos de valores morales y comportamientos éticos en la implicación mutua. No se puede entender el uno sin el otro. Es la *tensión dialéctica* de personeidad y comunitariedad en donde acaece todo comportamiento moral.

La tensión dialéctica personeidad-comunitariedad queda radicalizada en la comprensión cristiana. La persona es un cristiano que vive dentro del misterio de la Iglesia. Su comportamiento moral acaece dentro de esa coordenada del grupo eclesial.

A partir de la comprensión de la responsabilidad moral dentro de la dialéctica de lo personal y lo comunitario podemos encontrar cauces adecuados para entender y vivenciar el pecado solidario en clave personalizada. Es lo que vamos a examinar en el apartado siguiente.

III. CONCRECIÓN DE LA SOLIDARIDAD EN EL MAL. LAS FORMAS DE CULPABILIDAD SOLIDARIA

Después de haber señalado la culpabilidad solidaria como la forma básica del pecado (el «primer analogado») nos corresponde ahora hacer un análisis de su significado real. Tenemos que exponer las formas en que se concreta la culpabilidad solidaria.

Para llevar a cabo esta tarea juzgamos conveniente dividir el análisis en dos momentos: el momento subjetivo y el momento objetivo.

1. LAS FORMAS DE CULPABILIDAD SOLIDARIA VISTAS DESDE LA DIMENSIÓN SUBJETIVA.

La solidaridad en el mal moral tiene muchas formas de subjetivización que corresponden a la gama posible de formas de participación en la culpabilidad objetiva. Señalamos los grupos siguientes:

a) *Imputación de pecados individuales ajenos.*

La moral tradicional, sobre todo la casuística, expuso este punto con múltiples precisiones. Concentró esta especie de culpabilidad solidaria en dos formas de pecado:

- pecado de cooperación,
- pecado de escándalo.

Remitimos a un manual de moral para la comprensión de estas formas de pecado solidario (42). Advertimos, sin embargo, que los conceptos de escándalo y cooperación debieran ser reelaborados a partir de una comprensión más desprivatizada de la moral (43).

b) *Responsabilización de la dimensión social y eclesial del pecado personal.*

En los dos capítulos anteriores hemos insistido en que todo pecado tiene una dimensión social y eclesial. Ello supone una especie de solidaridad en el mal moral de la humanidad.

La subjetivización de esta dimensión social y eclesial del pecado debe comportar una forma de responsabilización que integra el aspecto personal dentro del comunitario. La conciencia cristiana actual vive ya de una manera bastante seria esta responsabilización de la dimensión social y eclesial de los pecados personales. Por eso no insistimos más sobre este punto.

c) *Culpabilidad colectiva* («pecado colectivo»).

Se debe hablar de responsabilidad colectiva cuando se trata de una responsabilidad realizada y vivida por una colectividad. Sobre la existencia y el alcance del «pecado colectivo» se habló mucho inmediatamente después de la segunda guerra mundial en relación con la culpabilidad del pueblo alemán en cuanto grupo o colectividad.

Tenemos que afirmar la existencia de pecados colectivos, que tienen por sujeto responsable una colectividad. Sin querer exagerar las tintas es necesario reconocer que «las colectividades tienden a ignorar sus propios pecados específicos, adormeciéndose en una buena conciencia, cuya calma no se quiere que vengán a perturbar inoportunos aguafiestas. En todos los tiempos la hipocresía mayor de la conciencia colectiva consiste en querer filtrar el mosquito del pecado individual al mismo tiempo que se deja pasar el camello del pecado colectivo» (44).

Únicamente se puede hablar de pecado colectivo cuando el pecado se atribuye no a la acción personal de un individuo, sino a la responsabilidad de todo un grupo. A esta nueva forma de pecado alude el Concilio cuando afirma: «los individuos y las *colectividades*, subvertida la jerarquía de valores y mezclado el bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno» (45).

El pecado colectivo ha sido definido del siguiente modo: «es un conjunto de pecados relacionados de los miembros de una comunidad, es decir, un conjunto de actos personales referidos a un mal común, en lugar de ser referidos al bien común. El desorden del pecado colectivo proviene de la disconformidad de la acción realizada en común con la ley justa de la comunidad y, por consiguiente, con la ley eterna de la que deriva toda ley justa. En el sentido pleno y formal de la palabra, el pecado colectivo es el *pecado organizado*, el pecado, por ejemplo, de una asamblea legislativa o del cuerpo electoral en su conjunto. El pecado colectivo es en este caso un pecado en el sentido formal de la palabra, porque es un acto humano responsable, como todo pecado personal, pero

que contiene además una relación al mal colectivo: es lo que llamaremos un *pecado relacionado*, el cual constituye un cierto *orden en el desorden*» (46).

El pecado colectivo no es suma o yuxtaposición de pecados individuales. Constituye una substantividad en el mal. Se trata de una unidad dinámica fundada en la convergencia de fuerzas y voluntades hacia una negatividad moral común.

Los moralistas se han preocupado por matizar las diversas formas de responsabilización en el pecado colectivo (47). Podemos distinguir tres niveles en la responsabilización del pecado colectivo:

— nivel moral: hay culpabilidad moral cuando los individuos son responsables, delante de Dios y de su conciencia, de injusticias colectivas en la medida en que éstas acaecieron por sus acciones o sus omisiones. «Los individuos tienen derecho de rechazar la acusación de culpabilidad personal, no habiendo contribuido positivamente a actos culpables. Sin duda que ante Dios debe preguntarse cada uno, con toda humildad, si no había podido impedir muchos males, mostrándose más dócil y obediente a sus divinos llamamientos. La nación como tal, como comunidad nacional, no ha de ceder a la tentación de disculparse ante Dios, por más que pueda rechazar la competencia de sus acusadores humanos para juzgar su culpabilidad moral» (48). A este nivel moral, hay que destacar dos aspectos: el que nadie puede constituirse como juez de la culpabilidad moral de otros dentro del pecado colectivo, y el que los individuos pertenecientes a la colectividad en cuestión no han de diluir sin más su propia responsabilidad en el anonimato del grupo o en la responsabilidad de las autoridades;

— nivel jurídico: «Jurídicamente es susceptible de castigo una falta sólo cuando ha sido cometida libremente por un individuo o por muchos de común acuerdo. Sólo la complicidad realmente libre y eficaz cae bajo las sanciones de la justicia. No puede hablarse de culpabilidad colectiva sino cuando cada uno de los miembros de una sociedad se ha hecho culpable de una misma acción punible. Habrá, pues,

culpabilidad colectiva cuando haya culpabilidad individual común» (49);

— nivel «histórico»: por pertenecer a la historia de una colectividad, los individuos de la misma tienen que cargar con las «obligaciones» (que no han de ser entendidas como «castigos») a que hayan dado lugar las injusticias colectivas. «Si una comunidad, por medio de sus autoridades, contrae obligaciones, u ocasiona perjuicios culpables, puede hacérsela responsable en su totalidad de esos perjuicios, según los principios generalmente admitidos» (50). A ser posible estas cargas han de ser distribuidas entre los miembros de la colectividad según la mayor o menor participación en la culpabilidad colectiva (51).

d) *La responsabilidad de las injusticias estructurales.*

Tenemos que aludir, por último, a otra forma de solidaridad en el mal. Es la forma más decisiva, pero al mismo tiempo la más difícil de expresar en conceptos precisos a los que estamos acostumbrados en la moral tradicional.

La estructura de la sociedad tiene sus limitaciones que no pueden ser imputables a la libertad humana. Forma parte de la finitud inherente a los hombres y a la historia humana. Sin embargo, existen también aspectos estructurales de nuestra sociedad que son *injustos* porque dependen de la intervención libre de los hombres. Se trata de las situaciones de pecado o de injusticia institucionalizada.

Nadie puede escapar de la responsabilización de esas injusticias estructurales de la sociedad. No podemos escapar hacia una ética de la «justificación puritana» mediante mecanismos farisaicos e hipócritas de sutiles distinciones (como la distinción entre cooperación «formal» y «material»).

La medida de la participación en las injusticias estructurales se mide por el criterio de la *acción y de la pasión*: en qué medida cada persona configura la situación social injusta y se deja configurar por ella. De ahí que tengamos que vol-

ver a asumir algo que dijimos más arriba: el pecado —todo pecado: el individual y el estructural —está en el interior del hombre. La dimensión personalista y la dimensión estructural se juntan otra vez para dar la configuración exacta del pecado.

Aquí encontramos también un criterio de discernimiento que debe tener en cuenta toda teología crítica de la realidad social. No se puede hacer una crítica social coherente «mientras que nosotros no podemos aclarar cómo estamos inmersos como individuos ‘impotentes’ en las estructuras generales, esto es, cómo nosotros nos aprovechamos de ello y cómo cooperamos y transmitimos las normas más íntimas y consideradas por nosotros como obvias —por ejemplo, las normas de producción, de consumo, de la razón estatal— aun cuando privada y verbalmente las rechazamos. Una crítica social que no incluya estos mecanismos de interiorización, que por tanto no descubra y formule el capitalista que hay en nosotros, el centinela de los campos de concentración que hay en nosotros, sino que en lugar de esto cree enemigos en proyecciones alienantes, la tengo por una mala propaganda política y no por una interpretación política del evangelio» (52).

2. FORMAS DE CULPABILIDAD SOLIDARIA VISTAS DESDE LA DIMENSIÓN OBJETIVA.

Todas las formas de responsabilización subjetiva frente al pecado solidario que acabamos de enumerar tienen también su vertiente objetiva. Existe pecado solidario:

- en la participación que los hombres tenemos en los pecados personales de los demás;
- en la dimensión social de los pecados personales propios, mediante el influjo sobre la conciencia colectiva que queda así deformada (en criterios, en tendencias, en falsos prejuicios, etc.);

- en la culpabilidad de una colectividad en cuanto tal;
- en las injusticias de carácter estructural.

La dimensión objetiva del pecado solidario se realiza de un modo eminente en el *pecado estructural*. Este puede ser descrito con los rasgos siguientes.

El hombre se compone de intimidad y apertura: lo que ORTEGA Y GASSET llamaba «el yo y mi circunstancia» o «ensimismamiento y alteridad». La circunstancia o la alteridad constituyen el «entorno» del hombre. El entorno humano es a su vez el «contorno social».

Desde diversas perspectivas se ha analizado el contorno social como realidad configuradora de la persona (53). El hombre se define también por su dimensión social o de intersubjetividad.

El contorno social ni es pura determinación ni pura indeterminación. Por una parte, es hechura de la libertad humana y, por otra, escapa a la intervención libre del hombre. Tiene el carácter del «claroscuro» tan propio de las realidades humanas.

Traduciendo la afirmación anterior en términos éticos tenemos que afirmar que algunos aspectos del contorno social, aunque en sí mismos no realicen la perfección pensada y deseada, no pueden ser considerados como pecados, sino más bien como *imperfecciones técnicas*. Es decir, imperfecciones que entran dentro de la estructura finita y de carácter progresivo que es propia de la realidad humana. Sin embargo, también habrá aspectos del contorno social —y serán los más— en que no se realice la justicia a causa de las intervenciones de la libertad humana. Se trata entonces de un contorno social de carácter pecaminoso.

Ese contorno social pecaminoso se concreta en estructuras sociales de pecado: estructuras políticas, económicas, culturales, jurídicas, religiosas, etc. La culpabilidad objetiva tiene así una verificación concreta: el pecado estructural. Aunque el pecado está siempre en el interior del hombre, «de allí pasa luego a las actividades del hombre, a sus ins-

tituciones y cosas, a las estructuras creadas por él. La misma creación —obra de Dios— puede estar sometida a variedad y servidumbre 'por causa de quien la sometió' (Rom 8, 20). De allí surgen situaciones que, subjetivamente libres de la inmediata responsabilidad de muchos, resultan sin embargo objetivamente situaciones de pecado. Constituyen un desorden, lo manifiestan o engendran» (54).

No es el momento de señalar las concreciones del pecado estructural en el mundo de hoy. A modo de ejemplo, recojo unos párrafos de HARING en que se especifican algunas formas de pecado estructural a través de la categoría de «pecado contra la libertad y la liberación» (55):

«Pecado contra la libertad es el rechazo a progresar, a aceptar la necesidad y la posibilidad de una conversión continua; pecado es no querer trabajar para la síntesis y armonía de conversión personal y renovación social, cultural, económica y política.

Pecado contra la libertad, con todas las consecuencias de los pecados cometidos sin libertad y sin conciencia, es la pasividad y la educación que conduce sólo a la sumisión, reprimiendo la espontaneidad, la creatividad y las iniciativas audaces.

Pecado contra la libertad es la visión estática de la moral en medio de un mundo dinámico.

Pecado capital contra la libertad y contra el desarrollo de la propia responsabilidad, es el centralismo exagerado, el paternalismo anticuado, y todo un mundo de educación y de gobierno que condena a tantas personas al subdesarrollo de la libertad.

Pecado capital contra la libertad es el espiritualismo desencarnado, una pretendida espiritualidad que propugna la fuga del mundo y la evasión de las propias responsabilidades.

Pecado contra la libertad es no querer escuchar a los profetas.

Uno de los más graves pecados contra la libertad es la actual mentalidad consumista, el capitalismo y toda actitud que pretende explotar no sólo las cosas, sino las personas sin espíritu de responsabilidad.

Pecado gravísimo contra la libertad es toda forma de manipulación de personas y de opiniones públicas en cuanto que se oponen al desarrollo de la libertad y de la responsabilidad social e individual. Pecado que se comete sobre todo en los Estados totalitarios, donde no se tolera la formación orgánica de las opiniones públicas. Pecado presente también en los países capitalistas donde, en la mayor parte de los casos los medios de comunicación social son privilegio de grupos egoístas y prepotentes.

Pecado contra la libertad es el fácil ceder de los gobiernos y de las comunidades a grupos de presión. La falta de interés en la vida social, política y cultural y una pedagogía que no prepara al hombre para la responsabilidad y la competencia en estos decisivos campos, son elementos que se inscriben negativamente en la historia de la libertad.

Por último, pueden ser desastrosas las consecuencias de una ética de prohibiciones que en los graves problemas tan decisivos para el porvenir del hombre y para su libertad (por ejemplo, la regulación de los nacimientos, el problema de la explosión demográfica, la eugenesia, la medicina profiláctica, etc.), no ofrece ningún plan constructivo y trata solamente de bloquear los diversos intentos de solución.

Como *conclusión de este capítulo* queremos resaltar la importancia de la solidaridad en el mal moral como factor decisivo para definir el pecado ético-religioso. Todo pecado se constituye en cuanto tal por la participación en el «pecado del mundo».

No preconizamos con ello un «retorno a la moral mágica» (55). Lo que proponemos es desprivatizar la noción de pecado y lograr así una «interpretación política» del mismo.

NOTAS

- (1) Ver la bibliografía sobre el tema de este capítulo.
- (2) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 65-67.
- (3) H. SCHELSKY, *Sociología de la sexualidad* (Buenos Aires, 1962), 131-137. Cfr. la valoración crítica de esta afirmación en M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad* (Salamanca, 1972), 248-249.
- (4) *Gaudium et Spes*, n. 30: «La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista».
- (5) Cfr. B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 25-27.
- (6) J. B. METZ, *El problema de una «teología política»*: «Concilium», n. 36 (1968), 385-403; *Teología del mundo* (Salamanca, 1971). Al hablar de «teología política» no se entiende por tal una teología de lo político sino una determinada forma de interpretar el cristianismo. «Teología política es más bien hermenéutica teológica que, al apartarse de una teología ontológica o de interpretación existencial, abre un horizonte interpretativo en el cual la política se entiende como el campo abarcador y decisivo en que la verdad cristiana ha de transformarse en praxis» (D. SÜLLE, *Teología política* (Salamanca, 1972), 69).
- (7) F. BOCKLE, *Temas morales urgentes en la predicación moderna*: «Concilium», n. 33 (1968), 436 ss.; R. SIMON, *Nouvelles orientations de la morale chrétienne*: «Supplément», 87 (1968), 488 ss.
- (8) H. KÜNG, *Christ sein* (München, 1974), 500-594.
- (9) E. SCHILLEBEECKX-B. WILLEMS, *Presentación*: «Concilium», n. 61 (1971), 5.
- (10) L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1968), 9.
- (11) Cfr. SANTAMARÍA, *El pecado colectivo*: «Orbis Catholicus», 2 (1959) II n. 11 p. 353.
- (12) J. L. L. ARANGUREN, *Ética* (Madrid, 1972), 53.
- (13) *Presencia de la Iglesia en la transformación de América Latina*. Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Medellín-Colombia, agosto-septiembre 1968) (México, 1968), 35.
- (14) A. TORNOS, *Perspectivas psicológicas de la celebración de la penitencia*: «Para renovar la penitencia y la confesión» (Madrid, 1969), 111-112.
- (15) *Ibid.*, 113-114.
- (16) *Ibid.*, 114-115.
- (17) J. MURPHY-O'CONNOR, *Pecado y comunidad en el Nuevo Testamento*: «El misterio del pecado y del perdón» (Santander, 1972), 65-96; A. PETERO, *Pecado y hombre actual* (Estella, 1972), 191-225.
- (18) J. PERARNAU, *Aspectos actuales de la teología del pecado*: «Para renovar la penitencia y la confesión» (Madrid, 1969), 75-96. «La aportación más valiosa

de la dogmática actual sobre el pecado quizá sea el haber subrayado la dimensión eclesial de éste. Esta se encuentra afirmada en la Biblia, y los padres también insistieron en ella, pero la teología de los últimos siglos parecía haberla olvidado. Los modernos estudios del sacramento de la penitencia y de su dimensión eclesial, iniciados por B. Xiberta y proseguidos por K. Rahner, B. Poschmann, P. Galtier y otros, han contribuido de forma decisiva al re-descubrimiento de este aspecto del pecado, que comienza a entrar en la predicación, en la catequesis y ya es realidad en la conciencia de muchos cristianos» (PETEIRO, o. c., 20).

- (19) HARING, o. c., 25-27.
- (20) *Ibid.*, 87.
- (21) *Ibid.*, 88.
- (22) R. KOCH, *Il peccato nel Vecchio Testamento* (Roma, 1973), 79-82 (con bibliografía en la nota 1 de la p. 79).
- (23) *Ibid.*, 82-121.
- (24) P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado: «Mysterium Salutis»* (Madrid, 1969), II/2, 985.
- (25) HARING, o. c., 93-94.
- (26) SCHOONENBERG, l. c., 985-997.
- (27) HARING, o. c., 94-95.
- (28) SCHOONENBERG, l. c., 998. Ver las pp. 1028-1039.
- (29) G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca, 1973), 193 ss.
- (30) E. F. PIRONIO, *Teología de la liberación «Criterio»*, n. 1608 (1970), 822-823.
- (31) J. B. METZ, *Teología del mundo* (Salamanca, 1971²), 167.
- (32) D. SOLLE, *Teología política* (Salamanca, 1972), 70.
- (33) METZ, o. c., 146; SOLLE, o. c., 85-87.
- (34) SOLLE, o. c., 93-119.
- (35) *Ibid.*, 93-94.
- (36) *Ibid.*, 99.
- (37) PIRONIO, l. c., 822.
- (38) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 174), 178-185.
- (39) J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental* (Madrid, 1969), 126.
- (40) B. HARING, *La ley de Cristo*, I (Barcelona, 1968⁵), 118-130.
- (41) *Ibid.*, 119.
- (42) M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, I (Madrid, 1958), 155-158; J. FUCHS, *Theologiae Moralae Generalis*, II (Roma, 1966-67), 98-106.
- (43) «Seguramente debemos volver a reflexionar y reelaborar el trabajo de la teología moral referente al escándalo. Entre otras cosas, para liberar la reflexión ética sobre el tema de unas perspectivas acentuadas individualistas y para reafirmar la propia responsabilidad ante la persona, inefable e insustituible, que es uno mismo y ante el prójimo que, quizá y particularmente, será expuesto al escándalo» (HARING, o. c., 94).
- (44) A. HORTELANO, *Moral responsable* (Salamanca, 1969), 139-140.
- (45) GS, n. 37.
- (46) SANTAMARÍA, l. c., 364.
- (47) ZALBA, o. c., I, 146; FUCHS, o. c., II, 176-179; B. HARING, *La ley de Cristo*, I (Barcelona, 1968⁵), 132-134; E. QUARELLO, *L' Amore e il Peccato* (Bologna, 1971), 56; J. RAMOS-REGIDOR, *Il Sacramento della Penitenza* (Turín, 1972²), 92-93.
- (48) HARING, o. c., I, 133-134.

- (49) *Ibid.*, 133.
- (50) *Ibid.*, 133.
- (51) FUCHS, o. c., I, 178.
- (52) SOLLE, o. c., 102-103.
- (53) VIDAL, o. c., 147-150.
- (54) PIRONIO, l. c., 822.

(55) Estamos plenamente de acuerdo con M. BENZO en lo que expuso en un suelto publicado recientemente en el diario «Ya» con el título de «Retorno a la moral mágica». Dado su interés me permito transcribirlo en parte: «En la etapa primitiva de la moral, la culpa es considerada como algo colectivo y hereditario. El delito de un individuo hace responsable a todo su pueblo, clan o familia, y los pecados se heredan, pasando de padres a hijos. Sin duda, el mayor progreso de toda historia ética se produjo, cuando se individualizó la responsabilidad. En el pueblo de Israel, este paso decisivo se dio en torno al siglo VI antes de Cristo. Es famoso el texto en que Ezequiel expresa, ante el asombro de muchos de sus contemporáneos, la ruptura con la concepción antigua y la introducción de la nueva:

«Vosotros decís: ¿Por qué no ha de atribuirse al hijo la falta de su padre? Porque el hijo que ha practicado el derecho y la justicia, ha observado todas mis leyes y las ha seguido, debe vivir. El que ha pecado es el que morirá: al hijo no se atribuirá la falta del padre, ni al padre la falta de su hijo; al justo le será imputada su justicia, y al malvado, su maldad».

Cierto que el individualismo ético olvidó durante mucho tiempo las dimensiones colectivas de lo moral: la repercusión que nuestros actos buenos y malos tienen en los otros; la amplia medida en que las situaciones culturales, económicas y políticas condicionan el comportamiento moral de los individuos; el deber de todos de contribuir a la mejora de las estructuras sociales. Pero tales correcciones necesarias a la ética individualista no significan en modo alguno un retroceso en la gran conquista del concepto de que la responsabilidad moral es propia de cada persona y no se comunica a sus afines ni se transmite a sus descendientes.

Parece, sin embargo, que algunos experimentan actualmente entre nosotros una extraña nostalgia de la moral mágica. En algún libro reciente late la tesis de que no es posible formar parte de tal o cual grupo religioso sin quedar místicamente contagiado de todos los errores y culpas cometidos por sus miembros desde sus comienzos. En realidad, el procedimiento dialéctico utilizado es doble: pasa de lo singular a lo universal, para regresar nuevamente a lo singular. Se empieza señalando las conductas defectuosas de algunos miembros conspicuos, para afirmar que todo el grupo ha quedado teñido de las mismas actitudes, y de ello se deduce, a su vez, que todo el que se afilie al grupo queda inmediatamente manchado con un indeleble «pecado original».

Este tipo de raciocinio llevaría, universalizándolo, a muy curiosas conclusiones: a afirmar que todos los católicos somos personalmente responsables de la inquisición y las guerras religiosas; que todos los comunistas lo son de los crímenes de Stalin; que todos los liberales son culpables de los crímenes cometidos en nombre de la libertad, a los que se refería madame Roland. Y llevando las cosas un poco más lejos, incluso la pertenencia a grupos naturales (que pueden ser abandonados) haría partícipes a los nuevos miembros de todos los crímenes cometidos por elementos del grupo a lo largo de la historia: cada uno de los españoles sería responsable de las expulsiones de judíos y moriscos; cada uno de los europeos sería responsable de los abusos coloniales, y, en último análisis, cada hombre sería reo de los delitos cometidos desde que el mundo existe...».

PRECISIONES DE LA TEOLOGÍA MORAL SOBRE LA MAYOR O MENOR GRAVEDAD DEL PECADO

Hasta ahora hemos tratado el tema del pecado en su dimensión general. Hemos hablado *del pecado*, en singular o en su sentido esencial o nocional. En este capítulo comenzamos a abordar algunos puntos más relacionados con la práctica pastoral. Vamos a hablar *de los pecados*, en cuanto comportamientos concretos y diversificados que realizan la esencia del pecado.

La reflexión cristiana ha introducido en la comprensión del pecado múltiples precisiones, sobre todo en la etapa casuística de la teología moral. Muchas de estas precisiones —forzoso es confesarlo— apenas si nos dicen nada a los cristianos actuales para comprender y vivenciar la realidad del pecado. En los Manuales de Teología Moral se habla del sujeto, de las causas, de los efectos del pecado. Se analizan

detenidamente las distinciones numéricas y específicas de los pecados, por razón de la disposición tridentina de tener que hacer en la confesión una declaración numérica y específica de los mismos. No se olvida el estudio de las condiciones para que el pecado sea un acto imputable a la libertad humana ni tampoco dejan de hacerse precisiones sobre los pecados internos (malos pensamientos, delectación morosa, gozo, malos deseos) en cuanto que presentan una dificultad mayor para entender su sentido.

Existe, sin embargo, un tipo de precisiones sobre el que queremos detenernos porque lo juzgamos de interés pastoral. Nos referimos a la distinción de los pecados por razón de su contenido y de su responsabilización personal. Entre las divisiones —y son muchas (1)— que encontramos en un Manual de moral en el tratado «De Peccatis» ninguna es de tanta importancia como la que trata de asumir la diversidad de la gravedad moral (pecado grave/leve) y la que trata de expresar los efectos del pecado (pecado mortal/venial).

En este capítulo vamos a replantear el tema de la mayor o menor gradación de los pecados tanto en su contenido (gravedad), como en su repercusión en la vocación del cristiano (mortal/venial). Desarrollaremos el tema en cuatro puntos: aclarando inicialmente la distinción de los dos planos que entran en juego; examinando la noción de pecado mortal/venial; exponiendo los criterios para una diversificación de los pecados en su dimensión objetiva; y, por último, sacando algunas conclusiones teológico-pastorales.

I. PUNTO DE PARTIDA· DISTINCION DE PLANOS («GRAVEDAD» Y «MORTALIDAD»)

Para poder comprender correctamente el problema de la mayor o menor importancia del pecado y poder traducirlo a categorías teológico-pastorales juzgamos necesario partir de una distinción inicial: separar el aspecto de la *gravedad* del aspecto de la *mortalidad*.

En los Manuales de moral y en la pastoral se ha soli-

do utilizar indistintamente la terminología de pecado mortal = grave y la de leve = venial. Algunos defienden explícitamente esta adecuación terminológica y de contenido (2).

Frente a esta posición teológico-pastoral de adecuación proponemos volver a la distinción entre los dos planos. Decimos «volver», ya que en la tradición tomista, que es donde se han fraguado las terminologías y los conceptos relacionados con la gravedad y con la «mortalidad», los temas del pecado grave/leve y mortal/venial se tratan de forma independiente. Santo Tomás habla de la mayor o menor gravedad de los pecados en la cuestión 73 de la I-II en la que se plantea el tema de «la composición de los pecados entre sí»: En cambio el tema del pecado mortal y venial lo trata en el desarrollo de los efectos del pecado; el tercer efecto del pecado es el «reato de pena» (I-II, q. 87); en conexión con este efecto introduce Santo Tomás el estudio del pecado mortal y venial, distinción que se origina precisamente del «reato de pena» (I-II, q. 88).

Los comentaristas de la Suma y, en general, los teólogos posteriores permanecen fieles a la colocación que Santo Tomás ha dado a los temas señalados. Aunque insensiblemente se va pasando a la identificación entre pecado mortal/grave y leve/venial, no faltan voces que siguen proclamando su diferenciación. Recordamos un testimonio: el de DEMAN (3).

Parte DEMAN (4) de la afirmación de que la división del pecado mortal/venial es una definición esencial del pecado, en cuanto que se interpreta en relación al fin último. En esta realidad del fin último se juntarán las dos orientaciones de la «gravedad» (grave/leve) y de la «mortalidad» (mortal/venial), ya que es una categoría en la que confluyen el contenido del valor moral y la decisión globalizante de la persona. Pero advierte, a continuación DEMAN que las nociones de «gravedad» y «mortalidad» son diferentes. La gravedad de los pecados consiste en la malicia intrínseca del mismo, mientras que la «mortalidad» se mide en relación directa con el fin último. «Así la gravedad de los pecados, tomada tanto del objeto como de la voluntariedad de la ac-

ción, se distribuye en gradaciones infinitas, mientras que mortal y venial agotan la razón que dividen, al ser todos los pecados mortales iguales lo mismo que los veniales son iguales» (5).

Esta distinción de las dos consideraciones (gravedad por una parte, y las cualidades de mortal/venial por otra) representan en la teología tomista inicial un beneficioso desdoblamiento de una doctrina anterior excesivamente confusa en que mortal y venial también expresaban los órdenes de gravedad. Por desgracia en la teología moral de los últimos siglos se han vuelto a confundir los dos planos de la gravedad y de las cualidades de mortal/venial.

La distinción del pecado en mortal y venial tiene una relación estrecha con todos los puntos de la doctrina general del pecado, pero —según DEMAN— estas nociones «no se confunden con la gravedad del pecado» (6).

A esta distinción de planos creemos que hay que volver para encontrar un camino más exacto en la teología y en la pastoral del pecado. Seguimos creyendo en que es necesario establecer inicialmente la distinción de los dos planos para llegar después a su conjugación (7).

La distinción de los pecados *por razón de la gravedad* se hace a partir del valor moral que entra en juego. En la moral tradicional se decía que la gravedad o levedad se medía por el objeto (circunstanciado, claro está). Era el objeto el que solía imponer casi todas las distinciones de los pecados (distinción específica, distinción numérica, distinción cuantitativa de gravedad).

En esta distinción hay que tener en cuenta lo siguiente:

— La gravedad o levedad se da sin solución de continuidad: hay cosas gravísimas, graves, menos graves, leves, menos leves, levísimas. No existe un punto exacto que corte entre la gravedad y la levedad (según los conceptos de la moral tradicional). Esto nos indica que la terminología resulta «pobre» para recoger la gama de las distintas variaciones objetivas de los valores morales, comprometidos en los comportamientos pecaminosos de los hombres.

— La mayor o menor gravedad de los valores comprometidos varía un poco conforme las diversas épocas: depende de la mayor inteligencia de la revelación en la historia de la salvación y está condicionada por las variaciones de apreciación cultural. De hecho ha habido una fluctuación, dentro de la historia de los pecados (desde la Iglesia primitiva hasta la actual, pasando por la Iglesia de la Edad Media).

— Los teólogos moralistas (y los ministros de la pastoral) se mueven dentro de esta distinción. Hay que colocar la distinción entre los pecados por su mayor o menor gravedad como una distinción de «técnico». Aunque se basa en las fuentes de la revelación, esta distinción admite pluralidad de opiniones y variación según la oportunidad y la situación real de las diferentes comunidades.

La *distinción entre mortal y venial* es considerada desde el «comprometerse» de la existencia cristiana.

En esta distinción hay que tener en cuenta lo siguiente:

— La línea divisoria entre pecado mortal y pecado venial es clara y taxativa, desde el punto de vista teórico. Es una distinción que corresponde a la realidad. Existe un punto exacto donde el pecado pasa de ser venial a mortal y viceversa.

— La diferencia taxativa entre pecado venial y mortal se puede expresar de muchas maneras: pérdida de la gracia, decisión en contra de Dios, pérdida del ser cristiano, ruptura con Cristo, etc. Todas estas expresiones nos hablan de una quiebra o fallo en lo más nuclear del cristiano.

Es cierto que no se puede restablecer una dicotomía perfecta entre el plano de la gravedad y el plano de la «mortalidad». Los pecados mortales suponen una materia grave. Sin embargo, es difícil establecer una adecuación entre pecado mortal y todos los pecados que se han considerado como graves. Sobre este punto volvemos al final del capítulo, después de haber expuesto la distinción del pecado en mortal/venial y la distinción de los pecados por razón de la gravedad.

II. NOCION DE PECADO MORTAL/VENIAL

La distinción del pecado en mortal y venial (8) ha sido un factor decisivo para la formación de la conciencia moral cristiana y ha tenido un papel importantísimo en la pastoral, sobre todo penitencial. Esta distinción ha tenido, en la teología y en la pastoral, una relación estrecha con aspectos importantes del cristianismo: privación o no privación de la gracia; apartamiento o posibilidad de acceso a la eucaristía-comunión (9). Además, en esta distinción estribaba la salvación o condenación eternas (10).

La razón de la importancia de esta división se basa en la peculiaridad de la misma. Mientras que las demás divisiones del pecado suelen colocarse en el objeto o valor que comprometen (distinción específica; distinción numérica; pecados internos-externos; pecados capitales, etc.), la división entre pecado mortal y pecado venial se sitúa en el compromiso definitivo cristiano. En ella se pone en juego el «ser o no ser» de la vida cristiana en el creyente. Se le ha dado incorrectamente (11) a esta distinción el nombre de «diferencia teológica».

Ante esta importancia es necesario conocer bien la noción de los términos y conceptos de mortal y venial. «En los libros modernos de teología, esta distinción ha obtenido un relieve privilegiado, pero que amenaza la exactitud de las nociones aquí comprometidas; en la apreciación común, se limita a estos dos términos el discernimiento de la conciencia moral» (12). Una extralimitación o una mala comprensión en esta materia tiene repercusiones muy importantes. Ya San ALFONSO amonestaba sobre la tentación de señalar pecados mortales sin suficiente fundamento (13).

1. HISTORIA DE LA DISTINCIÓN PECADO MORTAL/VENIAL.

¿Cómo se ha llegado a esta formulación vigente en la distinción entre pecado mortal y pecado venial? ¿Pertenece a lo nuclear de la comprensión cristiana? ¿Es, más bien, una

formulación históricamente condicionada y, por lo tanto, revisable?

a) *¿Origen bíblico de la distinción?*

La Sagrada Escritura no nos ofrece la distinción entre pecado mortal y pecado venial. Sin embargo, en la valoración que la Escritura hace de los pecados hay una gradación, hay un más y un menos (14).

En el Antiguo Testamento se encuentran distintas enumeraciones de pecados que tienen como consecuencia un inmediato alejamiento de Dios, que provocan la ira divina y que constituyen una ruptura de la Alianza (dimensión hacia Dios y hacia el Pueblo). Ejemplos: las imprecaciones del Deuteronomio 27, 15-26; ciertos pecados enumerados por los profetas (Os 4, 24; Is 35, 15-16; Jer 7, 9-10; Ez 18, 5-18; 22, 6-16); las condiciones para ser huésped en la tienda de Yahvé (salmo 15); el examen de conciencia de Job (c. 31). La no observancia de los mandamientos rituales de la circuncisión o la celebración de la Pascua se castigaba con el ser «borrado de su pueblo» (Gen 17, 14; Núm 9, 13).

En el Nuevo Testamento encontramos enumeraciones de pecados que los cristianos han abandonado al convertirse, y que no deben volver a cometer si no quieren ser excluidos del Reino de Dios (Mt 25, 41-46; 1 Cor 6, 9-10; Rom 1, 24-32; etc.). También aparecen señalados algunos pecados que excluyen de la comunidad, como sucedió en el caso del incestuoso de Corinto (1 Cor 5, 18).

Junto a estos pecados que excluyen del Reino y de la comunidad, el Nuevo Testamento constata la existencia de otras faltas que no tienen tal trascendencia (cfr. Mt 6, 12; Sant 3, 2; 1 Cor 3, 10-15).

b) *La práctica penitencial.*

En los escritos del primitivo cristianismo (Padres apóstólicos encontramos listas de vicios y virtudes. Pero tam-

poco aparece la distinción neta de pecado mortal y pecado venial como en nuestros manuales de moral.

«En los primeros siglos cristianos no había listas extensas para distinguir los pecados graves y los menos graves. Se sabía, claro está, que un pecado era más grave que otro. La apostasía (idolatría), homicidio y adulterio se tomaban muy en serio por razón del escándalo público. Pero, en lo demás, la distinción entre pecados ‘mayores’ y ‘menores’ era muy imprecisa» (15).

Será la práctica penitencial la que irá introduciendo mayores precisiones en la apreciación de la mayor o menor gravedad de los pecados. Existe una correlación entre la historia del Sacramento de la Penitencia y la historia de la distinción de los pecados por razón de su gravedad.

Como criterio general podemos admitir éste: «Siempre se admitió la necesidad de la penitencia sacramental y eclesíástica en los casos de pecados graves, mientras que el perdón de los leves se podía lograr con prácticas privadas de penitencia, como la plegaria, el ayuno y la limosna» (16). Pero, dentro de esta convicción fundamental, se dio una gran variación a la hora de juzgar un pecado como grave o no. En la penitencia canónica (s. III-VII) se consideran como graves los pecados de la famosa tríada, apostasía, adulterio y homicidio. En la época de la «penitencia tarifada» (s. VII-XII) se establecen listas más precisas y detalladas de pecados «graves» y «pequeños». La práctica penitencial actual (s. XIII-XX) está condicionada por la noción de pecado mortal; únicamente es obligatorio confesar los pecados mortales; y esto en orden a poder comulgar (17).

Esta correlación entre práctica penitencial y distinción de gravedad en los pecados es muy aleccionadora; de ella pueden deducirse consecuencias importantes para la teología del pecado y para la pastoral de la penitencia.

c) *Reflexión teológica.*

Es necesario señalar otro factor de gran importancia en la historia de la toma de conciencia de la distinción entre pecados mortales y veniales. Es la reflexión teológica.

Esta reflexión teológica comenzó a hacerse entre los *Santos Padres*. Hacia el final de la época patristica, además de los «crímenes» que separan del altar y que exigen la praxis de la penitencia canónica, se hace la distinción entre pecados mortales y veniales (= «mortíferos» y «cotidianos»; se dan otros nombres también). Así, San Agustín admite que para la remisión de los pecados cotidianos basta con: la oración («dimitte nobis debita nostra»), la limosna, el ayuno. Por otra parte, San Agustín, junto con San Jerónimo, rechaza la opinión de los estoicos y de los escritores cristianos influenciados por el estoicismo de que todos los pecados son iguales.

La distinción entre pecados mortales y veniales encontró su reflexión teológica en el renacimiento teológico de la *Edad Media*. En el siglo XII, nacida la discusión sobre el pecado venial, a éste se le consideraba como pecado de materia sin importancia. En el siglo XIII se hace una consideración más profunda de la distinción entre pecado venial y mortal, por razón de su relación con Dios, con el fin último y con la ley (18).

Fue sobre todo *Santo Tomás* quien hizo una reflexión teológica seria sobre el pecado y, en concreto, sobre la distinción entre pecado mortal y pecado venial. Es la reflexión que ha prevalecido en la teología católica, sobre todo a través de la obra de los comentaristas a la Suma (aunque no faltan excepciones de oposición a la doctrina tomista entre los mismos comentaristas: por ejemplo, Vázquez).

La doctrina de Santo Tomás sobre el pecado mortal y venial se puede resumir en las siguientes afirmaciones:

— La distinción entre pecado mortal y venial se toma en primera instancia (como el nombre lo indica), del («reatus poenae», que es consecuencia del mismo pecado: pena eterna o pena temporal.

— La diversidad de pena está condicionada por la diversidad de estructura del acto pecaminoso. Santo Tomás expresa esta estructura del siguiente modo: 1) el pecado mortal es algo irreparable (como una enfermedad mortal), el pecado venial es reparable (19); 2) el pecado mortal va directamente «en contra» de la ley, el pecado venial se sitúa «al margen» de la ley (20); 3) el pecado mortal va en contra de la caridad, no así el pecado venial (21); 4) el pecado mortal es acto de desorientación frente al fin último, el pecado venial se refiere a una desorientación con relación a los medios: en este aspecto es donde más insiste Santo Tomás (22).

— Para que dé esa desorientación frente al fin último se precisa que el sujeto la *subjetivice* plenamente, es decir, que el acto sea perfectamente humano. De otra suerte no existirá pecado mortal (23). La razón está en que nadie puede desorientarse en relación al fin último si no se compromete plenamente; para ello se requiere un acto plenamente humano. Esta afirmación puede entenderse de un modo incorrecto creyendo que un pecado en sí mortal puede convertirse en venial. No existe un pecado en sí mortal si le falta la desorientación hacia el fin último; ahora bien, ésta únicamente existe si el sujeto se compromete en un acto plenamente humano. Luego hay en una misma realidad la desorientación hacia el fin último y el compromiso negativo de la persona. Lo que sí se puede afirmar es que una materia grave no indica necesariamente la existencia del pecado mortal.

— La distinción del pecado en mortal y venial no es de tipo específico (ésta se da por razón del objeto), sino de carácter esencial (por razón del fin último en cuanto expresión del compromiso del sujeto) (24).

La tradición teológica tomista posterior recoge, comenta y prolonga la doctrina de Santo Tomás. La cuestión que más interés tiene para nosotros, de entre las muchas que tratan, es la de la determinación del constitutivo formal o esencial del pecado mortal en contraposición con el pecado venial. Algunos se inclinan a considerar la desorientación hacia el

fin último como el elemento constitutivo del **pecado mortal**, dada la importancia que esta categoría tiene para la vida moral y dada la insistencia con que Santo Tomás habla a este respecto (25). Otros no se muestran tan tajantes a la hora de concretar el elemento formal, ya que para ellos es lo mismo decir que el pecado mortal es una acción contra el fin último que una acción contra la caridad o contra la gracia o contra la ley (26).

d) *La moral casuista.*

La doctrina tomista ha sido prolongada por la Moral casuista en dos direcciones: elemento objetivo y elemento subjetivo. Los casuistas han realizado una obra acabada de precisiones y de distinciones, como puede verse en cualquier Manual de moral. Los puntos esenciales en los que ha fraguado la doctrina vigente sobre la distinción entre pecado mortal y venial los exponemos a partir del texto de moral de M. Zalba (27):

— Es dogma de fe el que no todos los pecados son iguales (es decir, unos son más graves que otros); las pruebas de esta afirmación provienen del magisterio de la Iglesia, de la Sagrada Escritura, de la tradición patristica y de la razón teológica (número 751).

— El juicio sobre la diversa gravedad de los pecados se puede formar según algunas reglas elaboradas por los moralistas (números 752-753).

— Dentro de esa mayor o menor gravedad hay que admitir como doctrina de fe que algunos pecados son mortales (graves) y otros veniales (leves): pruebas del magisterio, de la Escritura, de la tradición patristica, de la razón teológica (número 754).

— Dentro de cada especie (mortal-venial) existe diversidad de gravedad también (núm. 577).

— El pecado es una realidad analógica: la razón propia está en el pecado actual mortal (núm. 741).

— El pecado mortal se define como «actus perfecte liber, quo homo ita se convertit ad bonum creatum lege divina prohibitum ut se simpliciter avertat a Deo, fine ultimo» (número 765); tiene la máxima gravedad entre los males que le pueden acaecer al hombre (núm. 758); tiene una malicia «secundum quid» infinita, pero no «simpliciter» infinita (número 759); los efectos del pecado mortal son: privación de la gracia santificante, rechazo de la amistad divina (reato de culpa), derecho divino a infligir una pena congruente (reato de pena), pérdida de los méritos (pero no pérdida definitiva (núm. 760); las condiciones para que se dé el pecado mortal son: materia grave, advertencia plena, consentimiento pleno (números 761-766).

— El pecado venial se define como «actus aliquo modo liber, quo homo ita se convertit ad bonum creatum lege divina prohibitum ut non avertat a Deo, ut fine ultimo» (número 767); las condiciones para que se dé el pecado venial son: alguna malicia del objeto, alguna advertencia y algún consentimiento (núm. 773).

e) *Magisterio de la Iglesia.*

El magisterio de la Iglesia supone la distinción entre pecados mortales y veniales. Contra los Pelagianos defiende que no todos los pecados quitan la justicia (28). Contra los Protestantes afirma que se pueden dar pecados mortales entre los fieles (29). Enseña que a los pecados mortales les corresponde la pena eterna y a los veniales la pena temporal (30). Afirma la necesidad de confesar los pecados mortales (31). Condena la proposición de Bayo de que no existen pecados veniales «ex natura sua» (32). Estas son las principales tomas de postura del magisterio ante la distinción del pecado en mortal y venial (33).

2. NUEVOS PUNTOS DE VISTA EN LA NOCIÓN DEL PECADO MORTAL/VENIAL.

La formulación de la moral casuista, basada en parte en la reflexión teológica tomista, ha tenido una aceptación teórica y práctica durante los últimos siglos. Desde Trento ha sido esta doctrina la que ha configurado la manera de entender la distinta gravedad del pecado y la que ha estado condicionando la práctica del sacramento de la penitencia (sobre todo en sus aspectos de obligatoriedad y de declaración) y en parte la práctica del sacramento de la Eucaristía (en la vertiente de la participación en la comunión). Esta distinción del pecado en mortal y venial ha configurado también gran parte de la predicación y de la vida cristiana.

Ya hace años que se comenzaron a advertir síntomas claros de malestar ante la forma de interpretar esa distinción. Se dio un aumento progresivo de los pecados mortales, por una tendencia al análisis por parte de los moralistas y por una agudización de la conciencia cristiana. Esta proliferación de pecados mortales en algunos terrenos del comportamiento moral iba acompañada en otros por una falta de sensibilización moral. Por otra parte, «parece innegable que el común denominador de la instrucción religiosa y en el sentir del pueblo cristiano sobre el pecado, la insistencia recae sobre medir la cosa más que en comprender la intención moral» (34).

El malestar ha llevado a un replanteamiento de la doctrina vigente. Replanteamiento que se hace desde los presupuestos de una consideración más personalista de la moral y desde un conocimiento más exacto de la psicología humana.

a) *Pecado mortal en perspectiva de «opción fundamental».*

En el replanteamiento actual de la distinción del pecado en mortal/venial se advierte cierta unanimidad en definir el pecado mortal en la perspectiva de la opción fundamental (35). A modo de ejemplo, recogemos el punto de vista de algunos moralistas actuales.

FUCHS (36) comienza la exposición recogiendo la dificultad de San Agustín: si todo pecado, sea en materia leve sea en materia grave, va en contra del orden divino de la creación y de la redención, ¿cómo no son contrarios todos los pecados a la Caridad de Dios y por tanto, mortales? La respuesta que se ha dado en teología es doble: a) porque así lo ha «decretado» la voluntad de Dios (nominalismo, Bayo); b) porque existe distinta materia (las materias leves no van sustancialmente en contra del orden divino).

Ninguna de las dos respuestas le parece satisfactoria a Fuchs. Más bien le parece que la raíz de la gravedad hay que encontrarla en la disposición que el hombre hace de sí mismo en el acto moral. Tal disposición de sí mismo no la realiza el hombre formalmente como un acto de libertad sobre tal o cual objeto particular, sino como un acto de libertad fundamental sobre sí mismo en el centro del alma. Por eso dice: «El acto moral negativo, es decir, el pecado, solamente es mortal y grave cuando el sentido de negación de Dios, que es propio de todo acto pecaminoso, brota del hombre como del centro de su persona, en lo cual el hombre dispone de sí mismo» (37). Esta doctrina la relaciona Fuchs con la de Santo Tomás al afirmar que los primeros padres en el estado de justicia original (con el don de integridad) no podían menos de pecar mortalmente (I-II, q. 89, a. 3), lo mismo que los ángeles (I-II, q. 89, a. 4).

Para que se pueda realizar un acto de esa índole se requiere pleno conocimiento y plena decisión; y, como presunción, se puede pensar que, generalmente, solamente el acto sobre la materia grave será acto perfectamente humano y grave.

A partir de lo dicho se comprende que Fuchs identifique el pecado mortal con la opción fundamental negativa.

MONDEN coloca la noción de pecado mortal en el comprometer la opción fundamental. «Si un acto es de tal índole que en él se manifiesta expresamente la opción fundamental mala, se hablará de pecado mortal; si, por el contrario, el acto es demasiado periférico o no se pone con la suficiente libertad para que pueda verdaderamente encarnarse en él la opción

fundamental, se hablará de pecado venial, es decir, perdonable, según la etimología de la palabra» (38).

HARING (39) subraya la naturaleza de la distinción entre pecado mortal y venial: «la diferencia entre pecado mortal y pecado venial es inmensa y cualitativa. Por ello, la razón específica de su diferencia en manera alguna puede ser meramente cuantitativa. En la mejor tradición que ha llegado incluso hasta nuestros días se sostiene la diferencia específica entre pecado mortal y pecado venial. Esto significa que el concepto de pecado no es unívoco, sino análogo» (40). Por otra parte, cree Häring que la diferencia entre uno y otro no se puede concretar exclusiva o preferentemente a partir del objeto. «El pecado mortal es una determinación, libre y profundamente consciente, contra un mandamiento del Señor. Tal determinación debe provenir directamente del centro de la capacidad deliberativa del hombre, de tal modo que el hombre, con su decisión, se exprese y se oriente en contra de la amistad del Señor. Cuando la libertad humana se encuentra comprometida y bajo el estímulo de la concupiscencia o la presión del ambiente, el pecado mortal puede serlo verdaderamente si toca la intimidad de la persona libre, es decir, cuando el hombre advierte de manera suficiente y proporcionada que se trata de una decisión que proporciona la última orientación de su vida y, sin embargo, consiente libremente. El elemento decisivo del pecado mortal es, por tanto, la procedencia del acto del fondo del propio corazón malvado y con tal medida de conocimiento y de libertad que pueda imprimir a la vida toda una orientación contraria al Señor» (41).

Esta orientación personalista en la consideración del pecado y en la noción de pecado mortal la comparten otros muchos teólogos: Anciaux (42), Rahner (43), Scheffczyk (44), Schoonenberg (45), etc.

b) *Proposición de nuevas clasificaciones que superan la división «bipartita».*

Partiendo de una consideración más personalista del pecado mortal, visto a través de la categoría antropológica de

«opción fundamental», no ha de extrañarnos que se propongan nuevas formas de clasificación distintas de la división bipartita clásica de mortal y venial.

Algunos han propuesto una *división tripartita*: pecado leve (o venial), pecado grave, pecado mortal (o pecado para la muerte). La manera de entender esta nueva división es diferente según los autores:

— A veces es una cuestión terminológica: pecado «grave» sería la materia del pecado; pecado «mortal» sería el pecado formal.

— Para otros, «mortal» sería el pecado cometido con malicia («con mano alzada»), mientras que el grave será el pecado cometido por debilidad (por concupiscencia). El pecado grave seguiría impidiendo el acceso a la Eucaristía.

— Otros distinguen los pecados graves en: graves «mortales», que corrompen profundamente la estructura espiritual (por ejemplo, homicidio, adulterio, robo grande) y graves «veniales» (los que comete el cristiano que se confiesa con frecuencia, pero que se ve en condiciones especiales; por ejemplo, masturbación y onanismo conyugal). Los «mortales» impedirían el acceso a la Eucaristía. Los graves serían «veniales» por el voto continuo de la confesión y deberían confesarse, aunque no antes de toda recepción singular de la Eucaristía. Los que proponen esta solución lo hacen como «hipótesis» de estudio, sin derecho a llevarla a la práctica (46).

— El Catecismo holandés, al hablar del pecado en su aspecto personal (47), propone también una división tripartita del mismo: leve (o venial), grave y mortal. La diferencia entre los dos últimos términos se mide por la importancia que se da al morir como acontecimiento personal. «Por eso no queremos emplear la expresión pecado mortal. Lo de mortal suena a algo definitivo e irrevocable. Preferimos decir pecado grave, como hablamos de una enfermedad grave, que no es aún muerte, aunque puede llevar a ella» (48).

— La posición de SCHÖNENBERG está dentro de la mis-

ma perspectiva del Catecismo holandés. Propone una división tripartita con los siguientes nombres: pecado leve (o venial), mortal y para la muerte. Según él, el hombre únicamente se decide plenamente (a partir de la estructura del conocimiento y de la voluntad) con un acto de decisión intuitiva y con un acto de plena voluntad. Este acto se da en el momento de la muerte. Es el acto en que el hombre dispone de su existencia. «La misma distancia que separa el pecado venial del pecado mortal existe entre el pecado mortal cometido en esta vida y el endurecimiento» (49).

Existen bastantes autores que comparten esta división tripartita del pecado (50). No creemos necesario recoger más opiniones al respecto.

Otros teólogos proponen una *división cuatripartita*. Es la opinión de un grupo de moralistas españoles pertenecientes a la Asociación de Teólogos Moralistas Españoles (ATME) expresada en la reunión del 11 al 16 de septiembre de 1972 y transmitida por el secretario, F. DÍAZ-NAVA (51): «Se pretende, por ello también, hacer una revisión de la famosa cuestión de *la distinción teológica de los pecados* ante una nueva estructuración del actuar humano articulada a tres niveles:

1) La *opción fundamental*, que es aquella orientación que de una manera constante está dando sentido a todo el actuar humano. Afecta al núcleo más íntimo de la persona comprometiéndola total y, en cierto modo, definitivamente;

2) la *actitud* que, estando enraizada dentro de esta opción fundamental, mira directamente a un valor moral determinado; vg., la fidelidad, la justicia, etc.;

3) el *acto*, que resulta ser la expresión completa de la actitud en un momento determinado.

Según esta estructuración, la realidad compleja del pecado se intenta clasificar en la siguiente división cuatripartita:

a) *pecado de muerte*, que sería la opción fundamental última e irrevocable en el momento de la muerte. Coinciden

con lo que los clásicos han llamado impenitencia final y no prejuzga la discusión sobre la tesis de la opción final, tan debatida actualmente;

b) *pecado mortal*, que es aquel que destruye, mientras estamos de camino por la vida, la opción fundamental a favor de Dios, pero admitiendo su corrección por la penitencia o conversión;

c) *pecado grave*, o aquel que transforma profundamente una actitud, amenazando al mismo tiempo de manera seria la misma opción fundamental de la cual aquella brota, pero sin llegar a destruirla ni cambiarla;

d) *pecado leve o venial*, aquel que no llega a cambiar profundamente una actitud ni desvirtúa, por consiguiente, la opción fundamental de manera seria.

Conviene tener en cuenta que no se puede establecer una correlación entre esta división y la tradicional de pecado mortal y venial, así como que no se trata sino de un ensayo necesitado de precisiones.

Señalamos por último el esquema de división que presenta O'SHEA; el pecado, según él, puede tener las siguientes incidencias en la vida humana (52):

«1) En todo el curso de la vida que se consume en la experiencia de la muerte:

Pecado.

2) En situaciones de conciencia relativa, pero verdaderamente personal durante la vida:

A) En auténtica auto-realización frente a Dios:

a) embarcándose en un curso de pecado hacia la muerte-pecado:

Pecado mortal.

b) no embarcándose en un curso de pecado hacia la muerte-pecado:

pecado grave.

B) En auto-realización meramente aparente frente a Dios:

Subjetivamente no-grave (pecado).

3) En situaciones de conciencia periférica durante la vida:

A) En auténtico control-despliegue de un acto, contra las normas debidas:

a) con una actitud permisiva hacia la posibilidad de una situación de crisis:

Pecado venial.

b) sin una actitud permisiva hacia la posibilidad de una situación de crisis:

Pecado leve.

B) En control-despliegue meramente aparente de un acto contra las normas debidas:

Subjetivamente no imputación de Pecado.»

Aunque más abajo exponremos nuestro punto de vista sobre la noción de pecado mortal y venial queremos adelantar que compartimos el parecer de los que creen que el pecado mortal ha de ser definido desde la categoría de opción fundamental. También seguimos creyendo que es necesario dar importancia al último momento de la existencia, aunque esto no debe conllevar un término y un concepto peculiar de pecado contra-distinto al pecado mortal durante la vida (53). En lo que no estamos de acuerdo es en las nuevas divisiones que se proponen. Creemos que en todas ellas hay una mezcla de los dos planos, el de la gravedad y el de la mortalidad; mezcla, que según nuestro modo de ver,

es incorrecta y conducente a confusiones teóricas y pastorales. Trataremos de exponer nuestro punto de vista sobre el pecado mortal/venial manteniendo la distinción de los planos señalados.

III. DIVERSIFICACION DE LOS PECADOS POR RAZON DE SU GRAVEDAD

En el apartado anterior nos hemos fijado en el plano de la «mortalidad». Ahora nos vamos a detener en el de la «gravedad». ¿Cómo se pueden diversificar los pecados en razón de su gravedad?

Responderemos brevemente a esta pregunta mediante dos consideraciones complementarias: una en referencia al pasado y otra de orientación hacia el futuro.

1. ANOTACIONES HISTÓRICAS.

La conciencia cristiana ha ido señalando, a lo largo de su realización histórica, una serie de concreciones sobre la mayor o menor gravedad de los pecados. Sin pretender hacer una exposición exhaustiva de las mismas nos referiremos a un conjunto de aspecto «típico» para captar lo más decisivo del tema.

a) *Los catálogos de pecados en el cristianismo primitivo.*

Ya en los Evangelios sinópticos aparecen catálogos de pecados. En Mt 15, 19 se enumeran los vicios que tienen su raíz en el «corazón» del hombre: homicidios, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, blasfemias; «estas cosas son las que manchan al hombre». En Mc 7, 21-22 se da otra enumeración: malos pensamientos, adulterios, fornicaciones, homicidios, avaricia, maldades, fraude, deshonestidad, mal de ojo, blasfemia, soberbia, falta de juicios.

Pero donde aparece en su pleno desarrollo el tema de los catálogos de pecados es en San Pablo. El Apóstol de los gentiles tuvo que encarnar su predicación de la moral cristiana en las circunstancias ambientales; no ha de extrañarnos que asumiese las formas de la predicación popular, tanto judía como pagana (54).

Así como para los catálogos de los deberes domésticos (55), así también para los catálogos de vicios y virtudes del cristianismo primitivo y de los escritos neotestamentarios tenemos que reconocer la influencia de la literatura greco-romana de signo cínico-estoico (VÖGTLE) y la influencia del judaísmo tardío (WIBBING). Aunque las motivaciones sean típicamente «cristianas» no deja de verse la influencia formal del ambiente en la presentación moral de los escritores del Nuevo Testamento en el tema de los vicios y virtudes.

El afán por catalogar los vicios y las virtudes es algo que pertenece a la literatura ambiental, en donde se formó el Nuevo Testamento. Los catálogos de vicios y virtudes son esquemas formales, tópicos y convencionales, muy usados en la parénesis pagana y judeo-helenística.

La filosofía popular cínico-estoica difundió diversos catálogos de vicios; esta sistematización tenía una finalidad didáctico-pedagógica. De este modo se fueron agrupando los diversos pecados del comportamiento humano y se fue formando la conciencia popular en el aspecto negativo de la moral. Los catálogos de vicios tuvieron su lugar más apropiado en las predicaciones de los filósofos-moralistas ambulantes que pululaban por el mundo greco-romano. La forma retórica en que tenían una cabida directa era la diatriba.

También en la literatura judeo-helenística se desarrolló el tema de los vicios y de sus sistematizaciones. Este tema se debió a la influencia de la literatura estoica (tal como lo vemos en los libros de la Sabiduría y de los Macabeos; y en Filón). Pero también hemos de considerarlo como una prolongación de la parénesis de la más genuina tradición veterotestamentaria. Esta última línea de influencia se advierte de un modo particular en la literatura de Qumran, sobre todo en el tema moral de los dos caminos.

Si los primeros misioneros cristianos, entre los que destaca San Pablo, tuvieron que utilizar los esquemas de la filosofía popular pagana para exponer la parénesis cristiana, también los predicadores morales cristianos de la siguiente generación se vieron en la misma necesidad. No ha de extrañarnos, pues, que encontremos el tema de los catálogos de vicios en la exposición de la catequesis moral de la primitiva Iglesia.

Un ejemplo típico lo tenemos en la famosa catequesis moral de «los dos caminos», que tanta influencia tuvo en la moral del primitivo cristianismo. Este tema de los «dos caminos» fue conocido y desarrollado por los autores paganos (56). También aparece en el Antiguo Testamento (57). Por otra parte, la catequesis cristiana de los «dos caminos» guarda relación, y quizás dependencia, con la «Regla de la Comunidad» de los esenios (58), sobre todo en la doctrina de los Dos Espíritus (59).

De la catequesis cristiana de «los dos caminos» tenemos tres redacciones completas y otra incompleta (60). La *Didajé* hace una sistematización de los vicios en el siguiente catálogo:

«Mas el camino de la muerte es éste: Ante todo es camino malo y lleno de maldición. Muertes, adulterios, codicias, fornicaciones, robos, idolatrías, magias, hechicerías, rapiñas, falsos testimonios, hipocresías, doblez de corazón, engaño, soberbia, maldad, arrogancia, avaricia, deshonestidad en el hablar, celos, temeridad, altanería, jactancia. Este camino siguen los perseguidores de los buenos, los aborrecedores de la verdad» (61).

b) *Las listas de pecados en orden a la praxis penitencial.*

En la historia del sacramento de la Reconciliación uno de los aspectos más decisivos es el referente a los pecados que deben ser sometidos a la praxis penitencial. Los Concilios, los escritores eclesiásticos, los teólogos, los predicadores van

creando una conciencia diversificada ante situaciones de pecado. Conciencia que suele traducirse en catálogos o listas de mayor o menor utilización dentro de la pastoral cristiana.

Siguiendo a VOGEL (62), recordamos algunos catálogos que la conciencia cristiana ha expresado en diferentes momentos de la historia del cristianismo.

La hamartología de la Iglesia primitiva puede encontrarse reflejada en la siguiente lista de faltas agrupadas en orden decreciente (63):

1. Impureza:
Adulterio, fornicación, sodomía, concupiscencia, palabras deshonestas.
2. Homicidio.
3. Idolatría.
4. Magia.
5. Avaricia.
6. Robo.
7. Envidia:
Celos, codicia, amor de la vanagloria, odio.
8. Mentira:
Falso testimonio, perjurio, hipocresía, calumnia.
9. Maldad:
Cólera, insumisión, disputas, perversidad, malignidad, maledicencia, injuria, injusticia, estafa.
10. Orgullo:
Jactancia, vanidad, arrogancia.
11. Inconstancia y sinrazón.
12. Borrachera e intemperancia.

En la etapa de la penitencia canónica (s. III-VI) se perfilan de un modo más detallado los catálogos de pecados que es necesario someter a la praxis penitencial. Agrupando las diversas indicaciones de Tertuliano, se obtiene el catálogo siguiente (64):

Idolatría.
Blasfemia.

Homicidio.
Adulterio.
Fornicación.
Falsos testimonios.
Engaño.
Mentira.
Espectáculos de circo y del estadio.

Después de Tertuliano, San Agustín y San Cesáreo de Arlés son los que presentan las listas de pecados más completas. Sistematizando sus indicaciones se puede construir una lista de pecados que puede ser considerada como el catálogo de los pecados que en el siglo VI se debían someter a la praxis penitencial (65):

1. Faltas contra el decálogo:

Sacrilegio, apostasía, prácticas supersticiosas (sortilegios, adivinaciones, ritos demoníacos), homicidio, adulterio, amancebamiento, concubinato, fornicación, inobservancia de los tiempos en que estaba prohibido el uso del matrimonio, espectáculos lascivos o sangrientos, bailes, robo, falsos testimonios, perjurio, calumnias, aborto.

2. Pecados llamados capitales actualmente:

Avaricia, odio tenaz, envidia, cólera, orgullo, borrachera habitual.

3. Faltas diversas:

Crímenes responsables de pena capital en derecho civil; pecados veniales acumulados en gran número.

Además de esta lista de pecados graves se puede confeccionar otra de pecados menos importantes, siguiendo las indicaciones existentes en los sermones (sobre todo los sermones 64 y 179) de San Cesáreo de Arlés (66):

1. Pecados contra Dios:

Distracción durante la oración, retraso en los oficios, faltas de ayuno, juramentos imprudentes, votos inconsiderados.

2. Pecados contra el prójimo:

Maledicencia, calumnia, juicio temerario, silencio cómplice, dureza con los prójimos, mala acogida a los mendigos, negligencia en las visitas a los prisioneros y a los enfermos, faltas a los deberes de hospitalidad, repugnancia a lavar los pies a los huéspedes, odio, cólera, envidia, negligencia en restablecer la concordia, rastrera adulación.

3. Pecados contra sí mismo:

Gula, pureza espiritual, pensamientos impuros, miradas indecentes, complacencia en conversaciones obscenas, conversaciones obscenas, práctica del deber conyugal sin intención de procrear, palabras ociosas, conversaciones inútiles en la Iglesia o fuera de ella.

c) *Algunas divisiones «valorativas» del pecado.*

En la historia de la teología se han hecho muchas divisiones dentro del concepto del pecado. Algunas de estas divisiones tienen al mismo tiempo una connotación valorativa: dicen referencia a la mayor gravedad del mismo.

Es interesante recordar, a este respecto, las clasificaciones de los *pecados contra el Espíritu Santo* (67); de los *cuatro pecados que piden venganza a Dios*, siguiendo la traducción de la Vulgata (68), y de los *siete vicios capitales*. Nos vamos a detener un poco sobre esta última clasificación, ya que es la que más importancia ha tenido en la teología y en la pastoral.

Se entiende por pecado capital aquella clase o especie de pecado, aislado o frecuentemente repetido, por el que provienen otros pecados, sobre todo por modo de causa final. De ahí proviene la etimología, en cuanto que a esta clase de pecados se los considera como «cabeza» o principio de otros. Como quiera que el disponer o atraer la voluntad a otros pecados no se consigue, de por sí, con un sólo acto aislado, sino más bien con un número de actos repetidos, por eso mismo se habla más que de pecados capitales de vicios capitales.

Se enumeran siete vicios capitales: soberbia, avaricia, lujuria, gula, ira, envidia y pereza. Pero sobre el número de los vicios capitales hay una larga historia.

La Sagrada Escritura habla y reprueba cada uno de los siete pecados capitales, por separado; pero no presenta una sistematización de algunos pecados bajo el título de «capitales».

Se citan algunos textos, pero no son suficientemente probatorios al respecto. La versión latina de Eclo 10, 15 dio pie para admitir que la soberbia es la raíz de todo pecado; pero el texto griego dice únicamente: «las raíces de los orgullosos (= los gentiles) las arrancó el Señor / y en su lugar plantó a los humildes (= hebreos)» (en la versión latina: «quoniam initium peccati omnis superbia»). En 1 Tim 6, 10 se lee: «porque la raíz de todos los males es el afán de dinero». Se trata de un proverbio corriente en la literatura profana de la época (69). En 1 Jn 2, 16 se ha pretendido ver una sistematización de los pecados; dice el texto: «Puesto que todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas— no vienen del Padre, sino del mundo». La interpretación de cada uno de los tres tipos de pecados no es unánime entre los autores y comentaristas; se puede pensar que la «concupiscencia de la carne» es una afirmación general y engloba todos los dominios del mal en los que el mundo solicita al cristiano; la «concupiscencia de los ojos» se puede referir a los deseos impuros en el terreno sexual; y la «jactancia de la vida» se refiere a la ostentación que llega hasta

el desprecio de los demás, basándose en la posesión de las riquezas (70). Sin embargo, las tres especies de pecado enumeradas en la primera carta de Juan no se pueden considerar como sistematizaciones (71).

Dejando aparte los textos de los Santos Padres, que no hacen otra cosa que repetir las afirmaciones de la Biblia, el septenario de los pecados capitales tal o muy cerca, como lo consagra la teología y con ella la moral popular, la literatura y las artes, se remonta a autores como Casiano, Juan Clímaco y San Gregorio. La enumeración más antigua, sin embargo, parece haber sido compuesta por Evagrio del Ponto (345-399) en el opúsculo «De octo vitiosis cogitationibus»: «son ocho las principales clases de pensamientos viciosos, entre las cuales se comprende cualquier otro pensamiento» (72); señala los siguientes: gula, lujuria, avaricia, tristeza, ira, desidia, vanagloria, soberbia (como se ve, omite la envidia y hace distinción entre la vanagloria y la soberbia). Juan Casiano enumera ocho vicios capitales: gula, fornicación, avaricia, ira, tristeza, acedia (taedium cordis), vanagloria y soberbia (73). Ordinariamente en Oriente ha prevalecido el número ocho (74).

Juan Clímaco, apoyándose sobre la autoridad de San Gregorio Nacianceno y otros que no nombra, no cuenta más que siete vicios capitales o principales. A su juicio, la vanagloria y el orgullo no son más que un mismo vicio (comienzo y consumación); fuera de esta precisión, reproduce la enumeración de Casiano (75). San Gregorio Magno († en 604) enumera siete vicios principales o capitales: vanagloria, avaricia, lujuria, envidia, gula, ira, acedia; no señala la soberbia entre los vicios capitales porque la considera madre y reina de todos los pecados (pone en su lugar la envidia, que hasta entonces no se distinguía de la tristeza). A San Gregorio se debe la doctrina de la conexión de los diversos pecados capitales: generales de un ejercicio, bajo el mando tirano del orgullo (76).

Desde el siglo VII no se hace más que reproducir una u otra de las clasificaciones: Isidoro de Sevilla enumera los mismos vicios que San Gregorio (77), pero cuenta el orgullo

como vicio octavo; Alcuino sigue la clasificación y orden de Casiano (78); Pedro Lombardo se sirve de la clasificación de San Gregorio (79).

Santo Tomás sigue la enumeración de San Gregorio, con ciertas modificaciones y adiciones: une la vanagloria y el orgullo (80), llama a la tristeza «acedia» (apelación que justifica por una rigurosa definición teológica) (81), desaprueba el desdoblamiento hecho por Casiano entre acedia y tristeza (82), añade el análisis escolástico de los fines especiales a los que se adhieren los pecados capitales.

Después de Santo Tomás los teólogos han seguido, comúnmente, su clasificación y su análisis escolástico. Aplicando la doctrina de la distinción de los pecados y vicios por razón de los objetos, se hace el siguiente razonamiento para probar su número septenario: cuatro se refieren a la búsqueda del bien aparente: del alma (vanagloria), de la vida corporal individual (gula) o de la especie (lujuria), y de los bienes exteriores (avaricia); tres se refieren a la huida del mal aparente: el trabajo (acedia), el bien de los otros (envidia) que lleva a la (venganza).

d) *Reflexión teológica sobre la diversa gravedad de los pecados.*

La reflexión escolástica y el interés práctico de la casuística ha concretado en un conjunto de principios la doctrina sobre la diversa gravedad de los pecados:

- No todos los pecados son iguales por razón de su gravedad o importancia (83).
- La diversidad se mide primariamente por razón del objeto o contravalor de la acción pecaminosa (84) y secundariamente por razón de las circunstancias (85).
- Los casuistas señalan unas reglas prudenciales para emitir el juicio concreto sobre la mayor o menor gravedad de los pecados (86).

No creemos necesario detenernos en el desarrollo de es-

tas afirmaciones. En cualquier Manual de moral pueden verse ampliamente expuestos.

2. REVISIÓN DE LA DOCTRINA VIGENTE.

Creemos que es necesario someter a revisión crítica la doctrina vigente sobre la diversa gravedad del pecado, de la que hemos señalado algunos jalones históricos. Damos a continuación unos criterios generales para llevar a cabo esa labor de revisión.

Lo primero que es necesario reconocer es que las listas o catálogos que la conciencia cristiana ha elaborado a lo largo de la historia del cristianismo no tienen una vigencia perenne. Están condicionados por situaciones históricas y por comprensiones determinadas, diferentes del momento actual.

En segundo lugar, toda clasificación de pecados por su mayor o menor importancia es una clasificación histórica; en el sentido de que depende de muchos factores que la condicionan. En cada situación cultural la conciencia cristiana dará mayor o menor énfasis a determinados comportamientos. De ahí que no pueda hablarse de catalogaciones abstractas y universalmente válidas. Cada cultura puede originar matices diversificados en la escala de valores (87).

Sin embargo, existe un punto de referencia unitario para realizar esas diversas escalas de valores: se trata de la *axiología evangélica* (88) en cuanto perspectiva necesaria para asumir desde el punto de vista cristiano la valoración de las diferentes situaciones históricas.

IV. HACIA UN REPLANTEAMIENTO TEOLOGICO-PASTORAL DEL DISCERNIMIENTO SOBRE LA MAYOR GRAVEDAD DE LOS PECADOS

Queremos terminar este capítulo con unas conclusiones teológico-pastorales en las que tratamos de recoger nuestro

punto de vista acerca del tema del discernimiento que la conciencia cristiana debe introducir sobre la mayor o menor importancia de los pecados. Las ofrecemos sin pretensión de decir algo definitivo, sino con ánimo de colaborar al esclarecimiento de un problema que preocupa desde la instancia tanto teológica como pastoral.

Proponemos nuestro punto de vista en dos hipótesis diferentes: en la hipótesis en que se quiera seguir manteniendo la terminología y las conceptualizaciones teológico-pastorales de pecado grave/venial y leve/mortal; y en la hipótesis —que presentamos como la mejor solución— en que se quiera prescindir teológica-pastoralmente de estas divisiones.

Aunque juzgamos como más convincente la segunda de las hipótesis, también pensamos que por el momento se puede comenzar con la primera para ir pasando paulatinamente a la segunda. Esto es válido sobre todo para la praxis pastoral.

1. EN LA HIPÓTESIS DE SEGUIR MANTENIENDO LAS DISTINCIONES DE «GRAVEDAD» Y «MORTALIDAD».

Si el discernimiento sobre la mayor o menor gravedad de los pecados se quiere seguir expresando mediante las formulaciones que se han hecho vigentes en la conciencia cristiana de los últimos siglos juzgamos necesario realizarlo con las siguientes anotaciones críticas, que exponemos a modo de conclusiones:

1.^a En primer lugar se impone el hacer una *distinción neta entre el plano de la «gravedad» y el plano de la «mortalidad»*. Creemos haber justificado suficientemente la coherencia de esta distinción de planos. En la tradición tomista se mantuvieron separados y distinguidos los dos tipos de clasificación. La división por razón de la «gravedad» decía relación al objeto del pecado, mientras que la división por razón de la «mortalidad» decía relación a uno de los efectos del mismo. Aunque las dos divisiones se unían en una rea-

lidad (la conexión o no conexión con el fin último), sin embargo, permanecían diferenciadas.

Creemos que la forma de presentar la distinción de los planos del pecado y consiguientemente de las dos divisiones podría encontrar unos cauces mejores si la formulamos dentro de la doble dimensión en que hemos expresado la realidad del pecado cristiano: dimensión ética y dimensión religiosa. A nuestro entender, el plano de la gravedad se ha de colocar en la dimensión *ética* del pecado: en cuanto realidad ética, el pecado puede tener mayor o menor gravedad según sea mayor o menor el contravalor que induce en el mundo. En cambio, el plano de la mortalidad dice relación a la dimensión *religiosa* del pecado: en cuanto que supone o no supone una desintegración radical del universo religioso en que se mueve el cristiano.

2.^a Si miramos los pecados desde el punto de vista de la gravedad tenemos que admitir una *gama muy diversificada de valoraciones que superan el esquematismo de la división bipartita vigente de leve/grave*. Hay que expresar la graduación de valores o contravalores con una mayor riqueza de matices en las formulaciones, según dijimos más arriba. En efecto, existen contravalores gravísimos, graves, menos graves, leves, menos leves, levísimos, etc.

La teología y la catequesis, siguiendo criterios valorativos y reglas prudenciales, han ido señalando la mayor o menor importancia objetiva de las situaciones de pecados y han ido creando una conciencia cristiana al respecto. Ahora bien, conviene tener en cuenta que estas apreciaciones están condicionadas por las insistencias culturales de cada época. De ahí que los esquemas o catálogos vigentes deben ser sometidos a una revisión de acuerdo con dos criterios que juzgamos válidos: la referencia a la axiología evangélica y la conexión con los signos de nuestro tiempo en cuanto expresan el dinamismo valorativo de la Historia de Salvación aquí y ahora.

Por otra parte, la conciencia cristiana ha de expresar la importancia de las situaciones de pecado a través de formu-

laciones válidas para cada momento cultural. Conviene advertir que, aunque los «exámenes de conciencia» u otros procedimientos pedagógicos pueden tener eficacia para ayudar a realizar el discernimiento sobre la mayor o menor importancia de las situaciones de pecado, sin embargo lo más decisivo es la formación de una auténtica «estimativa moral» (89) con que el cristiano puede discernir en cada momento el peso de sus comportamientos.

3.^a La consideración del pecado desde el plano de la «mortalidad» *debe ser sometida a notables precisiones teológico-pastorales* para que pueda tener un sentido coherente dentro de la conciencia cristiana. La teología y pastoral vigentes han distorsionado, muchas veces, el significado de esta distinción.

Sobre la noción de pecado mortal/venial creemos necesario hacer las siguientes anotaciones:

a) El lenguaje y la conceptualización de «mortalidad» y «venialidad» pertenecen al ámbito religioso, y más concretamente al ámbito cristiano. Se trata de una distinción que entra en el pecado por razón de la dimensión religiosa del mismo. De ahí que utilizar las nociones de mortal/venial a un nivel ético o meramente humano (de ética humanista) supondría cometer un fallo de extrapolación lingüística y conceptual.

El pecado mortal ha de entenderse en términos religiosos, es decir, a partir de la comprensión del pecado desde la fe (desintegración con Dios revelado en Cristo y presente en la comunidad de los creyentes). Se trata de una distinción «operativa» únicamente en el campo de la fe y de la pastoral cristianas.

b) Si se quiere utilizar correctamente la noción de pecado mortal en la teología y en la pastoral cristianas hay que tener en cuenta los siguientes aspectos.

— el pecado mortal supone *un fallo en lo fundamental* de la existencia cristiana, tal como su nombre indica

y tal como ha sido puesto de relieve en la tradición teológica. Es el pecado en el que se decide la persona en su totalidad (90);

— el pecado mortal se manifiesta en la *ruptura de la opción fundamental cristiana*. Creemos que es esta categoría antropológica la que mejor puede expresar la profundidad del pecado mortal. La orientación personalista de la teología moral actual indica este mismo camino;

— el pecado mortal, aunque extraordinariamente puede manifestarse en actos singulares, *de ordinario se expresa en actitudes* que comprometen notablemente la opción fundamental (91).

c) Conviene recordar también que mientras el hombre no se haya endurecido en una opción de rechazo definitivo de Dios, la Conversión y la Reconciliación le son ofrecidas misericordiosamente. Por eso *no se puede hablar de pecado mortal definitivo* durante esta vida.

Esta afirmación descansa sobre un dato válido desde la antropología y desde la teología: la importancia que tiene el último momento de la vida para decidir el destino de la persona (92). Cobra mayor relieve todavía a partir de la hipótesis de la «opción final» tal como la proponen algunos teólogos (93). Esta hipótesis de la opción final «afirma que sólo en el momento de la muerte es el hombre, en su integridad, por sí mismo como totalidad de una vez para siempre. Toda decisión personal libre anterior del hombre, sea en favor de la fe, sea en favor del pecado, es sólo algo provisional, como lo demuestra claramente la posibilidad de tentación en el justo y la conversión posible de quien ha pecado mortalmente. Pero si es el hombre mismo quien tiene que decidir, teniendo a la vista la llamada graciosa de Dios, su salud eterna, en ese caso la decisión salvífica tendría que ser, partiendo de su esencia intrínseca, algo irrevocable por antonomasia. Esto nos llevaría a admitir que todo hombre en el momento de su muerte se ve emplazado por Dios

ante la elección decisiva de todo (*opción final*), ya desde su consumación en la eternidad al lado de Dios o su condenación lejos de Dios» (94).

A partir de esta hipótesis se ha propuesto, según hemos visto, un nuevo término dentro de la división del pecado: el llamado «pecado para la muerte». «El pecado mortal cometido antes de la muerte corporal no sería definitivo, sino sólo una decisión personal condicionada hacia la condenación, sólo tendría consistencia definitiva caso de que fuera ratificado por el pecador en la decisión final. Por eso se trata de saber distinguir expresamente entre pecado mortal y pecado para la muerte. Sólo el pecado para la muerte, es decir, la decisión personal por la condenación es realmente definitiva, irrevocable por excelencia, la decisión final» (95).

Creemos que es necesario subrayar la importancia del morir como momento de decisión personal. Pero lo que no juzgamos necesario ni conveniente es dar un nombre especial al endurecimiento final y llamarlo «pecado para la muerte» (96). Ni la realidad ni el texto de 1 Jn 5, 16-17 (97) nos urgen a establecer esa distinción.

d) La *definición de pecado venial* hay que entenderla dentro de la misma perspectiva que hemos adoptado para definir el pecado mortal. Es el pecado de la persona «periférica» y no de la persona «fundamental». No quita la ordenación fundamental (caridad) hacia Dios (98), pero hace disminuir su fervor y puede llevar —con su repetición— a un cambio de opción fundamental.

La doctrina tradicional ha insistido en que el pecado venial es tal por dos razones: o por la imperfección del acto o por la parvedad de materia. A esto habría que decir: a) la parvedad de materia —en cuanto tal— no hace necesariamente que el pecado sea venial; únicamente lleva consigo el que el hombre en tal materia no haga de ordinario un acto plenamente humano; luego hay que poner el pecado venial últimamente en la imperfección del acto; bien se trate de materia grave o bien se trate de materia leve (99); b) sin embargo, esta imperfección del acto no hay que entenderla

en términos «formales», sino en términos «existenciales». En efecto, para que exista un pecado venial se requiere que sea un acto (o comportamiento) con advertencia y consentimiento (son los requisitos «formales»); sin embargo, tal acto no es expresión de toda la persona. «Por lo que respecta a la decisión personal libre del hombre, hay que distinguir un aspecto *formal* y otro *existencial*. Desde el punto de vista formal, un modo de comportarse del hombre es libre en la medida en que este mismo hombre es, mediante su voluntad, la razón del modo como de hecho se comporta. Y está plenamente justificado que los teólogos constataran con anterioridad que en este sentido formal el pecado venial tiene que ser también un acto libre, como lo es el mortal. Pero la autodeterminación del hombre que debe asimismo considerarse como un acto existencial, como el acto de la libre determinación, de la autodecisión libre y que el hombre pone en el pecado venial, es esencialmente distinto del acto de la decisión característica del pecado mortal» (100).

La esencia del pecado venial ha sido un problema muy discutido en la teología. Siempre se ha afirmado que el pecado mortal era el «primer analogado» (realiza perfectamente la noción de pecado); en cambio, el pecado venial no realiza plenamente la noción de pecado. Se trata, pues, de una diferencia esencial la que existe entre el pecado mortal y el pecado venial (101). ¿Dónde reside propiamente la diferencia? La moral tradicional señalaba dos factores: el objetivo (material) y el subjetivo (advertencia y consentimiento), pero parecía dar más importancia al elemento objetivo (102). Sin embargo, hoy día se señala como factor esencial el elemento subjetivo (opción fundamental), quedando el elemento objetivo como un segundo plano.

4.^a Al no poder establecer una dicotomía perfecta entre la dimensión ética y la dimensión religiosa en el pecado, *tampoco se puede formular una separación perfecta* entre la división de los pecados por razón de la gravedad y la división por razón de la mortalidad.

La unión de los dos planos la expresaríamos del siguiente

te modo en referencia al pecado mortal. Creemos que al pecado mortal ha de encontrársele la concreción objetiva en un contravalor en cuanto que es asumido por la responsabilidad del cristiano como desintegrador de su opción radical. De este modo se unen los dos planos del pecado y las divisiones por razón de la gravedad y por razón de la mortalidad.

Esta afirmación puede concretarse en una serie de normas prudenciales para la conciencia del creyente. A modo de anotaciones de poca trascendencia, recordamos las siguientes:

— Puede darse pecado mortal en materia leve: no se excluye con tal de que el pecador en tal acto determine su relación fundamental con Dios. Esto aparece ya en algunos casos admitidos por la moral tradicional (103): 1) el primer acto moral del niño; 2) un hombre religioso que vive francamente su vocación; 3) el santo que se siente comprometido con Dios en cualquier acción (10); 4) pecados de «desprecio» (105). Sin embargo, convendría tener en cuenta que no se puede hacer mal uso de la libertad («pecado por sorpresa») o que no se puede sentir comprometido de ordinario en materia leve (106).

— Puede no darse el pecado mortal en materia grave, no sólo por conciencia errónea, sino también por falta de penetración personal en la acción (sin faltar por eso conocimiento conceptual de la malicia y consentimiento de la libertad con conciencia refleja).

2. EN LA HIPÓTESIS DE «PONER ENTRE PARÉNTESIS» LAS DISTINCIONES DE LEVE/GRAVE Y VENIAL/MORTAL.

Forzoso es reconocer que existe un malestar en la teología moral y en la pastoral en relación con las distinciones de los pecados en leves/graves y veniales/mortales. Por otra parte, estas distinciones no pertenecen esencialmente a la comprensión cristiana de la culpabilidad. Se trata de precisiones que la teología, la casuística, la catequesis, el derecho y la pastoral han introducido en la conceptualización y expresión cristianas de la realidad del pecado.

No negamos el valor que tales distinciones han tenido en la historia del cristianismo. Cumplieron su cometido. Pero actualmente, si el magisterio eclesiástico lo consintiera, quizás podría recogerse mejor lo válido de esas precisiones en formulaciones diferentes.

Proponemos, por lo tanto, con la mencionada condición, el silenciar o «poner entre paréntesis» las clasificaciones del pecado en mortal/venial y en grave/leve. Además de las razones apuntadas (malestar en la teología y en la pastoral ante estas distinciones y su carácter histórico-accidental) nos mueven los siguientes motivos para hacer esa propuesta:

— La necesidad de liberar la teología del pecado de una relación excesivamente estrecha con la forma de celebración del Sacramento de la Penitencia en los últimos siglos. Creemos que tiene razón HARING cuando insiste en que la reflexión teológica del pecado ha perdido vigor al estar excesivamente vinculada a la obligación de confesar los pecados en el Sacramento de la Reconciliación. «Siguiendo la tradición y el concepto celta-irlandés sobre el Sacramento de la Penitencia —aceptado posteriormente por el Concilio IV de Letrán (1215) y de manera especial por la teología posttridentina y consecuentemente por la mayor parte de los manuales y de las escuelas—, el pecado fue definido en función de la obligación de confesión» (107). Hoy día se pide un desplazamiento de perspectiva teológica: «en la reflexión teológica moral no debe ser considerado como problema fundamental ‘lo que hay que confesar’ o qué pecados pueden ser absueltos o dónde se encuentra la línea divisoria entre pecado mortal y pecado venial» (108). Para dar a la teología del pecado esa nueva orientación hacia la vida y no hacia la obligación de confesar los pecados parece conveniente no dar importancia y hasta «poner entre paréntesis» las distinciones vigentes de los pecados. Más aún, si esto puede contribuir «a liberarnos de la orientación excesivamente unilateral de la confesión en todo el tratado tradicional sobre el pecado» (109) también puede ayudar a hacer un replanteamiento más profundo y una celebración más coherente del Sacramento de la

Reconciliación. RAHNER ha juzgado insuficientes las normas pastorales, siempre que se salve la interpretación que de la obligación tan claramente establecida en el Concilio de Trento de confesar los pecados mortales, con su número y especie, hizo la Congregación de la Doctrina de la Fe el 16 de junio de 1972, y ha hecho de nuevo el «Ordo poenitentiae». La empresa no es fácil, hay que confesarlo, y así lo ha puesto de manifiesto Rahner, quien estima, entre otras razones, que en tales normas, cuya obligatoriedad no puede discutirse, no se tiene suficientemente en cuenta las nuevas perspectivas teológicas del pecado (110).

— La necesidad de *desprivatizar* toda la moral y más concretamente la noción de pecado puede ser favorecida precisamente por el hecho de no dar importancia y hasta de silenciar las distinciones de los pecados en leves/graves y en veniales/mortales.

— También es necesario liberar la teología del pecado del *excesivo formalismo* en que había caído. La obligación de declarar los pecados en el Sacramento de la Reconciliación según el número y especie que sigue vigente... provocó en los teólogos un afán por ordenar los pecados según género, especie y número. «Comenzó a nacer una ciencia apropiada para calibrar el alcance de la obligación, es decir, una teología moral cuya primerísima tarea fue la de determinar *more geometrico* qué era pecado mortal y qué pecado venial, este último no sometido a la obligación grave de confesión» (111).

Para lograr el cambio de perspectiva en la teología y en la pastoral del pecado tendría su importancia el no insistir y hasta el silenciar las distinciones vigentes sobre el pecado. Dentro de esta hipótesis, el tema de la mayor o menor gravedad de los pecados podría expresarse mediante los siguientes cuadros teológicos, que exponemos a modo de conclusiones:

1.^a Urge la *proclamación de una jerarquía de valores netamente evangélica*, a la luz de la cual el cristiano pueda hacer el discernimiento de su comportamiento y de las

situaciones creadas por la libertad de los hombres. Esta jerarquía de valores ha de tener en cuenta la realidad del mundo actual: ha de ser una jerarquía de valores *encarnada* en el momento actual.

2.^a La responsabilización o subjetivización de las situaciones de pecado *ha de expresarse en categorías personalistas*. Estamos de acuerdo con DÍAZ-MORENO cuando piensa «que propiamente la materia no califica substancialmente un acto, ya que nuestra moral es una moral de actitudes. Y estas actitudes no se definen por la materia, sino por la intencionalidad de las personas. A lo más servirá la materia de transgresión como *criterio indicativo* de la opción y de la actitud personal, que es lo que califica moralmente una acción» (112.)

Esta perspectiva personalista conduce a una superación del planteamiento «objetivista» en que se encontraba colocado el tema del pecado. Por un afán de claridad y basándose en el axioma de que «los actos son especificados por los objetos», la consideración objetivista dio prevalencia al polo de la «materia» de tal manera que descuidó la dimensión personalista. En efecto, en la comprensión objetivista:

- Interesaba el número: es un valor que se cotiza alto. En la moral tradicional se le dio mucha importancia a cuestiones que trataban de valorar el número de actos (porque así se originaba un número determinado de pecados o de acciones buenas: con los méritos o desméritos consiguientes).
- Interesaba la clasificación: tenerlo todo bien ordenado y clasificado. Para ello se siguieron las categorías aristotélicas de género, especie y circunstancias que cambian la especie. Había un deseo de claridad y ésta se entendía en la perspectiva de las categorías de filosofía objetivista.

La perspectiva personalista, al dar más importancia a la persona, pone de relieve el valor de la propia conciencia como factor de discernimiento. Supone y busca cristianos maduros a nivel moral, aunque fieles a la hora de formar esa conciencia madura a las enseñanzas del Magisterio eclesiástico.

3.^a A partir de los criterios señalados en las conclusiones anteriores se puede hacer, si se desea, *una diversificación* de situaciones de pecado según la escala valorativa cristiana y una diversificación de formas de responsabilización moral.

La primera diversificación presupone un estudio de la situación actual a la luz de la axiología evangélica. Es una tarea que debe ser realizada por la voz profética de los cristianos. El profetismo cristiano «detecta» situaciones históricas de pecado y «examina» la conciencia de la humanidad. El magisterio eclesiástico, cuando interviene proféticamente, provoca un «examen de conciencia» de las situaciones históricas (recuérdese la encíclica «*Populorum progressio*»). También la teología tiene que hacer «examen de conciencia» del mundo y de la Iglesia no a través de listas abstractas de pecados, sino mediante el dinamismo crítico-profético de la fe (113).

La diversificación de las formas de responsabilización en la conciencia del cristiano puede expresarse a través de las categorías personalistas de la antropología moral (114). De este modo se puede hablar de:

- *Pecado-opción*. La opción constituye la estructura fundamental de la vida moral; de ahí que el pecado-opción sea el pecado en su dimensión más profunda.
- *Pecado-actitud*. Es una forma de pecado que se realiza de un modo global en alguno de los sectores de la existencia cristiana. Es un pecado que podríamos llamar «sectorial».
- *Pecado-acto*. Es el pecado singularizado, que no comporta todo el compromiso de la persona, pero que expresa la opción y las actitudes en la precaridad del «aquí» y «ahora» de la vida.

Al término de este capítulo queremos insistir en que las precisiones sobre la mayor o menor gravedad de los pecados no debieran nunca oscurecer el mensaje cristiano sobre la importancia del Pecado y sobre la oportunidad de la Conversión. La advertencia de San Agustín sigue teniendo vigencia: «*Quae sint levia, quae gravia peccata, non humano sed divino sunt pensanda iudicio*» (115).

NOTAS

(1) En el Manual de M. ZALBA *Theologiae Moralis compendium*, I (Madrid, 1958), 424-425, se señalan 11 divisiones de pecado: 1) por razón de la causa: original y personal; 2) por razón de la naturaleza: habitual y actual; 3) por razón del modo: de comisión y de omisión; 4) por razón de la manifestación: externo e interno; 5) por razón de la constitución: formal y material; 6) por razón de la responsabilidad: de ignorancia, de debilidad y de malicia; 7) por razón de la atención: deliberado y semideliberado; 8) por razón del motivo: carnal y espiritual; 9) por razón del término: contra Dios, contra uno mismo y contra el prójimo; 10) por razón del desorden especial: contra el Espíritu Santo, pecados que claman al cielo, pecados capitales; 11) por razón del efecto: mortal y venial.

(2) «*Eadem peccata quae, ratione effectuum in ordine ad gratiam, mortalia vel venialia dicuntur, ratione momenti et ordinis quem laedunt et reparationis quem exigunt apellantur gravia vel levia*» (ZALBA, o. c., 425, nota 24).

(3) TH. DEMAN, *Pécbé*: DTC, XII, 1 (Paris, 1933), 225-255.

(4) *Ibid.*, 236 ss.

(5) *Ibid.*, 236.

(6) *Ibid.*, 236.

(7) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974) 403-406.

(8) Ver la bibliografía sobre este tema en el capítulo 1.

(9) Concilio de Trento, Ses. 13, c. 11: Dz 1661.

(10) Concilios II de Lyon y de Florencia: Dz. 838. 1306.

(11) DEMAN, l. c., 163.

(12) *Ibid.*, 225.

(13) «*Etenim valde periculosum est confessariis damnare aliquid de culpa gravi, ubi certitudo non elucet .. Hinc animadvertatur in quale discrimen se immittant illi, qui rigidam doctrinam sectantes, facile damnant homines de peccato mortali in iis in quibus gravis malitia evidenti ratione non apparet eos sic exponendo periculo damnationis aeternae*» S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, II (Roma, 1907), Liber V. «*Tractatus De Peccatis*», 747-748). El Catecismo Holandés también advierte: «No hay que pensar demasiado aprisa que se ha cometido tal pecado (= grave). Un verdadero pecado grave no es una fruslería. El que hace de fruslerías pecados graves, termina haciendo de pecados graves, fruslerías. San Alfonso de Ligorio lo dijo una vez así: ¡Si se te mete un elefante en tu cuarto tienes que verlo por fuerza! No se comete un pecado mortal por equivocación» (*Catecismo para adultos*, 434).

(14) P. SCHONENBERG, *El poder del pecado* (Buenos Aires, 1968).

(15) *Catecismo para adultos*, 433.

(16) SCHONENBERG, o. c., 33.

(17) Cfr. C. VOGEL, *El pecado y la penitencia*: «Pastoral del pecado» (Estella, 1968), 303-331; *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona, 1968).

(18) J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis*, II (Roma, 1966-67), 135.

(19) «Como el pecado es a modo de enfermedad del alma, conforme a lo anteriormente dicho lo llamamos mortal por semejanza con la enfermedad mortal del cuerpo, que es irreparable por haber sido destruido alguno de los principios íntimos, según ya hemos visto. Pues bien, principio de la vida espiritual, cuando se desenvuelve conforme a la virtud, es la dirección del último fin. Una vez que se ha perdido dicha dirección, no se puede recuperar en virtud de principio alguno intrínseco, sino solamente por la intervención del poder divino, como hemos dicho; si el error es acerca de los medios, el fin lo repara, de modo semejante a como la verdad de los principios corrige el error, si éste versa sobre las conclusiones únicamente... A base de estas consideraciones vemos que la contraposición de pecado venial a mortal es contraposición de pecado reparable e irreparable; claro que atendiendo al principio interno, no por orden a la virtud divina, que puede sanar todas las enfermedades espirituales y corporales» (I-II, q. 88, a. 1).

(20) «Quien peca venialmente no obra contra la ley («contra legem»); no hace lo que la ley prohíbe, ni omite aquello a lo que la ley obliga bajo precepto; obra como fuera de la ley («practerlegem»), porque no observa esa precisión en el obrar que la ley tiene por perfecto» (I-II, q. 88, a. 1 ad 1).

(21) «Cuando la voluntad se dirige a un objeto que repugna a la caridad, que Dios ordena al fin último, el pecado es mortal... En cambio, a veces la voluntad tiende a cosas que implican cierto desorden, pero que no llegan a contrariar al amor de Dios y del prójimo (I-II, q. 88, a. 2, cfr. ad 1).

(22) «En el orden moral, el principio de orden es el último fin, lo mismo que en el orden especulativo lo es un principio indemostrable, como declara Aristóteles. Por eso cuando el alma se sale del recto sendero, por un pecado que llega hasta la aversión del último fin, es decir, de Dios, a quien nos une la caridad, tenemos el pecado mortal; cuando se da una desviación inferior a la aversión de Dios, caemos en el pecado venial» (I-II, q. 2 a. 5). Cfr. I-II, q. 87, a. 5; q. 88, aa. 1, 2, 3.

(23) I-II, q. 88, aa. 3 y 6.

(24) I-II, q. 72, a. 5; q. 87, a. 5.

(25) DEMAN, *l. c.*, 235.

(26) R. BILLUART, *Summa S. Thomae hodiernis academiaram moribus accommodata*, V (Wirceburgi, 1758), 391-395, dedica un artículo a buscar el elemento formal y primario del pecado mortal y venial. Después de descartar la opinión de los que ponen la distinción en la ley y el consejo, enumera los posibles constitutivos del pecado mortal: 1) acción contra la ley; 2) aversión del fin último; 3) acción contra la gracia y la caridad; 4) ruptura de la amistad con Dios; 5) desprecio de Dios; 6) muerte del alma; 7) desorden irreparable; 8) reato de pena eterna. Ante estos posibles constitutivos o elementos formales hace dos afirmaciones: «Dico 1. Differentia formalis et primaria inter peccatum mortale et veniale, non in eo sita est quod mortale inducat reatum poenae aeternae; veniale, poenae temporalis; neque quod mortale inferat mortem animae privando gratia; veniale non: Neque quod mortale faciat deordinationem irreparabilem, veniale reparabilem: Quia haec omnia sunt potius effectus peccati mortalis et venialis, quam eorum differentiae constitutivae: Ideo enim peccatum mortale infert reatum poenae aeternae, mortem animae, deordinationem irreparabilem, quia est mortale et non e contra. Dico 2. Quantum ad caeteras differentias assignatas, videntur tantum differre terminis, re autem coincidere: Nam esse contra finem legis, deordinari circa finem, averti ab ultimo fine, contemnere Dei amicitiam, contrariari gratiae et charitati sunt termini rem eandem significantes sub diversis conceptibus et formalitatibus...» (392-393).

(27) ZALBA, *o. c.*, en la nota 1.

(28) Dz. 225, 229.

(29) Dz. 1535. 1575. 1577.

(30) Dz. 780. 854. 1002. 1304. 1575.

(31) Dz. 1679. 1707.

(32) Dz. 1920.

(33) Otras afirmaciones del magisterio: FUCHS, *o. c.*, II, 136; ZALBA, *o. c.*, 754.

(34) SCHOONENBERG, *o. c.*, 387.

(35) Sobre la noción de «opción fundamental», cfr. VIDAL, *o. c.*, 234-237.

(36) FUCHS, *o. c.*, II, 137-149.

(37) *Ibid.*, 138.

(38) L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1963), 50.

(39) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 133-151.

(40) *Ibid.*, 142.

(41) *Ibid.*, 143-144.

(42) P. ANCIAUX, *Das Sakrament der Busse* (Mainz, 1961), 37-41.

(43) K. RAHNER, *Gerecht und Sünder zugleich*: «Geist und Leben», 36 (1963), 434-443.

(44) L. SCHEFFCZYK, *Pecado: Conceptos fundamentales de Teología*, III (Madrid, 1966), 387-398.

(45) P. SCHOONENBERG, *El poder del pecado* (Buenos Aires, 1968).

(46) H. BOOLAARS, *Ist jede schwere Sünde eine Todsünde?*: «Theologie der Gegenwart», 6 (1963), 142-148.

(47) *Catecismo para adultos*, 430-435.

(48) *Ibid.*, 435.

(49) SCHOONENBERG, *o. c.*, 39.

(50) Cfr. A. PETEIRO, *Pecado y hombre actual* (Estella, 1972), 387-390.

(51) A. F. DÍAZ-NAVA, *Un coloquio de teólogos moralistas*: «Pentecostés», 11 (1973), 165-166.

(52) K. F. O'SHEA, *La realidad del pecado: Una crítica teológica y pastoral*: «El misterio del pecado y del perdón» (Santander, 1972), 112-113.

(53) M. VIDAL, *o. c.*, 393-396.

(54) R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid, 1965), 243-244.

(55) Cfr. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Freiburg, 1961), 96-98 (con bibliografía).

(56) Cfr. HESODO, *Los trabajos y los días*, vv. 287-292; Ed. «Belles Lettres» (Paris, 1951), 97; JENOFONTE, *Memorabilia*, II, 1, 20-21.

(57) Prov 4, 18-19; 12, 28; Sal 1, 1-6; Jer 21, 8; Deut 11, 26-32.

(58) J. P. AUDET, *Affinités littéraires du Manuel de Discipline*: «Revue Biblique», 59 (1925), 219-238; J. DANIELOU, *Démon*: «Dictionnaire de Spiritualité», III (Paris, 1957), 152-189.

(59) 1QS III, 13-IV, 26. Cfr. J. DANIELOU, *Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte*: «Dieu Vivant», 25 (1953), 127 ss.

(60) Redacciones completas: *Didajé*, 1-6; *Bernabé*, 18-20; *Doctrina Apostolorum*. Redacción incompleta: *Pastor de Hermas*, precepto VI.

(61) *Didajé*, 5, 1-2.

(62) C. VOGEL, *El pecado y la penitencia*: «Pastoral del Pecado» (Estella, 1968), 203-331.

(63) *Ibid.*, 221.

- (64) *Ibid.*, 241.
- (65) *Ibid.*, 258-259.
- (66) *Ibid.*, 263.
- (67) P. LOMBARDO, *Sent.*, l. II, d. 43; PL, 192, 754-756, J. CONGAR, *La blasfemia contra el Espíritu Santo: «Concilium»*, noviembre 1974, 138-151.
- (68) «Clamitat ad coelum vox sanguinis (Gén 4, 10) et sodomorum (18, 20 s.), vox oppresorum (Ex 3, 7), merces detenta laborum (Sant 5, 4).
- (69) C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (Paris, 1947), 191.
- (70) N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Paris, 1965), 320-326.
- (71) R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbrief* (Freiburg, 1963), 128.
- (72) PG, 49, 1271-1278.
- (73) *De coenobiorum institutis*, V, 1: PL, 49, 202-203; *Collationes*, V, 10.
- (74) S. NILO, *Tractatus de octo spiritibus*: PG, 79, 1145 ss.
- (75) *Scala Paradisi*: PG, 88, 948 ss.
- (76) *Moralia*, XXXI, 45, PL, 76, 60 ss.
- (77) *Differentiarum*, II, 161: PL, 83, 96 ss.
- (78) *Liber de virtutibus et vitiis*, cc. 27-34: PL, 101, 653-737.
- (79) *Sent.*, l. II, dst. 42, n. 8 sq.: PL, 192, 753-754.
- (80) I-II, q. 84, a. 4 ad 4; *De malo*, q. 8 a. 1 ad 1.
- (81) II-II, q. 35, a. 1; *De malo*, q. 11, a. 1.
- (82) II-II, q. 35, a. 4 ad 3.
- (83) I-II, q. 73, a. 2; DEMAN, *l. c.*, 167-171; ZALBA, *o. c.*, 428-429.
- (84) I-II, q. 73, aa. 3-4; DEMAN, *l. c.*, 171-174.
- (85) I-II, q. 73, aa. 7-10; DEMAN, *l. c.*, 174-177.
- (86) ZALBA, *o. c.*, 426-430, 433-435.
- (87) Cfr. *Conclusions de la IX Semaine Théologique de Kinsbasa: «Notes Pastorales»*, XIII, n. 35 bis (1974), 601-609.
- (88) Ph. DELHAYE, *Esquisse d'une axiologie chrétienne: «L'Ami du clergé, 76* (1966), 609-613.
- (89) Para el concepto de «estimativa moral», cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 26-28.
- (90) A partir de esta concepción se pueden entender mejor las dos afirmaciones de la moral católica: 1) quien peca mortalmente no está en condiciones de reparar sus pecados; 2) la condenación eterna corresponde intrínsecamente al pecado mortal (Dz 858; 1306; 1002).
- (91) La pedagogía moral tendrá que responder, sin exageraciones casuísticas, a la pregunta sobre la relación entre opción fundamental negativa y las actitudes y/o los actos concretos:
- ¿Puede un solo acto crear una opción fundamental. En sí, puede responderse afirmativamente; sin embargo, lo ordinario será que requiera un conjunto de actos.
- ¿Puede seguir en pie la opción fundamental positiva fallando en algunas actitudes cristianas y conservando otras? Es difícil admitir esa hipótesis, ya que existe una unidad en la vida moral (cfr. G. FIGUERA, *Los puntos teológico-morales discutidos del Catecismo Holandés: «Sal Terrae»*, 59 [1961], 94-96.
- (92) El último momento de la vida no sólo tiene importancia en un sentido pasivo, en cuanto fijación de la decisión que se tiene en el último momento («en la dirección en que cayó el árbol así quedará»), sino también en un sentido activo en

cuanto que el morir ofrece una gran posibilidad de decidir a la persona. La muerte es una «acción» y no sólo una «pasión» (como dice VON BALTHASAR, «no le matan, se muere uno»).

Esta importancia del momento de la muerte es un dato de la tradición teológica. Está a la base de muchos principios morales (no adelantar la muerte, por la posibilidad de arrepentirse, etc.) y de muchas prácticas pastorales (en la administración de los sacramentos «sub conditione») (cfr. FIGUERA, *o. c.*, 98-99).

Desde una perspectiva antropológica afirma ARANGUREN, «la vida, mientras dura, por muy endurecida, por muy empedernida, por muy obstinada que esté, es siempre reformable, aun reformada, aunque sólo sea para endurecerla más. Cada una de nuestras acciones determina, pero no termina nuestro «éthos»; es *definitoria* de nuestra personalidad, pero, como dice Zubiri, no definitiva. Definitiva, terminadora o terminante, no hay más que una: le dal instante en que queda decidida para siempre la figura de la felicidad que hemos elegido, que hemos preferido, la de la «hora de la muerte» (J. L. L. ARANGUREN, *Ética* (Madrid, 1972²), 491-492).

(93) Hay teólogos que admiten que toda la vida tomada en su conjunto constituye y hace la opción total del hombre: así RAHNER (*Zur Theologie des Todes* [Friburgo, 1959]). Otros admiten un acto especial de opción final en el mismo momento de la muerte (acto que no está en desconexión con toda la vida anterior): así GLORIEUX (*Endurcissement final et grâces finales*, NRT, 59 [1932], 865-892; *In hora mortis*, MScR, 6 [1946], 185-216), TROISFONTAINES (*Je ne meurs pas*, [Paris, 1960], BOROS (*Mysterium mortis* [Olten, 1962], GREFFÉ (*La mort comme nécessité et comme liberté*, «La Vie Spirituelle», 45 [1963], 264-280) y otros. Otros prefieren colocar la opción final en un acto anterior al momento de la muerte.

(94) B. SCHÜLLER, *Pecado mortal. Pecado venial: «Penitencia y confesión»* (Madrid, 1969), 81-82.

(95) *Ibid.*, 83.

(96) Vimos que es SCHOONENBERG quien ha propuesto esta nueva especie de pecado y este nuevo nombre. Algunos lo admiten abiertamente: así L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, 1968), 51 ss. Otros lo rechazan también abiertamente: así B. SCHÜLLER, *l. c.*, 81 ss., y *Pecado y tesis de la opción final: «Selecciones de Teología»*, 8 (1969), 117-124.

(97) Las interpretaciones de este pasaje son muy variadas, pero creemos que no indican la necesidad de formular teológicamente una especie nueva de pecado. Las interpretaciones del pasaje van por estos caminos: 1) lo interpretan dentro de la distinción actual de pecado mortal y venial (opinión tradicional); 2) interpretación en relación con Mc 3, 29, o Hebr 6, 4-8 (un pecado que no se perdona); 3) no es pecado mortal en el sentido teológico y ordinario de la palabra: es un pecado especial (BRAUN y LYONNET); 4) se trata de la negación de la fe cristológica (CASADO); 5) pecado que consiste en el homicidio (LAZURE).

(98) I-II, q. 88, a. 1 ad 2.

(99) FUCHS, *o. c.*, II, 145-146.

(100) SCHÜLLER, *l. c.*, 31-32.

(101) I-II, q. 88, a. 1 ad 5.

(102) Para una visión rápida de las distintas opiniones sobre la esencia del pecado venial, cfr. B. HARING, *La ley de Cristo*, I (Barcelona, 1968⁵), 418-420. He aquí algunas opiniones, que colocan la esencia del pecado venial en:

— el quebrantamiento de un consejo (Escoto);

— los «movimientos primeros» de imperfección (primeros escolásticos);

— el decreto positivo de Dios (Bayo);

— la no destrucción de la caridad (Santo Tomás).

(103) FUCHS, *o. c.*, II, 141-143.

(104) «No me parece imposible que cuando el hombre ha llegado a un grado elevado de perfección religiosa y moral, la transgresión de un precepto divino en

una cosa de poca monta (v. gr., una mentira ordinaria, pero del todo consciente), puede parecerle tan incompatible con el amor divino como una gran oposición, de modo que en su delicada conciencia se establezca la sincera convicción de que tal falta ofende gravemente a Dios. En tal supuesto no basta con decir simplemente que se trata de un caso de conciencia errónea» (HARING, I, 423).

(105) «De nuestra explicación se deduce una consecuencia digna de atención y que está de acuerdo con la opinión general de los moralistas, y es que cuando alguien se decide con toda tranquilidad, conocimiento y libertad a quebrantar un precepto que de suyo tiene poca importancia, es decir, cuando la persona en perfecta posición de todas sus facultades rompe contra la voluntad de Dios, aunque no sea sino en cosas de poca monta, peca mortalmente. Hay, efectivamente, entonces un desprecio formal del legislador, y una demostración de que el alma no pone en Dios su último fin, sino en sus propios caprichos» (HARING, I, 421).

(106) «Cuando una conciencia demasiado escrupulosa toma por pecados mortales los insignificantes *pecados de sorpresa* (v. gr., una pequeña falta de sinceridad), de ordinario no hay pecado mortal, pues falta un perfecto empleo de la libertad. Esto vale con toda seguridad para aquellas conciencias demasiado timoratas, que del más pequeño desorden hacen un pecado mortal, pues la fuerza de la libertad no alcanza a evitar todas esas pequeñas faltas. Es evidente que en tales almas no hay desprecio de la ley de Dios. Y nada significa en contra el que, una vez cometidas las faltas, se tengan por graves, pues aquí sólo es decisivo el fallo que dicta la conciencia *antes* de la decisión y *durante* ella» (*ibid.*, 414-415).

(107) B. HARING, *Pecado y secularización* (Madrid, 1974), 14.

(108) *Ibid.*, 14.

(109) *Ibid.*, 133.

(110) K. RAHNER, *Bussandacht und Einzelbeichte. Anmerkungen zum Römischen Elass über das Bussakrament*: «Stimmen der Zeit», 190 (1972), 363-372. Citado por HARING, *o. c.*, 133.

(111) HARING, *o. c.*, 34.

(112) J. M. DÍAZ-MORENO, *La gravedad moral de la lujuria. Notas de teología pastoral en torno a la parvedad de materia*: «Sal Terrac», 62 (1974), 616.

(113) Puede verse un ejemplo en HARING, *o. c.*, 35-85, 109-131.

(114) M. VIDAL, *Moral de actitudes* (Madrid, 1974), 231-239.

(115) *Enchiridion*, 78: PI, 40. 269.

INDICE

	Págs.
PRESENTACION	7
INTRODUCCION: SENTIDO Y FINALIDAD DEL PRESEN- TE ESTUDIO SOBRE EL PECADO	11
1 / EL PECADO: SOMETIDO A REVISION TEOLOGICA.	17
PROBLEMAS Y ORIENTACIONES EN LOS ESTUDIOS RECIENTES SOBRE EL PECADO	19
Punto de partida: la doctrina vigente sobre el pecado ...	20
Revisión de la doctrina vigente sobre el pecado	22
I. Pecado y hombre actual	23
a) ¿Pérdida del sentido del pecado?	23
b) Secularización y pecado	26
II. Aproximaciones globales a la realidad del pecado.	28
a) Estudios de síntesis	29
b) Obras en colaboración	29
c) Números monográficos de revistas	30
III. Dimensión antropológica de la culpabilidad ético- religiosa	31
a) Etnología y culpabilidad	32
b) Psicología de la culpabilidad	34

	<u>Págs.</u>
1. ¿Es posible una «moral sin pecado»?	34
2. Psicología y pecado	36
c) Reflexión filosófica sobre la culpabilidad	39
IV. Teología del pecado	40
a) El pecado en el mensaje bíblico	40
1. En general	40
2. Antiguo Testamento	41
3. Nuevo Testamento	41
b) Síntesis teológica actual	43
c) Algunos aspectos particulares	46
1. La noción de «pecado mortal»	47
2. La cuestión de la «parvedad o no parvedad de materia»	49
3. El pecado estructural	51
2 / LA CULPABILIDAD ETICO-RELIGIOSA: SU ESTRUCTURA Y COHERENCIA	59
¿«MORAL SIN PECADO» O «PECADO SIN MORAL»?	61
I. Diversos niveles de la culpabilidad	62
II. Nociones incorrectas de «pecado»	64
1. El pecado entendido como «tabú» y expresado como «mancha»	64
a) Concepción tabuística del pecado	65
b) El símbolo de la «mancha» como expresión de la culpabilidad	66
c) Residuos tabuísticos en la noción y vivencia cristianas de la culpabilidad	67
d) Superación del pecado-tabú y de la culpa-mancha	72
2. El pecado entendido como «desorden» y expresado como «transgresión»	73

	<u>Págs.</u>
a) El pecado como violación de una pauta social.	74
b) El pecado como transgresión de una ley	78
c) El pecado como justificación y apoyo del «orden establecido»	80
d) El pecado como transgresión de un orden heterónimo	84
3. El pecado entendido como «culpa» y expresado como «acusación»	85
a) La culpa en cuanto «individualización» de la conciencia moral	86
b) La culpa en cuanto «acusación agresiva»	87
c) La culpa en cuanto manifestación de un «perfeccionismo narcisista»	88
III. Noción correcta de pecado ético-religioso	89
1. Estructura y coherencia de la culpabilidad ético-religiosa a nivel de contenido	90
a) La culpabilidad ética	90
b) La culpabilidad religiosa	93
2. Estructura y coherencia de la culpabilidad ético-religiosa a nivel de vivencia	94
a) La estructura psicológica del pecado ético-religioso	94
1) Vivencia del pecado	94
2) Génesis de la culpa desde el punto de vista psicológico	96
3) Expresión de la culpabilidad	98
4) Arrepentimiento y reparación	99
b) ¿Tiene sentido la vivencia del pecado?	100
c) La normalidad y la anormalidad en la vivencia del pecado	101
1) Rasgos patológicos	101
2) Estructura normal de la vivencia de culpabilidad	103

3 / CONCEPTUALIZACION TEOLOGICA DEL «PECADO» PARA UN MUNDO SECULARIZADO	109
LA VISION CRISTIANA DE LA CULPABILIDAD HUMANA	111
I. El pecado en la revelación cristiana	113
A) Revelación del pecado en el Antiguo Testamento	114
1. El «encuadre teológico» para comprender y vivenciar el pecado	114
2. La fe como fuerza detectadora de «situaciones de pecado»	117
a) Nivel expresivo o documental	118
b) Nivel de contenido o de valores	119
3. Valoración del pecado a partir de la Alianza.	121
B) Revelación del pecado en el Nuevo Testamento.	122
1. Principales catequesis de los Sinópticos sobre el pecado	123
2. El pecado en la teología paulina	125
3. El pecado en los escritos joaneos	128
II. Valoración de las formulaciones teológico-pastorales vigentes sobre el pecado	130
1. Pecado = transgresión de la ley eterna	131
2. Pecado = aversión de Dios y conversión a las criaturas	133
3. Pecado = una acción desordenada	136
4. Pecado = una acción con advertencia y consentimiento en contra de la ley	140
5. Pecado = ofensa y deuda a Dios	142
6. Nuevas perspectivas en la definición de pecado.	145

III. Búsqueda de la definición de pecado para un mundo secularizado	148
1. Punto de partida: la distinción entre «dimensión ética» y «dimensión religiosa»	149
2. La doble dimensión del pecado para el creyente.	153
3. Síntesis cristiana de la culpabilidad humana	156
4 / DIMENSION PERSONAL Y DIMENSION ESTRUCTURAL DEL PECADO	162
HACIA UNA INTERPRETACION «POLITICA» DEL PECADO	165
I. Punto de partida: «desprivatización» frente a «individualización» en la noción y vivencia de pecado	166
II. La opción solidaria en la comprensión del pecado.	170
1. La solidaridad en el mal moral: el pecado fundamental («primer analogado»)	171
a) Perspectivas de la «teología bíblica»	173
b) Perspectivas de la «teología de la liberación».	176
c) Perspectivas de la «teología política»	177
2. La responsabilidad personal dentro del pecado solidario	179
III. Concreción de la solidaridad en el mal: las formas de culpabilidad solidaria	182
1. Las formas de culpabilidad solidaria vistas desde la dimensión subjetiva	183
a) Imputación de pecados individuales ajenos.	183
b) Responsabilización de la dimensión social y eclesial del pecado personal	183
c) Culpabilidad colectiva («pecado colectivo»).	184
d) La responsabilidad de las injusticias estructurales	186

2. Formas de culpabilidad solidaria vistas desde la dimensión objetiva	187
5 / EL PECADO Y LOS PECADOS	195
PRECISIONES DE LA TEOLOGIA MORAL SOBRE LA MAYOR O MENOR GRAVEDAD DEL PECADO ...	197
I. Punto de partida: distinción de planos («gravidad» y «mortalidad»)	198
II. Noción de pecado mortal/venial	202
1. Historia de la distinción pecado mortal/venial.	202
a) ¿Origen bíblico de la distinción?	203
b) La práctica penitencial	203
c) Reflexión teológica	205
d) La moral casuista	207
e) Magisterio de la Iglesia	208
2. Nuevos puntos de vista en la noción del pecado mortal/venial	209
a) Pecado mortal en perspectiva de «opción fundamental»	209
b) Proposición de nuevas clasificaciones que superan la división «bipartita»	211
III. Diversificación de los pecados por razón de su gravedad	216
1. Anotaciones históricas	216
a) Los catálogos de pecados en el cristianismo primitivo	216
b) Las listas de pecados en orden a la praxis penitencial	218
c) Algunas divisiones «valorativas» del pecado.	221
d) Reflexión teológica sobre la diversa gravedad de los pecados	224
2. Revisión de la doctrina vigente	225

IV. Hacia un replanteamiento teológico-pastoral del discernimiento sobre la mayor o menor gravedad de los pecados	225
1. En la hipótesis de seguir manteniendo las distinciones de «gravidad» y «mortalidad»	226
2. En la hipótesis de «poner entre paréntesis» las distinciones de leve/grave y venial/mortal ...	232