

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



F E C R I S T I A N A

## EL PECADO ORIGINAL: ¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

Christophe Boureux y Christoph Theobald (eds.)

304

FEBRERO 2004

e d i t o r i a l   v e r b o   d i v i n o

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



## 304

FEBRERO • 2004

# EL PECADO ORIGINAL: ¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

Christophe Boureux y Christoph Theobald (eds.)

F E C R I S T I A N A



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra) España

2004

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

EL PECADO ORIGINAL:  
¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

**304**

*Fe cristiana*

FEBRERO 2004

RECREAR EUROPA

**305**

*Ética y estilo de vida*

ABRIL 2004

EL ABUSO SEXUAL  
EN LA IGLESIA

**306**

*Iglesia y ecumene*

JUNIO 2004

CRISTIANISMOS AFRICANOS

**307**

*Religión y religiones*

SEPTIEMBRE 2004

MOVIMIENTOS FEMINISTAS  
EN DIFERENTES RELIGIONES

**308**

*Perspectivas globales*

NOVIEMBRE 2004



# **CONSEJO EDITORIAL**

## **FUNDACIÓN**

Dr. Jan Peters, SJ-Presidente	Nimega-Países Bajos
Hermann Häring	Nimega-Países Bajos
Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Ben van Baal-Tesorero	Nimega-Países Bajos

## **FUNDADORES**

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

## **DIRECTORES/CONSEJEROS**

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
María Pilar Aquino Vargas	San Diego, Ca.-EE.UU.
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Lille-Francia
Hermann Häring	Nimega-Países Bajos
Hille Haker	Tubinga-Alemania
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Teresa Okure, SHCJ	Harcourt-Nigeria
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Miklós Tomka	Budapest-Hungría
Elaine Wainwright	Brisbane-Australia
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

## **SECRETARÍA GENERAL**

Stichting CONCILIUM  
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos  
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen  
e-mail: [Concilium@theo.kun.nl](mailto:Concilium@theo.kun.nl)  
[www.concilium.org](http://www.concilium.org)



## COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.



# CONTENIDO

---

## EL PECADO ORIGINAL: ¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

<i>Editorial: Christophe Boureux y Christoph Theobald</i> .....	7
<i>1. Relectura de la historia del “dogma” del pecado original</i>	
1.1. Bernard Sesboüé: <i>La racionalización teológica del pecado original</i> .....	11
1.2. Jean-Michel Maldamé: <i>El pecado original ante el pensamiento moderno</i> .....	21
1.3. Hermann Häring: <i>De la caída del primer hombre al pecado original. Observaciones sobre el Catecismo de la Iglesia Católica</i> .....	33
<i>2. El “relato bíblico” del pecado original en el contexto de las religiones del mundo</i>	
2.1. André Wenin: <i>La serpiente y la mujer, o el proceso del mal según Génesis 2-3</i> .....	47
2.2. Étienne Nodet: <i>Judíos y cristianos ante el mal: un abismo</i> .....	57
2.3. Hermann Häring: <i>¿Condenación del mundo, condenación de los seres humanos? Una experiencia común de las religiones</i> .....	67

---

3. <i>El pecado original como “matriz cultural” de nuestra época</i>	
3.1. Christophe Boureux: <i>Consecuencias antropológicas e incidencias políticas del pecado original</i> .....	93
3.2. Gonsalv K. Mainberger: <i>El pecado original como “matriz cultural” de nuestra época (1)</i> .....	105
3.3. Raimund Schwager: <i>El pecado original como “matriz cultural” de nuestra época (2)</i> .....	117
3.4. Peter Hünemann: <i>¿Podemos tener la experiencia del “pecado original”?</i> .....	129

*Relectura conclusiva*

Christoph Theobald: <i>El “pecado original”: una doctrina que sigue siendo controvertida. Reflexiones sobre un debate</i> .....	139
---	-----

EL PECADO ORIGINAL:  
¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

**E**l filósofo francés Paul Ricoeur ha dedicado una parte importante de su obra a la reflexión sobre el problema del mal. Desde *La symbolique du mal*, publicada en 1960, pasando por *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, de 1980, hasta *Penser la Bible*, que escribió en colaboración con el exégeta André LaCocque en 1998, cuyo primer capítulo trata de Gn 2-3, P. Ricoeur no ha cesado de interpelar, desde un punto de vista filosófico, a los teólogos sobre la coherencia de sus reflexiones acerca de la doctrina del pecado original que formuló san Agustín. Posiblemente, es en el capítulo que le dedicó en su obra *Le conflit des interprétations* de 1969, donde encontramos la mejor expresión de su crítica, cuando escribe: “El concepto de pecado original es un saber falso y, por consiguiente, hay que eliminarlo como tal saber [...] Fundamentalmente de carácter antignóstico, la teología del mal se dejó atraer al mismo terreno de la gnosis, elaborando, de este modo, una conceptualización comparable a la suya. La antignosis se convirtió en una cuasi gnosis<sup>1</sup>”. En esta perspectiva, Ricoeur distingue entre el *contenido* de la doctrina del pecado original, que es antignóstico, es decir, que rechaza un dualismo que yuxtapone una creación buena a una creación mala, y la *forma* en que, al racionalizarse bajo el efecto del pensamiento gnóstico, llevó a cabo el paso del mito a la mitología. A continuación añade: “Nunca se dirá suficientemente el mal que hizo a la cristiandad la interpretación literal, habría que decir ‘historicista’, del mito adámico, al llevarla a la profesión de una historia absurda y a las especulaciones pseudorracionales sobre la

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, “Le péché originel”: étude de signification, Seuil, París 1969, pp. 266-267.



transmisión cuasi biológica de una culpabilidad cuasi jurídica de la falta cometida por *otro* hombre, castigado en la noche de los tiempos, en alguna fase de la evolución entre el pitecántropo y el hombre de Neanderthal. Al mismo tiempo, se dilapidó el tesoro oculto en el símbolo adámico; el espíritu fuerte, el hombre razonable, desde Pelagio hasta Kant, Feuerbach, Marx o Nietzsche, tendrá siempre razón al oponerse a esta mitología; mientras que el símbolo seguirá dando que pensar más allá de toda crítica reductora”<sup>2</sup>. Esta cita puede servirnos como trama del conjunto de las contribuciones que encontraremos en este número de *Concilium*. En efecto, resulta bastante excitante ver cómo Ricoeur da la vuelta al *objeto* del discurso de los teólogos convirtiéndolo en *sujeto* de acusación: “nunca se dirá suficientemente el *mal* que hizo a la cristiandad la interpretación literal...”. Es como si el mal, objeto del discurso teológico, hubiera infectado a sus productores. Habrá, por tanto, que distanciarse de este desvío e intentar rediseñar una trayectoria de la recepción de la doctrina del pecado original para conservar en nuestros días su valor significativo más allá de las máscaras con las que se ha travestido históricamente.

Con este objetivo, el propósito de este número de *Concilium* es mostrar cómo la doctrina del pecado original ha marcado profundamente la actitud cristiana frente al mal y la culpa. Como si se tratara de un código (al igual que el código genético o el *gran código* que representa la Biblia para toda la literatura, según la opinión de Northrop Frye), configura *a priori* la construcción cristiana de la realidad humana y permite, *a posteriori*, descodificar su funcionamiento. Hemos utilizado, a título de prueba, la expresión “código de falibilidad” para mostrar que, en oposición a la tentación gnóstica, aún vigente, de atribuir a la razón una pureza que de hecho es inaccesible, el pecado original tiene como finalidad esencial el dar un sentido y asumir los límites y la finitud de la existencia humana concreta, tanto personal como colectiva. La primera parte se dedica a describir las tres etapas de esta elaboración. La segunda nos lleva a las adquisiciones exegéticas contemporáneas sobre los textos bíblicos resituándolos en su contexto religioso. La tercera parte muestra cómo la doctrina del pecado original puede ser retomada actualmente de forma crítica en la construcción de las diferentes facetas de la realidad humana. El número se concluye con una relectura de todos los artículos que trata de mostrar la coherencia del conjunto.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 280.

---

# 1. RELECTURA DE LA HISTORIA DEL "DOGMA" DEL PECADO ORIGINAL

## LA RACIONALIZACIÓN TEOLÓGICA DEL PECADO ORIGINAL

**E**n la difícilísima cuestión del pecado original, el orden de la exposición es tan importante como su contenido. Una de las causas de las dificultades planteadas a esta doctrina en los tiempos modernos se debe al desplazamiento de su centro de gravedad, de la realidad pecadora de la humanidad, hacia el pecado de los orígenes, comprendido como la causa arbitraria de una condena a priori de todo el género humano. Las cosas son infinitamente más complejas. La revelación cristiana lee e interpreta la situación colectiva de la humanidad ante Dios en términos de salvación y pecado, de salvación en primer lugar y de pecado luego, es

---

\* P. BERNARD SESBOÜÉ, SJ. Nació el día 30 de julio de 1929 en Suze-sur-Sarthe (Francia). Entre los años 1964 y 1974 fue profesor de Teología Dogmática y Patrología en la Facultad de Teología de los Padres Jesuitas en Lyon. Desde 1974 enseñó las mismas materias en la Facultad de Teología de los Padres Jesuitas de Centre-Sèvres en París. Ha sido profesor invitado en la Facultad de Teología de Lyon, en la Universidad Gregoriana de Roma, en el Instituto Católico de París (ISEO) y en el Pontificio Instituto de Estudios Orientales de Roma. De 1980 a 1985 fue miembro de la Comisión Teológica Internacional. Responsabilidades ecuménicas: Desde 1967 forma parte del Grupo de Dombes; de 1971 a 1985 trabajó como experto en la Comisión para la Unidad de los Cristianos de la Conferencia Episcopal de Francia. De 1971 a 1988 fue miembro del Comité mixto Católico-Protestante de Francia. Entre los años 1983 y 1990 fue copresidente de la Comisión Mixta Internacional de la Alianza Reformada Mundial y la Iglesia Católica Romana. Desde 1983 es miembro consultor del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos. En 1989 entró en el Comité Mixto Bautista-Católico de Francia.

Dirección: 15 rue Monsieur, 75007 París. Correo electrónico: [bernard.sesboue@jesuites.com](mailto:bernard.sesboue@jesuites.com)

decir, de una salvación liberadora que presupone una situación de ruptura entre Dios y el hombre. Es a partir de allí como osa proponer una palabra sobre el origen de esta situación.

Es dentro de este movimiento doctrinal, proseguido a su vez por K. Rahner<sup>1</sup>, como se va a presentar en las líneas que siguen el desarrollo tradicional de la doctrina del pecado original.

## **I. El pecado en la humanidad: un dato de experiencia que se ha de interpretar**

La falta y el mal culpable son en la humanidad un hecho de experiencia: están ahí, siempre y en todas partes. En el corazón del problema opaco del mal en general, de un mal ante el cual el hombre se siente inocente en cierta medida, se encuentra un mal que el hombre realiza personalmente, porque hace la experiencia de un desorden en él y de su incapacidad para hacer el bien que desea realizar y para evitar el mal que no quiere cometer (cf. Rom 7). Esta experiencia atraviesa todos los siglos de la humanidad, hasta ese grito del héroe de Solzhenitsyn, Oleg, del *Pabellón del cáncer*, cuando lee sobre la jaula de un macaco, en el parque zoológico, la inscripción ingenua de que “un hombre malo echó tabaco en los ojos” del animal. “¿Por qué?... ¿Por qué así sin más?... ¿Por qué sin razón? [...] ¿Por qué, pues, era nada menos que malo?”<sup>2</sup>.

De ese mal de los hombres y en los hombres, la revelación bíblica habla como de un pecado, es decir, de un mal que no sólo afecta al culpable y a la sociedad de los demás hombres, sino que también se dirige a Dios. El pecado es cometido ante Dios y contra él: “Contra ti, contra ti sólo pequé” (Sal 50,6). Sin duda el pecado es, ante todo, obra de actos personales. Sin embargo, aparece como algo distinto y mayor que la suma de los pecados individuales, como una fuerza prácticamente irresistible que atraviesa la humanidad. Tiene como una existencia intersticial; es una realidad englobante que afecta a la estructura de la historia de los hombres.

---

<sup>1</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Dritter Gang: Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit, Friburgo 1976, pp. 97-121 [*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, grado tercero: “El hombre como ser radicalmente amenazado por la culpa”, Herder, Barcelona 1979, pp. 117-146].

<sup>2</sup> A. Solzhenitsyn, *Le pavillon des cancéreux*, Julliard, París 1968, pp. 666-667 [trad. esp. del or. ruso: *Pabellón de cáncer*, Tusquets, Barcelona 1993].

Toda religión se ve enfrentada a esta experiencia: debe intentar dar razón de ella, cosa particularmente difícil dado que el mal y el pecado son realidades tenebrosas y opacas de las que no se puede sacar luz alguna. Aquí vamos a atenernos al mal culpable. La Biblia niega evidentemente que el pecado pueda ser obra de Dios. Niega igualmente el dualismo de dos principios, del bien y del mal. En el acto por el cual nos anuncia la salvación en Jesucristo nos revela que el pecado es obra del hombre.

## **II. La teología de los Padres griegos: una “corrupción” objetiva de la humanidad**

Es sobre ese fundamento, en particular el del testimonio paulino, sobre el que reflexionaron a lo largo de los primeros siglos los testigos de la tradición patrística griega. El primero en hacerlo con detenimiento es *Ireneo de Lyon*. Éste pretende demostrar que la salvación realizada por Cristo se remonta hasta Adán mismo, pues de lo contrario el pecado de la humanidad haría fracasar a Dios. Pues para él la verdadera responsable del pecado de Adán es la serpiente corruptora, criatura también ella, pero criatura pecadora. No está lejos de disculpar un poco a Adán, viendo en él a una víctima, más que a un culpable. Como resultado de ese pecado de los orígenes, la humanidad nacida de Adán se ve llevada en una especie de cautividad, a la manera en que el vencedor hacía prisionero al ejército vencido. Esta cautividad es a sus ojos profundamente injusta, pues el demonio raptor no tiene ningún derecho sobre la humanidad. Ireneo subraya la indulgencia de Dios con respecto a Adán, que no es maldecido: si es castigado, es para que no menosprecie a Dios: “Dios tuvo odio a aquel que había seducido al hombre, mientras que por el hombre que había sido seducido fue sintiendo poco a poco piedad”<sup>3</sup>. Pero hay más: debido a esta cautividad, la humanidad está ante Dios en una situación de muerte y desobediencia objetivamente pecadora, de la cual la liberará la obediencia de Cristo. El problema del mal y del pecado conduce a Ireneo a reflexionar sobre el misterio de la libertad creada del hombre, que no podía ser perfecta desde el comienzo, sino que debía realizarse mediante el ejercicio de su libre albedrío. El conocimiento del bien y del mal le es necesario para realizar dicha libertad.

*Orígenes* se sitúa en esta misma perspectiva de una situación objetivamente pecadora del hombre desde su nacimiento. Ni siquiera está

---

<sup>3</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, III.23, 1-8, trad. A. Rousseau, Cerf, París 1984, p. 391 [trad. esp.: *Contra las herejías. Libro III*, Barcelona 1993].

muy alejado del futuro argumento de Agustín en lo que concierne al bautismo de niños:

“Se puede añadir también que es preciso buscar por qué razón, cuando se da el bautismo de la Iglesia para la remisión de los pecados, se da, según la práctica de la Iglesia, incluso a los niños pequeños; ya que, indudablemente, si no hubiera en los niños pequeños nada en lo cual debieran depender de la remisión y la indulgencia, la gracia del bautismo parecería superflua”<sup>4</sup>.

El pecado entró, pues, en el mundo, y las consecuencias de ese pecado afectan a la vida de los hombres y les hacen necesitar radicalmente salvación. Los Padres de la Iglesia griega de los siglos IV y V siguen hablando de esta situación de manera objetiva: se trata de una condición innata de la humanidad, afectada por la muerte, la corrupción, la pérdida parcial de la imagen de Dios. Así es como se expresa *Juan Crisóstomo*, que se plantea ya la cuestión de saber cómo el pecado de otro puede tener consecuencias sobre su descendencia:

“Ésa es la razón por la que bautizamos a los niños pequeños incluso, aunque no tengan pecado, para que les sea añadida la santificación, la justicia, la filiación, la herencia, la cualidad de hermanos y de miembros de Cristo, y se conviertan en morada del Espíritu”<sup>5</sup>.

Se puede concluir que hasta el período de Agustín, el Oriente cristiano no tiene el concepto propio de un *pecado original* que afecte a toda la humanidad, pero mantiene con vigor que la humanidad está en una situación de separación de Dios, de “corrupción” con relación a su vocación y de necesidad radical de salvación. Al margen de la gracia de Dios en Cristo, la humanidad iría a su perdición.

### III. La intervención de Agustín

#### 1. De la corrupción al pecado

La reflexión de Agustín descansa ante todo sobre lo que la teología llamará de manera técnica el *pecado original originado*, es decir, la situación de la humanidad en la historia, universalmente afectada por ese maleficio. Su gran innovación es designar esta situación con el

<sup>4</sup> Orígenes, *Homilías sobre el Levítico*, VIII,3; SC 287, p. 21.

<sup>5</sup> Juan Crisóstomo, *Huit Catéchèses baptismales*, ed. A. Wenger, SC 50, Cerf, París 1957, p. 154 [trad. esp. del or. gr.: *Las catequesis bautismales*, Ciudad Nueva, Madrid 2<sup>a</sup>1995]. Evidentemente, los pelagianos se opondrán a Agustín apoyándose en este texto.

nombre de *pecado*. Por supuesto, comenta abundantemente el *Génesis* y reflexiona sobre el pecado de Adán, en el cual ve el pecado en estado puro, el orgullo y la avaricia del hombre rebelde. En el pecado de orgullo se da toda la magnitud negativa de la libertad creada para adherirse a Dios. También insiste mucho en las consecuencias negativas de ese pecado en la humanidad como tal con su doctrina de la concupiscencia o de la avidez, que se podría definir como *el desorden del deseo* fundamental del hombre, en todos los ámbitos, por lo demás.

El argumento de Agustín es sumamente simple: la Iglesia bautiza para la remisión de los pecados, todo el Nuevo Testamento lo atestigua; ahora bien, la Iglesia bautiza a niños pequeños que todavía no han podido cometer ningún pecado; en todo caso es preciso que sean también bautizados para la remisión de los pecados: no queda para ellos más que el pecado original:

“Como el bautismo forma parte de esta economía de Cristo –ese bautismo gracias al cual los hombres son sepultados con Cristo para ser incorporados a él como sus miembros, o sea, como sus fieles–, no hay duda de que ese sacramento no les es necesario a quienes no tienen necesidad del beneficio del perdón y la reconciliación que tiene lugar gracias al Mediador. Pero nuestros adversarios, al convenir en que los niños pequeños deben ser bautizados para no ir contra la autoridad de la Iglesia universal, transmitida sin ninguna duda por el Señor y los Apóstoles, se ven forzados, pues, a conceder que esos niños tienen necesidad de los beneficios del Mediador, a fin de que, purificados por el sacramento y la caridad de los fieles, y así incorporados al cuerpo de Cristo que es la Iglesia, sean reconciliados con Dios para ser vivificados, salvados, liberados, redimidos e iluminados. ¿Redimidos de qué, si no es de la muerte, de los vicios, de la culpabilidad, de la cautividad y de las tinieblas del pecado? Como a esa edad no han cometido ninguno en el curso de su vida personal, no queda más que el pecado original”<sup>6</sup>.

Era preciso citar este texto, que es el acta de nacimiento teológico de la formulación del pecado original, porque “Agustín es verdaderamente el creador del dogma del pecado original”<sup>7</sup>. Desde luego, éste prueba la legitimidad de su argumento a partir de numerosos testimonios escriturísticos. Esta utilización no designa el pecado de Adán, sino el estado de pecado en el cual se encuentra toda la humanidad y

<sup>6</sup> Agustín, *De poena et remissione peccatorum [Sobre la pena y la remisión de los pecados]*, I,26; PL 44, 131; Vivès 30, pp. 31-32.

<sup>7</sup> Ch. Baumgartner, *Le péché originel*, Desclée, París 1969, p. 90 [trad. esp.: *El pecado original*, Herder, Barcelona 1971].

cada ser humano por el simple hecho de nacer en esta humanidad. El centro de gravedad de la doctrina agustiniana está ahí.

Sin duda, en este contexto el concepto de pecado es *analógico* con relación al sentido corriente, en el cual el pecado designa siempre un acto personal, libre y responsable. En este caso se trata de un estado, de una situación que afecta a cada uno *volens nolens*, de una condición pecadora “objetiva”, por decirlo así. Su contenido es doble: implica, por una parte, una ruptura de la relación de gracia con Dios; por otra, y debido a ello, una degradación del ser humano con relación a lo que debería ser, un desequilibrio, una especie de maleficio interior, que todo ser humano ratifica pecando a su vez.

Éste es el sentido de los primeros documentos de la Iglesia que legislan sobre el pecado original. El concilio de Cartago, en el 418, se opone a la herejía pelagiana. Insiste poco en el pecado de Adán, salvo para decir que éste no fue creado mortal (can. 1). Retoma la argumentación de Agustín: los niños también tienen necesidad de ser salvados por Cristo y, por tanto, de ser bautizados “para la remisión de los pecados”, porque han contraído, debido a su generación, el pecado original. Funda su afirmación en Rom 5,12 (can. 2). El concilio de Orange, en el 529, retomará estas afirmaciones.

## 2. Desde Agustín hasta el concilio de Trento

Ésa es la doctrina esencial que será objeto de la reflexión de la Edad Media latina hasta el concilio de Trento. La escolástica latina intenta entonces definir con precisión lo que es el pecado original originado. Lo hace desde dos perspectivas complementarias, pero suficientemente diferentes para causar problema en el momento de la Reforma. Una primera tendencia, representada por san Anselmo y santo Tomás, define ese pecado como la ausencia de la justicia original que debía estar en el hombre si no se atiende más que a su creación. Esta definición es ontológica y representa el elemento formal de ese pecado. Por el bautismo queda eliminado el carácter propiamente pecador de esta situación. Una segunda tendencia, surgida de Pedro Lombardo y más cercana a la perspectiva agustiniana, intenta definir ese pecado de manera más existencial: es el desequilibrio de la concupiscencia, el egoísmo y el orgullo; en otras palabras, el elemento material de ese pecado, que no desaparece con el bautismo. Estas dos definiciones representaban insistencias complementarias. Con la crisis de la Reforma van a oponerse: ésa es la razón por la cual los católicos dirán que el bautismo elimina todo el carácter pecador



propio del pecado original, mientras que los luteranos mantendrán que la concupiscencia que permanece sigue siendo también “pecado”, en el sentido de que procede del pecado e inclina al pecado.

En este conflicto, el concilio de Trento se mostró sumamente prudente, hasta el punto de ser ridiculizado por sus adversarios. Formuló sus cánones siguiendo muy de cerca las afirmaciones de Orange, cuya doctrina se limita a confirmar y explicitar un poco: la muerte del alma es un verdadero pecado. Su novedad, signo de los tiempos y de la evolución de la mentalidad teológica, consiste en aislar las afirmaciones del canon 1 reservándolas a Adán mismo. Ello supone un progreso en la consideración del pecado de Adán, es decir, del *pecado original originante*, y el movimiento se va a intensificar en la teología postridentina. Hasta entonces el problema del pecado original era el de la situación general de la humanidad; en lo sucesivo será ante todo el de la relación entre el pecado de Adán (pecado originante) y el pecado de la humanidad (pecado originado). Por una parte, se van a plantear cada vez más cuestiones sobre la unicidad de la pareja original; por otra parte, la conciencia de los tiempos modernos cuestionará cada vez más la idea de una condena de la humanidad entera a causa del pecado de un solo hombre situado en el origen de los tiempos.

#### **IV. Las dificultades de la conciencia moderna**

La conciencia de los tiempos modernos reaccionó para cuestionar, por una parte, la interpretación del relato de la caída que se encuentra en Génesis como si se tratara de una historia empírica que debía estar conectada de una u otra manera con el proceso de la hominización, y para rechazar, por otra parte, la idea de que esa caída original sea la *causa pura* y simple del pecado originado en la humanidad. Hoy en día se reconoce por fin que el relato del Génesis es un relato “mítico” en el sentido positivo del término, es decir, una historia contada para dar una enseñanza de fe inexpresable en otros términos. Siempre hay más en un relato de este tipo que en las racionalizaciones que de él se puedan dar.

Por otra parte, la relación de nuestro pecado con el de Adán se comprende de manera a la vez más nueva y más tradicional. Citemos en este punto a un teólogo contemporáneo:

“¿Es nuestro pecado obra de Adán, o bien el pecado de Adán es obra del hombre? Todo está en eso. Dicho de otra manera, el tratado del pecado original, ¿cuenta un accidente de la historia y lo que de él ha resultado, a saber, una fatalidad más bien que una historia, puesto que el conjunto de los hombres, salvo uno, no desempeñaría ningún papel en ella, si no es el de la víctima inocente? ¿O bien cuenta verdaderamente la historia de todos nosotros, la de la libertad humana?”<sup>8</sup>.

De hecho, ¿no es esta última historia la que nos cuenta la Escritura? La dimensión etiológica de los relatos de la creación y de la caída (Gn 1-3) pretende subrayar el “bien original” de la creación en su calidad de obra salida de las manos de Dios, un bien más original que el “mal original” (P. Ricoeur), que es obra del hombre. Mediante un pecado que es signo del orgullo de querer hacerse Dios por sus propias fuerzas, la libertad del hombre destruyó la armonía de la creación original e introdujo una serie de rupturas: ruptura con la naturaleza; ruptura entre el hombre y la mujer; ruptura en el interior de sí mismo; ruptura con Dios. Esta responsabilidad es universal, y por esta razón comienza con el principio de la humanidad. San Pablo hará referencia a esta responsabilidad “original” en el momento de proponer su gran paralelo antinómico entre Adán y Cristo (Rom 5,12). En el mismo sentido escribe el exegeta P. Grelot:

“En esas condiciones, el pecado de Adán llega a ser al mismo tiempo figura del drama humano en su generalidad y representación simbólica del acontecimiento originario que constituyó su punto de partida”<sup>9</sup>.

El Vaticano II, por su parte, dice:

“Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. [...] Lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia”.

<sup>8</sup> J. Moingt, *Résumé des Traités sur la Création, l'élévation de l'homme et le péché originel*, Lyon-Fourvière 1966, p. 43.

<sup>9</sup> P. Grelot, *Péché originel et rédemption à partir de l'Épître aux Romains*, Desclée, París 1973, p. 147.

## Conclusiones

Al término de este breve recorrido, cabe proponer varias reflexiones.

1. El centro de gravedad de la teología clásica y de la doctrina eclesial sobre el pecado original se debe situar en la interpretación de la situación existencial de la humanidad. Ante el pecado del mundo, la Iglesia dice: no es un simple “colectivo”; es un “universal”.

2. La comprensión del pecado original ha sufrido un abuso derivado del hecho de que la representación empírica y “cronológica” de un Adán original ha anidado por demasiado tiempo en lo que era una afirmación simbólica, y por tanto llena de imágenes, del origen de la situación pecadora de la humanidad. Este dogma sería inaceptable si la falta empírica de uno solo hubiera acarreado arbitrariamente la condena de todos los inocentes.

3. Con K. Rahner se puede plantear legítimamente la cuestión del carácter afortunado o desafortunado de la denominación “pecado” aplicada a la situación de la humanidad. Aun cuando la iniciativa de Agustín se estime lamentable desde muchos puntos de vista, no se puede ejercer un poder directo sobre el lenguaje. La expresión “pecado original” está ahí: vive y actúa en las mentalidades. Es forzoso “encajarlo”. El papel de la teología y de la pastoral es dar realmente cuenta de las realidades subyacentes a esta expresión.

4. Teológica y pastoralmente, el verdadero movimiento expositivo del pecado original debe partir desde abajo, y no desde arriba. Es a la luz de la salvación en Jesucristo como la humanidad descubre que está encerrada en el pecado, interpretación teológica de la situación que su experiencia le hace afrontar. A partir de ahí, la reflexión sobre el comienzo de la humanidad le proporciona un vislumbre sobre el origen de esta situación.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

EL PECADO ORIGINAL  
ANTE EL PENSAMIENTO MODERNO

**T**eoría de la verdadera civilización. No está en el gas, ni en el vapor, ni en las mesas que giran espontáneamente, está en la disminución de las huellas del pecado original". ¿Quién habla? No es un teólogo, sino Baudelaire en *Mi corazón al desnudo*. Así, un observador de la rápida expansión de la modernidad sitúa su reflexión sobre la herencia agustiniana, que concede una importancia capital a la doctrina del pecado original<sup>1</sup>. Mucho más allá de los círculos teológicos y filosóficos, la literatura testimonia la importancia de la noción de pecado original. En un ámbito aún más amplio, el dogma ha marcado las mentalidades. Esto entraña dificultades específicas; conviene examinarlas en el plano filosófico y teológico; aquí vamos a abordar tres puntos que caracterizan la modernidad y en los cuales el dogma se interpreta fuera de

---

\* JEAN-MICHEL MALDAMÉ nació el 31 de agosto de 1939 en Argelia. Dominicano de la Provincia de Toulouse. Profesor en el Instituto católico de Toulouse, decano de la Facultad de Filosofía (1994-2000), profesor de la Facultad de Teología, responsable del ciclo de estudios de doctorado.

Es autor de varios libros: *Le Christ et le Cosmos*, Vrin, París 2000; *Evolution et création*, Aubin, Saint-Étienne 2001; *Science et foi en quête d'unité*, Cerf, París 2003; *La Bible, un livre inspiré*, Cerf, París 1996; *Le Scandale du mal, une question posée à Dieu*, Cerf, París 2000; *De la mort à la vie, une théologie du salut*, Toulouse 2002.

Dirección: Impasse Lacordaire 31078 - Toulouse - cedex 4 France. Correo electrónico: jean-michel.maldame@dominicains.com

<sup>1</sup> Véanse Gérald Froidevaux, *Baudelaire, représentation et modernité*, Corti, París 1989, y Antoine Compagnon, *Le cinq Paradoxes de la modernité*, Seuil, París 1990.

la perspectiva propia de la revelación, en el corazón del conflicto entre fe y razón que caracteriza el pensamiento europeo desde la Ilustración y hasta el día de hoy.

## I. El origen del mal moral (I. Kant)

El primer punto en el cual la teología del pecado original es retomada por los modernos es la búsqueda del origen del mal. La relectura no conserva más que algunos elementos de la formulación dogmática y rompe con lo que se opone a la razón. Esta actitud es la de *Immanuel Kant*, quien declara: "Sea cual sea el origen del mal moral en el hombre, la más inadecuada de todas las maneras de representarse la difusión y la continuación de éste en todos los miembros de nuestra especie y en todas las generaciones consiste en representárselo como procedente de nuestros primeros padres por herencia"<sup>2</sup>. Pero este texto no debe llevarnos a concluir que Kant rechaza enteramente el texto bíblico.

### 1. La aparición de la razón

En las *Conjeturas sobre los comienzos de la historia humana [Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte]* (1786), Kant guarda memoria del catecismo. Imagina la primera pareja humana en el paraíso. Son criaturas inocentes, de vida simple, que obedecen a su instinto que es como "la voz de Dios". Pero esta situación cambia con el despertar de la razón.

*"Mientras el hombre inexperto obedeció a la llamada de la naturaleza, se encontró bien con ello. Pero la razón empezó pronto a despertarse [...]. Ahora bien, una propiedad de la razón consiste en poder, con el apoyo de la imaginación, crear artificialmente deseos, no sólo sin fundamentos establecidos sobre un instinto natural, sino incluso en oposición a él; al comienzo, dichos deseos favorecen poco a poco la eclosión de todo un enjambre de inclinaciones superfluas y, lo que es más, contrarias a la naturaleza, bajo la denominación de 'sensualidad'. La ocasión de renegar del instinto de la naturaleza quizá no tuvo en sí gran importancia, pero el éxito de esta primera tentativa, el hecho de haberse dado cuenta de que su razón tenía el poder de franquear los límites en los cuales se ven manteni-*

---

<sup>2</sup> *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. J. Gibelin, Vrin, París 1965, p. 61 [trad. esp. del or. al.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 2001].

dos todos los animales, fue, en el caso del hombre, capital y decisivo para la dirección de su vida (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte / Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, trad. fr. Garnier Flammarion, 1990, p. 148).

Tomando a la letra la expresión “árbol del conocimiento del bien y del mal”, Kant considera que el relato bíblico cuenta la aparición de la conciencia de sí vinculada a la actividad de la razón. Para él, el relato del Génesis no habla de una falta, sino del acceso a una luz nueva según la cual la razón lo juzga todo. Por eso Kant señala: *“Cuando la razón entró en liza y, pese a su debilidad, atacó a la animalidad en toda su fuerza, fue cuando debió de aparecer el mal; y, lo que es peor, en el estadio de la razón cultivada apareció el vicio, totalmente ausente en el estado de ignorancia, es decir, de inocencia”* (*Ibid.*).

Paradójicamente, Kant mantiene el término “caída” para designar el acceso a un mundo en el cual el mal moral acarrea la desdicha presente. Escribe, en efecto: *“El primer paso, por consiguiente, para salir de este estado conduce a una caída desde el punto de vista moral; desde el punto de vista físico, la consecuencia de esta caída fueron una multitud de males hasta entonces desconocidos para la vida, por tanto un castigo. La historia de la naturaleza comienza, pues, por el bien, porque es obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, porque es obra del hombre”* (*Ibid.*).

Esta interpretación del Génesis no recurre en absoluto a la noción de pecado. El mal está vinculado al hecho de que el hombre libre no participa ya en el ciclo de la naturaleza regido por leyes equilibradas en las que acciones y reacciones se corresponden. Kant puede releer los textos del Génesis y servirse de ellos para evocar el despertar de la conciencia moral como salida de la animalidad. Se señalan varios puntos: en primer lugar el pudor, pero también la inquietud por el futuro, que caracterizan la cultura moderna (o. c., p. 149).

Así la vida humana, al acceder a la moralidad, sitúa al hombre fuera de la naturaleza, y para ella todo se vuelve objeto de la tarea en que dominan la pena, la inquietud, la preocupación por sí y por los demás: *“La partida del hombre del paraíso que la razón le presenta como la primera morada de su especie no fue más que el paso de la rusticidad de una criatura puramente animal a la humanidad, de las lindes donde le mantenía el instinto al gobierno de la razón; en una palabra, de la tutela de la naturaleza al estado de libertad”* (*Ibid.*).

Como se ve, la noción de pecado está totalmente ausente de esta interpretación que se atiene al sentido estrictamente antropológico. El

relato tradicional se lee como una información sobre los comienzos de la humanidad.

Esta lectura sigue siendo actual y puede ser retomada, tanto en las ciencias humanas, como en las ciencias de la naturaleza. En efecto, el desarrollo de los conocimientos sobre la aparición del hombre en el gran proceso de la evolución de las especies proporciona un marco que permite a esta explicación conservar toda su actualidad. Así mismo, las diversas lecturas marcadas por el psicoanálisis permiten ver en el relato el origen de los trastornos que sobrevienen cuando el niño abandona el amparo de sus padres para acceder a la autonomía moral, sexual y social.

## 2. *La presencia del mal*

Kant no se quedó en esta visión del nacimiento de la cultura. Su reflexión moral le convence de que el hombre tiene una disposición al mal, y como este hecho es universal, lo califica de original. Por esta razón, en 1793, da de nuevo con el relato bíblico transmitido por el catecismo, en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft / La religión dentro de los límites de la mera razón*. En esta obra, Kant retoma elementos del dogma del pecado original para ahí encontrar una explicación del origen del mal: el mal proviene del extravío de la libertad.

“En lugar de conformarse a esta ley exactamente como motivo suficiente [...] el hombre buscó otros motivos que no pueden ser buenos sino condicionalmente. [...] y adoptó como máxima concebir la acción como derivada conscientemente de la libertad de no conformarse a la ley del deber por el deber, sino, todo lo más, en virtud de otras consideraciones [...] de donde resultó finalmente que admitió en su máxima de acción la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo de la ley, y cometió el pecado” (o. c., p. 53).

Kant señala que este hecho es universal. Se aplica a la humanidad en su totalidad, ésa es la razón por la cual retoma la expresión de san Pablo sacada de la epístola a los Romanos: “Según cuanto precede, está claro que hacemos otro tanto todos los días y, por consiguiente, que ‘en Adán todos pecaron’ y siguen pecando” (Ibid.).

Pero con ello Kant se aparta de la interpretación tradicional del texto: “Se supone en nosotros ya una inclinación innata a la transgresión; en el primer hombre no se supone dicha inclinación, sino más bien, desde el punto de vista del tiempo, un período de inocencia, por eso en él la transgresión se llama caída; mientras que en nosotros

se la representa como fruto de la maldad innata ya a nuestra naturaleza". Pero esta explicación no le parece buena, pues cae en el craso error de hacer de la falta una enfermedad hereditaria.

Así que Kant precisa: "*Esta inclinación, sin embargo, no significa sino que, si queremos explicar el comienzo del mal en el tiempo, debemos necesariamente buscar las causas de toda transgresión premeditada en una época anterior de nuestra vida remontándonos hasta aquella en la cual el uso de razón no se había desarrollado todavía*" (Ibid.).

La anterioridad de la que se trata no es temporal; es una anterioridad lógica. Esta lectura concuerda con una visión pesimista de la moral. La noción de caída se conserva porque permite decir que lo que es no se conforma a lo que debería ser; pero Kant elude el núcleo de lo que significa la noción teológica de pecado original, una ruptura de alianza. El hombre está en relación con su conciencia, pero ya no con Dios.

Así, Kant sigue siendo hoy en día una figura eminente de toda lectura racionalista de los dogmas –conforme a la intención claramente expresada en el título del libro: la religión dentro de los límites de la mera razón–. La suya no es la lectura atea que, siguiendo a Voltaire, ve en el dogma la expresión de un dios cruel que castiga durante siglos una falta, a sus ojos venial, en los descendientes de los culpables.

## II. La valorización del mito (F. W. Schelling)

La reducción del relato original "dentro de los límites de la mera razón" no hizo desaparecer la fuerza del relato, que se ha leído, al contrario que hizo el racionalismo, como un mito cuyo valor proviene de su carácter de mito. El cambio de perspectiva sobre el mito llegó sobre todo de la tradición romántica, que situó el mito en una relación mucho más vasta con la cultura y la civilización mediante la noción de *Volkgeist* y de *Weltgeist*. Este movimiento alcanza su cumbre en la obra de Schelling<sup>3</sup>.

Schelling da al mito una categoría eminente. Considera que el mito es portador de verdad, porque la mitología no es del orden de la poesía, en el sentido de creación de la imaginación, sino objetivación de

---

<sup>3</sup> *Philosophie der Mythologie / Introduction à la philosophie de la mythologie* (1857), trad. fr. de S. Jankélevitch, Mouton, París 1945. Esta obra póstuma trata del mito en su primera parte. La segunda es una "exposición de la filosofía puramente racional".



lo que acontece en el alma humana. Schelling desecha las explicaciones reductoras de la mitología para hacer aparecer el mito como un fenómeno autónomo que se desarrolla en el corazón de la humanidad según una necesidad que forma parte de su naturaleza. La primera lección de su estudio consagrado al estudio de la mitología no se contenta con evocar los textos clásicos, como Hesíodo y Homero; se extiende hasta las culturas del mundo, la de los hinduistas, pero también la de las antiguas culturas de Oriente Medio, fenicios, babilonios y hebreos. Así, los relatos bíblicos se consideran dentro de un conjunto de relatos que fundan la cultura y expresan la condición humana. Son parte de un conjunto universal, expresión de la conciencia primitiva de la humanidad, impregnada de monoteísmo.

Schelling se opone a la pretensión del texto bíblico de ser en exclusividad portador de revelación: *“En la oposición en que estamos con aquellos que pretenden explicar el primer estado de la humanidad por la sola revelación, tenemos por una verdadera dicha para nuestra investigación poder mostrar en el Antiguo Testamento una confirmación definitiva de nuestras opiniones”*<sup>4</sup>. Schelling opone el “primer hombre” al “hombre original primitivo”<sup>5</sup>.

Para él existe, pues, un estado de naturaleza en el cual la humanidad, al margen de toda revelación, estaba vinculada con un Dios único, hecho que arrumba la distinción entre religión revelada y religión natural: *“No podrá haber diferencia [escribe en la décima lección] entre dos religiones reales. Si ambas, la religión natural y la religión revelada, son reales, no podrá haber diferencia entre ellas en cuanto a su contenido último; una y otra deberán contener los mismos elementos; sólo la significación de éstos variará de una a otra, y como la única diferencia existente entre ellas es que una es natural y la otra divina, de ahí se sigue que los mismos principios que están incluidos en la religión puramente natural tomarán en la otra una significación divina”*<sup>6</sup>.

La noción de caída no está ya ligada a una tentación, sino que se inscribe dentro de un fenómeno general de evolución de la civilización.

El paso de Schelling respeta la religión y se opone a todo materialismo o positivismo, pero engloba los textos cristianos dentro de un todo religioso que constituye en sentido estricto una “naturalización”

---

<sup>4</sup> O. c., p. 174.

<sup>5</sup> O. c., p. 171.

<sup>6</sup> O. c., p. 302. La religión natural es el objeto de estudio de la segunda parte.

en la cual la especificidad cristiana se ve reducida. No es negada, como en el caso de los agnósticos o los racionalistas, sino envuelta en una visión más universal en la cual la singularidad bíblica ya no queda subrayada.

### III. El concordismo y la teoría de la evolución

Las vicisitudes actuales de la noción de pecado original no se reducen a la reducción antropológica racionalista o a la naturalización religiosa; existe una tercera reducción de tipo científicista. En efecto, el pensamiento moderno está marcado por las grandes exploraciones y el descubrimiento de la riqueza y la diversidad del mundo de los seres vivos. Ya no es posible hacer, como en tiempos de Linneo o Leibniz, una “larga cadena de seres”. Es preciso situar los seres vivos dentro de una arborescencia, como se hace desde Lamarck. La idea de la evolución, que recupera el sentido antiguo de desarrollo de un designio primitivo, se ha impuesto.

Ahora bien, en los primeros momentos de la presentación de este modelo evolutivo, los textos bíblicos aportaron elementos para escribir una ciencia global del universo y de la vida en un marco transformista. Las primeras teorías de Cuvier se apoyaban en la Biblia para justificar las extinciones en masa de especies de seres vivos, a imagen de los relatos bíblicos del diluvio. En cuanto a los orígenes humanos, la presencia de un antepasado común a todos los hombres permitía fundar una exigencia moral: afirmar, contra las teorías racistas, la unidad del género humano y precisar bien que el hombre no es un medio, sino un fin. Por estas razones la teología, y muy particularmente la teología natural desarrollada en el mundo anglosajón, se alegró de poder utilizar los resultados de las ciencias; con este espíritu fue formado Darwin en la escuela de William Paley. A comienzos del siglo XIX hubo numerosos tratados que articulaban ciencias de la naturaleza y teología<sup>7</sup>.

En los espacios dejados libres por ignorancia dentro de los árboles evolutivos cabía situar una intervención de Dios; además, éste, en razón de su omnipotencia, compensaba las debilidades de la naturaleza; este recurso era muy particularmente necesario para dar razón de la aparición del hombre sobre la tierra. Por desgracia, esta inquietud de hacer “concordar” Biblia y ciencia no casa más que con unos

---

<sup>7</sup> Véase Daniel Becquemont, *Darwin, darwinisme et évolution*, Kimé, París 1992, capítulo V: “La théologie victorienne”, pp. 129-150.

conocimientos limitados. Los nuevos resultados hacían que Dios se volviera, según el primer sentido de la expresión de Laplace, “una hipótesis inútil”; más aún, nuevas posibilidades de formalización matemática –estadística y modelos estocásticos– permitían dar razón de la novedad sin recurrir a una causa trascendente. Lo que se había hecho a comienzos de siglo se debía proseguir. Cuando apareció la obra de Darwin sobre el origen del hombre<sup>8</sup>, poniendo radicalmente en tela de juicio la singularidad de la humanidad y su lugar dentro del universo, el sistema de la teología natural llevó a rechazar los resultados de la ciencia en nombre de la autoridad de la Biblia. Los católicos intransigentes trataron de “falsa ciencia” al evolucionismo aplicado a la aparición de la humanidad. Las insuficiencias de la síntesis presentada por Darwin y sus discípulos eran interpretadas como prueba de la falsedad de la teoría entera.

Son los cristianos norteamericanos emigrados de Europa para huir de los conflictos religiosos quienes más vinculados han estado a esta actitud<sup>9</sup>. Para ellos, la Biblia era palabra de Dios, inspirada y por tanto infalible; de ahí que consideraran que los resultados de la ciencia debían ser sometidos a la historia bíblica entendida de acuerdo con la tradición según la cual Adán y Eva son los “primeros padres”, antepasados de toda la humanidad y responsables de su destino según la ley que une a los descendientes con su patriarca.

El concordismo se complace hoy en día en encontrar en la Biblia una respuesta a debates científicos abiertos, en particular al debate entre el gradualismo (teoría según la cual el paso de una especie a otra es gradual, continuo y progresivo) y el saltacionismo (teoría según la cual el paso de una especie a otra es discontinuo, a saltos). La elección de este último modelo permite a los fundamentalistas sacar a la especie humana del movimiento general de la evolución y hacer necesario el recurso a una “intervención especial de Dios”.

#### IV. La cuestión teológica

Ante estas tres actitudes significativas de la modernidad, la reacción de las autoridades eclesíásticas ha estado limitada por un espíritu de defensa.

---

<sup>8</sup> Charles Darwin, *El origen del hombre*, Madrid 1994.

<sup>9</sup> Sobre este tema, véase Jacques Arnould, *Les Créationnistes*, édit. du Cerf, París 1996.

1. Frente a la reducción racionalista, la reacción de las iglesias cristianas no podía ser sino negativa, en la medida en que esta interpretación deja en la sombra lo esencial de la formulación dogmática. La reducción del texto bíblico a no ser más que una base para la antropología se opone, a su modo de ver, al reconocimiento de que en el libro inspirado hay una revelación. El rechazo cristalizó en la cuestión del pecado original (Gn 2-3), porque la doctrina agustiniana era muy importante en las tradiciones luterana y jansenista que dominaban el pensamiento cristiano en Europa. La defensa del dogma contra los racionalismos descansaba también en la voluntad de no reducir el dogma a una enseñanza particular con validez en una única tradición, la tradición judía. La teología del pecado original daba una respuesta a preguntas vinculadas con la confesión de la fe en un Dios creador y salvador de todos los hombres.

Pero esta defensa era demasiado ambiciosa; en efecto, en la literatura apologética, la referencia al “pecado original” era global; todo quedaba englobado, en particular lo que se decía del estado “prelap-sario” de la humanidad, cuya consideración realista lleva a ficciones.

2. El rechazo de la naturalización romántica cuya figura emblemática es Schelling descansa en la misma inquietud de preservar la especificidad del dogma: afirmar el pecado, relación con Dios rota voluntariamente por el hombre.

Desde el punto de vista apologético, la tradición romántica reconoce, sí, el valor del texto, pero lo universaliza demasiado rápidamente, con lo cual éste pierde su valor. En efecto, si es sólo la expresión de la experiencia humana fundadora de la cultura universal, no es más que el espejo de la conciencia común; ya no es el vehículo de una revelación.

La filosofía romántica está igualmente habitada por la tentación panteísta, según la cual en el alma humana hay algo de naturaleza divina; por eso lo que la tradición cristiana llama revelación no es más que el despertar de este instinto divino oculto en lo más profundo del alma.

Contra esta lectura se mantiene con fuerza la noción de pecado, puesto que ésta pone en relación una persona libre y un Dios trascendente, santo y radicalmente distinto de su criatura.

3. Paradójicamente, el concordismo restablece las dos actitudes antropológicas precedentes. Al considerar que el texto bíblico es fuente de verdad en todo ámbito, conceptúa erróneamente la Alianza, relación libre entre el hombre y Dios. El texto es compren-

dido como la norma de todo saber, pero con ello queda reducido a la categoría de libro de historia o de ciencia natural, y deja de ser ante todo un mensaje de salvación y una palabra de sabiduría.

La reducción y la naturalización concordistas pretenden salvar el valor dogmático del texto, pero lo encierran en un modelo de saber, el saber científico. Eso no es más que un positivismo teológico.

4. En el fondo de todas estas actitudes se ve una misma dificultad teológica que estriba en la manera de articular el orden de lo natural y el orden de lo sobrenatural.

La decisión que funda en cierto modo la modernidad teológica se puede descubrir ya en Cayetano; su distinción estricta entre “naturaleza” y “sobrenaturaleza” abre la puerta a la secularización del pensamiento al imponer una concepción de la analogía que entrega el mundo a un estudio objetivante. En el caso del pecado original, esta actitud se traduce en que el dogma se interpreta dentro de una ontologización en la cual se pierde el dinamismo de la Alianza entre Dios y los hombres.

### **Conclusión: tres propuestas**

Los nuevos cuestionamientos demuestran la necesidad de un verdadero trabajo teológico para dar a la afirmación cristiana acerca del “pecado original” su sentido y todo su alcance. Hacemos, por tanto, tres propuestas.

En primer lugar, la teología debe reconocer un enunciado específicamente teológico, cuya inteligencia supone el estudio de los elementos que presidieron su constitución en san Agustín. Así manifestará el primer sentido de la expresión que conviene llamar “pecado original”, pues dice el origen del pecado como tal.

En segundo lugar, la teología debe también leer los textos bíblicos a la luz de los conocimientos procedentes de los diversos saberes históricos, literarios o teológicos. Queda patente entonces que la noción de “pecado de Adán” es específica y no se confunde con la noción agustiniana de “pecado original”.

En tercer lugar, la teología debe afrontar la desdicha que habita el mundo, y hacerlo partiendo de la salvación llevada a cabo por Jesucristo, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo; de ese modo se precisa el sentido de “pecado del mundo”.

Nuestra hipótesis<sup>10</sup> es que esas tres expresiones (pecado original, pecado de Adán y pecado del mundo) coinciden en gran medida, pero no se han de confundir. Su articulación permite asumir los nuevos conocimientos sin perder el filo de la fe en el amor de Dios manifestado en Jesús, salvador de toda la humanidad y principio de un mundo nuevo.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

---

<sup>10</sup> Expuesta en un artículo de la revista del Instituto católico de Toulouse: "Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité? [¿qué se puede decir del pecado original a la luz de los conocimientos actuales sobre el origen de la humanidad?]", *BLE* 17 (1996) 3-27.

Hermann Häring \*

---

DE LA CAÍDA DEL PRIMER HOMBRE  
AL PECADO ORIGINAL  
Observaciones sobre el  
Catecismo de la Iglesia Católica

**Introducción: Cambio de acento**

**H**ay pocos relatos bíblicos que hayan marcado tan profundamente la cultura occidental como la historia de Adán y Eva, que vivían felizmente en el paraíso, comieron el fruto del árbol del conocimiento y, por esta razón, fueron expulsados a un mundo hostil. En adelante vivirían bajo la amenaza de la muerte. Esta historia cumple con todos los requisitos de un mito realmente eficaz. Suscita las fantasías sobre la felicidad y la desgracia, el género y la sexualidad, que tanta importancia tiene para la vida. Refleja (por decirlo en términos actuales) la situación fundamental de descontento con el que viven los seres humanos. No conoce límites históricos ni culturales. Mediante ella se frustra el mito precedente: la creación del mundo por Dios, quien construye en el caos una isla de

---

\* HERMANN HÄRING nació en 1937. Cursó estudios universitarios de Teología en Múnich y en Tubinga. De 1969 a 1980 fue colaborador del Instituto de Investigaciones Ecuménicas de Tubinga. Desde 1980 es catedrático de Teología dogmática en la Universidad Católica de Nimega.

Publicaciones: *Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule*, 1972 (tesis doctoral); *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, 1979 (tesis para la cualificación como profesor universitario); *Zum Problem des Bösen in der Theologie*, 1985; *Wörterbuch des Christentums*, 1988 (coeditor y miembro del consejo de redacción). Ha publicado diversos estudios sobre cuestiones de eclesiología y de cristología, entre otras, para la revista *Tijdschrift voor theologie*.

Dirección: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nimega (Países Bajos).

orden salvífico. A partir de entonces, el mundo no sólo se encuentra amenazado por el *tohuwabohu* del comienzo, sino también por los abismos internos de la humanidad. La historia concreta del mal o la desgracia comienza con el fratricidio de Caín y culmina con el hundimiento de toda la humanidad en las aguas del diluvio. Ningún ser humano puede liberarse de este destino. Sólo el arca de Noé, débil símbolo del futuro, pudo librarse de la catástrofe. El arca lleva en su seno todas las formas de vida con su anhelo de justicia y orden. El ciclo de la esperanza no se interrumpe. En la tradición cristiana, Jesucristo resucitado se convierte en su símbolo fundamental.

Esta constelación de mitos sobre el origen habría podido convertirse también para el cristianismo en la gran imagen de un mundo que está constantemente amenazado y que, sin embargo, no renuncia a su esperanza, libertad y reconciliación. Pero el acento se puso entonces en otra parte. Ahora, Cristo, el nuevo Adán, se opone al primer Adán: “Y como por la desobediencia de uno solo, todos fueron hechos pecadores, así también, por la obediencia de uno solo, todos alcanzarán la salvación”. Esta nueva perspectiva reduce los mitos del origen a relatos que tratan de la destrucción y el pecado. Además, apenas permitió que desapareciera la experiencia de una amenaza cósmica como tampoco el inestable equilibrio de un mundo marcado por la condenación. Es un mundo que destruye la libertad del ser humano antes de que ésta pueda tomar conciencia de sí misma.

Esta experiencia de una “libertad cautiva” (Ricoeur) así como de una pasión de autodestrucción en aras del bien se expresó muy pronto en las categorías de la culpa moral. El “pecado” y el “pecado hereditario” (que quizá sería más correcto traducir por *peccatum originale*, “pecado original”) se convirtieron en ideas clave para el mundo antiguo, medieval y moderno. Pablo jugó en este proceso del pensamiento occidental un papel tan importante como Agustín, que fue quien logró introducir en este complejo de experiencias un equilibrio total que, al mismo tiempo, estaba lleno de contradicciones. Ricoeur describe la teoría del pecado original como un mito racionalizado, poniendo así de relieve su propia ambivalencia. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (CatIglCat; publicado en Roma en 1993 y propagado, posteriormente, por todo el mundo) es, tal vez, el último gran intento de estabilizar esta teoría en su forma antigua, teniendo en cuenta que se trata de un catecismo de la cultura occidental.



## I. Una historia incomprensible

La cuestión de la que la trata el Catlg|Cat en diez páginas (nn. 386-421) es simple y por todos conocida: Si Dios es infinitamente bueno y si ha creado un mundo bueno, entonces, ¿de dónde procede el mal? Aunque abstracta, la respuesta que da no nos resulta desconocida: El mal procede del “pecado”. Pero, ¿qué es el pecado? El lector se queda perplejo al leer que se trata de una realidad que sólo puede comprenderse a la luz de la revelación (I, 386-390) y que tiene una larga historia: la caída de los ángeles, en particular de Satanás (391-395), y el traspíe de Adán y Eva. A partir de entonces caímos presa de la maldición. No obstante, se nos dio la esperanza de que seríamos liberados del pecado gracias a Cristo crucificado (410-412).

Pero, ¿cómo se ha interpretado este discurso mítico? ¿Qué significado tienen los personajes de Adán y Eva en este drama? ¿Podemos sostener que las víctimas contemporáneas del mal no podrían comprender el alcance y la trascendencia de la maldad? Estos textos nos dan la impresión de que el asunto está poco claro. Sin embargo, antes de que hagamos nuestras preguntas al texto del Catecismo, debemos entender su propósito y las razones de esta forma de entender las cosas<sup>1</sup>. No pretendo aquí abordar los problemas de la elaboración y las deficiencias formales del texto<sup>2</sup>, sino formular una tesis, mediante el lenguaje técnico de la teología, esperando que posteriormente resulte comprensible. La tesis es la siguiente: Con el objetivo de llegar a todo el mundo, el Catecismo ha intentado encontrar un compromiso entre cuatro aspectos que sólo pueden reconciliarse entre sí con un gran esfuerzo. Me refiero a los aspectos narrativo, histórico, antropológico y soteriológico cristiano. En este intento de reconciliación se ha perdido un quinto aspecto: la experiencia concreta de quienes vivimos actualmente.

<sup>1</sup> Sobre la problemática en su conjunto, cf., más extensamente, H. Häring, “Zonde en zondeval”, en A. Brants y H. Witte (eds.), *Katholik geloof gewogen. De Katechismus van de Katholieke kerk over de geloofsbelijdenis*, Zoetermeer 2003, pp. 198-212.

<sup>2</sup> El texto introductorio (385) presenta indicios de una gran celeridad y parece que sólo se describe a posteriori. Tomadas al pie de la letra, ninguna de las tres citas de la Sagrada Escritura es aplicable a la cuestión del mal, lo mismo que raramente puede aplicársele una de las referencias. Agustín encontró la “salida” al problema no en su conversión, sino en la idea filosófica de la *privatio boni*.

## 1. La historia de las relaciones de la humanidad con Dios

El aspecto narrativo resulta del género literario en que está escrita la misma historia bíblica (Gn 1-11); las relaciones dramáticas de Adán y Eva constituyen la inspiración narrativa (396-401). Ciertamente, el texto está atravesado por modelos sistemáticos que van más allá de Gn 3. Así pues, la historia bíblica, en sentido estricto, no nos relata ninguna “primera” caída ni tampoco trata de ningún ser humano que desprecia llanamente a Dios, queda a merced de una debilidad de comprensión o es reducido a una existencia totalmente absurda (399). Estas constreñidas interpretaciones no se extraen de la riqueza semántica del relato. Pero su perspectiva sintética asume completamente la dinámica de la historia, pues ésta trata de la “invasión” ilimitada del mal en la historia y en el mundo (401; Gn 4-11).

Desde esta perspectiva narrativa podría entenderse también la historia de la caída de los ángeles (391-393), que presenta en sus dimensiones cósmicas el elemento de la esclavitud y el sometimiento al mal. En este sentido, la figura de Satanás simboliza en el Nuevo Testamento el mal como una realidad extraordinariamente eficaz y execrable que experimentamos diariamente en nuestra propia humanidad y en la historia. Leer de forma elemental, debatir y confrontar la propia situación con los textos bíblicos es un camino fructífero para acercarse al misterio del mal.

## 2. ¿Un texto histórico?

No obstante, ¿cómo comprenderemos unos textos narrativos en una cultura que ha interpretado aquellos relatos como un informe de un acontecimiento del pasado? El *CatIglCat* detecta este problema. Por ello habla de un “lenguaje hecho de imágenes” (390) y atribuye al “árbol del conocimiento del bien y del mal” una función simbólica (396). Todos estos indicios muestran que tanto la caída de los ángeles como la caída en el pecado del primer hombre no deben leerse como un recuerdo histórico. Sin embargo, en conjunto se tiene la impresión de que la Biblia nos presenta una información sobre un tiempo pasado<sup>3</sup>. La historización del relato sobre Adán sitúa también la caída

<sup>3</sup> La perspectiva historificadora tampoco se rompe cuando se introduce la idea de “acontecimiento primordial” (390) o un fragmento del concilio Vaticano II (*Gaudium et spes* 13, par. 1). En este sentido, se habla del “primer pecado del hombre” (401), de “un acontecimiento primordial, un hecho que tuvo lugar al comienzo de la historia del hombre” (390). Todavía habla de los “primeros padres” (390; 407) y de los hombres como sus “descendientes”

de los ángeles (391-395) bajo una perspectiva histórica. En primer lugar, presenta a Adán como figura del ser humano (398), y, posteriormente, sin embargo, trata de la “transmisión” del pecado original como si fuera un asunto histórico. También en este caso hubiera sido mucho mejor, en coherencia con las investigaciones exegéticas, interpretar las figuras de Adán y Eva como personajes colectivos (*el ser humano, hecho de tierra, y la fuente de la vida humana*) que representan lo que nos pasa a todos nosotros<sup>4</sup>.

Precisamente, esta historización lleva consigo la idea de que el “tiempo” posterior a la caída no conoce ningún dinamismo, sino que, finalmente, se describe como un “estado” (404)<sup>5</sup>. La descripción del mismo “pecado original” conduce a una definición puramente negativa, inspirada en el neoplatonismo, que despoja a la naturaleza (¡!) humana de su santidad y su justicia: “esta privación es llamada ‘pecado original’” (417). La consecuencia de este pecado es un “estado (¡!)” (404) que afecta al ser humano, al mundo y a la historia (408), la cual está ya realmente paralizada antes de empezar a caminar. No es de extrañar que esta extraña suspensión entre la historización y la idea de una naturaleza ahistórica haga siempre acto de presencia allí donde el *CatIglCat* cita fragmentos de la doctrina oficial de la Iglesia. Se tiene la impresión de que los autores no pudieron liberarse en estas cuestiones de sus propios límites ideológicos.

### 3. Competencia entre Dios y el ser humano

La tradición cristiana ha sometido los textos bíblicos a un proceso de interpretación de casi dos mil años y los ha superpuesto con diferentes modelos antropológicos. Por ello juega un papel esencial la antropología del mundo occidental antiguo que se fundamenta especialmente en Agustín y se desarrolla a partir de él. Las características más importantes de esta antropología son una imagen metafísica

(404; 405). El pecado se “transmite por propagación” (404). La historia de la caída de los ángeles (391-395) se adelanta para preparar la historia del paraíso, con lo que se interrumpe el hilo de todo el capítulo. Al número 390 le podría haber seguido sin problema alguno el número 397.

<sup>4</sup> Con lo que desaparecen también los problemas del monogenismo (toda la humanidad procede de una sola pareja) y de la pregunta sin salida que la razón postula: ¿Cómo puede transmitirse un pecado mediante propagación?

<sup>5</sup> El concepto de “estado” traduce inadecuadamente aquella situación fundamental de “santidad originaria” con respecto a su pérdida posterior (399; 400). No podemos ahora detenernos en la compleja reflexión teológica a la que nos lleva este concepto.

ahistórica de la “naturaleza” humana y un paradigma de competencia entre el ser humano pecador y el Dios que perdona. A esto se añade un expansivo y expansionante incremento de la concentración en la revelación divina. Estas características llevan a que en el texto del *CatlgI*Cat se imponga un pensamiento rector que desplaza los impulsos procedentes de la Biblia como algo ya desvelado, destacado e interpretado. El modelo de competencia se muestra como subordinación y dependencia<sup>6</sup>. Con este supuesto no surge ningún acuerdo positivo con la libertad. A decir verdad, el pecado original no es un “pecado personal”, sino que se entiende “de manera análoga” como un pecado que “será transmitido por propagación a toda la humanidad” (404). Esta descripción no incorpora los puntos de partida la experiencia bíblica, no conserva en la memoria las circunstancias concretas del relato bíblico y no tiene en cuenta la situación esencialmente dinámica y relacional de la historia y la existencia humana.

#### 4. *¿Solamente es perceptible gracias a Jesucristo?*

Como resultado de este enfoque historizador y al mismo tiempo ahistórico, que se aplica al texto de la doctrina eclesial, se produce una extrema concentración en la cristología. Se subraya más intensamente que en otros previos documentos análogos. Sólo parece que tiene importancia lo que se expresa y garantiza en los textos canónicos. En este sentido se utilizan con profusión conceptos tales como “secreto” o “misterio” (385; 404); la doctrina del pecado original se explica incluso como “‘el reverso’ de la Buena Nueva” (389); el auténtico significado del pecado no podría conocerse sin el mensaje cristiano (387)<sup>7</sup>. Ni siquiera el mismo Israel podía “alcanzar el significado último de esta historia” (388). Con esta concentración tan

<sup>6</sup> El *CatlgI*Cat interpreta la transgresión de la prohibición por Eva y Adán directa e incondicionalmente como desobediencia y falta de confianza con Dios (397). La decisión a favor de ellos mismos y la decisión a favor de Dios aparecen como antítesis irreconciliables (398). Incluso la imagen de la amistad con Dios se interpreta en los términos de una (libre) subordinación (396).

<sup>7</sup> En esta perspectiva, se mencionan los “misterios de la fe” (385), la “oscura realidad” del pecado (386) y el “misterio de Cristo” (389) junto al “misterio” del permiso divino (395) y del pecado original, “que no podemos comprender plenamente” (404), y la victoria sobre el mal “de modo misterioso” (410). En correspondencia con todo esto encontramos las reiterativas referencias a la revelación (385; 387; 388; 389; 390; 404; 406), al plan salvífico de Dios (395), al Espíritu Santo (388) y a “las Escrituras y la Tradición de la Iglesia” (390) así como a sus enseñanzas (391; 403; 411).

extrema en Jesucristo se menosprecia en el fondo el sufrimiento de innumerables víctimas. La afirmación de que es preciso “conocer a Cristo como fuente de la gracia para conocer a Adán como fuente del pecado” (388) invierte el orden de las relaciones que presenta la Biblia. En el asunto del pecado, la Iglesia postula un monopolio de la teoría del conocimiento, y, cuando menos, un privilegio hermenéutico, acaparando así a su favor una afirmación de Pablo (Rom 5,20) que realmente rompe todas las fronteras: “Cuanto más se multiplicó el pecado, más abundó la gracia” (386; 402). Quien instrumentaliza tal afirmación para su propia legitimación es que no ha comprendido probablemente que ha sido liberado de su tartamudeo. Esta instrumentalización es también la razón por la que en el CatlglCat se mantiene la afirmación del pecado original como un puro y extraño postulado histórico, precisamente como un accidente siniestro acontecido en tiempos remotos. En definitiva, el Catecismo no ha comprendido lo que la historia y la historicidad significan para nuestro tiempo.

## II. En términos comprensibles

### 1. *Un planteamiento complejo*

En toda crítica tendría que quedar claro, sin embargo, el problema que se oculta en la trastienda. Lógicamente, en los pasajes analizados, el CatlglCat se convierte en una víctima del racionalismo al que quiere combatir para superarlo. Pero, ¿qué significa esto en concreto? Desde la perspectiva de la teología sistemática, el problema del pecado original se convirtió en la edad moderna en uno de los temas más complejos y susceptibles de la fe cristiana en general. Externamente, se combatía con las más variopintas cuestiones (históricas, antropológicas, psicológicas, sociales, e incluso políticas) sobre el lugar que la fe debería ocupar en un mundo secularizado. Internamente parecía como si se estuvieran desmoronando los antiguos pilares de la fe cristiana. Ciertamente, el pecado, hoy como antes, es considerado como una acción libre y responsable, pero al mismo tiempo oprime cada vez más la experiencia de la libertad. La libertad en sí misma no significa nada. En el seno y fuera de la fe cristiana, en la tradición bíblica y en otras tradiciones religiosas se experimenta el mal como una potencia que puede limitar y destruir la libertad humana. ¿Cómo podemos seguir hablando en las circunstancias actuales de esta “libertad cautiva”? ¿Se trata de una libertad que se destruye a sí misma? ¿Es una libertad ficticia que solamente es pura apariencia? ¿No se permite describir esta condición como una rela-

ción dialéctica ni lineal, sino, tal vez, solamente como un símbolo o como la trama de unas historias que cumple con creces su tarea al dar cuenta de los fracasos y esperanzas? ¿No son la libertad y su pérdida unas dimensiones que se compenetran permanentemente entre sí? Pero, ¿cómo están alejados tales modelos de una naturaleza “pecadora” encerrada en sí misma, a la que entonces –desde fuera, por así decirlo– le sale al encuentro la gracia sobrenatural de Dios?

## 2. El drama de la libertad

En el Catg|Cat desarrolla un importante papel la diferencia entre la “naturaleza” humana pecadora y la gracia de Cristo. Debe hacernos pensar que este modelo neoescolástico no se asumió nunca en textos análogos (como, por ejemplo, el *Catechismus Romanus*) o hace ya mucho tiempo que fue abandonado<sup>8</sup>. En el credo apostólico y en el credo de la liturgia católica no se le dedica ni una sola vez una atención aislada al pecado. Solamente el décimo artículo del credo trata del perdón de los pecados. Son muchas las interpretaciones contemporáneas del credo que siguen también esta estructura (Pannenberg, Küng)<sup>9</sup>. Otras introducciones a la fe cristiana lo tratan en sus primeras líneas como “culpa”, es decir, como un fenómeno antropológico<sup>10</sup>. Una tendencia parecida se puede encontrar también en algunos catecismos<sup>11</sup>. Con ello se evita convertir en objetivo el pecado y el pecado original, que el Catg|Cat amenaza con paralizar. También es posible encontrar

<sup>8</sup> Sería importante que analizáramos aquí el Catecismo de Heidelberg, que comienza con la pregunta sobre cuál es la magnitud de mi pecado y mi miseria.

<sup>9</sup> H. Küng, *Credo: el símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, Madrid 1995; W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Gütersloh 1972.

<sup>10</sup> Sobre esta base se presenta entonces el “pecado” como transgresión de la voluntad de Dios; así: R. P. McBrien, *Catholicism*, Minneapolis 1980; O. H. Pesch y A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, pp. 169-221; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo 1976, pp. 113-121 (trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 2003).

<sup>11</sup> Diferentes catecismos europeos de los años cincuenta seguían aún la dinámica narrativa del relato bíblico. El *Nuevo Catecismo Holandés* recibió una fuerte crítica por parte de Roma, porque: (a) directamente diluía el mal en una conexión antropológica genérica, y porque (b) no tenía en consideración la dimensión histórica (!) del pecado de Adán y Eva. Exactamente la misma crítica afecta ahora al Catg|Cat por el lado opuesto. Sigue hablando del pecado de forma aislada y fuerza una vez más –en contra de la investigación exegética– la historización del relato de la caída.

otras soluciones a partir de documentos del Magisterio de la Iglesia.

En esta perspectiva, merece la pena que comparemos el manual romano con el *Catecismo de Adultos*, que fue publicado por los obispos alemanes en 1985. Éste asume el dinamismo narrativo de los relatos bíblicos infinitamente con mucho más rigor<sup>12</sup> e interpreta el “estado original” y el paraíso (Gn 2,8-24) como parte del plan y del objetivo de Dios: Dios quiere “la vida y no la muerte; detesta la violencia, la injusticia y la mentira; no quiere que los seres humanos sufran, sino que vivan felices en comunión con él” (128). Se ilustra y al mismo tiempo se justifica la dimensión social del pecado. Después de que, según el Génesis, todos los hombres hubieran pecado, es decir, se hubieran implicado en la injusticia, aparece Cristo como un nuevo comienzo en el que se logra poner un punto final a la lucha contra el mal (Rom 5,12-21). Las expresiones utilizadas dejan claro que este catecismo nunca descarta simplemente la libertad humana, sino que la esboza en el proceso de una amenaza permanente. Al mismo tiempo pone de relieve una completa red de referencias hermenéuticas que quieren mostrarse y moverse en la tensión de la crítica y el estímulo, la advertencia y la sanción, la maldición y la bendición, el castigo y la solicitud, el temor y la esperanza, lo que permite ver claramente “en los sistemas de la naturaleza y la cultura algo de la voluntad salvífica de Dios para todos los hombres” (138). A partir de este presupuesto, el pecado original no se interpreta como lo hace el CatlglCat, es decir, como la herencia de un primer pecado, sino como una “situación de desgracia” a la que los cristianos se adaptan solidariamente (134) y, de este modo, apoyándose en 1 Jn 1,8, se hacen igualmente invulnerables contra un ingenuo optimismo (136) al ser convocados a la autocrítica: “Y no acabo de comprender mi conducta, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco” (Rom 7,15; citado en p. 134).

Considero que esta exposición es una interpretación acertada y actualmente comprensible que no entiende los textos bíblicos como relatos que nos cuentan hechos que acontecieron en el pasado, sino como la construcción imaginativa del gran drama de la libertad que involucra diariamente a creyentes y no creyentes y que suscita respuestas siempre nuevas y concretas. Sólo queda sin resolverse un problema formal: Sorprende que casi todas las referencias a la doc-

---

<sup>12</sup> Los números entre paréntesis se refieren a la página correspondiente.

<sup>13</sup> Se trata de cuestiones como el “estado originario”, el pecado original y sus consecuencias, reacciones antipelagianas así como de las discrepancias entre las soluciones católicas y las reformadas.

trina oficial de la Iglesia estén impresas en letra pequeña<sup>13</sup>. Se les hubiera hecho un gran beneficio a los lectores si se hubieran mencionado también las razones de estas relativizaciones.

### 3. Reflexión en lugar de proclamación

Encuentro otra muestra final en otros dos documentos, concretamente, en el *Libro de la fe*, de los obispos belgas (1987), y en el *Nuevo Catecismo Holandés* (1966). El *Libro de la fe* sigue rigurosamente en su primera parte (al igual que el venerable *Catechismus Romanus* de 1566) los artículos del credo; del relato de la caída se hace una breve perifrasis. Sólo posteriormente, en el marco del sacramento de la penitencia, se retoma nuevamente con la siguiente indicación: nosotros, los seres humanos, nos podemos dejar reconciliar con Dios. El *Catecismo Romano* trata el tema del pecado en el marco de la séptima petición que se hace en el Padrenuestro. El *Nuevo Catecismo Holandés* no lo trata como parte de la teología sistemática, sino en el capítulo dedicado a la situación del ser humano. Se trata allí del “poder del pecado” (304)<sup>14</sup>, de “esta enorme, colectiva, inevitable y, desde luego, culpable incapacidad para amar” (306). El pecado es una “constante en la historia de los seres humanos”, pero Dios nunca los ha dejado solos (309)<sup>15</sup>.

Estos libros ilustran del mejor modo posible que la teoría del pecado original no pertenece a la proclamación de la fe, sino a la reflexión sobre ella. Quien no advierte esta diferencia somete a los relatos bíblicos a la asfixia de una racionalidad especulativa, hace una lectura insulsa y reprime su poder narrativo, tal vez simbólico, o, en todo caso, imaginativo. En lugar de ayudarnos para comprender el mundo se convierten en una doctrina autoritaria y en la exposición servil de aquello que se le llama “pecado original”.

## Conclusión: El nuevo cometido

Regresemos ahora al CatlglCat. El tema del “pecado y la caída”

---

<sup>14</sup> Los números entre paréntesis se refieren a las páginas de la edición original en holandés.

<sup>15</sup> El *Nuevo Catecismo Holandés* es el primer catecismo católico que extiende la mirada a otras religiones y visiones del mundo (hinduismo, budismo, islam, el humanismo y el marxismo) (318-325); con ello se abrían rotundamente las perspectivas de la cristiandad tradicional burguesa de entonces.



pertenece a los capítulos centrales y al mismo tiempo más controvertidos de la proclamación actual de la fe en la cultura occidental. En ningún otro tema aparece tan drásticamente cómo puede enredarse nuestra comprensión del ser humano y del mundo en las trampas del propio pasado<sup>16</sup>. El antipelagianismo de los tiempos de Agustín condujo a una discriminación teológica de la libertad humana<sup>17</sup>: El síndrome de la culpa de la modernidad llevó a los creyentes a un latente autodesprecio<sup>18</sup>. La diferenciación entre “naturaleza” y “sobrenatural” provocó que dejaran de relacionarse entre sí la libertad humana y la gracia de Dios. La cuestión de la “transmisión” de este pecado situó bajo una luz perniciosa la corporeidad y la sexualidad. Ya es hora de que la teología se libere radicalmente de estas cadenas. La tarea de la teología en el discurso sobre el ser humano como pecador no es principalmente analítica o descriptiva, sino procesual, comunicativa y evocativa. Se trata de proteger y situar adecuadamente la libertad humana, que siempre tiene sus límites y fracasos. Precisamente por esta razón hay que protegerla y estimularla.

Entretanto, en la teología occidental se han realizado intentos respetables de declinar minuciosamente de nuevo la fe cristiana con la categoría central de la libertad y rebatir toda competencia entre la voluntad de Dios y la libertad humana. Ciertamente, se ha logrado terminar con muchas contradicciones que existían entre la imagen bíblica y la imagen moderna del ser humano. Sin embargo, deberíamos seguir siendo conscientes de los límites de estos intentos. En tanto que se piense en la libertad como algo abstracto –como esencia del ser humano o como condición de posibilidad de la subjetividad– y solamente se estudie a fondo como objeto de reflexión, no hará acto de presencia en un mundo de reglas y obligaciones de la experiencia concreta de la libertad. Por esta razón, la teología occidental, con sus teólogos y teólogas de la emancipación, deberían ir a la escuela, pues aprenderían mucho sobre la libertad precisamente allí donde se la echa de menos o se consigue con gran sufrimiento. Quien sólo se confronte una vez con la invencible, la socialmente prepotente y políticamente mortal negación de la libertad, necesitaría tener en cuenta “el pecado original” más que cualquier otra teoría

---

<sup>16</sup> A. Görres y K. Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Friburgo 1982; M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Francfort 1982.

<sup>17</sup> H. Häring, *Die Macht des Bösen*, Gütersloh/Zurich 1979; *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 199.

<sup>18</sup> J. Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident*, París 1983.

abstracta. Se comprende como un elemento estructural que atraviesa en contrapunto todo nuestro discurso sobre Dios, los seres humanos y su salvación. Probablemente, esta es la razón por la que en el credo sólo se habla del mal en el momento en que se habla del perdón. Con anterioridad, se trae a la memoria la historia de Jesús de Nazaret, que experimentó el sufrimiento y la muerte como un acontecimiento que carecía de sentido.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

---

2. EL “RELATO BÍBLICO”  
DEL PECADO ORIGINAL  
EN EL CONTEXTO  
DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO

LA SERPIENTE Y LA MUJER,  
O EL PROCESO DEL MAL SEGÚN GÉNESIS 2-3

Introducción

**E**ntre las literaturas conocidas del antiguo Oriente Próximo, la Biblia resulta singular sin duda por su ausencia de mito en el sentido propio del término. No es que haya borrado toda huella de mito. Se trata más bien de que la fe mono-teísta que, a lo largo del exilio y sobre todo después, presidió la redacción de la mayor parte de los textos y de los libros no tenía apenas afinidad con este tipo de género literario. La cosmogonía mítica se vio desde entonces reciclada en poemas litúrgicos, proféticos o

---

\* ANDRÉ WÉNIN. Doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1988). Profesor de Exégesis de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, y profesor invitado de Antropología Bíblica en la Universidad Gregoriana de Roma. Sus principales campos de investigación son la literatura narrativa del Antiguo Testamento y la antropología y teología bíblicas. Es especialista en el análisis narrativo de textos.

Entre sus publicaciones destacamos las siguientes: *L'Homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament*, Théologies bibliques, Cerf, París 1995, <sup>2</sup>1999; *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai*, Lectio Divina 171, Cerf, París 1998, <sup>2</sup>2002. *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Le livre et le rouleau 9, Les-sius, Bruselas 1999; (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BETL 155, Peeters-University Press, Lovaina 2000; *Le Livre des louanges. Entrer dans les Psaumes*, Écritures 6, Lumen Vitae, Bruselas 2001.

Dirección: 45 Grand Place, 1348 Louvain la Neuve, Bélgica. Correo elec-

sapienciales a la gloria del único creador y soberano del universo (Gn 1; Is 51,9-11; Sal 93; Job 38). En este estadio no hay ninguna historia que contar, ningún lugar para una intriga, pues todo escapa al drama.

Parece que sólo con la aparición del ser humano llega a ser posible un relato, en la medida en que la responsabilidad a la que Dios lo llama de entrada deja margen para las opciones, llegado el caso dramáticas. El género mítico vuelve así a salir a la superficie, pero desplazado hacia un relato en el que no se trata primordialmente del universo y sus equilibrios cósmicos, sino del ser humano y su devenir antropológico<sup>1</sup>. Pues es precisamente del 'adam, del ser humano, de quien se trata en el relato mítico del Edén (Gn 2-3); más exactamente, de la manera en que el mal consigue meterse en la realidad humana, pese a una palabra de Dios dada para la vida. No cabe ninguna duda de que quienes redactaron ese relato se apoyaban implícitamente en la lectura que tenían de la experiencia histórica de Israel<sup>2</sup>. Pero al hacer una historia de sus comienzos, la arrancaron, por decirlo así, de su particularidad, para proponerla como un paradigma universal.

Cuando se leen los estudios teológicos a propósito de Gn 2-3, parece cosa evidente que, a través de la figura de la serpiente, el relato mítico presenta el mal como una realidad exterior al ser humano, el cual puede consentir en ella<sup>3</sup>. Ahora bien, si queremos mantener la coherencia con el relato según el cual la serpiente es uno de los animales "que había creado YHWH Dios" (3,1), forzoso sería añadir entonces que el mal así representado es creado por Dios, cosa que pocos se arriesgarán a afirmar<sup>4</sup>. En mi opinión, si bien es posible que la afirmación teológica de la exterioridad del mal no sea falsa en sí misma, su utilización del relato del Génesis no tiene justificación alguna. Es preciso acercarse lo más posible a dicho relato y examinarlo con la ayuda del análisis narrativo y de claves antropológicas

<sup>1</sup> En *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Cerf, París 1998, pp. 25-31 y 39-41, muestro que, en Gn 1-2, sólo la llegada del ser humano es susceptible de dar lugar a un relato.

<sup>2</sup> Los datos sobre este punto están sintetizados en A. Wénin, "Le mytique et l'historique dans le premier Testament", en M. Hermans y P. Sauvage (eds.), *Bible et histoire*, Lessius, Bruselas 2000, pp. 31-56.

<sup>3</sup> Véanse, p. ej., P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, París 1960, en particular pp. 236-243; A. Gesché, *Le mal*, Cerf, París 1993, sobre todo pp. 103-112; y E. Bianchi, *Adam, où es-tu?*, Cerf, París 1998, pp. 182-183.

<sup>4</sup> La crítica es formulada ya por Gerhard von Rad en su comentario al Génesis.

para intentar dilucidar lo que encubre la enigmática figura de la serpiente y, por tanto, lo que constituye su “falta”.

## I. Una ley antropológica

Para captar algo de la actuación de la serpiente, es importante comprender primero la palabra divina de la cual se apodera para llevar a la mujer a transgredirla. Tras haber situado al ‘adam en el jardín, el Señor Dios le da una orden. Ésta es doble. La primera parte, “*puedes comer de todos los árboles del jardín*” (2,16), manda al ‘adam disfrutar sin reservas del don que Dios le hace del jardín para que viva de él. Tras haberle dado así todo, la segunda parte de la orden viene en seguida a poner un límite: “*pero no comas del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque el día que comas de él, morirás*” (2,17). Si no respetar el límite conduce a la muerte, el objeto de dicho límite será en todo caso garantizar la vida. La doble orden de Dios ordena, pues, al ‘adam a la vida dándole de qué nutrirse y poniéndolo en guardia contra una elección mortífera. Pero, ¿no se puede decir más al respecto?

### 1. El límite del ser humano

En realidad, el mito deja aquí constancia de un parámetro antropológico esencial: no hay ser humano sin finitud, sin un “no” que le imponga una carencia. Su estructura necesariamente relacional, así como su inserción en el lenguaje implican inevitablemente un límite así. Sin él, el ser humano muere. No de muerte física, sino como ser deseante, hablante, relacional. Además, si este límite está situado sobre un árbol preciso, el árbol del “conocimiento del bien y del mal”, esto sin duda indica hasta qué punto la finitud humana afecta en particular al conocimiento, y que ser humano es consentir en un defecto de conocimiento en cuanto al “bien y el mal”, renunciar a “saberlo todo” en este punto<sup>5</sup>. Esto se verifica especialmente en el marco de las relaciones, donde es importante despedirse de la pretensión de conocerlo todo de sí y del otro. Es entonces cuando se abre un espacio de confianza en el cual se hace posible un verdadero conocimiento de sí y del otro. En este sentido, la orden divina enuncia una

---

<sup>5</sup> La expresión hebrea implica una globalidad. En cuanto a las palabras *tòb wara’* (bien y mal), su sentido es lato, puesto que puede situarse en varios niveles: el de las percepciones (bueno y malo), el de los valores éticos (bien y mal) y el de la felicidad existencial (felicidad e infelicidad).

“ley” del ser humano, estructurando su deseo mediante el don del límite y abriéndole una vía de plenitud auténtica en la relación con la alteridad. De ahí lo que sigue: desde el momento que el *'adam* está estructurado por tal ley, “*no es bueno que esté solo*” (2,18).

## 2. Orden y libertad

Leída a esta luz, la orden de Dios es el signo de su solicitud benévola por el *'adam*, aun cuando el aspecto frustrante de una prohibición pueda dejar la impresión de un Creador poco generoso. Por lo demás, su intención positiva no salta a la vista; no se muestra más que a la reflexión. Eso explica que la orden se lea a menudo como una prohibición arbitraria destinada a poner a prueba la sumisión del hombre. Sin embargo, al dar esta orden, Dios no sólo instaura la libertad del *'adam*, sino que se da los medios para respetarla evitando hacer alarde de una benevolencia que correría el riesgo de constreñirla, de forzarla. Ése es tal vez el corazón de la prueba: que Dios se haga ligero hasta el punto de limitarse a avisar, a apelar a la libertad del *'adam* y a contar con su confianza; que se esconda detrás de un precepto que secretamente busca la plenitud del *'adam*, sin mostrarle nada del amor que expresa y que en él se vela por miedo a forzar su libertad recién nacida; que “se dé al ser humano en la fragilidad de una palabra que suscita el deseo de vivir y no expresa el amor escondido que llama a ese deseo más que para quien sabe interpretar el signo despidiéndose de la voluntad de captar, de saber, y asumiendo el riesgo de la obediencia a la ley y por tanto de la confianza, del desasimiento, sin certidumbre alguna”<sup>6</sup>.

## II. La astucia de la serpiente

El sentido de la palabra divina, como se ve, es rico y denso, pero en su opacidad requiere una interpretación. Toda la astucia de la serpiente va a consistir en ir imponiendo poco a poco una lectura negativa situada en las antípodas de la que yo he creído poder darle. “*Así que Dios os ha dicho que no comáis de todo árbol del jardín...*” (3,1b). Desde el principio retoma las palabras de “YHWH Dios” (2,16) atribuyéndolas a “Dios”.

<sup>6</sup> A. Wéning, “Satan ou l’adversaire de l’alliance. Le serpent, père du mensonge”, *Graphè* 9 (2000) 23-43 (cit. p. 27). Sintetizo aquí una parte de este artículo anterior. Véase también P. Beauchamp, *L’un et l’autre Testament 2. Accomplir les Écritures*, Seuil, París 1990, pp. 147-152.

### 1. Negación del don inicial

El deslizamiento es significativo, puesto que abandona el nombre propio del Dios que se ha hecho cercano al *'adam* para no conservar más que aquel, más anónimo y más distante, del demiurgo. Además, al citar la orden divina, la serpiente desplaza la negación hacia la primera parte de la frase para negar el don inicial. Pese a esta deformación, dice verdad: puesto que Dios ha prohibido un árbol, no pueden comer de todo árbol. Al mismo tiempo, su formulación se puede entender como una afirmación de que Dios ha prohibido todos los árboles: eso es, por lo demás, lo que la mujer comprende, puesto que comenzará por corregir a la serpiente sobre este punto. Se percibe de entrada lo astuta que es: al dar la vuelta a una palabra divina dice lo verdadero orientado hacia lo falso.

Pero eso no es todo. Porque, al poner de relieve únicamente el límite, la serpiente escamotea enteramente el don, es decir, el elemento susceptible de orientar hacia una interpretación positiva de la orden de Dios como signo de un amor a la vez discreto y bien intencionado. Sin ese don, la orden se reduce a una prohibición arbitraria que impide vivir: "no comáis". Por lo demás, la formulación en segunda persona del plural tampoco es inocente<sup>7</sup>. Pues el Señor Dios habla de tú, en singular: pone así al *'adam* un límite que lo estructura como ser relacional en la medida en que dicho límite abre el espacio para otro sujeto con el cual entrar en relación en un mutuo respeto. Al usar el plural, en cambio, la serpiente parece constatar simplemente el hecho de que el *'adam* ya no está solo en lo sucesivo. En realidad hace más: desplaza la separación que impone el límite, de manera que dicha separación no se sitúa ya entre un sujeto y otro con vistas a unas relaciones justas, sino entre los seres humanos y Dios ("*Dios* ha dicho que no comáis"). La palabra capaz de abrir el ser humano a un Dios benévolo lo separa en este momento de él, como si la insinuación de la serpiente se hubiera deslizado entre ellos, dispuesta a despertar la sospecha, la desconfianza. Finalmente, téngase en cuenta que la tentación se sitúa en el lugar exacto del límite y la carencia, allí donde el deseo humano tropieza con el obstáculo que puede educarlo refrenando sus tendencias a la totalización. Además, se plantea la cuestión de saber cómo va el ser humano a articular deseo vital y límite estructurante.

---

<sup>7</sup> La cosa está bien analizada por M. Balmory, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Grasset, París 1993, pp. 92-94.



## 2. Amenaza de muerte

Cuando responde a la serpiente, la mujer está ya cogida en su trampa: como aquélla, habla de “Dios”, olvidándose también ella del Nombre que lo hace próximo; como aquélla, habla en plural –nosotros o vosotros–, entrando en su lógica de oposición entre Dios y la pareja humana. Y es que la serpiente ha conseguido hacerle olvidar el don, hasta el punto de que la mujer presenta el disfrute de los árboles dados por Dios como un derecho que ya no tiene nada que ver con este último (“*podemos comer del fruto de los árboles del jardín*”, 3,2b), mientras que Dios como tal se convierte en un legislador que no hace más que prohibir, frustrar el deseo humano (“*pero del fruto del árbol que está en medio del jardín, Dios ha dicho: ‘No comáis de él ni lo toquéis, bajo pena de muerte’*”, 3,3). Se observará además cómo, al repetir la prohibición, la mujer endurece la orden divina para levantar una barrera suplementaria entre ella y la transgresión. Es que en este momento tiene miedo: la advertencia del Señor destinada a impedir una elección mortífera se ha convertido para ella en una amenaza de castigo blandida por una divinidad recelosa.

Es entonces cuando la serpiente trata de tranquilizar a la mujer desvelando por qué Dios impone un límite y amenaza de muerte a los que lo franqueen. Disipa la opacidad de la orden divina indicando una manera de comprenderla de acuerdo con la imagen de ese Dios que la mujer teme. Al decir “*no moriréis*” (3,4), afirma lo contrario de Dios, dando a entender desde ese momento que éste ha mentido. ¿Y por qué esa mentira y esa amenaza? Porque quiere conservar celosamente la prerrogativa del conocimiento y mantener a los seres humanos en su inferioridad mediante el miedo. Es, por tanto, él quien tiene miedo, y ésta es la razón por la cual intenta mantener a distancia a sus rivales humanos (3,5). Al pronunciar un discurso así, la serpiente se hace pasar *de facto* por aliada de los seres humanos contra un Dios enemigo de la vida y de su plenitud. En realidad, su propuesta es perversa: les promete que llegarán a ser como un Dios que, en su envidia, niega al otro como interlocutor y le cierra el camino de la vida. Se comprenderá que es precisamente si entra en esta lógica como el ser humano labrará su desgracia<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> En este sentido, en 3,13 la mujer hará bien en reconocer que la serpiente es mentirosa, entrando así en la verdad después de haber cedido a la men-

### III. “Cada uno es tentado por su propia avidez” (Sant 1,14)

En este relato, la serpiente tiene un papel perfectamente definido. Al jugar con las apariencias que mezclan verdad y mentira, centra la mirada de la mujer en el límite que acaba por ocultar completamente todo cuanto ha sido dado: el árbol prohibido se convierte en sentido propio en aquel que no deja ver el bosque de todos los demás árboles. Ahora bien, alejado de todo don, el límite se convierte en pura frustración. A continuación, la serpiente instila la duda acerca de las intenciones que presiden la orden de Dios, e insinúa que este último es un ser malévolo, celoso de sus privilegios. Como todo rival, Dios recurre a la ocultación para equivocar a su adversario: más vale, pues, desconfiar de él. Finalmente, la serpiente se presenta como una consejera preocupada por la vida y la felicidad de los seres humanos.

En realidad, todos estos rasgos de la figura convergen en una misma dirección y señalan la avidez como motivación de las palabras de la serpiente. He dicho más arriba que la orden de Dios hace del límite el lugar de estructuración del deseo humano, y que es allí precisamente donde viene a injertarse la tentación. Ahora bien, ¿qué es la avidez, sino el deseo que se desvía porque no admite este justo límite? Como la serpiente, agranda el límite y hace olvidar todo cuanto viene dado, mientras que la carencia corroe el ser íntimo. Como la serpiente, hace ver en el otro a un rival del que es preciso guardarse y sospecha que sus intenciones son malévolas, lo cual genera la desconfianza. También como la serpiente, se apoya en las apariencias para hacer creer que, siguiendo su consejo de tomarlo todo para sí sólo (esto significa comer), escapará a las frustraciones impuestas por el límite para conocer una felicidad sin defecto: *“La mujer vio que el árbol era bueno para comer, una delicia para los ojos y deseable para obtener la inteligencia, y tomó de su fruto y comió...”* (3,6).

Todo eso no es más que ilusión. En realidad, la avidez expulsa al ser del espacio de confianza sin el cual se vuelve imposible toda alianza y, por tanto, toda plenitud verdaderamente humana. Esto es lo que ilustra la continuación del relato de Gn 3 al evocar las consecuencias de la avidez. La primera es ciertamente la desconfianza, el miedo al otro: el hombre y la mujer se ocultan el uno al otro cubriéndose con un taparrabos (3,7), después se esconden a la vista del Señor Dios que los busca y en quien el *'adam* no ve a un amigo benevolente, sino a un juez inquisidor (3,8-10). Después se da la negación de responsabilidad que deja entrever una profunda ruptura de solidaridad, cuando el hombre intenta disculparse acusando a la mujer (3,11-12 y 20). En cuanto a las sentencias de Dios (3,14-19), enun-

cian igualmente las consecuencias deletéreas de la avidez. Una madre que viva en la avidez el vínculo con su hijo verá prolongarse el embarazo, y su padecimiento será grande cuando él la abandone (*"Multiplicaré tus dolores y tu embarazo; parirás a tus hijos con dolor"*, 3,16a). Si la avidez rige la relación entre un hombre y una mujer, la voluntad de tener al otro o de dominarle se hará ley (*"Hacia tu hombre irá tu apetencia, y él te dominará"*, 3,16b). En cuanto a la naturaleza, la avidez humana sembrará en ella la maldición; el suelo se resistirá a la explotación que se le impondrá, y el hombre deberá arrancarle su alimento, en lugar de disfrutar en paz de sus dones (3,17-19). En estas condiciones, se entiende que el Señor Dios declare maldita a la serpiente de la avidez y se compromete a oponerse a ella aliándose con la descendencia de la que tuvo la lucidez de declararlo embustero (3,13-15).

Así, según el relato mítico, la avidez compromete la capacidad de alianza de los seres humanos, minando sus relaciones fundantes con el Creador, con el humus del que son sacados y entre los interlocutores humanos. Una rápida reflexión sobre lo que está en juego en la avidez lo confirma. Cuando ésta preside las elecciones de un ser humano, éste no puede sino asignar al otro uno de estos tres lugares: objeto de la avidez, rival que hay que quitarse de encima o instrumento del cual servirse para llegar a sus fines. Así, para quien se mueve por avidez, el otro nunca es verdaderamente un interlocutor –¿y cómo hacer alianza en esas condiciones?–. Además, la avidez no hace buenas migas con la verdad. En efecto, a nadie le interesa decirle al otro que es un objeto que quiere para sí –le será ventajoso decirle que lo ama–, ni decirle que se sirve de él con el fin de obtener lo que quiere –preferirá elogiar sus cualidades de colaborador eficaz–; y si el otro es su rival, se guardará de decirle la verdad para evitar ponerle triunfos en la mano. Pero al utilizar así la astucia y la mentira, al retorcer la palabra, ¿no se socavan las bases de una justa relación con el otro y de una sociedad tolerable?

## Conclusión

La interpretación que acabamos de esbozar no es nueva. Puede incluso apelar a la tradición escriturística. Voy a atenerme aquí a un solo texto, quizá menos conocido, del Nuevo Testamento<sup>9</sup>. En la tira.

<sup>9</sup> Otros textos van en un sentido análogo, como Sab 2,24; Rom 7,7-13 y 2 Pe 1,3-4, etc. Propongo una rápida lectura de ellos en A. Wénin, "Satan", pp.

Carta de Santiago, una reelaboración sintética de Gn 2-3 atribuye claramente a la avidez el papel de la serpiente: *“Ninguno, al verse incitado a pecar diga: ‘Es Dios quien me está incitando a pecar’; pues nadie puede incitar a Dios para que haga el mal, y él no incita a nadie a pecar. Cada uno es incitado a pecar por su propia avidez, que lo arrastra y lo seduce. Después la avidez concibe y da a luz al pecado, y el pecado, una vez consumado, origina la muerte”* (Sant 1,13-15).

No resulta nada difícil encontrar en la segunda parte de este texto lo esencial del proceso que arrastra hacia la “muerte” a los seres humanos del Génesis. Ahora bien, a este propósito, Santiago no invoca ninguna instancia exterior al ser humano para explicar cómo el mal viene a anidar en su corazón y a sembrar en él la muerte. Todo sucede en el interior, allí donde el deseo se convierte en avidez cuando, enfrentado a su inevitable y necesario límite, pretende poder negarlo con la esperanza ilusoria de una realización plena. En este sentido se dice en Gn 3,1 que la serpiente es uno de los seres vivos “salvajes”<sup>10</sup> creado por el Señor Dios: la avidez, en efecto, ¿acaso no forma parte del dato creado, al menos potencialmente? Ésta es sin duda la razón por la cual, por lo demás, Santiago se siente obligado a precisar que la tentación no viene de Dios. Pues la avidez no es querida como tal por Dios; es solamente una posibilidad inherente al deseo y a la libertad de los seres humanos. La estructura misma de lo humano la hace ineluctable, y precisamente por eso Dios da al hombre una orden que lo pone en guardia invitándolo a vivir su deseo para ir hacia la vida. Pero Dios no es el único que habla. La serpiente también lo hace. ¿Y qué representa ese animal parlante, sino lo que el deseo frustrado por la carencia “dice” a todo ser humano: la esperanza de un cumplimiento que le haría escapar a la finitud? En estas condiciones, ¿cabe asombrarse de que, siguiendo esa pendiente, el ser humano se conforme al animal al que guía únicamente el instinto? *“Entonces se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos...”* a imagen de la serpiente en la cual creyeron (Gn 3,7).

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

34-38.

<sup>10</sup> El hebreo habla de un “ser vivo del campo”, en el sentido de animal sal-

## JUDÍOS Y CRISTIANOS ANTE EL MAL: UN ABISMO

La vida humana tiene una dimensión trágica, pues el hombre, enfrentado al mal y a su propia finitud, es capaz de inquietarse por ellos. Los primeros relatos del Génesis muestran a la vez la necesidad y el fracaso de la vida en sociedad; la invención de la ciudad y de la metalurgia –es decir, de las armas– se produce poco después de la salida del Paraíso. La tradición cristiana concibió y desarrolló el concepto de “pecado original”, que ilustra esta realidad crónica al tiempo que propone una salida de ella. Esta novedad, que aflora en el Nuevo Testamento, es extraña a la tradición rabínica, pero tiene raíces incontestables en la Biblia y en el judaísmo antiguo. Para evaluarlas es necesario situar primero la posición del cristianismo primitivo.

---

\* ÉTIENNE NODET nació el 31 de octubre de 1944 en Bourg, Francia. Adscrito a la École Biblique desde 1977. Área de investigación: el judaísmo desde el 200 a.C. al 200 d.C.

Publicaciones: *Antiquités juives de Flavius Josèphe*, texto, traducción y comentario. Tres volúmenes ya publicados (Libros 1-7), Éditions du Cerf, París 1990, 1995, 2001; *Le Pentateuque de Josèphe*, Cerf, París 1996; *Baptême, résurrection: le témoignage de Josèphe*, Cerf, París 1999; *Josèphe, l'homme et l'historien* (traducción al francés de *Josephus, the Man and Historian*, H. St. J. Thackeray [1929], con anotaciones y un apéndice sobre la versión eslava de la guerra, Cerf, París 2000); *Le fils de Dieu. Procès de Jésus et évangiles*, Cerf, París 2002; *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête* (Lire la Bible, 135), Cerf, París 2003; *Essai sur les origines du judaïsme*, Cerf, París 1992.

Dirección: Ecole Biblique et archéologique, 6 rue de Naplouse, P.O.B. 19053, 91190 Jerusalén. Correo electrónico: nodet@ebaf.edu

## I. Ideas generales sobre el Nuevo Testamento

### 1. *El Reino está cerca*

Juan el Bautista permanece en el Jordán. Invita a la conversión porque el Reino está cerca. Esta proximidad se puede entender de dos maneras que se superponen: es a la vez una urgencia en el tiempo, porque el fin está cerca, pero también una cercanía física, rodeada de símbolos. En efecto, permanece en el margen de la Tierra prometida, pero no gusta sus frutos, y ni siquiera celebra la Pascua, precisa Josefo. Está pues en la línea de la llegada de los israelitas a Canaán: una vez que atravesaron el Jordán, renovaron la Alianza, celebraron la Pascua y comenzaron a comer de los frutos del país, de los cuales el pan y el vino son los principales. Esto pasó con Josué, el heredero de Moisés. Jesús, que lleva el mismo nombre de “salvador”, rehace en los sinópticos el mismo recorrido, pero llevándolo a su término: su vida pública va desde el bautismo de Juan, donde se separa de su familia nazarena, hasta la última cena, donde culminan la Pascua, la renovación de la Alianza y una manducación de los productos del país en cantidad simbólica, es decir, como eco de las primicias que inauguran el goce de una nueva era.

Juan el Bautista tenía discípulos, y lo mismo Jesús, pero se trataba fundamentalmente de formar un nuevo pueblo, un nuevo Israel. Los doce discípulos son encargados de pronunciar un juicio sobre las doce tribus. Jesús, que es siempre compasivo para con los individuos, lanza sin embargo invectivas contra *los* escribas y *los* fariseos en bloque, en su calidad de guías pervertidos de todo un pueblo. “Ay de vosotros [...] Vosotros sois los hijos de los que asesinaron a los profetas. Que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del inocente Abel hasta la sangre de Zacarías hijo de Baraquías, a quien asesinasteis entre el santuario y el altar”. No se puede decir mejor que hay una responsabilidad colectiva que se acumula desde los orígenes hasta “esta generación”, y que recae específicamente sobre los guardianes de la ley de Moisés, es decir, sobre aquellos que tenían los medios para comprender. Su signo es la violencia injusta. De ello no se sigue, sin embargo, que la humanidad esté intrínsecamente pervertida, y eso es lo que pone de manifiesto el signo de Jonás, ese mal profeta que convierte Nínive, la ciudad pagana divinamente grande. La crítica se refiere a la nación elegida, que se ha convertido en propietaria de la promesa hecha a Abrahán, haciendo de ella un derecho de nacimiento. El pecado colectivo tiene una dimensión cultural y religiosa.

## 2. La ceguera colectiva

Pues el problema central es la idolatría, que se elevó hasta el rango de un monoteísmo inverso. Roma domina el mundo; desde Augusto, el emperador es dios e hijo de dios; controla incluso a las divinidades del Capitolio. En el momento de la muerte de Jesús en el Gólgota –otro Capitolio–, es un centurión quien declara que es él el verdadero hijo de Dios. Como oficial romano, es poco sospechoso de estar familiarizado con la Biblia, pero ciertamente está muy al tanto de las necesidades del culto imperial. Cuando le plantearon la famosa cuestión sobre el impuesto debido al César, Jesús pidió que le mostraran algunas monedas e hizo que los asistentes reconocieran que llevaban la efigie del emperador: ese dinero revestido de tan alta autoridad tenía, por tanto, una función de imagen piadosa, o de amuleto que garantizaba la vida.

El evangelio de Juan precisa esta dimensión cultural –o cultural–: es el “pecado del mundo”, en el cual Israel ocupa una posición ejemplar. Jesús desconfía de los que le siguen porque “conoce el corazón del hombre”; les acusa de querer matarle, porque en realidad cumplen “los deseos de su padre, que es homicida desde el principio”; cabe sospechar que ese “padre” no es otro que el César, pues en el momento del proceso es el único rey que admiten. Hay, sin embargo, algo muy serio en juego, porque Jesús ha declarado: “Si no coméis mi carne y no bebéis mi sangre, no tendréis la vida en vosotros”. Hay, pues, una violencia que debe manifestarse, un drama esencial que se debe representar. Concierne al mundo, pero es en Jerusalén donde debe desarrollarse, porque “la salvación viene de los judíos”: el resultado de la promesa hecha a Abrahán tiene una dimensión mundial, pero a condición de que el pecado aparezca en el gran día, es decir, en el único lugar donde puede ser identificado.

Ese pecado tiene constantemente una doble dimensión: el extravío individual y la ceguera colectiva. Pablo teoriza sobre esto oponiendo Cristo a Adán, y de manera indisoluble a sus posteridades respectivas: se trata nada menos que de una nueva Creación que surge más allá de la muerte a la que está destinada la antigua. El papel fundamental de la Ley fue manifestar el pecado, el cual es ante todo un desconocimiento de Dios.

Está claro que lo que puso de manifiesto ese diagnóstico sobre la humanidad fue la afirmación de la resurrección de Cristo como cumplimiento de las Escrituras, pero no fue una creación *ex nihilo*: todos sus elementos estaban presentes en el judaísmo de la época.

## II. Un judaísmo en ebullición

### 1. Una visión apocalíptica

Es preciso subrayar en primer lugar la marginalidad de Juan el Bautista. Su posición en el Jordán con su llamamiento apremiante a la penitencia tiene una nota de refundación, puesto que el Estado judío y el templo de Jerusalén existían. Se creía que la liturgia del Kippur, presidida por el sumo sacerdote, realizaba la remisión de los pecados, pero eran muchos los que juzgaban corrompidas a las autoridades centrales, e indigno su culto; de ahí que se produjera todo tipo de agitaciones, sobre todo desde el final del reinado de Herodes.

Juan el Bautista invita al pueblo a entrar en el bautismo, lo cual le asemeja a los esenios. Éstos, conocidos gracias a Filón, Josefo y los documentos de Qumrán, formaban redes de comunidades rurales esotéricas muy características que se consideraban como la Alianza verdadera y rechazaban el culto de Jerusalén. Sus miembros eran elegidos, o admitidos por quienes ya eran miembros, no había derecho de nacimiento; la entrada de los neófitos se hacía mediante una pedagogía bautismal, cuyo término era la participación en una comida comunitaria, llamada "pureza", en la que había un rito de pan y de vino tomados en pequeña cantidad, como recuerdo de las primicias de sucesivos pentecostés: manducación simbólica de los frutos de una Tierra prometida renovada. El objetivo era amar a Dios y al prójimo, pero la regla era mantenerse en una pureza levítica perfecta. Un detalle interesante: el postulante era considerado tan impuro como el pagano, lo cual hace pensar que la circuncisión estaba muy devaluada, y con ella la noción de pueblo hereditario desde Abrahán. Sin embargo, en el momento de la admisión de los neófitos (en Pentecostés, fiesta del don de la Ley y de la nueva cosecha), los sacerdotes recordaban los beneficios pasados de Dios, después los levitas enumeraban las faltas cometidas a lo largo de los siglos, y los neófitos declaraban: "Hemos pecado, nosotros y nuestros padres". La culpabilidad, singular o colectiva, es un tema constante en los himnos recogidos. La perspectiva es prácticamente dualista, y el mundo, reino de la muerte, es intrínsecamente malo, pero esas disposiciones penitenciales tienen un horizonte gracias a la esperanza de una última victoria de los hijos de la luz sobre los hijos de las tinieblas.

Esta visión apocalíptica es transmitida por diversos textos más o menos inspirados por las visiones de *Daniel*: cuando la impiedad llegue a su colmo, el Hijo del Hombre lo aniquilará todo de un soplo;



habrá un juicio, pero no un perdón, y no se menciona el Kippur. En su intento de comprender, Esdras pregunta a un ángel de dónde viene el corazón malvado del hombre, pero el ángel no le responde. La falta de Adán no es más que la suya, y sirve de ejemplo; la humanidad es solidaria en su muerte, pero no en su pecado; todo acontece fuera de la historia. El ambiente donde tuvo su origen el Nuevo Testamento está próximo, pero en él se da una transformación importante: la figura del Siervo sufriente –conocida también en Qumrán– ha absorbido la del Hijo del Hombre: se proclama un perdón.

## 2. Un proyecto de refundación

*Filón de Alejandría* representa una corriente más lejana y más racional. Filósofo, es heredero del problema antiguo de los griegos: “¿Cómo superar las guerras?”. Pero su solución es diferente, porque él ha visto los fracasos de la helenización: las leyes humanas son intrínsecamente inadecuadas, y sólo la observancia de una ley divina puede instaurar la paz. Además, rechazando todo esoterismo, intenta difundir y explicar por escrito la ley de Moisés. Ha observado que ésta fue dada en el desierto, fuera de toda ciudad real; es una anomalía, no sólo porque Dios entró en la contingencia, sino también porque las leyes escritas se desarrollan siempre a partir de ciudades existentes. Se trata, pues, de un proyecto de refundación, porque todo ha sido corrompido por la posteridad de Caín, y las “leyes vivientes” que fueron los patriarcas no bastaron. La vida en sociedad genera un mal que dicha vida no puede superar por sí misma. Para Filón, el Kippur es la “fiesta del ayuno”, que restaura un orden siempre frágil; el sumo sacerdote, que lleva vestiduras que representan el universo, dice oraciones por todas las razas y por los elementos de la naturaleza.

*Josefo*, contrariamente a lo que él afirma, no es un gran pensador. Hace alarde de un estoicismo bastante banal y pretende decir que Moisés legisló durante la edad de oro primordial. Para él, la guerra del 70 es la prueba de que el Dios de Jerusalén ha partido para Italia: sólo el poderío de Roma es capaz de poner coto a la decadencia inexorable de todas las cosas. En su paráfrasis de la Biblia, vincula el mal del mundo no a Adán, sino a Caín: mientras que Set había concebido las ciencias puras –particularmente la astronomía–, las cuales fueron transmitidas más tarde a Abrahán y luego a los egipcios, fueron Caín y su posteridad quienes concibieron las invenciones nocivas, entre ellas el catastro, la ciudad, la moneda y las artes marciales. De nuevo, el mal está ligado a una cultura de sociedad.

### 3. El yugo del Reino

La tradición rabínica recogió diversos elementos de todo eso. En primer lugar, el ser humano está en una situación inestable, porque tiene en sí una inclinación buena y una mala, y estará necesariamente bajo un yugo, sea el de la idolatría y el mundo, sea el del Reino. La recitación cotidiana del *Shema Israel* consiste precisamente en aceptar el yugo del Reino. La historia, que se extiende entre un origen lejano y un término indeterminado, es una materia adversa, en el mejor de los casos amorfa; es el culto, prolongado en bendiciones múltiples, lo que mantiene cierto orden de la Creación. El día primero del mes de Tisrí conmemora precisamente la Creación, pero anuncia también su término, que es el juicio final. Cabe, no obstante, un perdón, puesto que el día del Kippur llega diez días más tarde, precedido de invitaciones al arrepentimiento. El mecanismo del perdón es notable, porque esencialmente consiste en reducir el pecado a faltas de inadvertencia o de ignorancia, las cuales tienen no un peso moral, sino un efecto comunitario, según la lógica del Levítico. Las tentaciones enturbian la conciencia, hecho que anula la responsabilidad penal; de ahí que, según la legislación de la *Misná*, el testigo de un crimen deba probar que advirtió debidamente al culpable antes de que éste lo cometiera, pues de lo contrario no podrá acusarle, ya que se admite que la pasión le hizo olvidar el precepto. De nuevo, la historia real queda neutralizada: el pueblo es pecador, pero la dimensión trágica queda cuidadosamente enmarcada, como se ve también en el caso de las costumbres de duelo. La misericordia procede haciendo desaparecer.

Hay, no obstante, un peso colectivo, porque el exilio –el alejamiento de la Tierra prometida, que no es otra que el jardín de Edén– se considera una consecuencia del pecado de la nación, que como tal fue idólatra, lo cual alejó la presencia de Dios. Ésa es la conclusión de una meditación sobre la historia bíblica: la Presencia se alejó de cielo en cielo debido a siete pecados (Adán, Caín, etc.), pero hubo siete justos, de Abrahán a Moisés, que la trajeron de nuevo a la Tierra, hasta el don de la Ley en el Sinaí, que conduce a la construcción del Templo; pero entonces la idolatría persistente se hizo más grave, de ahí las catástrofes nacionales y el exilio.

Esta interpretación hace de los relatos bíblicos una especie de mito de fundación, en la cual el mundo, que es malo, extravía al hombre; no obstante, hay un hueco para los justos.

### III. La Escritura

Pero, ¿qué hay del pecado en la Biblia? Oseas reprocha a Israel haber transgredido la Alianza, “como Adán”. Lo individual y lo colectivo se superponen. La perspectiva es siempre religiosa: desobedecer a Dios o hacer el mal equivale siempre a obedecer a un ídolo, aunque sea el hombre mismo. Aquí vamos a limitarnos a considerar tres aspectos que caracterizan una concepción del hombre y que afloran en el Nuevo Testamento y en el judaísmo de su tiempo: el perdón, el castigo anunciado y el peligro de las mujeres extranjeras.

#### 1. *El perdón*

El ritual del Kippur es ampliamente descrito en el Levítico. El gesto más característico es el envío del chivo emisario: una vez acabados los sacrificios de expiación en el santuario, el sumo sacerdote impone las manos a un chivo y confiesa por razón de su cargo todas las faltas de Israel y lo envía al desierto conducido por un hombre; al final, el sumo sacerdote y ese hombre se purifican, y la expiación ha terminado. El pecado queda así transformado en una magnitud finita, que no es otra que la impureza ritual; como tal, ésta puede ser quitada mediante un procedimiento apropiado. La separación entre lo puro y lo impuro es un principio de orden esencial, como hemos visto a propósito de los esenios, pero hay una asimetría importante: la impureza, que tiene siempre un vínculo con el desorden y la muerte, contamina, mientras que la pureza, que representa el orden divino y la vida, es frágil. La expulsión del chivo hace desaparecer los accidentes de la historia restaurando un culto. Ése es el dinamismo de la santificación.

#### 2. *El castigo anunciado*

Pero la memoria de la historia no desaparece, sin embargo, y es a ella a la que se apegan profetas y penitentes, que se sitúan más allá de todo ritual: “Desde el día en que Yhwh sacó a nuestros padres del país de Egipto hasta hoy hemos sido indóciles a Yhwh”. Pero hay una dimensión suplementaria: Dios pide a Jeremías que hable al pueblo recordándole sus malas acciones, y al mismo tiempo le anuncia que no le escucharán. Igualmente Isaías es enviado a decir al pueblo: “Por más que escuchéis, no entenderéis; por más que miréis, no comprenderéis. Endurece el corazón de este pueblo, tapa sus oídos, ciega sus ojos”. La función del profeta no es sólo denunciar las faltas, sino

también provocar su manifestación en todo un pueblo –a veces representado por sus príncipes o sus jefes religiosos–, para de ese modo llevar una cierta crisis a su paroxismo. La palabra del profeta no es principalmente una reprensión dirigida al pasado, cuyas circunstancias por fuerza se han perdido o son caducas, sino más bien una *escritura* que proclama una realidad permanente: el pueblo va a su perdición, pero es posible otra humanidad que se manifestará un día, al término de cierta historia, y que será conforme a una norma divina. Dicho de otro modo, la naturaleza humana no es intrínsecamente mala; sólo está corrompida por una degradación histórica. Ésa es la dimensión de la salvación.

### 3. *Las mujeres extranjeras*

Esa degradación es el resultado de una fragilidad, de una propensión a la idolatría, y es ahí donde entra en juego el peligro de las mujeres extranjeras. Numerosos pasajes expresan una desconfianza absoluta respecto a ellas: extravían a los hombres, pero sobre todo son ellas las que educan a los hijos. La lengua materna tiene un poder considerable, porque transmite muchas cosas, pero de manera difusa. Ante eso, la Alianza y la Ley, que se puede considerar como una lengua paterna, crean un perímetro en el que el hombre puede situarse y, finalmente, salvarse o caer.

## IV. A modo de conclusión

El cristianismo no ha sido nunca una realidad difusa, más o menos de la misma extensión que toda la humanidad. Es un perímetro de salvación, cuya frontera es el bautismo, donde se encuentran las nociones de alianza, de elección y de reino, pero también de pecado. Sin embargo, la afirmación de la resurrección de Cristo según las Escrituras, como primogénito de una multitud de hermanos, tiene consecuencias importantes: en primer lugar, en términos propiamente judíos, si la vida ha vencido a la muerte, la separación entre lo puro y lo impuro ya no tiene razón de ser, puesto que lo impuro, que representa la muerte y el desorden, deja de ser una amenaza; esto no es un simple paliativo, sino más bien una reestructuración de la Creación, como lo expresa con toda claridad el largo relato de la visita de Pedro a casa de Cornelio, oficial del ejército enemigo; por otro lado, es en este punto donde estriba el rechazo judío global, porque se puede entender que es un retorno al caos primitivo, al *tohu-bohu*.

Además, y de manera correlativa, ese retorno a los orígenes entraña una reorganización importante de todas las visiones del hombre que coexisten en el judaísmo de la época, puesto que el ser humano en comunidad queda así restaurado concretamente, cosa que no había sucedido ni siquiera en el jardín de Edén. El sentido de la historia real se ve restaurado, como lo expresa el pregón pascual: "Feliz la culpa que mereció tal Redentor". Estamos muy lejos del Kippur...

Pero, en el exterior del bautismo, el peso infinito de Babilonia reina, sea en Jerusalén, en Atenas o en Roma. Por supuesto, el cristiano real tiene un pie en cada lado.

### **Bibliografía**

- A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cogitatio Fidei 118, Éd. du Cerf, París 1983.
- L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 vols., Aubier, París 1961.
- É. Nodet y J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, Éd. du Cerf, París 1998.
- É. Nodet, *Le fils de Dieu. Procès de Jésus et évangiles*, Éd. du Cerf, París 2002.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

¿CONDENACIÓN DEL MUNDO,  
CONDENACIÓN DE LOS SERES HUMANOS?  
Una experiencia común de las religiones

**Introducción: “Una doctrina imponente”**

Lo verdadero es solamente aquello que no encaja en el mundo”, escribió una vez Th. W. Adorno<sup>1</sup>. M. Horkheimer, uno de sus condiscípulos, dijo que la doctrina del pecado original era “la doctrina más imponente de las religiones judía y cristiana. Ha determinado la historia hasta nuestros días y es determinante en la actualidad para quien quiera pensar sobre el mundo”<sup>2</sup>. Los autores de este número de *Concilium* no suscribirían sin reservas estas afirmaciones. Mirada con el microscopio, la doctrina cristiana del pecado original es objeto en la actualidad de una intensa crítica. Hablando con rigor, esta teoría del “pecado originario” es el resultado de un proceso que inició Agustín; podemos incluso concretar el año en que se realizó su primera formulación<sup>3</sup>. Pero quien, en una primera aproximación, desde lejos, compara las religiones entre sí con ayuda de un telescopio, llegará a otro resultado diferente. Desde esta perspectiva, el vigor y la fascinación de la doctrina del pecado original resultan indiscutibles. ¿Cómo podemos explicar esta contradicción?

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Francfort 1977, p. 93 (trad. esp.: *Teoría estética*, Madrid 1992).

<sup>2</sup> Citado en M. Knapp, “Wahr ist nur, was nicht in dieser Welt paßt”. *Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoge mit Theodor W. Adorno*, Würzburg 1983.

<sup>3</sup> El pasaje determinante se encuentra en *Ad Simplicianum* I, 2, 16 (CCL 44,42), que se escribió en el año 397; cf. H. Häring, *Die Macht des Bösen*, Zurich-Colonia 1979, pp. 197-201.

No resulta fácil responder a esta pregunta, tal vez, precisamente, porque la doctrina del pecado original rompe las reglas comunes tanto de los análisis profanos como también de la lógica simbólica de las religiones. Como muestran muchos de los artículos que se escriben en este número, una mirada microscópica nos obliga a formular muchas preguntas: La doctrina agustiniana del pecado original estrechó la concepción antropológica cristiana y provocó la separación entre la filosofía y la teología en la época moderna<sup>4</sup>. También tiene su buena justificación que nunca fuera aceptada por la teología de la Iglesia oriental. Por otro lado, esta doctrina se convirtió en el punto de cristalización, hecho a medida, de muchos planteamientos críticos que la cultura occidental se ha hecho sobre cuestiones antropológicas, históricas, sociales e ideológicas. Puesto que esta doctrina nos inició en el examen altamente crítico de las posibilidades y la dinámica de la libertad humana, una y otra vez ha conducido a una contienda crítica con las corrientes modernas de pensamiento mediante una racionalidad no dialéctica como también mediante el imperalismo occidental del pensamiento y la acción.

Tal vez, una mirada interreligiosa podría activar la respuesta. Pero también nos encontramos con una dificultad en este ámbito. La mirada microscópica, que construye el discurso desde arriba, no es apropiada para realizar la comparación, pues la doctrina del pecado original se ha complicado excesivamente, hasta en sus últimas ramificaciones, en el pensamiento occidental. Pero, ¿cómo deberíamos ajustar la mirada telescópica? ¿Qué foco y qué luz habría que elegir? ¿Qué tipo de diálogo supondría? ¿Cómo deberíamos formular la doctrina del pecado original si queremos dialogar con las otras religiones? Vista desde la perspectiva de la historia de las religiones, la doctrina del pecado original nos permite compararla con un conjunto de símbolos y afirmaciones. Están estrechamente conectadas entre sí y constituyen una superficie común. Por esta razón, quiero intentar desenredar este conjunto para comparar cada uno de sus elementos con los datos de las otras religiones. Es evidente que esta tarea no puede ser otra cosa que el comienzo de todo un proyecto<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Häring, *op. cit.*, pp. 239-266.

<sup>5</sup> Quisiéramos indicar expresamente que se trata de un ensayo de carácter interino y provisional. No presentamos aquí el resultado de una investigación, sino una primera hipótesis global que requeriría la comprobación y la diferenciación en muchas direcciones.

## I. Cinco elementos, un conjunto

Está plenamente justificado que la doctrina del pecado original encontrara su formulación clásica a finales del siglo V, pues era el resultado de la fusión de diversas tradiciones. Asimiló elementos de la historia de la creación y de antropología de la religión así como el problema de la libertad en el ámbito helenista. En ella se conservan las experiencias elementales de la maldad y el sufrimiento, como también la exigencia institucional de una jerarquía que debe procurar la salvación. Así que esta doctrina se asemeja a un puzzle formado por los componentes más diferentes que están unidos entre sí tan consistentemente como les es posible. Me gustaría poner de relieve, especialmente, cinco de los componentes de esta teoría general. Pero, ¿cómo se representarán estos componentes si primero los aislamos y luego los estudiamos en su propio desarrollo dinámico? Puesto que en los otros artículos de este número se dilucidarán desde diferentes perspectivas, permítaseme ofrecerles ahora solamente un resultado altamente sintético.

### 1. Sabiduría del mundo (elección y límite)

La teoría del pecado original se basa en la historia del paraíso (Gn 2-3). Adán y Eva no resistieron la tentación en el paraíso y, por ello, tuvieron que abandonarlo. ¿Qué significa específicamente este relato? E. van Wolde, mediante un análisis inmanente del texto, ha hecho ver claramente que esta historia no tuvo originariamente ningún objetivo moral<sup>6</sup>; ante todo, analizado en sí mismo, se verifica que no trata de la tentación ni del pecado, como tampoco del delito y del castigo. Cuenta una experiencia esencialmente humana que nos desafía y de la que nadie puede sustraerse. En concreto, presenta el problema de que tenemos que elegir y que debemos configurar nuestra existencia mediante la propia responsabilidad. Nunca podremos tener todo. Se nos pone nuestra vida en nuestras propias manos; no podemos invocar indiferentemente la voluntad de Dios. La decisión siempre significa renunciar y confrontarnos con diferentes alternativas y con la obligación de elegir.

Ésta es una de las razones por las que Kierkegaard, en el siglo XIX, redescubrió esta historia e interpretó la figura de Adán como una representación del ser humano contemporáneo. El jardín de la felicidad, lleno de árboles entre los que se hallaba el árbol del “conoci-

---

<sup>6</sup> E. J. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, Assen 1989.



miento del bien y del mal”, sugiere la perfección, el cumplimiento de todos los deseos. Pero la presentación del paraíso como lugar en el que se realizan todos los deseos queda suspendida en sí misma, puesto que los seres humanos que buscan la felicidad tienen que enfrentarse a un camino fatigoso y siempre peligroso. También la doctrina del pecado original ha integrado en ella esta experiencia fundamental: Incluso en la existencia ordenada persiste un resto del caos que Yahvé había vencido con su creación; el paraíso no es posible aquí y ahora. La existencia significa siempre elección y límite, amenaza. Nos seduce la ilusión de que la felicidad perfecta, el conocimiento absoluto y una existencia rodeada de seguridades sean posibles aquí y ahora. Ahora bien, esta ilusión representa para la experiencia humana el peor de todos los peligros, pues produce experiencias radicales que no pueden evitarse: la presión en la decisión, el temor a la separación, la fatiga y el trabajo, el conflicto entre los seres humanos y el riesgo que suponen la sexualidad, el sufrimiento, el dolor y la muerte. No hay lugar a dudas de que en todas las religiones se encuentra el estudio de estas experiencias fundamentales de la existencia humana, esta sabiduría fundamental. Tan pronto como vayan apareciendo en el trasfondo, haremos bien en recordarnos expresamente esta conclusión.

En efecto, esta sabiduría tiene mayor alcance que una teoría sintética. La historia de la caída (Gn 3) no presenta ninguna sabiduría abstracta o un conocimiento ya concluido, sino que nos cuenta precisamente una historia. Como le ocurre a cualquier historia, ésta también está ensamblada con ulteriores desarrollos y relatos. Tiene consecuencias que se prolongan a través de todos los libros de la Biblia. Más aún, su relato vincula el acontecimiento ocurrido en el pasado con el tiempo presente de aquellos que hoy vuelven a relatarlo y a escucharlo de nuevo. Así, la historia de la caída despliega una semántica abierta y elástica que se lee de forma nueva en cada época y en cada contexto social y cultural, puesto que el mundo y la sociedad también integran actualmente la amenaza del caos y el nuevo orden, así como las experiencias de la elección, la renuncia y el límite que tenemos que pagar como precio de nuestra existencia. Pero este precio lo pagará quien se deleita en este mundo y es feliz en él, quien quiere colaborar en la construcción de una humanidad reconciliada. El precio consiste en decidirse y comprometerse personalmente a favor de los discriminados. Se trata de la disposición a adaptarnos a los límites de este mundo trabajando dentro de ellos. También se trata de una experiencia fundamental que hay que aprender y a la que invita toda religión. Hablo de una experiencia fundamental porque precede a todas las orientaciones posteriores sobre el bien y el mal, la libertad y la opresión, la prueba y la caída.

## 2. Desafío (incógnita y decisión)

Sólo con este trasfondo cobra la historia del paraíso una dimensión más extensa, que se muestra en el paso de Gn 2 a Gn 3. En Gn 2 se presenta a Dios como aquel que lleva adelante el relato. Ordena el mundo y establece sus normas. La iniciativa de la acción en Gn 3 pasa a la pareja humana formada por Adán y Eva. Pero qué sorprendente resulta que este paso se realice a través de la serpiente que, como era “la más astuta de todos animales del campo”, supo introducir un elemento nuevo. La serpiente suscita la desconfianza, activa en el ser humano su propia imaginación (“—seréis como Dios”) y una vana ilusión (“—se os abrirán los ojos”; “—no moriréis”). Así, la serpiente lleva a que Adán y Eva se decidan en contra de la advertencia que Dios les había dado sobre su límite. Dicho en términos modernos, en esta escena se nos presenta el tema de la libertad subjetiva que apela a la independencia humana y pone en debate la idea de una acción imputable: Yo soy responsable de mis propios actos. Pero en la escena también se plantea la pregunta de para qué tiene que ser Dios responsable en este contexto. ¿Puede serlo del trazado de las fronteras en el paraíso? En lugar de la verdad ¿solamente quiere legitimar su poder? ¿Quiere tratar a los seres humanos como a niños pequeños? Se abandona ahora un comportamiento interesadamente ingenuo con respecto a Dios. El ser humano se coloca frente a Dios como alguien que pregunta y toma sus decisiones; sólo ahora es posible algo parecido a la religión. Es indiscutible que ninguna de las religiones del mundo libera a los seres humanos de su responsabilidad. Pero, ¿cómo se relacionan la voluntad de Dios y la libertad humana? También en este punto, si acierto en mis observaciones, aparece en todas las religiones una línea común. Ninguna ha desarrollado una solución unívoca.

En esta perspectiva, ya en la misma historia del paraíso no se pasa por alto la tensión entre el primero y el segundo de sus componentes, como tampoco entre el destino y la responsabilidad. En su tratado sobre la libertad humana, Agustín se preguntó de dónde procedía la serpiente<sup>7</sup>. ¿Acaso no es Dios injusto al concederle un ámbito de libertad tan peligroso y catastrófico? ¿No existía ya el mal antes de que el ser humano hubiera tenido acceso a él? ¿No contradice este complot de la serpiente y Dios el mensaje y el propósito de esta misma historia, es decir, que el ser humano es el responsable de su situación? Estas cuestiones han suscitado una gran especulación en

---

<sup>7</sup> Para una interpretación, cf. Häring, *op. cit.*, pp. 139-161; R. J. O’Connell, “De libero arbitrio I. Stoicisme revisited”, en *Augustinian Studies* 1 (1970) 49-68.

la teología cristiana. La historia de la caída en el paraíso se prolongó con la historia de la caída de los ángeles y el pecado se entendió como el imprescindible supuesto de la autonomía humana. En este sentido, se habló de la “feliz culpa”. Finalmente, se ha comprobado que todas estas preguntas y soluciones eran inapropiadas. Todas ellas pasaban por alto que la narración de la serpiente quiere poner de manifiesto una historia *fáctica*. Se trata de la historia y de la experiencia humana de la libertad, que en sí mismas llevan esta contradicción. Cuando hablemos del origen del mal deberíamos renunciar a las categorías de comienzo y sus consecuencias, de acontecimiento originario y sus resultados. Esta incapacidad, como también la carencia de la necesidad de una interpretación racional, es inherente a todos los mitos religiosos sobre el origen del universo y la humanidad.

### 3. Balance terrible (el alud de maldad)

Sólo ahora trataremos de un tercer componente que justifica la idea de una historia de la “caída” y su alcance moral. El fondo moral del relato de la caída se justifica solamente a partir de su relación con los siguientes relatos y únicamente puede hallarse en esta conexión del conjunto. Desde la historia del fratricidio (Gn 4) hasta la del diluvio (Gn 6) se muestra la enorme cantidad de maldad y destrucción que llevó consigo la expulsión del paraíso. Al igual que una avalancha, la maldad se extiende no sólo sobre el mundo, sino también a las relaciones y la convivencia de los seres humanos. Dicho en términos modernos: En estos relatos se destaca un elemento de la historia humana caracterizada como historia llena de desgracias y destrucción. Se subraya especialmente que la libertad del ser humano juega también un papel subordinado en esta historia sobre las historias de las desgracias. La maldad actúa aún como un suceso natural que –de forma parecida a como posteriormente encontraremos en Pablo (Rom 5,12)– prosigue su marcha fatal. Con este fin se relativiza también la dimensión temporal, pues esta misma marcha temporal se repite siempre constantemente. Se trata del poder de la maldad, que infecta directamente con su fuerza mítica toda la realidad y también la acción humana.

Por esta razón, a esta desgracia catastrófica, en la que finalmente todo muere ahogado, puede oponérsele, en el mismo plano cósmico, el poder de la bendición divina. El arco iris (no un mesías, una ciudad puesta a salvo o un nuevo imperio) se convierte en la señal de la bendición divina; la pregunta por la causa de la desgracia permanece

aún confusa entre los símbolos cósmicos. Sin embargo, el enunciado central se aplica al ser humano. Adán y Eva encontraron su decisión en su propia responsabilidad. La “maldad del hombre crecía—todos sus proyectos tendrían siempre al mal” (Gn 6,5). Dios se arrepiente de haber creado al hombre. Con ello se produce una tensión de fondo que se ha tratado hasta nuestros días tanto en las religiones proféticas como también en las del Lejano Oriente. Un Dios que entra en relación con los seres humanos no puede apartar sencillamente a un lado los abismos de la desgracia y del juicio. En este componente se encierra el sentido total —y, además, muy pesimista— de la historia de la humanidad. Posteriormente (tanto en la literatura profética como en la sapiencial) esta destrucción se desenmascará también como auto-destrucción; nadie puede reclamar a Dios el derecho a la vida. Es verdad que Yahvé afirma solemnemente: “No maldeciré más la tierra por causa del hombre” (Gn 8,21), pero a esta extensa promesa de bendición, que abarca a todo el mundo, le sigue inmediatamente la siguiente condena que impone el fin de la comunicación: “para que ninguno entienda más la lengua del otro” (Gn 11,7). La incompreensión, la discordia y la enemistad persistirán.

No hay ninguna religión que no esté profundamente marcada por esta fundamental experiencia pesimista. Tampoco se altera mediante los profetas, que subrayan, incluso más intensamente, la libertad y la responsabilidad, las cuestiones del corazón, como también las respectivas dimensiones interiores, individuales y personales del mal, o esperan la llegada del mesías. Sin embargo, debemos también tomar buena nota del reverso: Las religiones proféticas dan a este asunto su propio tono, que repercutirá en la historia posterior del judaísmo, el cristianismo y el islam. Por ello, desde la perspectiva profética hemos de interpretar, una vez más, de forma diferente la historia de la caída. Se transforma en el paradigma del pecado personal que marca nuestro corazón. Ahora se trata del alejamiento personal de Dios, de pecados imputables, de un asunto del propio corazón y del anhelo íntimo, del pecado en conexión con el acontecimiento originario y sus efectos, de recompensa y castigo. Ahora se transforma el mundo de la experiencia religiosa en el escenario iluminado por la historia de la caída. Cada vez más se convierte a Adán en un individuo que se vuelve libremente contra Dios y que, en consecuencia, recibe su castigo. Pero cuanto más se intensificaba la responsabilidad individual, tanto más ilimitadamente se aferraba la doctrina del pecado original a sus premisas, a saber, a la condenación global de toda la historia de la humanidad.

#### 4. *Nuevas perspectivas (de Adán a Cristo)*

En la transición a la fe cristiana se añadió además una perspectiva que se ha seguido desarrollando hasta nuestros días y que también se encuentra en otras religiones. El movimiento palestinese de Jesús asume el mito de Adán, con todos los elementos que hemos descrito, interpretándolo como ya lo había hecho la tradición judía. Pero con la transición al ámbito cultural helenista, el modelo experimentará una ampliación y será interpretado de una forma nueva. Pablo sitúa frente al Adán del comienzo la imagen de Cristo como el segundo Adán, oponiendo entre sí la vida terrenal (Adán) y el espíritu que da la vida (Cristo) (1 Cor 15,45); morimos por culpa de Adán, pero ahora vivimos gracias a Cristo (Rom 1 Cor 15,22). Mientras que por un solo hombre nos vino el pecado y, con el pecado, la muerte (Rom 5,12), gracias a Jesucristo viviremos todos cuantos creemos en él (Rom 5,17). Se pone fin al mismo mito adámico y se nos confronta con un contra-mito. A la avalancha de mal, desencadenada por Adán, se le opone ahora el permanente despliegue de la gracia de Cristo. Ahora se trata de un movimiento y un contra-movimiento en el que se hallan diametralmente enfrentados el pecado humano y la gracia de Cristo. Adán experimenta la confirmación y la contradicción al mismo tiempo. Surge así un modelo asimétrico, pues a “Adán” no se le comprendía originariamente como individuo o autor del mal, sino como el representante de toda la humanidad. Ahora bien, si los seres humanos pecaron “en él” (como dirá posteriormente Agustín), entonces se supone que su propia acción reemplaza a la de aquéllos.

¿Qué representa Cristo en este juego de mito y contra-mito? Para los cristianos se trata, lógicamente, de un ser encarnado, una persona histórica, que vivió en un tiempo y un lugar determinados. Resulta comprensible por ello que se produjera un proceso imperceptible. Cuanto más se desvanecía el cristianismo judío en la iglesia posterior del imperio, tanto más se interpretaba también a Adán desde la figura de Jesucristo. Esto significaba que Adán ya no era (a) el representante mítico de la humanidad, sino el primer hombre histórico; (b) un personaje colectivo, sino un individuo cuya acción tuvo consecuencias causales para la historia de la humanidad; (c) el representante de un acontecimiento siempre contemporáneo, sino el personaje de una historia ya pasada que estaba en confrontación con otra historia mucho más eficaz; y (d) el símbolo de los antepasados, en cuya decisión fundamental Eva estaba de igual modo estrechamente unida, sino el símbolo del hombre poderoso que decidió por toda la humanidad, de igual modo que a Cristo se le consideró como aquel que introdujo una mediación entendida como contrahistoria.

La interpretación trágica que hizo el cristianismo del mito adámico condujo a que éste fuera cada vez más comprendido a partir de los límites que ya hemos mencionado. De igual modo, la doctrina del pecado original se interpretaba cada vez menos en paralelismo con la experiencia del mal de otras religiones, y cada vez más se comprendía como el final de la libertad humana. El período funesto de la libertad humana había terminado y comenzaba la época de una obediencia portadora de salvación, y también de una contrahistoria, en la que lo terrenal había llegado a su fin. La historia "cristiana" de la caída conservó de este modo sus contornos específicos.

### *5. Tragedia y muerte de la libertad (Agustín)*

A finales del siglo IV e inicios del V, la comunidad cristiana se transformó definitivamente en una Iglesia del imperio. Este cambio no sólo dio lugar a una sensación más confortable. En el norte de África se experimentaba un fuerte pesimismo; el maniqueísmo se encontraba en auge. El monacato se fortalecía y se descubría un paulinismo, precisamente como consecuencia de haber hecho depender la salvación solamente de la gracia de Dios. Se refuerza la consciencia de que la humanidad, a partir del pecado de Adán, cayó en una vorágine de corrupción y condenación sin escapatoria posible. El pecado de Adán se veía cada vez más como una herencia desafortunada que nos arrastraba con ella a la vorágine. En este sentido éramos los herederos de Adán, del que solamente podía rescatarnos Cristo. Durante largo tiempo se ha mantenido sólidamente que esta condenación omnipresente nos afectaba internamente, así que la identidad de todo un ser humano podía tirarse al abismo. Éste es el momento en el que, según Agustín, se alcanzaría una ruptura controvertida. Según él, no solamente nos afectan las consecuencias de la culpa de Adán, ni tampoco nos conducen exclusivamente a una corrupción interior, sino que nos hacen culpables a nosotros mismos. De aquella culpa tenemos que responder ante Dios. Con otras palabras: No sólo hemos perdido nuestra salvación, sino que también queremos alcanzar mucho más; ésta es nuestra culpa ante Dios.

¿Qué ha ocurrido? Agustín, aquel que había meditado extensamente sobre la creación y la caída en el paraíso, sobre el corazón del hombre y las relaciones sociales, aquel que había escrito intensamente sobre la gracia de Dios en Cristo, lió conjuntamente cada uno de estos elementos en un paquete contundentemente racionalista en el que al ser humano se le confronta consigo mismo de un modo

insuperable<sup>8</sup>. La profundidad y la imposibilidad de una salida en una existencia consciente de su culpa se ensambla con una explicación historificadora. Al mismo tiempo se institucionaliza y monopoliza el camino que nos salvaría de esta situación. Mediante esta exageración, Agustín consigue dos objetivos. Hace suya una experiencia de condena de la que están imbuidas todas las religiones, y, al mismo tiempo, aparta la tradición cristiana de todas las otras religiones mediante el vínculo de la teoría del pecado original. Quien interprete de forma positiva esta reflexión, alabará, en consecuencia, el carácter compacto y el poder efectivo de la teoría agustiniana. Pero, quien tiene dificultades con ella, advertirá que, en su teoría, Agustín trata un mito altamente complejo como si fuera un enunciado forzosamente racional. Mediante la colosal simplificación de un modelo bastante complejo interpreta la culpa de Adán como si fuera la culpa de todos nosotros. Agustín fuerza la compleja reconciliación de la responsabilidad individual y la conexión histórica mediante un violento acto de pensamiento.

### Comparación con cinco religiones

Sólo podemos realizar una comparación con otras religiones con cautela y de forma provisional. ¿A quién deberíamos comparar respectivamente? No podrían ser *el hinduismo* ni *el budismo* o el islam. ¿Qué aspectos deberíamos comparar? No podemos comparar sus enunciados específicos sobre el ser humano, la historia o la sociedad sin prestar atención a sus diferentes marcos de referencia o a las diferentes épocas y culturas en las que se vive la religión. Del mismo modo, además de una interpretación global de los enunciados propios podríamos desatender sencillamente las sensacionales coincidencias de detalle. Por esto, intentaremos seguir un tercer camino que apunta a la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos comprender e interpretar con la mirada puesta en nuestra situación actual los detalles y las concepciones globales? La finalidad no puede ser tampoco el análisis o el juicio sobre las otras religiones, aunque ambos nos sirven como ilustración. Nos limitaremos a las partes más representativas del judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> G. R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982; K. Flasch, *Augustin, Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994.

<sup>9</sup> En sus líneas generales sigo a los siguientes autores: J. Laube (ed.), *Das Böse in den Weltreligionen*, Darmstadt 2003, en donde encontramos los siguientes artículos: D. Krochmalnik, "Das Böse in der jüdischen Tradition", pp. 13-62; H. Häring, "Das Böse in der christlichen Tradition", pp. 63-130; R.

Hace ya mucho tiempo que G. Mensching mostró que toda religión conoce un “pecado esencial”<sup>10</sup>. Seguramente, no todas las religiones estarían de acuerdo con este término, pero lo cierto es que todas intentan dar una expresión a este asunto: Además de una dimensión imputable al individuo, el mal y la condenación tienen también otras dimensiones cósmicas, sociales y naturales. Los seres humanos son, al mismo tiempo, libres y esclavos (!), participan activamente en una sociedad y son creados por ella, son víctimas y ejecutores a la vez, o como dice J. Laube: No se permite ninguna mirada selectiva; se trata de un “eje del mal”, no de “estados canallas”. Ninguna de las grandes religiones opina que el mal habita en la otra religión o en una determinada clase de seres humanos, pues “cuanto más profundamente medita una religión en el mal, más se da cuenta de que el mal, al fin y al cabo, está relacionado con el misterio del ser, del actuar y con la propia interpretación que hace el ser humano de sí mismo”. Por esta razón, el mal es siempre “nuestro” mal; debemos situarnos a cierta distancia de nosotros mismos. Esto no significa que el mal se reduzca al ámbito de la acción moral, sino “todo lo contrario: La totalidad de la existencia humana con todas sus perspectivas diacrónicas y sincrónicas sobre el mundo se ponen en cuestión”<sup>11</sup>.

No es posible ninguna pregunta: Con la compleja intencionalidad de las grandes religiones del mundo se transcribe al mismo tiempo la intencionalidad de la doctrina del pecado original. Mediante ello se piensa conjuntamente en los niveles que hay dentro del ser humano. Encontramos el nivel del yo existencial, que en ningún momento nos deja separarnos de nuestra responsabilidad. Pero también encontramos el nivel de nuestras propias contradicciones, al que –si así se quiere– sirven de base nuestras propias contradicciones cotidianas. En esta trama formada por el yo y la realidad se alzan todas las dimensiones del mal hacia el interior. Quisiera ilustrar esto con cuatro ejemplos.

---

Schulze, “Das Böse in der islamischen Tradition”, pp. 131-200; A. Michaels, “Das Böse in der hinduistischen Tradition”, pp. 201-258; J. Laube, “Das Böse in der buddhistischen Tradition”, pp. 259-355. La mayoría de los artículos trabajan con una rigurosa selección de determinadas tradiciones; sin embargo, podemos considerar que la presentación de sus tradiciones es realmente representativa.

<sup>10</sup> G. Mensching, *Gut und Böse im Glauben der Völker*, Leipzig 1941.

<sup>11</sup> J. Laube, *op. cit.*, “Einleitung”, pp. 9-12 (texto citado en la p. 10).



## 1. Hinduismo: la dramaturgia del mal

La distancia espacial y cultural con las remotas y variadas tradiciones religiosas de la India<sup>12</sup>, frecuentemente inabarcables para una mirada occidental, hacen difícil su comparación con el pensamiento occidental, que, con toda franqueza, es imposible por la necesaria brevedad de nuestro estudio. En la India no encontramos ningún mito adámico que atribuya el origen del mal a una libertad humana originaria que se malogra desde el principio. Por esta razón, la pregunta por la condenación humana, de la que el mismo ser humano es culpable, juega una exigua función. Pero el origen del mal<sup>13</sup> y de la condenación, del sufrimiento, de la enfermedad y la muerte, la codicia y la ilusión humanas, constituyen los temas de muchos mitos de la creación y de historias dramáticas. Con frecuencia son los mismos dioses quienes lo sacan de sí mismos para destrozarse entre ellos. Las imágenes terroríficas de los demonios, de desgracias y aniquilaciones aparecen en textos y en representaciones desarrolladas con profusión que se mezclan para los espectadores en escenarios caóticos. Así pues, el mal no es –principalmente– aquello que hacen los seres humanos, sino aquello que acontece en su interior; ciertamente, aunque la vergüenza no ocupa el lugar de la culpa<sup>14</sup>, juega un papel importante como símbolo de la pasividad frente al fallo y el fracaso. En ningún caso, la salvación es algo inútil. Dicho en términos más precisos: En lugar del pecado se trata reiteradamente del sufrimiento, en lugar de la culpa encontramos el destino impuesto, mejor dicho, la imposición de las cadenas del destino. Pero la pregunta global sigue

---

<sup>12</sup> A. Michaels, art. cit., presenta en primer lugar un panorama de las religiones hindúes (la sánscrita brahmánica y el hinduismo), las religiones populares de Asia del sur como algunas que son religiones de fundación y se comprenden como religiones de salvación (las sectas vishnuitas y shivaita, el neohinduismo y las religiones mixtas como el hinducristianismo). Michaels indica además que el llamado hinduismo no conoce ningún centro religioso ni tampoco ha tenido unos textos sagrados que hayan sido normativos para todos. A partir de estos supuestos, es imprescindible que toda interpretación global se vincule en alto grado a una percepción intuitiva.

<sup>13</sup> W. D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkely 1967; A. L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi 1993.

<sup>14</sup> Aunque los especialistas critican la clásica diferenciación entre culturas de la vergüenza y culturas de la culpa, no obstante, la diferenciación antropológica y el análisis diferencial entre la vergüenza y la culpa siguen gozando de una gran importancia (cf. J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Múnich/Viena 2000, pp. 133-178).

siendo compleja, pues, mirada con mayor precisión, la maldad se reparte, por regla general, entre los dioses y los hombres, e incluso, en ocasiones, puede consumarse mediante diversos tipos de cooperación. Al mismo tiempo, esta sistematización altamente compleja (y no homogénea) no excluye la idea de que los dioses de rango superior son quienes pueden vencer totalmente o destruir al mal. Estas ideas se aproximan al concepto de salvación de las religiones proféticas.

Desde una perspectiva occidental, la característica atención se desploma ante la doctrina del karma<sup>15</sup>: “Las buenas o malas acciones, que comenzamos en una vida anterior, marcan nuestro destino; y sólo esto determina cómo volveremos a nacer, es decir, si, por ejemplo, naceremos en el seno de una familia de alto rango o en una familia miserable; pero, ya desde la más tierna infancia, la formación, la destreza y la dignidad de un hombre son como la cosecha de un granjero, que de igual modo depende de su trabajo y del destino; por este motivo, hay que hacer todo lo posible para evitar las molestias”<sup>16</sup>. Como Michaels explica, el mal puede, quizá, provocar y ser la causa a través de la propia confusión o de la que nos provocan otros, pero puede también considerarse como algo querido por los dioses o estar determinado inevitablemente por el tiempo o la estrellas. En correspondencia, los intentos de solución son muy variados: las prácticas espirituales y ascéticas para superar las acciones, rituales de purificación, la fe confiada en la gracia de un dios superior o la evitación de tiempos o constelaciones adversas<sup>17</sup>. El conjunto parece estar atravesado por dos estrictas reglas básicas que son totalmente aplicables al pensamiento cristiano. En primer lugar, la fe en una justicia esencial, que hace pasar toda vida por la muerte. Y, en segundo lugar, el intento de liberarse de esta regla fundamental para salvarse también de la miseria terrenal. A todos los sistemas les sirve como base una experiencia de la criatura que sufre los golpes del dolor, la pobreza y la muerte.

Las experiencias del mismo mal, en cualesquiera de sus formas, están al desnudo. Sin necesidad de que el sistema lo imponga, se toma buena nota de la diversidad en que puede experimentarse y se expresa recurriendo a la suerte, la casualidad, al destino impuesto y autoprovocado, y a las extravagantes historias de dioses y diosas. En

---

<sup>15</sup> W. Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Kreuzlingen 2000.

<sup>16</sup> Presentado como “aforismo popular” por Michaels (art. cit., p. 209); R. Beer, *Indische Spruchweisheit*, Leipzig y Weimar 1973, n. 1567.

<sup>17</sup> Michaels, art. cit., p. 209.

contra de cada uno de estos destinos se puede reaccionar mediante un modo adecuado. Al mismo tiempo, con el transcurrir de los siglos, se ha extendido, cada vez con mayor fuerza, la doctrina del karma entendida como regla guía para la acción y la explicación del mundo, vinculándose con la idea del nuevo nacimiento. El motor que ha impulsado este suceso, que al mismo tiempo lo inviste de una plausibilidad religiosa, ha sido la idea de justicia. En cierto sentido, se permite incluso hablar de una secularización del cosmos, pues en el proceso, en que el karma se consume, no es posible ninguna intervención o injerencia del otro lado.

¿Así que no hay salvación? No obstante, al final se espera que la haya para todos. Pero, con todo, está fuera de duda que los componentes de la maldad humana, que se describen, son el resultado de una profunda y honda observación religiosa del ser humano. No se trata solamente de acciones singulares sino de comportamientos básicos que tienen gran importancia para la marcha del nuevo nacimiento: la ignorancia, el egoísmo, el deseo, las pasiones, el placer sexual, las manchas, los fallos, los apetitos, los instintos y el odio. Todos ellos conducen a una ofuscación que fracasa en la apariencia (maya) de las cosas. A partir de este trasfondo, el concepto del karma conduce a la idea de salvación. Lógicamente, el carácter narrativo de estas tradiciones no suscita la pregunta por la libertad, al mismo tiempo cautiva, del ser humano, pues se trata de una pregunta que sólo puede plantearse *después* del fracaso. Sin embargo, en el relato se induce a los seres humanos a la acción. Además, el sistema da siempre a muchos dioses la posibilidad de distribuir todas las competencias divinas en responsabilidades individuales. Así que no se plantea el problema de la predestinación. De este modo, quedan abiertas las clásicas preguntas de las tradiciones proféticas. Lo que da más motivos para reflexionar sobre los límites contextuales de la comprensión occidental de la culpa, como también para plantear si la dramaturgia de la condenación y la salvación no está mucho más pronunciada en las religiones hindúes –hasta en sus corrientes más profundamente místicas– que en las tradiciones cristianas que se centran en el sufrimiento y la muerte de Jesús.

## 2. *Judaísmo: un grito en el presente*

La doctrina se presenta en el judaísmo como un complejo paquete en el que se han unido diferentes dimensiones<sup>18</sup>. No sorprende que la tradición judía muestre un gran paralelismo con la cristiana. Comen-

---

<sup>18</sup> D. Krochmalnik titula su artículo “Interpretaciones judías de Gn 1-11”.

zando con la historia del paraíso, presenta los mismos problemas hermenéuticos. La interpretación antropológica juega también en ella un importante papel: La expulsión del paraíso aparece como la consecuencia interna de una falta cometida por el hombre que podemos designar orgullo o soberbia, incapacidad para ser humilde o aceptar las propias limitaciones. Esta falta caracteriza a los seres humanos de todos los tiempos. “Los proyectos del hombre son perversos desde su juventud” (Gn 8,21). De forma parecida a como ocurre en el cristianismo, la mujer aparece frecuentemente como necia inductora del mal, pero, de forma más coherente que en el cristianismo, se acepta la doble sexualidad como ley fundamental de la realidad. Los juicios que Dios emite con el diluvio y mediante las intervenciones proféticas determinan intensamente esta tradición.

En este trabajo nos resulta imposible exponer toda la riqueza narrativa de las interpretaciones realizadas durante más de dos mil años. Aunque la tradición judía reconoce unos escritos canónicos comunes, no conoce, sin embargo, un monopolio hermenéutico, sino interpretaciones que siguen las orientaciones de la tradición y de la propia experiencia, y que, sorprendentemente, muestran unas líneas homogéneas. Desde el primer día de la creación, el caos y el desorden siguen siendo una amenaza que pone en peligro el exterior y el interior del ser humano. De la tradición judía pueden también extraerse importantes elementos psicológicos, sociológicos y de crítica social. El hecho de que los seres humanos sean pecadores es una realidad tan igualmente evidente como el hecho de que están sometidos al dolor y la destrucción. Una y otra vez, los seres humanos claman “a Dios desde lo profundo”. En los salmos encontramos gritos de auxilio y quejas<sup>19</sup>, y el libro de Job se convertirá en un manual de consolación incluso para el cristianismo<sup>20</sup>. Lógicamente, los seres humanos han merecido esta desgracia por sus propios pecados, pero, al mismo tiempo, se debe también a la pura maldad del mundo, que afecta a los inocentes y a quienes optan por amar a Dios. Más que el cualquier otro suceso, la soah ha colocado de nuevo esta experiencia de la perdición en el núcleo de la experiencia judía contemporánea de Dios<sup>21</sup>. La historia de la condenación de Adán prosigue sin reducción alguna de “cima” en “cima”.

---

<sup>19</sup> Un excelente análisis de estas conexiones se encuentra en U. Berges, *Schweigen ist Silber – Klagen ist Gold. Das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88*, Münster 2003; *Klage-lieder (Kommentar)*, Friburgo 2002.

<sup>20</sup> W. A. M. Beuken (ed.), *The Book of Job*, Lovaina 1994.

<sup>21</sup> R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon nach Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel der Theodizeefrage*, Friburgo (Suiza) 1992. E. Fackenheim, *God's*

Precisamente, esta experiencia *actual* de condenación se opone a la interpretación histórica de la experiencia de condenación que se encuentra en la teoría del pecado original, y debería enriquecer la misma idea del pecado original. Ciertamente, la tradición judía podría aceptar la afirmación paulina de que mediante Adán se introdujo el pecado en el mundo, y con el pecado la muerte (Rom 5,12). Incluso que este Adán se refiere al ser humano de aquí y ahora. Sólo en este sentido, la transgresión de Adán deviene nuestra misma transgresión, no porque heredemos las consecuencias de su pecado, sino porque le sucedemos. La comparación con la tradición judía puede también mostrar cómo la interpretación mesiánica, que culmina en la acción redentora de Jesucristo, hizo posible que la doctrina del pecado original se convirtiera en una construcción de tipo histórico, como si esta historia –al menos para el redimido por el poder del bautismo– fuera ya una historia pasada. ¿Hemos sido realmente redimidos? Desde la perspectiva judía se acusa aquí una contradicción, pues si la teoría del pecado original tiene algún sentido es porque remite a los gritos de todos aquellos que siguen clamando por la salvación<sup>22</sup>.

### 3. Islam: Libertad y predestinación

El mal es “lo odioso, la amenaza del orden y la existencia, y, por ello, lo temible y lo que hay que evitar”. Es “un aspecto de lo indisponible, de los poderes ocultos, ante el que el ser humano se siente a su merced, y del que, sin embargo, se nutre. Lo indisponible es ambivalente; impulsa la vida y también la oprime”<sup>23</sup>. Esta definición del concepto del mal en las religiones hindúes podría aplicarse también a todas las demás religiones. Como a los judíos, también a los musulmanes les resulta extraña una teoría del pecado original. Sin embargo, también en ellos podemos encontrar ciertos elementos que son propios del conjunto formado por la doctrina del “pecado original”<sup>24</sup>. A

---

*Presencia de Dios en la historia*, Salamanca 2002. R. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 vols., Francfort 1990. P. Longerich, *Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung*, Múnich 1998. L. Yahil, *Die Shoah*, Múnich 1998.

<sup>22</sup> J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*, Estella 1996.

<sup>23</sup> Michaels, art. cit., p. 201.

<sup>24</sup> R. Schulze, art. cit., se basa fundamentalmente en el Corán y presenta una visión panorámica de las corrientes clásicas hasta el siglo XVI. Según él, la teología posterior sobre la cuestión del mal no se renovará hasta el siglo XIX.

grandes rasgos, aunque tal vez de forma diferente, los cristianos encuentran en la tradición musulmana sus propias ideas. También aquí el mito adámico constituye el núcleo narrativo determinante de su concepción<sup>25</sup>. El origen del mal se remite, igualmente, a un tiempo lejano. Asimismo, se mantiene la indiscutible convicción de que todo el mal fue provocado por el ser humano, aun cuando en ocasiones tiene las connotaciones de lo demoníaco. Nunca se presenta el mal como un “continuum” ni tampoco con características sociales o históricas<sup>26</sup>, si bien se relaciona fuertemente con el diablo y los demonios. Pero no podemos entrar en más detalles. Más importante y característico del pensamiento islámico es, sin embargo, un rotundo optimismo que invade su concepción del mundo y del ser humano. En esta perspectiva, la expulsión (o mejor dicho, el destierro o exilio) del paraíso no se interpreta tanto como castigo por un pecado sino como la condición necesaria para que Adán pudiera alcanzar un nivel más alto de felicidad, que solamente puede lograrse mediante las lágrimas<sup>27</sup>. Alá permite que Adán cometa la transgresión para que se beneficie de ella. Aquí nos encontramos con una de las cuestiones centrales que se debate en la teología musulmana, a saber, la relación que existe entre la predestinación divina y la libertad humana<sup>28</sup>. La discusión normalmente se desarrollaba a partir del dogma, profundamente arraigado, de la confianza en que de Dios, el todo misericordioso, sólo podía venir lo bueno, pero manteniendo incondicionalmente su poder. Así que durante muchos siglos no hubo apenas espacio para el tema la libertad humana; no se dio la ocasión de que surgiera, como en el Occidente moderno, la discusión sobre la libertad. A partir del siglo XIX, el fundamento de la discusión se hizo más complejo y confuso<sup>29</sup>, al tiempo que, una y otra vez, se sometía a las opiniones pesimistas sobre el tiempo y se acompañaba por un verso pesimista del Corán que podría también depender de Agustín: “Lo que te ocurra de bueno, procede de Dios; lo que te acontezca de malo, procede de ti mismo” (sura 4,79). Mientras que –al igual que en la tradición cristiana– el ser es esencialmente bueno, el mal, del mismo modo, sólo puede ser su carencia, es decir, el yo puede remitirse a sí mismo, confundirse en sí mismo y convertirse en la fuente

---

<sup>25</sup> C. Schöck, *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Suna*, Berlín 1993.

<sup>26</sup> Schulze, art. cit., p. 131.

<sup>27</sup> Según *Ūftade Efendi al-Burusawī*, ésta es la respuesta que dieron 1.580 teólogos y juristas que ya habían muerto (cf. Schulze, *op. cit.*, p. 143).

<sup>28</sup> M. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres 1948.

<sup>29</sup> Schulze, art. cit., p. 192.

del egoísmo, pues “el alma ansía imperiosamente el mal” (sura 12,53). De este modo, en paralelismo adicional a un concepto cristiano, se va imputando, cada vez más, la experiencia del mal a la depravada percepción y al anhelo perverso del mismo ser humano. En la literatura mística podemos leer que el alma es, francamente, “la sede del mal”<sup>30</sup>.

La proximidad de las religiones proféticas es claramente reconocible, y así podemos observar con mayor precisión tres de sus diferencias en sus respectivos contextos. La primera es, de nuevo, el lugar de la figura de Jesucristo, al que el islam no reconoce como el redentor; por esto, tampoco en esta figura recibe el mito adámico ninguna contrapartida. La salvación nunca dependería de una redención ya acontecida y mediada sacramentalmente; por eso prosigue inalterablemente su marcha la historia de la condenación como historia del pecado adámico. La segunda diferencia reside en el grado de organización tan exiguo de la comunidad y la teología musulmanas. Al igual que en otras religiones no cristianas, surgen también en ella numerosas interpretaciones que, con frecuencia, conducen a una situación que es imposible de abarcar en su conjunto (ni siquiera por los especialistas). Pero esto es sólo el reverso del hecho de que las discusiones teológicas eran incomparablemente más ricas y numerosas y estaban menos monopolizadas que en la teología cristiana. En esta perspectiva, la enorme e insoluble tensión entre la predestinación y la libertad humana ha seguido siendo controvertida hasta nuestros días, pero también se ha discutido más directamente sobre ella<sup>31</sup>. Por esta razón, no podía darse una “teoría del pecado original”, pero sí la candente cuestión de si los seres humanos estaban implicados, efectivamente, en el mal y en qué proporción lo estaban.

Esto nos lleva a una tercera diferencia. Aunque durante siglos el islam condujo las cuestiones sobre la libertad humana y la predestinación divina a una alta discusión escolástica en la que se reconoce la tradición cristiana, esta semejanza se ha esfumado. La razón es obvia: La teología islámica se ha confrontado hasta ahora de forma débil con respecto a una sociedad secularizada, los planteamientos de la técnica y la ciencia, y con las complicadas cuestiones de la

---

<sup>30</sup> Así lo afirma el sufí al-Harith al-Muhasibi en el siglo IX (Shulze, art. cit., p. 180).

<sup>31</sup> L. Urban y N. Walton (eds.), *The Power of God: Readings on omnipotence and evil*, Nueva York 1978. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Londres 1966.

crítica moderna de la religión, aunque posee los instrumentos teológicos para hacerlo. De este modo, tiene pendiente todavía una intensa discusión que en el ámbito de la cultura occidental se está haciendo desde hace cien años. Sólo cuando el pensamiento islámico atraviese este fuego, podrá, entonces, mostrar su solidez en el ámbito que nosotros hemos denominado “teodicea”. Entonces podría quedar claro, una vez más, que la función específica de la doctrina del pecado original también se debatió extensamente en el islam<sup>32</sup>.

#### 4. Budismo

Es cierto que se pone en duda que el budismo sea una religión, pero en su índole reflexiva como también en su concentración en la dimensión interior del conocimiento de uno mismo muestra una sorprendente proximidad con el estilo de pensamiento que hallamos en la teoría del pecado original<sup>33</sup>. J. Laube define el concepto budista del mal “como la apriorística e innata inversión de la percepción y realización de uno mismo, en cuyo seno toda acción se desarrolla, necesariamente, como acción errónea”. Con toda seguridad, es posible que la diversidad del budismo mahayana no se identifique con estos términos, pero en textos importantes y representativos<sup>34</sup> se habla de la alienación del ser humano y del mundo. Tratan de la “no-yoidad” (= ¿alienación?) del ser humano y de la “no-yoidad” de todos los fenómenos. Todo cuanto es y será, es –traducido en categorías occidentales– absolutamente relacional, carente de un punto intermedio absoluto. Puede convertir pura y simplemente el yo en mal, porque sencillamente obstaculiza la iluminación. Este rechazo del centro, el punto intermedio, la identidad y libertad contradictoria constituyen las grandes dificultades que se oponen al

---

<sup>32</sup> Schulze muestra que, a partir del siglo XIX, encontramos interesantes planteamientos en los que de nuevo vuelve a debatirse el tema de la libertad humana. Su investigación podría conducir –conjuntamente con el método de análisis paradigmático de H. Küng– a interesantes resultados.

<sup>33</sup> J. Laube entiende que su mencionada investigación es ante todo de tipo sistemático-material; mediante ella reconstruye esta religión “en un sistema tipo de carácter ideal”. Se centra en el budismo mahayana, al que defiende de las comunes críticas que se le hacen de ser un budismo “híbrido”, “heterodoxo” o “decadente” (p. 265).

<sup>34</sup> Estos textos no se identifican posteriormente en esta relación; normalmente, proceden del ámbito cultural japonés (Laube, *ibidem*).



pensamiento occidental<sup>35</sup>. También en el budismo se piensa que las acciones malas se permiten para poder cumplir las buenas. Pero un texto clásico añade una tercera exigencia determinante: “purifica tu propio corazón”<sup>36</sup>. Desde esta perspectiva de la reflexión, el bien se libera en una determinante pureza, “al igual que hay que eliminar constantemente el polvo de un espejo. Es el espíritu que no puede arrancar el polvo mediante sus reflejos”, de lo contrario nos dejamos atrapar y engañar por la apariencia de las cosas y de nuestro propio yo. Este aspecto de la pureza y la apariencia (maya) es importante, pues ambos conducen al problema fundamental de la forma en que el budismo interpreta la existencia. Nuestra experiencia fundamental es una experiencia de sufrimiento porque sucumbimos a la apariencia de las cosas y en ella sucumbiremos mucho más con la muerte<sup>37</sup>.

En esta reflexión suena cierto tono que vigorosamente nos recuerda las interpretaciones modernas del pecado original. Se trata de un conocimiento erróneo y de una experiencia de sufrimiento y tristeza que es consciente de que se encuentra en un callejón sin salida, pues en esta experiencia se comprende la propia responsabilidad en los siguientes términos: “El auténtico mal se describe... como la dinámica subjetividad del ser humano, como anhelo, pero no tanto como el puro lograrse (intencionalmente), sino como el estar a merced de los propios deseos al igual que un conejo que se mueve furiosamente en la red”. Pero el hombre sometido sabe al mismo tiempo que se ha dejado atrapar en esta dinámica. “El hombre que se ha aferrado a su avidez, sigue la corriente que él mismo ha provocado...”<sup>38</sup>. Ciertamente, los hombres son presa de su destino (de su

---

<sup>35</sup> M. von Brück y Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, Múnich 1997. M. Shimizu, *Das “Selbst” im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die “Person” im Christentum im Licht des Neuen Testament*, Leiden 1981. Laube, *op. cit.*, p. 266.

<sup>36</sup> Así en el Sutra Dhammapada, capítulo 14 sobre Buda, versículo 183.

<sup>37</sup> Así en el mismo Sutra, capítulo 1, vv. 17 y 18: “El hombre que sufre en el mundo de las apariencias, sufre también en la muerte; el hombre que ha iniciado el pecado, sufre en los dos ámbitos; sufre porque se hace consciente de que “yo he hecho lo malo”, descarriándose por el camino del mal y sufriendo, por ello, mucho más. El hombre que experimenta la alegría en el mundo de las apariencias, se alegra también en la muerte; el hombre que ha producido la felicidad se alegra en los dos ámbitos; se alegra porque es consciente de que “yo he realizado lo bueno”, y nacerá al camino de la felicidad y se alegrará, por ello, mucho más” (Laube, *op. cit.*, p. 276).

<sup>38</sup> Capítulo 24, v. 347 (Laube, *op. cit.*, p. 278).

tiempo, de las catástrofes naturales y sociales, de su propia ofuscación...), pero en esta experiencia de sufrimiento, y a pesar de ella, se encierran en su autosuficiencia. Son como niños que juegan en una casa sin darse cuenta de que está ardiendo.

Mediante las imágenes del autoengaño y de la esclavitud provocada por culpa propia, se busca echar el gancho también al modelo del pecado original. Hay sorprendentes paralelismos con el círculo vicioso en el que los seres humanos nos encontramos perdidos y que también en el budismo clama ineludiblemente por la liberación. Por tanto, no nos sorprende que –en el marco de los símbolos de la ofuscación y la apariencia– se espere la salvación mediante la “iluminación”. Esta salvación significa, tal como escribe Nishida<sup>39</sup>, el descubrimiento de un absoluto que es absolutamente contradictorio, de un autoconocimiento que renuncia completamente al yo, y también una liberación del mal absoluto. En este sentido, tampoco nos sorprende que otros filósofos, como Tanabe<sup>40</sup>, den un paso adelante y encuentren el “mal radical”, que obstaculiza a la iluminación, no solamente en el interior de uno mismo, sino también en la sociedad y en sus instituciones. Así, Tanabe vincula la autocrítica radical de los pensadores budistas con la crítica de la sociedad. Precisamente, esta vinculación, si se percibe correctamente, constituye el punto justo con el que podría conectarse una teoría radical del pecado original.

### **Conclusión: La búsqueda de una nueva libertad**

Corto en este punto mi reflexión para decir, una vez más, lo siguiente: Estas indicaciones, excesivamente breves, no informan en modo alguno sobre las mencionadas religiones ni tampoco deberían entenderse de este modo. Solamente quisieran mostrar que parte de los elementos más importantes de la teoría del “pecado original” pueden encontrarse también, en gran medida, en las otras religiones. Pero, evidentemente, también hemos mostrado que las preguntas planteadas podrían conducir a un estudio mucho más productivo, extenso y completo. Podríamos plantear este perfil para realizar un diálogo recíproco sobre lo que nos inspira a cada uno la teoría del pecado original. Al mismo tiempo, la teología cristiana podría ir la

---

<sup>39</sup> Kitaro Nishida (1870-1945) figura entre los filósofos más importantes de Japón.

<sup>40</sup> Haijme Tanabe (1885-1962), sucesor de Nishida en su cátedra de Tokio.

escuela para aprender de las otras religiones las respuestas a ciertas preguntas.

– De las religiones hindúes podríamos aprender a conseguir cómo tomar en serio los abismos de nuestra vida –con todas sus limitaciones, maldad, destrucción, ilusión y autoengaño– en toda su diversidad, cómo los experimentamos diariamente y cómo los experimentan aquellos que sufren realmente, y a tener compasión de la naturaleza.

– De las tradiciones judías podríamos aprender a conseguir cómo desprendernos, finalmente, de las peligrosas (y antijudías) tendencias de un perfeccionismo cristiano. Aún seguimos pensando que ya ha acontecido realmente la salvación mesiánica, la avalancha de maldad ha cesado y ya no seremos inundados por nuestra autodestrucción. ¿Cuándo comprenderemos que la oración todavía debe desembocar en un grito de auxilio antes de ensalzar la salvación acontecida en Cristo?

– De las tradiciones musulmanas podríamos aprender cómo se armonizan recíprocamente el plan divino con la libertad humana. La maldad y el sufrimiento siguen planteando un gran problema a la fe en un solo Dios. Por ello, debemos comprender siempre el mal en la tensión entre el hecho atroz y la culpa venturosa, aprendiendo así que el problema de la teodicea nunca podrá solucionarse teóricamente, sino sólo en la práctica.

– De las tradiciones budistas podríamos aprender a cómo liberarnos de las paradojas de una esclavitud provocada por nuestra culpa y de una responsabilidad fatalista. En ellas encontramos soluciones a la contradicción básica de la teoría del pecado original, a saber, que hemos heredado una condenación de la que debemos sentirnos responsables.

– De la tradición cristiana, finalmente, podríamos aprender a diferenciar adecuadamente entre verdugos y víctimas, dilucidando de este modo si la omnipotencia de Dios no incluye también su impotencia<sup>41</sup>, y de qué lado nos colocamos realmente nosotros.

Las religiones de las que hemos hablado se mueven (como la tradición cristiana) en el triángulo del sufrimiento decretado, la propia responsabilidad y la pregunta por una nueva libertad. Aunque sus respuestas son diferentes, sus intuiciones fundamentales son muy

---

<sup>41</sup> H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999. A. G. Nnamani, *The Paradox of a Suffering God*, Francfort 1985.

parecidas. Se vulnera una estructura fundamental de la bondad del ser humano. Con nuestras propias fuerzas no podemos liberarnos de esta condenación. Por ello estamos destinados a pedir auxilio, aun cuando éste se nos proporcione mediante nuestra propia fuerza y creatividad.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

---

### 3. EL PECADO ORIGINAL COMO "MATRIZ CULTURAL" DE NUESTRA ÉPOCA

CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS  
E INCIDENCIAS POLÍTICAS DEL PECADO ORIGINAL

**I. ¿A quién beneficia?**

*1. Numerosas dimensiones*

**P**ara esclarecer el sentido de la doctrina del pecado original, las reflexiones que siguen parten de la siguiente pregunta: “¿a quién beneficia?”. Nuestro planteamiento tendrá por objeto los efectos de la doctrina del pecado original; actuaremos como un policía que carece totalmente de cualquier indicio sobre el autor y el móvil del crimen: “¿a quién beneficia este crimen?”. ¿Qué debemos entender en la pregunta por “el beneficiario del pecado original”? ¿No es la idea de beneficio o provecho incoherente en el caso del pecado original, en cuanto que éste indica lo contrario, es decir, no remite a una adquisición, sino a una pérdida, no a una conquista, sino a un fallo? Esto sería confundir el asunto con lo que ya sabemos sobre él. Nuestra posición teórica es la

---

\* CHRISTOPHE BOUREUX, OP. Nació en 1958 en Francia. Obtuvo el doctorado en Teología y Antropología Religiosa en 1994. Actualmente enseña en la Facultad de Teología del Instituto Católico de Lille. Durante quince años ha sido responsable de la formación de jóvenes dominicos del norte de Francia. Es miembro de AETC.

Es autor de numerosos artículos sobre teología fundamental. Recientemente ha publicado: *Les plantes de la Bible et leur symbolique*, Cerf, París 2001.

Dirección: Couvent des dominicains, 7 Avenue Salomon, 59800 Lille, Francia. Correo electrónico: cboureux@nordnet.fr

siguiente: no existe ninguna doctrina que no responda a un interés de aquellos que la defienden.

Ahora bien, concretamente en el caso del pecado original, que trata de proponer una comprensión de la naturaleza humana, merece cuestionarse el tipo de distancia teórica del estudioso con respecto a su objeto de estudio. La idea que quisiéramos esbozar en nuestro estudio es que no podemos disociar, en los efectos históricos de la doctrina del pecado original, la dimensión antropológica de la política, la cuestión de la potencia de ser personal de la cuestión de soberanía. Pues si para Agustín, que fue el *inventor* del pecado original, estaba claro que “dos amores han construido dos ciudades”, el problema de su articulación permanecerá a lo largo de la historia. La respuesta que demos a la cuestión del significado del pecado original decidirá el tipo de relación que se da entre gobernante y gobernado.

## 2. *¿Es el hombre bueno o malo?*

Esta última relación funciona, por consiguiente, como un prisma que permite esclarecer la doctrina del pecado original. En efecto, con la doctrina del pecado original tratamos de pronunciarnos con respecto a la cuestión de si el hombre es realmente bueno o malo, de si es capaz de hacer que la voluntad buena sea más efectiva que la voluntad mala, de si tiene aptitudes para conseguir por sí mismo su salvación (en términos teológicos) o su felicidad (en términos políticos), y darse, de este modo, aquellos gobernantes que realmente necesita. O viceversa, si porque es malo necesita absolutamente de otro (un Dios, un salvador, un milagrero, un jefe carismático u otro pueblo) que le permita acceder a la felicidad. La formulación agustiniana es suficientemente extensa como para dar lugar a numerosas interpretaciones. Toda la cuestión reside en saber cómo interpretar el hecho de que para Agustín una sociedad recibe “los jefes que procuran el bien de sus subordinados, [y] éstos les obedecen”. La forma en que se interprete el pecado original decidirá a lo largo de toda su historia la relación que los gobernantes querían establecer con respecto a aquellos sobre los que tenían el mando, tanto espiritual como político.

## 3. *Tres autores*

En la primera parte, expondremos nuestra problemática presentándola sucesivamente a través de un enfoque histórico, jurídico y, finalmente, filosófico, con la ayuda de los trabajos realizados por tres

autores que, aunque no son teólogos, han tratado el tema del pecado original. Nos referimos a Jean Delumeau, Carl Schmitt y Paul Ricoeur. En la segunda parte, a partir de estas aproximaciones laterales, nos esforzaremos por mostrar que mediante ellas podemos superar tres escollos en la comprensión del pecado original: su carácter ahistórico, el moralismo, el fundamentalismo y el integrismo.

## **II. Tres aproximaciones laterales sobre la articulación entre el poder-ser personal y la soberanía política**

### *1. Una historia política (J. Delumeau)*

En su gran obra *Le péché et la peur*, el historiador Jean Delumeau escribe: “No es exagerado afirmar que el debate sobre el pecado original, con sus diversos subproductos –problemas de la gracia, del siervo o libre arbitrio, de la predestinación–, se convirtió entonces [en el período central de nuestro estudio, es decir, desde el siglo XV hasta el siglo XVII incluido] en una de las principales preocupaciones de la civilización occidental que afectó finalmente a todo el mundo, desde los teólogos hasta los más modestos campesinos. Todos se vieron envueltos en el torbellino de las guerras de religión. Llegó a afectar incluso hasta a los indios americanos, a quienes se apresuraba a bautizar para que a su muerte no se encontraran con sus antepasados en el infierno. Sin duda alguna, no podemos hacernos hoy la idea del lugar tan importante que el pecado original ocupó en los espíritus y en todos los niveles sociales. Este lugar, ciertamente, fue mucho más grande que aquel que ocupa actualmente el concepto de “lucha de clases”, que realmente no ha sido vivido por una gran parte de la población. Es un hecho indudable que el pecado original y sus consecuencias ocuparon en los comienzos de la modernidad europea el centro del escenario, un escenario, por cierto, muy convulso”<sup>1</sup>.

El interés que presenta este comentario general de Delumeau es doble. Muestra perfectamente que la doctrina del pecado original tuvo un papel fundamental en la formación de la conciencia y de la cultura occidental a lo largo de los siglos: las setecientas páginas de la obra que estamos citando de Delumeau y sus numerosas obras históricas constituyen una prueba inexorable. Al mismo tiempo, nos obliga, en el caso de que sea necesario, a reconocernos fundamental-

---

<sup>1</sup> J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Fayard, París 1983, p. 277.



mente afectados por el pasado. La doctrina del pecado original es nuestra herencia, y, aunque la ignoremos, ha impregnado nuestra mentalidad y las instituciones que de ella derivan.

El segundo interés que tiene este comentario de Delumeau se encuentra en la analogía que establece entre la influencia de la doctrina del pecado original y la lucha de clases<sup>2</sup>. Mediante ella, muestra la interrelación que existe entre el pecado original que afecta al individuo y su dimensión pública y política, y, por consiguiente, colectiva. Ahora bien, no solamente se subraya la dimensión colectiva del pecado, sino el hecho de que aquello que afecta al individuo se traduce necesariamente en la representación de la cosa pública, en el objeto de las instituciones políticas. Por tanto, el *agustinismo*, que podemos considerar como la prolongación en el tiempo de la controversia antipelagiana, no es solamente un movimiento teológico, sino que tiene también una dimensión política evidente. Tal vez, el acontecimiento más sintomático de esta colusión sigue siendo la destrucción del monasterio de Port Royal por Luis XIV en 1711. El agustinismo político, del que este acontecimiento constituye su traducción fáctica, se desprende de la visión de un ser humano que está marcado por el pecado y no puede decidir cuál sería el buen gobierno, por lo que se pone en las manos de la fuerza del poder temporal para que reine la justicia. El pecado original sitúa al ser humano en espera de la coerción del Estado. En el cristianismo, el poder espiritual absorbe, entonces, el poder temporal subordinándolo.

## 2. Una teoría política (C. Schmitt)

El segundo autor que podemos citar para fundamentar nuestro propósito es Carl Schmitt. “Toda idea política –escribió– toma de una manera u otra una posición sobre la ‘naturaleza’ humana presuponiendo que es ‘buena por naturaleza’ o ‘mala por naturaleza’. Sólo puede eludirse el problema aparentemente recurriendo a explicaciones pedagógicas o económicas”<sup>3</sup>. Para C. Schmitt, puesto que las ideas modernas del estado son ideas teológicas secularizadas, pueden analizarse en función de su antropología. La presencia del mal en el hombre, tal como enseña el dogma del pecado original, justifica un estado autoritario y combativo contra el liberalismo, que, al afir-

<sup>2</sup> Recordemos que Delumeau publicó esta obra de síntesis en 1983, antes de la caída del muro de Berlín y de la desaparición de los grandes sistemas políticos nacidos del marxismo.

<sup>3</sup> C. Schmitt, *Théologie politique* (1922), Gallimard, París 1988, p. 65.

mar la bondad del hombre, conduce, según su punto de vista, al nihilismo, es decir, a un desafío crítico del estado y la política.

C. Schmitt denomina liberalismo a las teorías que se fundamentan en la hipótesis de un hombre bueno, dejan que la sociedad se organice por ella misma y sólo esperan del estado que proteja la libertad para actuar “en la polaridad característica y siempre renovada de dos ámbitos heterogéneos: la moral y la economía, el espíritu y los negocios, la cultura y la riqueza”<sup>4</sup>. El liberalismo es una afirmación del individuo que hace negocios, no política, y, por consiguiente, no tiene enemigos. Sólo tiene socios comerciales de los que, voluntariamente, ignora (o pretende ignorar) tanto sus opciones políticas como religiosas. “La relación entre las teorías políticas y los dogmas teológicos del pecado [...] adquieren un relieve particular en autores como Bossuet, de Maistre, Bonald, Donoso Cortés y F. J. Stahl... Al igual que la distinción entre amigo y enemigo, el dogma teológico fundamental, al afirmar el pecado del mundo y la realidad del hombre pecador, lleva (en tanto que la teología no se degrade en pura moral normativa o en pedagogía, y el dogma en pura disciplina) a distribuir a los hombres en categorías, a marcar las distancias, haciendo así imposible el optimismo indiferenciado propio de las concepciones corrientes del ser humano. En un mundo bueno, entre hombres que son buenos, sólo reina evidentemente la paz, la seguridad y la perfecta armonía entre todos; los sacerdotes y los teólogos son tan innecesarios como los políticos y los hombres de estado”<sup>5</sup>.

La doctrina del pecado original sirve, según C. Schmitt, para diferenciar la política de su contrario. Hacer política no significa reducir la vida pública a una gran empresa cuya gestión se resumiría en tareas técnicas, organizativas, económicas, sociológicas, con el *a priori* de que el hombre es bueno, es decir, que no es un lobo para el hombre. En consecuencia, el buen gobierno es aquel que considera al hombre como un ser malvado y se dedica a regular por la fuerza exterior los hábitos provocados por la incapacidad fundamental del hombre interior para acceder a un orden (o armonía) estable. El soberano, mediante la coerción de sus leyes, es el relevo necesario del Dios que castiga. Debe saber elegir el momento exacto para infligir los castigos. En contra del agustinismo político, constatamos que, en esta teoría, es el poder temporal el que absorbe el poder espiritual subordinándose. Un ejemplo lo encontramos en la *Action française* de Charles Maurras, como también en la política religiosa de Hitler en la Alemania nazi.

---

<sup>4</sup> C. Schmitt, *La notion de politique*, Calmann-Lévy, París 1972, p. 117.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 111.

### 3. *Un falso saber (P. Ricoeur)*

El tercer autor que señala, a su modo, la conexión entre el pecado original y la estructura política es Paul Ricoeur. En su reflexión sobre el pecado original, muestra que el objetivo del mito bíblico es universalizar a todo el género humano la experiencia trágica del exilio que sufrió el Israel bíblico. Hay que resistir a la tentación de convertir en un personaje histórico la figura adámica, comprendiéndola, más bien, como la figura, el “tipo del hombre viejo”, necesaria para comprender lo que del pecado original se revela en la figura crística de la regeneración. En consecuencia, resulta ilusorio pretender pronunciarse sobre la naturaleza buena o mala del ser humano: “Hay aquí algo de desesperación, desde el punto de vista de la representación conceptual, y muy profundo, desde el punto de vista metafísico. Se trata de que la misma voluntad es una cuasi-naturaleza; el mal es algo involuntario en el seno mismo de lo voluntario, que no está frente a él, sino dentro de él. Se trata del siervo arbitrio. Y ésta es la razón por la que es necesario combinar monstruosamente el concepto jurídico de imputación, para que sea voluntario, y el concepto biológico de herencia, para que sea involuntario, adquirido, contraído”<sup>6</sup>.

Esta articulación permite mostrar que el mal está siempre ahí, heredado, y que el hombre, en cuanto individuo como en cuanto ser comunitario, se encuentra siempre en la situación de tener que interrogarse sobre su cooperación con él, siendo consciente de que, con sus propias fuerzas, no tiene el poder de distanciarlo totalmente de sí mismo. Al contrario, la experiencia de la regeneración es la de una toma de distancia, del rechazo del mal por una realidad más poderosa que él, es decir, por un salvador. El mérito del análisis de Ricoeur consiste en mostrarnos que el “concepto absurdo” del pecado original forma parte de una antropología afirmada por defecto (sin contenido objetivo) a partir, por una parte, de la experiencia de la regeneración adquirida en Cristo, y, por otra, a partir de la universalización sobre el ser humano (el Adán originario) de la experiencia salvífica que los israelitas vivieron en el exilio. De este modo resulta más fácil desplegar el contenido de lo que Agustín había presentado de forma sintética. El hecho de que todos los hombres hayan sido salvados en Cristo procede de la oposición paulina entre Cristo y Adán, que supone, por una parte, la afirmación de que el portador absoluto de la revelación viene a rescatar a los hombres pecadores, y, por otra, la

---

<sup>6</sup> P. Ricoeur, “Le ‘péché originel’: étude de signification”, en *Le conflict des interprétations. Essais d’herméneutique*, Seuil, París 1969, p. 281.

universalización de la condición humana exiliada a partir de un prototipo, el Adán originario expulsado del paraíso.

Hay, por consiguiente, que subrayar, a pesar del riesgo de que se enmascare por la formulación agustiniana, el equilibrio logrado entre la protología y la escatología mediante la oposición entre Adán y Cristo. Uno y otro representan a la colectividad. Pero si la escatología nos permite revelar la protología, el efecto de ésta se deja siempre sentir *hic et nunc*. La aportación decisiva de la demostración de Ricoeur reside en habernos mostrado que “el concepto de pecado original es un falso saber y que debe destruirse como tal saber” para que deje espacio a una hermenéutica de los símbolos que se abra paso “entre el historicismo ingenuo del fundamentalismo y el moralismo exangüe del racionalismo”<sup>7</sup>. La reflexión que hace Ricoeur sobre el pecado original nos pone, de este modo, en guardia frente al fundamentalismo, que se apropia acríticamente del poder espiritual, y frente al racionalismo, que se apropia del poder temporal sin tomar en consideración al hombre falible. En un caso, se cree que se posee la verdad suprema y el derecho de imponerla a los demás; en el otro caso, la ausencia de una verdad última justifica la sumisión del hombre a todas las razones, bien sean de estado, políticas, económicas o técnicas.

### III. Tres escollos para la comprensión del pecado original

La gira que hemos hecho por los efectos políticos del pecado original nos ha permitido mostrar, con Delumeau, que hay una *historia* política del pecado original, después, con C. Schmitt, que es plausible una *teorización política* a partir del pecado original, y, finalmente, con Ricoeur, que censuramos el uso político del *saber* sobre el pecado original. Según nuestro punto de vista, estas conclusiones nos permiten salvar tres escollos que nos impiden comprender adecuadamente el pecado original.

#### 1. Ahistoricismo y falso concordismo

El primero lo constituye el ahistoricismo de la antropología, pues el historiador nos coloca ante la evidencia de que es histórico aquello que tiene un efecto histórico. A partir de ese momento deja de ser legítimo hablar del pecado original como el pecado de nuestros “primeros padres” que les hizo salir de la vida eterna del paraíso y entrar

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 266 y 280.

en el tiempo histórico. Se revoca, de este modo, la cesura entre una prehistoria y una historia, una cesura inducida en nuestro caso por la salida del paraíso. Desaparece también el peligro del concordismo con la paleontología. En el ámbito de la paleontología, esta cesura señala la afirmación de la hominización por la supremacía del *homo sapiens* sobre todas las otras especies animales, cuando pudo haber coexistido durante casi sesenta mil años con la especie vecina del *homo neanderthalensis*<sup>8</sup>, quien compartía el 98% de su patrimonio genético con el chimpancé y el 99,9999997% de su historia evolutiva con los grandes simios africanos. Sin lugar a dudas, se da una clara unicidad de la especie humana, que es la que, tal vez, induce a ese sentimiento metafísico de una soledad profunda que le impulsa a buscar “en los cielos” a un interlocutor, pero esta unicidad es un fruto de la historia, no el resultado de un acontecimiento anterior a ella. No es la “caída original” la que hace entrar en la historia, sino que es la historia la que hace entrar en la comprensión del pecado original.

En consecuencia, comprenderemos mejor la estrategia del discurso que encontramos, por ejemplo, en la encíclica *Humani generis* de Pío XII (1950) con su condena del poligenismo: “Los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél como del primer padre, o que Adán significa una especie de muchedumbre de primeros padres. No se ve en modo alguno cómo puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transmitido a todos por generación, es propio de cada uno”<sup>9</sup>. La encíclica puede, con toda razón, recordar el hecho de que la revelación desvela la realidad del pecado original. Pero la estrategia consiste en fundamentar esta doctrina en la condena de una “opinión” de las ciencias positivas y muestra la voluntad de subordinar el poder del saber histórico al de la teología o al poder espiritual, que da importancia a la moralización de la comunidad humana en el nombre de un imperativo pedagógico.

Observamos en este planteamiento cómo el punto de vista moral entra en contradicción con nuestra forma de entender el tiempo histórico. Al mantener esta contradicción se oculta el sentido del pecado original. Sin embargo, gracias a la historia y a la conciencia

<sup>8</sup> Cf. I. Tattersal, *L'émergence de l'homme. Essai sur l'évolution et l'unicité humaine*, Gallimard, Paris 1999, pp. 259 y 130.

<sup>9</sup> Pío XII, *Humani generis*, Dz 3897.

de los efectos históricos se pone claramente de manifiesto la solidaridad transgeneracional que se encuentra en la doctrina del pecado original y que afecta a la unicidad de la especie humana.

## 2. *Moralismo*

El segundo de los escollos que acecha la comprensión del pecado original consiste en encerrarlo en el tópico de un monoteísmo ético que obliga a que Dios se manifieste a nuestro favor. El hecho, tal como nos ha mostrado C. Schmitt, de que las teorías políticas se apoyan en una concepción buena o mala del ser humano nos indica el riesgo que supone recurrir a la representación de un pecado colectivo. En efecto, la noción de pecado colectivo se apoya en el tema paulino de la multitud que se hizo pecadora (Rom 5,19) para deducir la existencia de una naturaleza pecadora. Ésta se manifiesta en los hombres pecadores que se encuentran en el origen de las situaciones de pecado. Todos los hombres son pecadores mientras no hayan sido salvados por Cristo, lo que da a quienes lo conocen, actúan en su nombre y “han escogido la parte mejor” una delegación con respecto a quienes actúan mal. Es en este sentido, por ejemplo, en el que san Bernardo elogiaba a los templarios: “Los soldados de Cristo... combaten con toda seguridad los combates de su Señor. No tienen que temer ni tampoco pecan si matan a sus enemigos, como tampoco sufrirán ningún peligro si ellos mismos sucumben. Porque la muerte provocada o recibida por Cristo no comporta, por una parte, ninguna criminalidad, y, por otra, merece una gran gloria. Matar a un enemigo por Cristo es conseguirlo para Cristo; morir por Cristo es ganarse a Cristo para sí mismo. En efecto, Cristo recibe con bondad la muerte de su enemigo como una reparación, dándose a él mismo a su soldado, incluso con mayor bondad, como consolación... Se encuentra a las órdenes del Señor ‘para castigar a los malos y honrar a los buenos’ (1 Pe 2,14)”<sup>10</sup>.

Esta representación justifica –para quienes se consideran moralmente justos y no comprenden el *simul peccator et justus* de Lutero– las represalias contra los otros grupos designados como enemigos y obliga al *decisionismo* cuya consecuencia “normal” es la guerra. La noción de pecado colectivo legitima las luchas criminales que golpean indistintamente a poblaciones enteras en el nombre de la moral, para vengar el pecado y la injusticia. En efecto, la noción de pecado

---

<sup>10</sup> S. Bernardo de Clervaux, “A la louange de la milice nouvelle”, cap. 3, n. 4, en *Saint Bernard, Textes choisis et présentés par Dom jean Leclercq*, Soleil Levante, Namur 1958, pp. 157-159.

colectivo sustenta de forma peligrosa las razones inconscientes por las que se odia a las comunidades humanas sin indicar de manera suficientemente precisa cuáles son los límites de las responsabilidades en el mal cometido. La exigencia de desolidarizarse del mal cometido, que entraña la reducción del pecado original a la moral, tiene como corolario impedir la búsqueda de medios pacíficos con vista a la edificación de la ciudad universal.

### *3. Integrismo*

El tercer escollo lo constituye el fundamentalismo o el integrismo, es decir, el recurso acrítico a la Escritura o la Tradición. La comprensión literal de la Escritura o la elección excluyente de un período idealizado del cristianismo conduce a la pretensión de poseer un saber definitivo sobre lo que debe ser el hombre según el designio de Dios. P. Ricoeur habla en este sentido de un racionalismo de tipo gnóstico en el que se concibe la revelación como un sistema de ideas. En consecuencia, sólo puede entenderse el pecado original en el interior de una economía de la revelación que da cuenta de una experiencia de salvación. En esta economía se realiza el encuentro de un sentido heredado y de una espera. La diferencia entre protología y escatología define un espacio de experiencia. El horizonte de la espera se corresponde con la voluntad de hacerse presente en toda comunicación, pero ésta no se realiza si no incorpora las anticipaciones de sentido presentes en la tradición de cada uno en su espacio de experiencia.

La idea de verdad del pecado original se hace rectora en este caso. Portadora de un pasado, nos lleva a entendernos como constructores del futuro. La autoridad de la Tradición supone un reconocimiento de la razón. Y, a la inversa, la autoridad de la razón supone que reconoce que el hombre no es, en el instante en el que se define a sí mismo, su propio fin. El hombre no puede invocar la razón sino en la medida en que se trata de una razón compartida y, por consiguiente, heredada.

El pecado original nos dice, en primer lugar y fundamentalmente, que Cristo es el fin de todo hombre. El escollo de una falsa comprensión del pecado original consiste en haber colocado sobre el mismo plano, a modo de alternativa, la cristología y la antropología, la aproximación mística (o sacramental) del destino humano totalmente unificado en su ultimidad por Cristo y la aproximación genealógica de la esencia del hombre que se conoce mediante la razón. Ahora bien, esta alternativa, presentada como copresencia de dos opciones opuestas, falsifica radicalmente el pensamiento de san Pablo, el cual

se apoya en una economía de la salvación, en un camino de conversión, en un descubrimiento progresivo y en una experiencia temporal. La mayor parte de los debates que ha acompañado a la doctrina del pecado original se han mostrado aporéticos, carentes de toda lucidez que les ayudara a distinguir entre el plano de la acogida de la revelación y la definición del hombre, entre el hombre que se comprende mediante lo que recibe y el que se comprende a partir de sí mismo ante su devenir. El conflicto entre Agustín y Pelagio, bien tratara de lo voluntario y lo involuntario, del libre o del siervo arbitrio, o de la naturaleza y la gracia, era imposible de resolver sin encerrar a sus adversarios respectivos en las definiciones con las que nunca se identificarían, lo que no hacía otra cosa que relanzar la polémica. En cada ocasión se oponían aquellos que se sabían herederos de un sentido y aquellos otros que reivindicaban su potestad para decidir lo que vislumbraban. La prohibición de publicar cualquier opinión sobre la gracia, que Roma emitió en 1611, fue eminentemente sintomática a este respecto... y sabia... pero no tuvo efecto alguno<sup>11</sup>. El fundamentalismo o el integrista son las dos posturas extremas de un sentido heredado que se impone sin libertad de decisión.

### **Conclusión: ¿Quién es el autor del mal?**

En contra de estos dos excesos, hay, por consiguiente, que afirmar que el pecado original pone de manifiesto que la libertad de cada uno está precedida por un existencial negativo, según la fórmula que J. B. Metz toma de Rahner, es decir, por una traba a la proyección de sí mismo. Pero ésta nunca aparece fuera de la historia concreta. Si lo propio del mal es carecer de autor, todos los esfuerzos deberán centrarse en nombrar su origen a partir de sus efectos, sin unirlos por un nexo de causalidad determinada. Nunca se sabrá qué o quién es el autor del mal de forma definida o definitiva. El problema del mal, con sus dimensiones terriblemente mortíferas que suscitan el sentimiento del horror, reenvía al problema de la libertad humana, por lo que no existe ningún acceso a la verdad del pecado original que sea totalmente ahistórico, es decir, que no se despliegue en un espacio de experiencia en el que el sentido del mensaje (la falibilidad humana) concuerde con las razones de la esperanza.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

---

<sup>11</sup> El libro *Augustinus* de Jansenio, obispo de Ypres, se publicó a título póstumo en 1613.



Gonsalv K. Mainberger \*

---

EL PECADO ORIGINAL  
COMO “MATRIZ CULTURAL”  
DE NUESTRA ÉPOCA (1)

*Si lo que en el paraíso hubo de ser destruido era destructible, entonces no sería determinante; pero no si no era destructible, entonces vivimos con una fe falsa.*

Franz Kafka

## I. El pecado original como representación del mal

### 1. Ficción mítica

**E**l pecado original tuvo mucha importancia (y aún la tiene) como representación del mal. El mal es lo no representable, el fin del sentido y del significado. Aunque tiene un poder demostrativo y tiende a ser representado, nunca alcanza una plenitud de sentido, sino que se agota en la ficción. El mal es la

---

\* GONSALV K. MAINBERGER. Doctor en Filosofía y licenciado en Teología. Nació en 1924 en S. Gallen (Suiza). Se especializó en filosofía y teología aristotélico-escolástica en la Universidad de Friburgo (1943-1945, 1948-1952). Promoción de 1957: Grado como especialista en Metodología y Metafísica. Períodos de estudio en Tubinga, Marburgo y Colonia. Becado entre 1967 y 1968, y, posteriormente, investigador invitado en la Fundación Alexander von Humboldt. Profesor de Filosofía en el entonces Congo Belga y en Bélgica entre los años 1958 y 1967. Posteriormente, fue profesor invitado en diferentes universidades alemanas y suizas y profesor en el Kantonsschule Zug. Lector en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Jena (1991-1992). Lector de Análisis Retórico de Textos en el Curso de Teología Práctica de la Facultad de Teología de Berna (1978-1998). Experto de filosofía en la televisión suiza DRS (1975-

representación ficticia, la contrafigura de lo sublime, es decir, de lo otro que tampoco es representable. Lo malo se presenta como el poder de los sistemas simbólicos. Sus configuraciones sociales y religiosas dan una gran persuasión al mal originario que san Agustín imaginó y que se refuerza mediante la visibilidad de las representaciones proyectadas en el contexto de la retórica narrativa. Los elevados escenarios teológicos funcionaban como *sustituciones* que dependían de un concepto del mundo y/o de la experiencia.

El pecado original tiene sus raíces en el mito y sólo es comprensible sobre el trasfondo de la imagen tolemaica del mundo: cielo-tierra-abismo, la caída del ángel, el demonio, la caída del primer hombre, ofensa al ser supremo por un “trozo de manzana” (Voltaire). Durante siglos, la serie de todos estos personajes del relato ha sido normativo para la conciencia de los creyentes<sup>1</sup>. En el siglo XX, los exterminadores nacionalsocialistas de los judíos, gitanos y enfermos mentales, cambiaron las metáforas del mal en el infierno que los hombres habían preparado para el ser humano en este mundo. Aun así, no se trataba de un mundo en el que se hubieran podido distinguir con toda exactitud los aspectos demoniacos del ser humano. En estos lugares de terror, el foso de todas las matrices culturales, siempre estuvo de forma permanente lo bueno en medio de lo malo<sup>2</sup>. Los campos de concentración eran, y siguen siendo, el lado terrorífico de lo sublime, la parte misantrópica de la matriz cultural.

## 2. Consecuencias pragmáticas

El síndrome del pecado original tuvo su dependencia histórica y sus consecuencias pragmáticas. Los creyentes se convirtieron en los acto-  
2002).

---

Sus campos de investigación son la retórica y el siglo XVII. Ha publicado numerosas obras sobre la nueva filosofía francesa, la retórica y la teoría de la ciencia.

Sus publicaciones más recientes son: *Rhetorica I: Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987. *Rhetorica II: Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1988. *Rhetorische Vernunft. Oder: Das Design in der Philosophie*, Passagen, Viena 1994.

Dirección: Reinacherstrasse 14, CH-8038 Zürich. Correo electrónico: gonsalv.k.mainberger@gmx.ch

<sup>1</sup> H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Francfort del Meno 1995.

<sup>2</sup> V. E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten*, Múnich 1987, p. 212 (trad. esp.: *Logoterapia y análisis existencial*, Bar-

res de una doctrina destructora de la existencia. Paradójicamente, presenta un paralelismo estructural con los campos de concentración que pone de manifiesto la función del pecado original como matriz cultural. En paralelo con la lógica de la matriz de la condenación querida por Dios, nos encontramos con la lógica del premeditado genocidio en las cámaras de gas. A todo bautismo "perdido" le seguía el castigo, que se mostraba a los creyentes con la construcción teológica del fuego del infierno, que, supuestamente, Dios había preparado para los inocentes que no se habían bautizado. San Agustín fue el que asoció la figura de la salvación, el "bautismo", con la figura del horror, el castigo infernal, mediante la doctrina del pecado original. Las consecuencias en las praxis cultural y religiosa fueron las siguientes:

"La iglesia de Santa María de Oberbüren (en Berna) se convirtió durante la Edad Media en uno de los lugares de peregrinación más importantes de Suiza. La imagen milagrosa de la Virgen ayudaba a conseguir la resurrección de los niños que habían nacido muertos o habían fallecido sin recibir el bautismo. La ciudad de Berna ordenó en 1530 que se destruyera la iglesia. El solo desmantelamiento de la torre significó el fin de las peregrinaciones.

El fundamento 'teológico' de las peregrinaciones se encontraba en la doctrina de la condenación de los no bautizados (Agustín) o en su estancia en el limbo, donde gozaban de una felicidad natural, pero sin la *visio* (Tomás de Aquino). Estas ideas provocaban forzosamente en los padres el temor y el propio reproche. En correspondencia, se empleaban todos los medios posibles para que no se enterrara a los niños sin bautizar. Se permitió el bautismo de urgencia e incluso se desarrollaron especiales 'aspersiones bautismales' para poder bautizarlos en el seno materno. Se dice que, entonces, en Oberbüren hubo algunas madres que mantuvieron el calor de sus hijos muertos con ascuas y velas encendidas. 'A los niños se les ponía entonces una pluma sobre los labios y si ésta se movía, explicaban las mujeres, era que el niño respiraba y, por tanto, estaba vivo, por lo que podían bautizarlo entre toques de campana y cánticos'. El obispo de Constanza opinaba que esto era *una burla de la fe cristiana ortodoxa y de los sacramentos de la Iglesia*.

Estas peregrinaciones se suspendieron en el territorio católico por lo menos hasta el siglo XVIII. En las zonas de la Reforma se mantuvo esta modalidad del 'bautismo de niños' (con el agua de la lluvia que caía del tejado de la iglesia)<sup>3</sup>.

celona 2003).

<sup>3</sup> S. Ulrich-Bochsler y D. Gutscher, "Die Wallfahrt mit totgeborenen Kindern zur Marienkapelle in Oberbüren (Kanton Bern)", en *Himmel Hölle Fegfeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog der Ausstellung des Schweizeris-*

## II. Cambio semántico en la teoría del pecado original

La doctrina del pecado original, cambiada en la obsesiva idea dogmática de la culpa y la gracia, siempre llevó consigo ciertos manejos culturales. Julius Gross<sup>4</sup> ha probado que la plausibilidad de la teoría del pecado original se desvanece con la aplicación de la investigación histórico-crítica. Su exigencia de verdad se esfuma. Esta desaparición nos obliga a realizar un cambio semántico. Por eso nos preguntamos cómo puede seguir funcionando el pecado original como matriz cultural en nuestro tiempo tras haberse quedado vacío de contenido. La respuesta plausible sería que la finitud y la falibilidad, las concupiscencias y las maldades del corazón humano asumen la función cultural que antaño se dio al carácter pecaminoso de la culpa originaria con su transferencia a todo el género humano. De este modo se convierte en *una antropología de la falibilidad desconectada de la culpabilidad ante Dios*<sup>5</sup>. Ahora bien, la pregunta sobre cómo se introdujo el mal en el mundo sigue sin responderse.

### 1. *Inclinación al mal o igualdad originaria*

Tras la despedida del pecado original<sup>6</sup> se abre un vacío semántico en medio del sistema que pretende explicar la historia de la humanidad. Ahora bien, este vacío quería llenarse de nuevo. La presencia del mito del mal que se había propagado en la historia, así como la evidente falibilidad y la propensión al error de los seres humanos, anhelaban una legitimación que se fundamentara en la razón. Las transformaciones acontecidas desde la Ilustración hasta nuestros días han sido determinantes. *I. Kant* cubrió nuevamente el vacío semántico provocado por el azogue con que la racionalidad había dejado sin contenido alguno la doctrina del pecado original. Ya en aquella época preocupaba a los filósofos la creciente “cantidad de casos que clamaban al cielo”. En un mundo globalizado como el nuestro, estas cuestiones se han hecho aún más acuciantes. Y la conjetura se hace ineludible: “En el ser humano está arraigada una inclinación hacia la perversión”<sup>7</sup>.

*chen Landesmuseums, Zurich* <sup>2</sup>1994, pp. 192-194.

<sup>4</sup> J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, 4 vols., Múnich/Basilea 1960-1972.

<sup>5</sup> Cf. J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, Madrid 1998; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, 2 vols., París 1960.

<sup>6</sup> H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln <sup>8</sup>1990; *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966.

<sup>7</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 27, Werke IV, Weischedel, Darmstadt 1956, p. 680 (trad. esp.: *La religión dentro*

Kant dedujo como un *a priori* la inclinación al mal de los seres humanos "a partir de la idea del mal, en tanto que es posible según las leyes de la libertad (que incluyen la obligatoriedad y la imputabilidad)"<sup>8</sup>. El dogma del pecado originario y sus consecuencias punitivas que hasta entonces habían ocupado el ámbito cultural y discursivo se convertían ahora en la matriz de las argumentaciones de la razón que se comprendía a sí misma como razón histórica. Esto mismo ocurre en la actualidad. Frente al mal, la razón muestra sus límites. En el caso de la "educación ética de la disposición moral creada al bien", no podemos "partir de una inocencia natural originaria, sino que debemos proceder a partir del supuesto de una maldad arbitraria" como "inclinación indestructible"<sup>9</sup>. Una de las consecuencias históricas del síndrome del pecado original es el reconocimiento de la *impotencia de la razón, su abdicación como instancia normativa*. Aunque el pecado original ya no se utiliza como categoría hermenéutica, no obstante, hace las veces de representación mental como instancia ahistórica.

Para poder construir su teoría sobre la justicia, *John Rawls* colocó junto a la idea de modo o manera de obrar su comprensión del estado primitivo como una situación igualitaria<sup>10</sup>. A diferencia de Kant, Rawls piensa que la maldad humana puede explicarse, en cierto modo, porque el malvado "precisamente ambiciona el poder injusto que está en contradicción con lo que los seres humanos autónomos decidirían *en una situación primitiva de igualdad* (cursiva del autor)". Pero Rawls sólo puede analizar adecuadamente los temas de la falibilidad, la imperfección y del corazón perverso, si une la teoría de la justicia con la teoría del bien para formar así una "teoría completa". Sólo "los muchos matices que el valor moral" tiene para los seres humanos y las libres decisiones que les gusta introducir en las instituciones políticas y las estructuras económicas, configuran el ámbito de la experiencia<sup>11</sup>.

## 2. El vaciamiento del contenido dogmático

Sobre la matriz del bien y del mal, en cuanto constantes, y, por consiguiente, sólo en continuidad con una "culpa originaria", surgieron, y siguen originándose, otras mentalidades y diferentes culturas

*de los límites de la mera razón*, Madrid 1995).

<sup>8</sup> *Ibid.*, B 33, p. 684.

<sup>9</sup> *Ibid.*, B 61, 702.

<sup>10</sup> J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Francfort del Meno 1979, especialmente, p. 289 (trad. esp.: *Teoría de la justicia*, Madrid 1997).

emocionales. Desde 1520 hasta 1670, los creyentes fueron dominados por los especialistas de la culpabilización; bajo la presión de la nueva imagen del mundo y el empuje de la modernización hasta finales del siglo XIX se neutralizó el sentimiento de culpa. La relación del ser humano con Dios se banalizó y se hizo posible una nueva “comprensión más optimista de la vida”. El tema del pecado original dejó de preocupar. La cantidad de daño provocado por un ser humano contra otro ha adoptado dimensiones que no sólo superan la culpa originaria imaginada junto al castigo por haber elegido perder la inocencia, sino que ponen sobre el tapete su pertinencia. También este aspecto pertenece a la historia de las transformaciones semánticas.

San Agustín<sup>12</sup> fue el autor que por primera vez, y con importantes consecuencias, introdujo la doctrina del pecado original en el ámbito teológico-filosófico de la cultura occidental (¡!). El precio fue alto: Dios imputaba la culpa al alma y el cuerpo de toda la humanidad. Con el motivo del pecado original se ponía cerco también para siempre a las prácticas morales, religiosas, estéticas, a los gobernantes de los sistemas simbólicos. En la piedra de toque del “pecado original” se han frotado y limado los discursos argumentativos y polémicos. Pero toda la controversia ha terminado en nada. Los teólogos aceptan su verdad dogmática con resignación o después de vaciar la doctrina que está implícita en su significado. Sus pretendidos contenidos dogmáticos se han desenmascarado como una ilusión y los personajes de su representación como una sustitución vacía. El camino para transformarlo es con frecuencia, aunque ya tiene su historia, fatigoso y peligroso para quienes participan en él. Richard Simon (1638-1712), el “padre” de la lectura crítica de la Biblia, fue quien lo inició<sup>13</sup>. El

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 478s.

<sup>12</sup> Para los historiadores es incuestionable que san Agustín apeló fraudulentamente a la tradición de los Padres griegos. Kurt Flasch, con la publicación de la primera traducción realizada por W. Schäfer de la obra *De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2* (con su comentario), ha eliminado también las últimas dudas que existían. La controversia suscitada en torno a la interpretación que Flasch presenta en su opúsculo *Logik des Schreckens, Augustinus von Hippo. Die Gnadenehre von 397*, Lat.-Dt., Maguncia <sup>2</sup>1995, muestra drásticamente cómo ciertos teólogos, que estudian la historia, siguen sin querer saber nada de este asunto.

<sup>13</sup> R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du christianisme jusqu'à nôtre temps, avec une Dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été cités dans les trois parties de cet ouvrage*, Rotterdam 1693; *Historia critica commentatorum praecipuorum Veteri & Novi Testamenti*, Gosslar 1713; cf. P. Auvray, *Richard Simon (1638-1712), Étude bio-bibliographique, avec des*

espíritu crítico se frustró por su implacable adversario, Jacques Bénigne Bossuet, que sostenía un punto de partida estrictamente ortodoxo y eliminó del tapete las investigaciones de Simon pasando al ataque personal del adversario, cuyas argumentaciones eran más objetivas que las suyas<sup>14</sup>.

### 3. *El placer y la sexualidad*

La teoría agustiniana del pecado y la gracia, asumida por la ortodoxia, afectaba en sentido estricto a la existencia, pues para los creyentes estaba conectada de forma inseparable la "existencia terrenal" con "la vida celestial". Las discrepancias sobre la existencia y el carácter del pecado original u originario, la culpa (*reatus*), el castigo (*poena*), las consecuencias funestas para la existencia humana (enfermedad, muerte) y la imputación por parte de Dios (*imputatio*), repercutieron en alto grado en la autocomprensión del individuo y de las subculturas religiosas<sup>15</sup>. A la teoría agustiniana del pecado original también le acompañaba por primera vez una auténtica libidización del sexo, lo que condujo a un intensivo interrogatorio sobre el pecado centrado en las cuestiones sexuales (= concupiscencia)<sup>16</sup>, pues también ellas constituían una matriz cultural del pecado original. Conjuntamente con el plano discursivo se hallaba también en contienda en el pecado original la disposición anímica, corporal y moral del ser humano. El pecado original no puede separarse de la antropología dominante. Ésta, por su parte, influiría en la imagen de hombre y marcaría las praxis culturales<sup>17</sup> a las que también pertenece la moral elaborada a partir de la aplicación de los principios éticos.

#### textes inédits, París 1974.

<sup>14</sup> K. B. Bossuet, "Défense de la Tradition et des Saints Pères", en *Ouvres complètes*, IV, F. Lachat, París 1862. "Puede verse con qué exceso y, al mismo tiempo, con qué ceguera e injusticia se obstina en describir a san Agustín enredándolo todo" (*ibid.*, vol. II, libro VII, cap. X, pp. 259ss.); "los subterfugios de este espíritu retorcido" (*ibid.*, p. 255); había que percatarse "del lenguaje malicioso y los procedimientos engañosos" de Simon. Bossuet polemizaba contra la interpretación que daba Simon al pecado original, es decir, contra los argumentos con que los que probaba que la Iglesia no había enseñado la doctrina del pecado original con anterioridad a san Agustín.

<sup>15</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, I, "La voluntad de saber", Madrid 1999.

<sup>16</sup> M. Foucault, "Sexualité et solitude", en *Dits et écrits* IV, 1980-1988, París 1994, pp. 168-178, especialmente, pp. 174-177.

### III. La cuestión del pecado original en la actualidad

#### 1. Los males de antaño

En fuerte contraposición al optimismo de los últimos tiempos que encontramos en la doctrina cristiana, la parte del mundo que ha conseguido un desarrollo industrial y electrónico sostiene un optimismo inmanente y global que se apoya y se extiende mediante las tecnologías que producen una alta productividad así como mediante la visible maquinaria de fuerza militar de carácter global. Nunca como antes una formación político-intelectual, los estados industrializados han conducido hasta su máximo nivel el progreso humano. Sólo desde hace unos pocos años es perceptible la otra cara con sus consecuencias perjudiciales. Según la valoración que se haga se verá a la “técnica moderna” como la representante del mal o bien como instrumento solamente técnico para hacer frente a la eliminación de los aspectos perjudiciales de la existencia. El bienestar material del primer mundo no se ha igualado con su perfil moral. Donde se acumulan los escándalos económicos, las empresas internacionales entran en competencia, las injusticias claman al cielo, se busca a los culpables, desde hace poco, donde siempre se han encontrado, es decir, en los males de antaño, tales como la avidez y la codicia, la ambición y el egoísmo –auténticos vástagos del pecado original– que han cambiado la coyuntura como categorías de acusación. Se han hecho nuevamente legibles como inclinación innata al mal. La pregunta por la culpabilidad sigue sin responderse en el marco de la existencia humana.

#### 2. La controvertida globalización

Un día Claude Lévi-Strauss observó que la suma de todos los vicios era igual en todos los pueblos. Lo que equivalía a traducir en categorías seculares la antigua “solidaridad universal del pecado”. De forma diferente se manifiestan los cooperantes y las cooperadoras en sus respectivos lugares. Determinan en las estructuras económicas la posición del mal y lo denuncian públicamente *en voz alta, aunque la mayoría de las veces no se les presta atención*. La solidaridad está codificada universalmente como algo positivo y transforma lo que antiguamente se ofrecía y practicaba como *remedium concupiscentiae*. La sexualidad ha dejado de ser la fuente de todos los males, pues se comprende y se vive como una plusvalía antropológica. Por el contrario, la controversia se suscita por aquella plusvalía que se



deriva de la *globalización*<sup>18</sup> de la sociedad mundial. Pero en este tema vuelven otra vez a separarse las opiniones. Según el parecer de los adversarios más comprometidos (en lo que respecta a ellos) y también más juiciosos de la globalización, ésta es, precisamente por su carácter irreversible, la causa del mal. Para políticos competentes y grandes industriales, por el contrario, es la garantía del progreso de este lado, que se ofrece como la salvación futura y el único medio que promete el incremento del bienestar. Casi parece que los especialistas en economía, los defensores del sistema liberal y los neoliberales no se apoyaran en el pesimismo de la razón defendido por Kant, sino, más bien, en el mito del *bon sauvage* de Rousseau, pues suponen (la mayoría de las veces solamente recitan) que las probabilidades de éxito de una globalización del mercado libre serían mayores que los riesgos. Los partidarios de la globalización sólo aceptan del motivo del pecado original el equivalente secularizado, es decir, la felicidad intramundana y la promesa de salvación, que ya no se entienden como don de Dios y ni siquiera como una acción realizada esencialmente por el ser humano, sino como el don del mercado.

Por otra parte, las reflexiones que nos presentan Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, dos famosos escritores, sobre todo en los círculos cristianos-socialistas, son de calado teológico<sup>19</sup>. Ambos autores sostienen una posición crítica fundamentada en el Evangelio. Ella sola pone en evidencia la barbarie que domina el neoliberalismo. Los autores trabajan con conceptualizaciones del enemigo nada descabelladas, tale como el Fondo Monetario, la propiedad y el capital, que constituyen el único ídolo al que se sigue adorando. Su ingreso en la conversión cristiana la entienden ellos como el *status confessionis*, es decir, como aquel proceso que las decisiones sinodales o conciliares deben hacer posible. La imagen de sociedad que tienen los autores posee un aspecto ligeramente anticuado. Su informe sobre las estruc-

<sup>17</sup> Cf. nota 3.

<sup>18</sup> La literatura sobre la globalización se ha hecho inabarcable. Presentamos algunos ejemplos. B. S. Frey, "Globalisierung ohne Weltregierung. Warum Ökonomen für die Globalisierung sind", en *Neue Zürcher Zeitung* 24/25 mayo 2003, nn. 119.85; desde una perspectiva ético-filosófica, Th. Kesselring, "Globaler Markt im ethikfreien Raum. Ein Diskussionsbeitrag aus globalisierungskritischer Sicht", *ibid.*, p. 87; Elmar Altvater, en colaboración con Birgit Mahnkopf, ha escrito una exhaustiva y extensa monografía titulada *Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster <sup>5</sup>2002, bibliografía en pp. 542-589; Th. Kesselring, *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, publicado a finales de septiembre de 2003 por la editorial C. H. Beck, Múnich.

<sup>19</sup> U. Duchrow y F. J. Hinkelammert, *Leben is mehr als Kapital. Alternati-*

turas apreciables en los grupos pequeños es digno de elogio, pero a primera vista, examinado desde un punto de vista estadístico, parece tener escaso influjo en la marcha del mundo. Estos autores ponen firmemente su esperanza en la “red del control democrático del mercado financiero, cuyo nombre se cambió en Alemania en el año 2001 por el de Agencia Alemana ATTAC”. El motivo del pecado original como culpa individual ha cambiado y se ha transformado, en consecuencia, en “pecado estructural”<sup>20</sup>.

No hay que llegar a demonizar la globalización para comprender que se trata en *el mejor de los sentidos* de un proyecto y en *el peor de los sentidos* de una estrategia que, de todos modos, beneficia a los aventajados estados de Europa occidental, a China y los EE.UU.<sup>21</sup> Parece como si los seres humanos que viven en África, Iberoamérica y en las zonas rurales de China estuvieran aún implicados en lo que antaño quería expresarse mediante el concepto de pecado original. Por el contrario, los hombres que viven en países con mercados que actúan globalmente se han transformado en los representantes del *mal convertido en ente abstracto*. Para los primeros, la “mano invisible” significa la personificación del castigo divino; para los últimos, todo (¿?) contribuye al bien y al bienestar. Los primeros son los descendientes de quienes dependían de la gracia de Dios (en su mayoría, los pueblos agrarios), mientras que los últimos han hecho suya la doctrina de Pelagio sobre los principios que rigen la vida y la acción humanas<sup>22</sup>. En términos kantianos diríamos: “No es fundamental ni es necesario que nadie sepa lo que Dios hizo o hubiera hecho en su beatitud; pero sí lo que él mismo hubo de hacer para dignificar esta protección”<sup>23</sup>. Para aquella parte del mundo que puede apuntarse éxitos intramundanos, el pecado original carece totalmente de signifi-

*ven zur globalen Diktatur des Eigentums*, Verlag Publik-Forum, Oberursel 2002.

<sup>20</sup> Cf. el coloquio en la NW con Ulrich Duchrow “Den Kapitalismus vom christlichen Glauben her in Frage stellen”, publicado en *Neue Wege, Zeitschrift des Religiösen Sozialismus*, Zürich, nn. 6/7 2003, pp. 168-178.

<sup>21</sup> Una serie de reportajes publicados en *Le Figaro* con el título “Les rois du brut” no dejan ninguna duda sobre esta constatación. Un ejemplo especialmente impresionante es el que S. Michel y S. Enderlin publicaron en octavo lugar con el título “Angola, la malédiction de l’or noir”, *Le Figaro* 16 de julio de 2003, 4.

<sup>22</sup> Cf. F. Borkenau, “Pelagius, die irische und die afrikanische Kirche”, en R. Löwenthal (edición y prólogo), *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*, Stuttgart 1991, pp. 342-386.

cado y no requiere, por tanto, ninguna representación. De acuerdo con esta doctrina, el pecado original ha debilitado hondamente a los seres humanos y ha hecho a los sujetos dependientes, estructural y antropológicamente, de un poder ajeno a ellos. Es precisamente esta disposición la que ha experimentado la más profunda inversión de polaridad. El antipelagianismo de Agustín se refuta completamente.

### **Conclusión: Una mirada a la víctima**

Si el "hombre moderno" no es pelagiano desaparece. El mal estructural reside en que el "progreso reclama su víctima". Sin "víctima" no hay avance del progreso ni desarrollo tecnológico. A las víctimas pertenecen aquellos que han sido despedidos de sus trabajos y, en parte, los que han sido jubilados anticipadamente en los países industrializados, como también el ejército de trabajadores utilizados como esclavos en los países en vías de desarrollo. La severa reducción de las pensiones de las viudas en uno de los países más ricos del mundo como es Suiza se debe, ciertamente, a un "recorte" que se justifica políticamente como algo absolutamente imprescindible. Se sospecha que lo que se quiere en el fondo es dejar de pagar estas pensiones. (La defensa de las viudas constituye un topos bíblico *par excellence*, en contraposición al concepto de pecado original.) Para estas perplejas mujeres se trata de una representación del mal en acción. Pero es una representación que se presenta con la luz de lo inevitable. En consecuencia, la perplejidad da paso a la resignación. Siempre ha llevado consigo el mal una cierta fatalidad, que también es una versión de la matriz cultural que en otro tiempo se le llamó el pecado original.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

EL PECADO ORIGINAL  
COMO “MATRIZ CULTURAL”  
DE NUESTRA ÉPOCA (2)

A partir de la Ilustración se ha soñado permanentemente con la posibilidad de una paz perpetua. Immanuel Kant dedicó a este asunto una obra que comenzaba con una referencia irónica a un cartel de una taberna holandesa en el que aparecía la imagen de un cementerio con su rótulo correspondiente. Kant,

---

\* RAYMUND SCHWAGER, S.J. Nació el 11 de noviembre de 1935 en Balterswil (Suiza). Entró en la Compañía de Jesús. Realizó sus estudios universitarios en Múnich, Lyon (Francia) y Friburgo (Suiza). De 1960 a 1963 desempeñó su tarea docente en el colegio Stella Matutina de Feldkirch. Entre los años 1970 y 1977 fue miembro del consejo de redacción de la revista *Orientierung* (publicada en Zúrich). Desde 1977 es profesor de Teología Dogmática y Ecuménica en la Facultad de Teología Católica de Innsbruck. Cofundador y primer presidente (1991-1995) de la sociedad de estudios científicos “Colloquium on Violence and Religion”. Entre los años 1992 y 1996 ha dirigido el grupo de investigación de lengua alemana formado por profesores de teología dogmática y teología fundamental. Desde 1985 a 1987 y desde 1999 hasta el año 2003 ha sido decano de la Facultad de Teología de Innsbruck (<http://systheol.uibk.ac.at/schwager/>).

Entre sus publicaciones destacamos las siguientes: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur <sup>3</sup>1994 (trad. ingl.: *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, Gracewing, Herefordshire 2000); *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Múnich 1986; *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck <sup>2</sup>1996 (trad. ingl.: *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*, Crossroad, Nueva York 1999); *Dem Netz des Jägers entronnen*, Kösel, Múnich 1991; trad. ingl.: *Jesus of Nazareth. How does Jesus understand his life?*, Crossroad, Nueva York 1998; existe traducción al coreano); *Erbsünde*

sin embargo, no pretendía escribir un libro de carácter irónico, por muy ingenuo que pudiera parecer a primera vista, pues el segundo capítulo lo iniciaba con la siguiente afirmación lapidaria: “El estado de paz entre los seres humanos que viven en comunidad no es su estado natural, sino que, antes bien, su estado es el conflicto. Con otras palabras, aunque no siempre estalle entre ellos la hostilidad, viven, sin embargo, bajo esta permanente amenaza”. A esta perspectiva tan realista responden las explicaciones que el filósofo desarrollará en su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (“La religión dentro de los límites de la razón pura”) sobre la existencia de la maldad radical en los seres humanos. No obstante, la paz perpetua es para Kant una meta real con miras a la cual todos los seres humanos están obligados a trabajar. Ahora bien, esta meta se alcanzará y garantizará gracias a otro, concretamente, gracias a la gran artista que es la naturaleza, pues ella –afirma Kant– permite que surja la armonía a partir de la discordia de los seres humanos, aun en contra de su voluntad, y a ella conduce mediante un mecanismo con el cual hasta las inclinaciones egoístas que están en mutuo conflicto de forma natural cooperan a la construcción de la paz universal. Este mecanismo es el espíritu mercantil<sup>1</sup>.

## I. El espíritu mercantil y el poder

### 1. La falta de eficacia

Con anterioridad a Kant, A. Smith, un moralista escocés que fue el fundador de las ciencias económicas, y otros muchos autores después de él, confiaban en que gracias al mecanismo del espíritu mercantil se lograría una paz que los seres humanos no podían conseguir solamente mediante el esfuerzo moral. Pero, ¿qué es lo que consigue este espíritu mercantil una vez que se le ha dejado actuar? Es indudable que ha contribuido de forma decisiva a incrementar los bienes materiales en muchas partes del mundo. Sin embargo, no ha conseguido que disminuyan las guerras. Al enorme incremento del comercio en el

---

*und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Thaur-Münster 1997 (trad. polaca; trad. ingl. de 2004); *Religion erzeugt Gewalt - Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt 'Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung*, Münster 2003.

Dirección: Universidad de Innsbruck, Institut für Systematische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck (Austria). Correo electrónico: raymund.schwager@uibk.ac.at

<sup>1</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Dritter Definitivartikel*, I. Apéndice.

siglo XIX le siguió la Primera Guerra Mundial. La opinión pública, empero, no la percibió como un fallo del espíritu mercantil, sino que la achacó, respectivamente, al imperialismo de la otra parte en conflicto. Rápidamente le siguió la Segunda Guerra Mundial, que, con mayor motivo, se imputó a la especial maldad de un partido, y, más concretamente, a la maldad de un hombre, es decir, a Hitler. Como tras esta guerra no sobrevino la paz esperada sino que le siguió la "guerra fría", la opinión pública occidental encontró, una vez más, su explicación en la maldad de una de las partes, concretamente, en el comunismo soviético.

De este modo, a pesar de las amargas experiencias del pasado, pudo prosperar, aunque por poco tiempo, concretamente durante los años sesenta y setenta del último siglo, la idea de que era posible una sociedad libre de todo poder, que, una vez más, volvía a necesitar a unos culpables –que en esta ocasión sería el sistema dominante con su violencia estructural– para dar una explicación a su débil eficacia. Esta idea, a la que se adhirieron muchos intelectuales, e incluso teólogos y teólogas, se reveló rápidamente como un sueño. Tras el final del comunismo soviético, que se había desmoronado a sí mismo, y no obstante el poco intercambio que se había producido entre el este y el oeste, el espíritu mercantil –esta vez como neoliberalismo– experimentó un nuevo auge, que, sin embargo, no llegó a restituir la paz tan esperada. En todo el mundo estallaban nuevos conflictos debidos a múltiples causas.

## 2. *La inocencia perdida*

A partir de este momento, el espíritu mercantil perdió definitivamente su inocencia. Por una parte, a pesar del enorme incremento de bienes, no sólo no ha contribuido al equilibrio mundial, sino que ha acrecentado la distancia entre países y continentes ricos y aquellos que son pobres, como también entre las clases sociales de un mismo país, con lo que ha suscitado nuevos, continuos y crecientes conflictos potenciales. Por otro lado, ha quedado claro que aquella potencia que hasta ahora había sido la que más fuerte había luchado a favor de la economía de mercado, y, por tanto, a favor del espíritu mercantil, los Estados Unidos de América, finalmente no ha confiado en este mecanismo, sino que ha puesto su confianza en su exclusiva superioridad militar. Tal como reconocen en su nueva doctrina militar, los EE.UU. quieren lograr en el futuro ejercer, a toda costa, su hegemonía en todo el mundo. La fe ilustrada en el espíritu mercantil, como un mecanismo maravilloso de la naturaleza, se ha revelado finalmente como una creencia política que ya tenían los romanos: La paz se con-

sigue mediante la intervención de una potencia militar superior.

## II. Proyección de la culpabilidad e intentos de superarla

### 1. *El mecanismo del chivo expiatorio*

No obstante sus transformaciones en los últimos siglos, junto a la fe en el poder se ha mantenido constantemente la proyección de la responsabilidad del mal. Siempre se ha encontrado en la otra parte en contienda la culpa de los conflictos y las guerras. La parte inculpada, a su vez, pensaba, de igual modo, que el responsable era su adversario. En consecuencia, a todos los conflictos les acompañaba un mecanismo de acusación recíproca, que, sin duda alguna, ha contribuido, al mismo tiempo, a forjar la identidad de cada pueblo en el sentido de que han construido su identidad interna apoyándose en la hostilidad hacia el exterior<sup>2</sup>. Este mismo mecanismo ha intervenido también en los niveles más inferiores. Los partidos políticos se destacaron precisamente por esta actividad que siguen practicando hasta nuestros días, cuando, permanentemente, inculpan a los otros partidos. El gobierno es para la oposición el culpable de todos los males que afligen al país, y los partidos de la oposición son para el gobierno unos charlatanes que carecen de ideas. Los partidos de todos los países desarrollan sus campañas preelectorales utilizando el color negro y el blanco, una forma de ver las cosas que a un observador neutral le parece verdaderamente ridícula, pero que, sin embargo, por su experiencia, los partidos consideran altamente eficaz.

En consecuencia, en todas las partes del mundo y en todos los niveles sociales parece darse un mecanismo de construcción de la imagen del enemigo como chivo expiatorio sobre el que el médico y psicólogo ginebrino Paul Tournier dice lo siguiente: “Este mecanismo es extraordinariamente poderoso y está muy extendido. En todas las clases de una escuela hay siempre un chivo expiatorio, bien sea éste un alumno o –como sucede a menudo– un maestro; en todos los talleres, oficinas, parlamentos o familias, los chivos expiatorios hacen posible que surja una cierta armonía mediante la descarga del sentimiento de

---

<sup>2</sup> Cf. M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

<sup>3</sup> P. Tournier, *Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1967, 153 (original: *Vrai ou fausse Culpabilité*, cap. 22).

culpa y las acusaciones que unos y otros proyectan en ellos"<sup>3</sup>. René Girard ha estudiado extensamente esta problemática y ha mostrado cómo a partir de la imitación del deseo del otro surgen conflictos, que, mediante la imitación recíproca, se intensifican hasta llegar a la violencia. Estas mutuas agresiones se descargan, entonces, polarizándolas en víctimas, enemigos o chivos expiatorios, que da como resultado una paz provisional aunque engañosa<sup>4</sup>.

## 2. Crítica de la idea de culpa

Echar la culpa del mal a los otros se manifiesta como una tendencia universal a la que no parece que nadie pueda escapar. Algunos autores consideran que una forma de solucionar este problema sería llevar a cabo una crítica radical del concepto de culpa. En esta perspectiva, R. Kaplan, un famoso politólogo y escritor de gran éxito en los Estados Unidos, reivindica que su país, en cuanto potencia imperialista, retorne al *ethos* pagano<sup>5</sup>. Para Kaplan, nuestro mundo no es moderno ni postmoderno, sino que, en su esencia, es el mundo antiguo, aquel en el que el poder ocupa el lugar central. Inspirándose en escritores chinos, griegos y romanos, y apoyándose en N. Maquiavelo y T. Hobbes, Kaplan sostiene que para una gran potencia sólo debe contar el éxito a toda costa; para conseguirlo, tiene que valorar adecuadamente sus fuerzas de coerción y hacerlas entrar en acción en el momento oportuno sin escrúpulo alguno.

El espanto que siente la modernidad ante la "monstruosidad moral" del holocausto no lo atribuye Kaplan a la conciencia de los derechos humanos ni a la moral cristiana, sino a una juventud que, por primera vez, no ha experimentado las consecuencias del hambre y la guerra, y, por esta razón, piensa de forma altruista o sueña con un mundo mejor. A decir verdad, Kaplan no quiere renunciar totalmente a los derechos humanos y a la moral altruista, sino que opina que éstos deben permanecer a la sombra de la política de la fuerza como un ideal (de carácter no obligatorio) y como estímulo para la moral individual, de forma que la política no se convierta en una realidad totalmente cínica.

Mucho antes que Kaplan, y sin llegar a su compromiso pragmático con la moral altruista, F. Nietzsche alabó la voluntad de poder y culpó a la tradición judeocristiana de haber destruido el alma de los

---

<sup>4</sup> R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; del mismo autor, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986.

<sup>5</sup> R. Kaplan, *Warrior politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, Random House, Nueva York 2002.



fuertes con su concepto de culpa. Reivindicó una subversión de todos los valores para que volviera a gozar del favor de todos el alto *ethos* de la fuerza que la moral judeocristiana había minado por resentimiento. Lo que Nietzsche extendió con sus palabras seductoras en el aire enrarecido de la intelectualidad, se hizo realidad, de forma brutal y sin escrúpulos, con Hitler, ante cuya acción el mismo Nietzsche se hubiera sentido horrorizado. Ahora bien, esta brutal realización de su programa muestra adónde conduce una doctrina que quiera prescindir consecuentemente de los derechos humanos y la moral altruista.

### 3. *La mecanización de los seres humanos*

Podemos intentar esquivar la culpa concibiendo a los seres humanos como máquinas. Aunque hay una larga tradición sobre este asunto en la historia del pensamiento occidental, ha sido sobre todo con la moderna cibernética cuando ha recibido un empuje totalmente nuevo, que, a partir de ella, se ha extendido, a través de las diferentes formas de estructuralismo y de las ciencias biológicas y cognitivas, incluso a aquellos sectores que hasta ahora estaban reservados a la filosofía y las ciencias humanas. La mecanización de los seres humanos podría avanzar mucho más en el siglo XXI mediante una fusión entre la informática, la ingeniería genética y la nanotecnología, que no sólo influiría profundamente en la autocomprensión humana sino que repercutiría totalmente en ella. Por esta razón, J. P. Dupuy, en su obra *Avions-nous oublié le mal?*<sup>6</sup>, indaga en las raíces antropológicas de esta mecanización y cree que las ha encontrado en la forma y el modo en que los seres humanos se relacionan con el mal. Al considerar que están a merced de la envidia, el resentimiento y la violencia vengativa, creen que están sometidos a estos mecanismos, y, finalmente, se ven a sí mismos como mecanismos. Se produce entonces la gran tentación de dar otro paso más: convertirse en máquinas para escapar a aquellos sufrimientos que un ser humano con cierto parecido a la máquina aún seguiría sintiendo. Según Dupuy, los mecanismos de la naturaleza, a diferencia de que lo que creía Kant, no conducen, por consiguiente, a una paz perpetua, sino a una progresiva transformación del ser humano que sufre en una máquina insensible, que de este modo también se libera definitivamente del peso de la culpa.

---

<sup>6</sup> J. P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 Septembre*, Bayard, París 2002.

#### 4. El "pecado original" como contención de la crítica moral

¿Tendrá éxito este programa de la liberación del mal y la culpa? Mientras que los seres humanos tengan conciencia y sufran, difícilmente renunciarán a buscar en los demás la culpa de su insatisfacción. Incluso la moderna superpotencia americana no puede pasar sin tener sus enemigos a quienes estigmatiza como seres moralmente inferiores e incluso abominables. Cuando el enemigo –como en el caso del terrorismo– se hace difícilmente identificable, se necesita entonces a otro, como, por ejemplo, un "eje formado por estados malvados", contra el que deben movilizarse las propias fuerzas y las potencias aliadas. De igual forma, la parte contraria intenta cerrar filas y aunar fuerzas en contra de la figura del "malvado Satán".

En un mundo que está dominado por el mecanismo de la inculpación apenas sirve de nada criticarlo con categorías abstractas. La doctrina cristiana del pecado original –independientemente, por de pronto, de cómo se entienda– podría, no obstante, servir como una idea moderadora, una posibilidad que también constata el sociólogo y especialista en teoría de los sistemas ideológicos N. Luhmann: "El dogma del pecado original ha sido un modelo tradicional de introspección que hasta nuestros días apenas se ha igualado ni mucho menos ha logrado superarse. Mediante él se había forzado a que la autocondena moral se situara si no en un plano psicológico sí al menos en uno comunicativo, llevando así a la moderación de la crítica moral"<sup>7</sup>.

La conciencia del pecado común le recuerda, fundamentalmente, al individuo que vive un conflicto, su propia acción culpable, aun cuando no se vea claramente en ese momento, y, al mismo tiempo, le impide incriminarse unilateral y autodestructivamente, pues la realidad de la culpa es precisamente universal. Exige a cada una de las partes en conflicto que no vean al adversario como un ser totalmente malvado, sino como a unos seres humanos o grupos de seres humanos que, como todos los demás, tienen sus limitaciones y debilidades. En el contexto de la situación humana primitiva, en la que los conflictos producen espontáneas proyecciones de la culpa, la doctrina del pecado original pronuncia una palabra de moderación, que, a decir verdad, aunque hace mucho tiempo que no se escucha eficazmente, no obstante, trabaja a largo plazo contra el endureci-

<sup>7</sup> N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen <sup>3</sup>1990, p. 231.

miento hipócrita de las posiciones.

### **III. La universalidad de la culpa y el mundo contemporáneo**

Así como Nietzsche quiso borrar la conciencia de culpa con la inversión de todos los valores, de igual modo lo quiso hacer también Hitler con la aniquilación de los judíos y con la planeada eliminación posterior de los cristianos. Pero fue precisamente en la guerra contra Hitler cuando los EE.UU. desarrollaron las primeras armas atómicas que muy pronto utilizarían contra Japón.

#### *1. La posibilidad de la autodestrucción*

Así, combatiendo un mal surgió, involuntariamente, otra posibilidad de hacer el mal y se inició una nueva etapa en la historia de la humanidad. Con anterioridad ya se había tenido la experiencia de que tanto los individuos como incluso los pueblos enteros podían destruirse unos a otros, pero, no obstante, se seguía dejando el destino de toda la humanidad en manos de la naturaleza y de la extensa corriente de la vida. Aunque los pueblos desaparecieran, la vida humana seguiría libremente en otras partes con el gran ritmo que procedía de la naturaleza humana, por su voluntad de autoconservación, y de las posibilidades de existencia de la naturaleza extrahumana. Sin embargo, con las nuevas armas de la ciencia aparecía por primera vez la posibilidad de que la humanidad en su totalidad pudiera autodestruirse.

Aunque, en nuestros días, tal vez no tenemos aún a nuestro alcance esta posibilidad, el desarrollo científico-técnico avanza velozmente en esta dirección. Con ello se hace al mismo tiempo patente la dimensión global de la responsabilidad humana, que debe prepararse de forma nueva para afrontar unas situaciones en las que cada ser humano tendría que decidir si se subordina a un proceso que podría acabar con toda la humanidad. Ahora bien, estas situaciones en las que debe hacerse una opción no surgen de la noche a la mañana, sino que se han preparado, y se siguen preparando, durante largo tiempo mediante innumerables pequeños pasos que dan los individuos, que también son responsables de ellos.

Por consiguiente, cada uno, a su modo, tiene su parte de responsabilidad en las decisiones sobre el destino posterior de la humanidad, que se incluye en la responsabilidad global de toda la humanidad,

aun cuando, al mismo tiempo, esta responsabilidad vaya más allá de las posibilidades individuales. Fue precisamente a esta paradoja a la que dio una respuesta la doctrina tradicional del pecado original, aunque entonces no pudo formularse de forma ponderada esta tensión por la acentuación que un sector daba a la culpa de Adán<sup>8</sup>. Sin embargo, la doctrina tradicional del pecado original apuntaba ya a una conexión entre responsabilidad y culpa que va más allá de las posibilidades de los individuos y que, sin embargo, concierne a su acción individual.

## 2. Imitación y rivalidad

Para comprender mejor la conexión entre la acción individual y la responsabilidad universal es fundamental que entendamos que los seres humanos, al tiempo que llevan a cabo sus tareas, comparan espontáneamente con los otros sus acciones y deseos, los imitan, e incluso, cuando ello es posible, tratan de superarlos<sup>9</sup>. Por consiguiente, su acción no sólo está determinada por sus propios objetivos e intereses, sino que, sobre todo, está dirigida por la autonomía que resulta de la comparación, la competición y las rivalidades<sup>10</sup>. De las tendencias egoístas y no solamente de la naturaleza que no es libre, como opinaba Kant, surgen mecanismos que, de forma totalmente diferente a como decía Kant, no tienden en modo alguno a conseguir una paz perpetua, sino a producir fácilmente extravíos.

Que el espíritu mercantil está formado, sobre todo, de comparación y competencia, se sigue claramente del hecho de que carece de una meta propia. Corre hacia ocasionales puntos de atracción que pueden fácilmente cambiar en otras condiciones diferentes. En este sentido, J. P. Dupuy muestra, independientemente de toda consideración teológica, que el mal no es sólo una categoría moral sino tam-

---

<sup>8</sup> A diferencia de san Agustín y del concilio de Trento, el Vaticano II solamente subraya que desde el principio todos los hombres pecaron (cf. *GS* n. 13).

<sup>9</sup> W. Palaver, en su libro sobre R. Girard, aborda una gran cantidad de autores –desde Platón y san Agustín hasta nuestros días– que han visto y han mostrado con toda claridad esta particularidad de la acción humana (*René Girard mimetische Theorie*, Münster 2003, pp. 55-181).

<sup>10</sup> Cf. H. Schoeck, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1966 (trad. inglesa, *Envy: A Theory of Social Behaviour*, Liberty Fund, 1987).

<sup>11</sup> Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?*, cf. nota n. 6.

bién analítica, que es muy útil para explicar el funcionamiento de la acción social colectiva y su carácter de mecanismo<sup>11</sup>. La rivalidad y la competencia pueden producir sus propios desarrollos sociales que en modo alguno sirven al bien común sino que conducen a resultados que recaen en la humanidad como un mal exterior a ella o como un destino impuesto.

## IV. Apocalíptica y evolución

### 1. La autonomía del mal

La problemática apocalíptica responde precisamente a esta posibilidad de extravío social, llegando al extremo de representarla como una autodestrucción. Numerosos textos bíblicos parecen afrontarlo como un juicio en el que el mal recae en los hombres como una desgracia que les viene de fuera (es decir, de Dios). Sin embargo, un análisis más riguroso muestra que, al fin y al cabo, hemos de interpretar estos textos en el sentido de un juicio que el mismo ser humano se hace a sí mismo<sup>12</sup>, un sentido que sería también aplicable a las sentencias apocalípticas<sup>13</sup>. Los modernos avances científicos y técnicos permiten actualmente que se pongan de manifiesto, bajo una nueva perspectiva, las posibilidades de un juicio apocalíptico que la humanidad se hace a sí misma, lo que nos ayuda a comprenderlo mejor de forma empírica. Mediante la interacción imitativa y competitiva, la acción humana puede darles a muchos tal autonomía que escinda totalmente a aquélla de los objetivos y los fines de los individuos y, finalmente, recaiga sobre ellos como una fatalidad o un juicio exterior. Las ideas apocalípticas del juicio fueron antiguamente conceptos exclusivamente religiosos que procedían, sobre todo, de círculos radicales. Mientras tanto, nuestro mundo se ha hecho apocalíptico, y por esta razón podemos hablar actualmente, incluso con independencia de consideraciones teológicas, de una apocalíptica ilustrada<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, Tyrolia, Innsbruck <sup>2</sup>1996, pp. 76-109 (trad. inglesa: *Jesus in the Drama of Salvation*, Crossroad, Nueva York 1999, pp. 53-81).

<sup>13</sup> Cf. N. T. Wright, *Jesus and the victory of God*, Fortress Press, Minneapolis 1996.

<sup>14</sup> Cf. J. P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Du Seuil, París 2002.

<sup>15</sup> Cf. 4 Esd 3,21.26; 7, 116.118.

En estrecha relación con la apocalíptica surgieron todas las ideas que llevaron a la doctrina eclesial del pecado original<sup>15</sup>. Ambas son el resultado de situaciones históricas en las que los grupos minoritarios de creyentes se sentían totalmente amenazados por las grandes potencias paganas. Se planteaban las acuciantes cuestiones de cómo podían aferrarse a un único Dios creador, bueno y todopoderoso, cuando tenían que sufrir en su creación la prepotente fuerza del mal. ¿No se imponía más bien la aceptación de que había otros dioses o incluso dioses que le eran contrarios (gnosis, maniqueísmo)? Sólo podía esquivarse este camino cuando al abuso de la libertad creada –caída del ángel, pecado de Adán, culpa de la humanidad– se respondiera escribiendo una palabra grande y poderosa. Por ello, ya los primeros once capítulos del Génesis muestran que el Antiguo Testamento tenía conocimiento de una dinámica interna del mal en la que muchos seres humanos han estado implicados durante largo tiempo. En la actualidad, gracias a los mencionados mecanismos, podemos percibir de forma más exacta y analíticamente cómo las interacciones entre seres humanos que son libres dejan surgir autonomías perversas y automáticas.

## 2. *El mal como expresión de nuestra “naturaleza histórica”*

De forma parecida, podemos actualmente comenzar a investigar de forma más precisa, en el contexto de la teoría de la evolución, cómo el mal realizado por los seres humanos repercute sobre ellos mismos. La humanidad podría tener una edad de 2,5 millones de años y durante todo este tiempo casi se ha duplicado el volumen del cerebro. Los seres humanos se encontraron, por tanto, en un proceso evolutivo en el que su propia acción ha repercutido en un desarrollo posterior y, sobre todo, en un incremento de su cerebro. A partir de la independencia de las criaturas y sus propias acciones se sugiere un modelo de pensamiento con el que podemos indagar de forma novedosa en el significado del pecado original<sup>16</sup>.

Desde la perspectiva de la evolución, finalmente, podemos ver también de forma diferente el problema del mal. La libertad no sólo significa elegir entre dos posibilidades estables y fijas, sino, sobre todo, la autoconstrucción de la comunidad y la cultura humana. A esta autoconstrucción le precede, tal como nos enseñan las teorías de la evolución del cosmos, de nuestro sistema solar, de la tierra y de la

---

<sup>16</sup> Cf. R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster <sup>2</sup>2003.

vida en ella, de igual modo, una autoconstrucción de las condiciones de vida prehumana. Este proceso evolutivo avanza gracias a fuerzas polares más poderosas que crean nuevas estructuras según las condiciones ambientales y destruyen las antiguas. Un mundo en evolución es un mundo dinámico en el que todo cuanto hay en él también será destruido. A la bondad de este mundo pertenece, por ello, forzosamente, que todos los seres vivos también se experimenten como amenazantes, afligidos y hostiles, por lo que si no se dirigen a lo esencial serán destruidos. En este contexto resulta comprensible cómo pudo producirse el mal moral y cómo éste, en el curso posterior de la evolución, agrió la naturaleza “histórica” de los seres humanos.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

## ¿PODEMOS TENER LA EXPERIENCIA DEL “PECADO ORIGINAL”?

### I. Cuestiones y problemas



ace ya treinta años que Herbert Haag anunció el adiós definitivo al pecado original<sup>1</sup>. Mientras

---

\* PETER HÜNNERMANN. Nació el día 8 de marzo de 1929 en Berlín. Entre los años 1949 y 1958 estudió Filosofía y Teología en Roma. En 1955 se ordenó sacerdote. En 1958 se doctoró en Teología y en 1967 consiguió la habilitación (la “*venia lengeri*”) para enseñar Teología Dogmática y Filosofía de la Religión Cristiana. En 1968, en colaboración con Bernhard Welte, creó la Fundación de Becas de estudio Iberoamérica-Alemania. Entre los años 1971 y 1982 fue profesor de Teología Dogmática en Münster. De 1973 hasta el año 2002 ha sido presidente de la asociación *Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland*. Fue presidente entre los años 1989 y 1995 de la Sociedad Europea de Teología Católica, y es su presidente de honor desde 1995. Del año 1996 hasta el 2002 ha sido presidente de la Asociación Internacional de Teología Católica. La Universidad Católica de Cochabamba (Bolivia) lo nombró Doctor *Honoris Causa* en 1997.

Entre sus recientes publicaciones destacamos las siguientes: *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, edición de P. Hünemann, Münster 1995; *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, edición de P. Hünemann, Münster <sup>2</sup>1997; *Das II. Vatikanum - christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1)*, edición de P. Hünemann, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich 1998; *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

Dirección: Engwiesenstr. 14, 72108 Rottenburg (Alemania). Correo electrónico: peter.huennemann@uni-tuebingen.de

<sup>1</sup> Herbert Haag, “Geleitbrief”, en Urs Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Kirche heutiger Theologie*, Friburgo-Basilea-Viena 1970,



tanto, las cosas, sin duda, han cambiado. Hay numerosos proyectos en la teología actual que, por un lado, tienden el arco hacia las experiencias históricas contemporáneas. Por otro lado, hay un considerable consenso en archivar la forma en que se ha entendido tradicionalmente el relato de la caída en el pecado cuyo autor fundamental fue san Agustín<sup>2</sup>. Esto afecta, en particular, al modo en que se transmite el pecado original. Para san Agustín, la transmisión tuvo lugar mediante la procreación de la primera pareja. En su encíclica *Humani generis* (1950), el papa Pío XII aún sostenía que el monogenismo<sup>3</sup> era un requisito imprescindible del dogma del pecado original. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, publicado en Roma en 1993, guarda silencio sobre el monogenismo. Por su parte, se ha demostrado que Herbert Haag tenía razón. Ahora bien, esto no significa que hayan perdido su potencia reveladora el relato del Génesis o las afirmaciones de Pablo (Rom 5,12): “Así pues, por un hombre entró el pecado en el mundo y con el pecado la muerte. Y como todos los hombres pecaron, a todos alcanzó la muerte”.

El hecho de que en los proyectos teológicos más recientes que pretenden comprender la condición pecaminosa se recurra a la experiencia histórica contemporánea, plantea, al mismo tiempo, ciertas cuestiones que hemos de responder.

Las cuestiones teológicas son las siguientes: ¿Aciertan estos enfoques a entender el núcleo del relato del Génesis o el discurso paulino sobre el primer y el segundo Adán? En ellos claramente se presupone una conexión *universal* en la condenación que será abolida mediante la redención. ¿No ofrece la experiencia histórica solamente el acceso a las estadísticas universales, es decir, a lo que acontece comúnmente? ¿Cómo puede, entonces, reconocerse a Cristo como *el* redentor?

Las cuestiones ético-morales se expresarían así: ¿No forma parte esencial del pecado y la injusticia la responsabilidad personal? Desde el punto de vista ético, ¿no es absurda la idea de una culpa colectiva? La idea de una culpa colectiva, en su sentido formal, no es compatible con los derechos humanos. No se puede castigar a todos los

---

pp. 5-7. Cf., además, Herbert Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966. Para una visión panorámica sobre el estado de la cuestión, cf. Siegfried Wiedenhofer, “Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie”, en *Communio* 20 (1991) 315-328.

<sup>2</sup> Urs Baumann, *ibid.*; Hermann Häring, *Die Macht des Bösen: das Erbe Augustinus*, Zurich, Gütersloh 1979; Paul Ricoeur, “Die Erbsünde –eine Bedeutungsstudie”, en *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen*, II, Múnich 1974, pp. 140-161.

miembros de un pueblo sobre la base de su pertenencia a éste sin tener la prueba de la culpabilidad individual. Es verdad que, a diferencia de la culpa colectiva, surge algo como un enredo histórico, pero hay que distinguir cualitativamente estos hechos de la culpa y el delito.

Estas y otras preguntas parecidas muestran que el directo asimiento a la experiencia histórica requiere una profundización para poder trazar de modo razonable un arco hacia los relatos bíblicos en los que aparecen conectados los temas de la salvación y la condenación universales.

## II. Libertad, comunicación e historia

### 1. Llamada y respuesta

¿Cuáles son los presupuestos para poder hablar hoy día razonablemente del "pecado original" (*peccatum originale*) con la mirada puesta en las experiencias históricas? Estos presupuestos conciernen ante todo a la comprensión contemporánea de la libertad que está en oposición al concepto de libertad implícito en la doctrina agustiniana del pecado original. En la comprensión tradicional del pecado, y también del pecado original, se realiza una estricta diferenciación entre el pecado del que cada uno es responsable y aquel gran delito que se transmite mediante la procreación. Según la interpretación tradicional, para que haya libertad tiene que existir un sujeto consciente y en plena posesión de sí que elija esto o aquello. La filosofía y las ciencias sociales modernas tienen otra opinión de la libertad y de la acción libre y responsable: La libertad es esencialmente un "acontecimiento de comunicación". Para que el niño sea libre hay que despertarle con la ayuda de los padres.

Sólo mediante el encuentro con la libertad de los padres, realizado de forma adecuada, se encuentra el niño con su propia libertad. Sólo así logra adecuadamente el niño hacerse consigo mismo. La formación no es "transferencia de información" de saberes y habilidades, sino la formación del propio ser libre mediante la estimulación, el intercambio y las relaciones de unos con otros. La estructura respon-

---

<sup>3</sup> El término "monogenismo" se refiere a la doctrina que sostiene que toda la humanidad desciende de una sola pareja originaria. Según la concepción tradicional, el pecado original se transmitía mediante la procreación y el nacimiento.

sable de la libertad se sostiene también gracias a los adultos. La responsabilidad –la misma palabra lo indica– surge cada vez en el acontecimiento de la comunicación, en el discurso y en las respuestas<sup>4</sup>. Así pues, en la acción libre del ser humano está siempre presente la libertad del otro o de los otros. Martin Heidegger –por citar algún ejemplo de una conceptualización filosófica de este fenómeno– caracterizó el *Da-Sein* (“la existencia”) del ser humano esencialmente como el *In-der-Welt-Sein* (“existencia en el mundo”) y *Miteinander-Sein* (“existencia de unos con otros”). La existencia, el ser mismo de cada hombre existe solamente en la relación de cada uno con el mundo, en las relaciones sinceras con los otros. La libertad no existe como una cualidad y posibilidad de acción abstractas, autárquicas y autosuficientes que se encuentran en el propio sujeto. La libertad es en sí misma el modo de respuesta. Esto significa que el ser humano es fundamentalmente un ser abierto que está inserto en el marco de libertades que se comunican entre sí.

Si ello es así, entonces surge una nueva posibilidad de interpretar el relato de la caída en el pecado que encontramos en el Génesis y también las afirmaciones que hace Pablo en la Carta a los Romanos de forma diferente a como lo hizo Agustín<sup>5</sup>. La interpretación agustiniana de este relato dependía de la imagen del mundo y la historia que entonces se tenía. La sucesión de las generaciones se presentaba como una progresión de sujetos. La transmisión del destino humano se realizó mediante la procreación de la primera pareja humana.

## 2. El marco de la historia

Ahora bien, puesto que la libertad, mediante la que el ser humano llega a ser él mismo, es esencialmente un acontecimiento de comunicación, el ser humano pertenece radicalmente al marco abierto de la historia, y, por tanto, no podemos pensar en la unidad del género humano como el resultado de una relación simplemente biológica. Por consiguiente, la unidad del género humano es de igual modo una relación de carne y hueso como también una relación de libertad. Si

<sup>4</sup> Cf. Helmut Hoping, *Freiheit im Widerspruch: Eine Untersuchung zur Ersbündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbrucker Theologische Studien, vo. 30, Innsbruck 1990; Hermann Krings, *System und Freiheit*, Freiburg-Múnich 1980; Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid 1996.

<sup>5</sup> Sobre el aprovechamiento exegético de las afirmaciones paulinas, cf. el brillante comentario de Heinrich Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT, VI, Friburgo <sup>2</sup>1976, pp. 158-189; Michael Theobald llega a las mismas conclusiones, cf. *Römerbrief*, SKK-NT-6,1, Suttgart 1992, pp. 153-176.

el ser humano es corporal y tiene un cuerpo; si, de igual modo, la relación corporal es esencialmente libre, y, al mismo tiempo, la libertad "corporal" es llamada a entrar en escena mediante la historia y el encuentro como libertad que se encuentra y se transmite en el libre acontecimiento de la comunicación, entonces los otros, con su libre acción u omisión, forman parte constitutiva del mismo ser humano, de su propio ser y de su responsabilidad. Esto significa que el *Dasein* del ser humano consiste en una reciprocidad.

Pero este ser de unos con los otros está marcado por una negación recíproca y por una culpabilidad múltiple. Cada uno de nosotros experimentamos cuán violenta es nuestra propia acción en determinadas y matizadas circunstancias. Estamos implicados en conexiones de sucesos que —en contra de nuestras orientaciones fundamentales— conducen, sin embargo, a difíciles procesos sociales. La conducta del ser humano, por término medio, nos induce una y otra vez a prescindir de la verdad, a engañar al otro, a ocultarnos tras una fachada y poder vivir así tranquilamente en la trastienda los propios intereses. De este modo, expulsamos socialmente la injusticia cometida, la silenciamos o inculpamos del crimen a otros pueblos incorporándolo de este modo en la "normalidad". Ahora bien, ¿no se debe ocultar directamente las propias faltas y la confesión de la culpa y la falta en las relaciones políticas, y ponderar solamente su conveniencia en el caso más extremo, cuando ya no se quieren plantear políticamente?

### III. Experiencia de la fe

#### 1. Condenación ante Dios

Pero esta experiencia de una conexión enredada de carácter universal, global y operativa no se identifica aún con aquella experiencia de fe que conduce al desarrollo de las verdades dogmáticas sobre la relación con la condenación y la necesidad de la redención del ser humano. A ello hay que añadir otro momento adicional que encontramos en la gran oración que hace Azarías en el horno de fuego (cf. Dn 3,24-25): "Pero tú acéptanos. Venimos con un corazón contrito y humillado; acéptalo como si fuera un holocausto de carneros y toros, de millares de corderos cebados. Que éste sea hoy nuestro sacrificio ante ti, y que te sirvamos fielmente, pues no quedarán defraudados quienes confían en ti. Ahora queremos seguirte con todo el corazón, queremos serte fieles y buscar tu rostro. No nos defraudes, Señor; tráтанos conforme a tu ternura, según la grandeza de tu amor".

El testimonio de Israel nos sirve para descubrir su culpa y su implicación en la injusticia no solamente por su transgresión de la ordenada por Dios en los mandamientos. Israel sabe también, al mismo tiempo, que sólo puede ser acompañado en este entreveramiento y su propia insuficiencia por la ternura y la misericordia de Dios. Entre otros muchos textos, el Sal 51 es un excelente testimonio de esta convicción.

En su vertiente negativa, cuanto hemos dicho significa que cuando los seres humanos, en su libertad responsable, solamente se orientan por los demás, cuando sencillamente asumen las máximas y los comportamientos de los otros, dejándose guiar por lo humano demasiado humano, se mueven entonces en una dirección que les conduce al pecado personal y a la culpabilidad. Sólo cuando se orientan por el mandato de Dios y se apoyan en su ternura y misericordia, se les abre, respectivamente, aquel fundamento de la existencia humana y aquel otro que es libre y está enfrente, a partir del cual su libertad responsable no solo tiene la adecuada orientación, sino que tiene también, al mismo tiempo, el fundamento de una nueva acción que no está menoscabada por la culpa y la confusión. Esta experiencia creyente de la culpa y la reconciliación encontró su expresión en la fiesta del Yom Kippur (cf. Lv 16,1-34).

## 2. *El testimonio de Jesucristo*

La fe cristiana confiesa que Dios se ha revelado y mostrado en el testimonio de Jesucristo, sobre todo en su entrega, como un Dios que reconcilia incondicionalmente de una vez por todas a todos, a judíos y paganos. Es en este sentido en el que Pablo dice que Jesucristo es el “segundo Adán”. En él se ha abierto el reino de Dios, aquel ser de unos con otros, que no es una reciprocidad “según la carne” (*kata sarka*) sino “según el espíritu” (*kata pneuma*). Se trata de una reciprocidad que no conduce a la culpa sino a la vida eterna.

Los teólogos medievales, como, por ejemplo, Tomás de Aquino, de forma totalmente lógica, llegaron a la conclusión de que cada ser humano, en el tiempo histórico en que viviera, despertaba a su libertad para el pecado o para la justificación por la fe: Para el pecado, si en su libertad de respuesta se orientaba simplemente por el comportamiento fáctico de los seres humanos; para una justificación por la fe, si con su libertad de respuesta se remitía al fundamento de toda libertad –discernido, como de costumbre, de forma evidente o no– puesto que se trata de la libertad constitutiva.

## IV. Consecuencias

¿Qué consecuencias resultan de esta reflexión? No se debería hablar más en el lenguaje eclesial del “pecado hereditario”. Los hechos a los que remite no se pueden describir como hereditarios. No se trata de ninguna herencia que sobrevenga a la generación presente procedente de los antepasados. Se trata de un intercambio o comercio de libertades. En la patrística latina apenas se hablaba de un *peccatum hereditarium*, sino del *peccatum originale*.

### 1. El poder del pecado

De igual modo, aplicarle el término “pecado” es realmente engañoso. Pablo distingue los pecados personales, los delitos del “pecado” en el sentido de causados por el poder del pecado. Es cierto que éstos proceden del aquel delito primero, pero son de otra modalidad.

Una expresión más adecuada sería “el poder del pecado en la historia”. Éste procede del pecado y conduce a él. Marca la historia y el comportamiento de los seres humanos, la comprensión que tienen de sí mismos y de la realidad. Este poder del pecado en la historia desarrolla conexiones complicadas. Es el entorno abierto que llega hasta el interior de nuestra libertad y en el que maduran nuestra libertad y las decisiones personales libres.

¿Puede experimentarse este poder del pecado? Absolutamente, tanto externa como internamente. Pero, ¿cómo lo experimentaremos y comprenderemos? La mayoría de las veces se interpreta como expresión de las formas más variadas de debilidad: como cualquier trastorno del crecimiento personal, como deficiencia física provocada por la naturaleza, como consecuencia de estructuras sociales erróneas, como influjo del ambiente inmediato, como agresividad de la sociedad, como ideología obcecada de un pueblo o una nación, etc.

### 2. Desgarrar el velo

Solamente en la fe se revela su naturaleza como poder de pecado, como negación y poder de muerte, que procede del pecado y a él conduce, un poder que no impulsa para la vida sino para la muerte en todas sus múltiples formas de negación de la vida. Se trata de aquel poder que siempre aprueba y corrobora el pecado personal.

Este poder del pecado se revela inicialmente en la fe que Israel tiene en el Dios que reconcilia. A partir de este Dios que reconcilia y tiene misericordia se infiere la despiadada mirada que nada oculta al carácter abismal de nuestra historia. Este poder del pecado se ha revelado definitiva y totalmente en la cruz y la resurrección de Jesucristo, del testigo del Dios que busca sin limitación alguna la reconciliación con el pecador para amarlo. Ésta es precisamente la razón por la que la fe cristiana de igual modo confiesa que este Dios reconciliador y amoroso está cercano a cada ser humano dándole –como siempre de forma escondida– la posibilidad de la conversión y la reconciliación, de desgarrar el velo del mal que cubre la historia de la humanidad.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

---

## RELECTURA CONCLUSIVA



Christoph Theobald \*

---

EL "PECADO ORIGINAL":  
UNA DOCTRINA  
QUE SIGUE SIENDO CONTROVERTIDA  
Reflexiones sobre un debate

**E**l objetivo de estas conclusiones es proporcionar al lector una visión de conjunto sobre las posiciones que se defienden en este número de la revista, y, de este modo, documentar y, si es posible, estimular y proseguir el debate que actualmente se está desarrollando, más bien moderadamente, sobre el problema del pecado original.

---

\* CHRISTOPH THEOBALD nació en Colonia (RFA). Entró en la Compañía de Jesús en 1978 (Provincia de Francia) y fue ordenado sacerdote en 1982. Es profesor de Teología Fundamental y Teología Dogmática en la Facultad de Teología de Centre Sèvres (París), miembro de la Fundación de la revista internacional *Concilium* y pertenece al consejo de redacción de *Recherches de Science Religieuse*, en donde dirige un boletín de teología sistemática (Misterio de Dios y Trinidad).

Entre sus publicaciones sobre teología contemporánea, teología sistemática y estética, destacamos las siguientes: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Frankfurter Theologische Studien 35, Francfort 1988; "La foi trinitaire des chrétiens et l'enigme du lien social. Contribution au débat sur la "théologie politique"", en *Monothéisme et Trinité*, Bruselas 1991; *Histoire de dogmes*, volumen IV: *La Parole du salut*, París 1996 (en colaboración con Bernard Sesboué; trad. esp.: *La Palabra de la salvación*, Salamanca 1997); *La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach. Les chorals du Catéchisme luthérien dans la "Clavier-Übung" (III)*, París 1993 (en colaboración con Philippe Charru); *L'Esprit Créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach*, Bruselas 2002; *La Révélation... tout simplement*, París 2001; *Le cas Jésus-Christ*, París 2002; "Résister au mal", en *RSR* 90/1 (2002) 87-120; *Présences d'Évangile. Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, París 2003.

Dirección: 15, Rue Monsieur, F 75007 París (Francia).

Mirándolo con detenimiento, resulta evidente que el *sentido* del dogma “creado” por Agustín sigue siendo controvertido. Con el objeto de clarificar su significado, muchos teólogos y teólogas recurren a las experiencias históricas contemporáneas y utilizan los instrumentos conceptuales más recientes para hacer hemenéuticamente *plausible* esta doctrina aparentemente intratable. Otros autores, sobre todo los antropólogos, remiten a la *función de matriz* que esta doctrina ha tenido en la cultura europea y en la civilización mundial que está surgiendo actualmente. Las comparaciones entre los sistemas religiosos y culturales de estos proyectos interpretativos y antropológico-culturales sirven, cada vez más, para poner de manifiesto el universalismo específicamente cristiano que entraña el dogma del pecado original.

Todas estas contribuciones sobre la hermenéutica del pecado original dejan claro que la fe como acontecimiento histórico nunca puede contar con un conocimiento dogmático que la asegure de una vez por todas. La actual globalización de nuestros planteamientos y nuestro creciente interés por sus contextos particulares ponen en marcha de forma completamente novedosa el proceso hermenéutico. Ciertamente, éste puede, y debe, apoyarse en la *norma de la fe* eclesial, aun cuando sólo podemos determinar su preciso compromiso con respecto al “pecado original” con la ayuda de la historia de los dogmas. Así, por ejemplo, el artículo de Bernard Sesboué (en la primera parte de este número) sitúa la decisión de Agustín, que tantas consecuencias tuvo desde un principio para la Iglesia y la civilización occidental, en el amplio ámbito de la patrística, en el que también deben contar las opiniones de los Padres griegos, cuyos planteamientos, que esencialmente proceden con gran cautela, no pueden explicarse suficientemente a partir del dogma occidental; dejan claro, al menos a *posteriori*, el carácter análogo que tiene el concepto que se ha llamado “pecado” original o hereditario. Al mismo tiempo, es necesario recuperar en la reflexión el *contexto actual de la fe*. Esto es que lo se hace, al menos como planteamiento, en la tercera parte de este número dedicado a la antropología cultural, aun cuando, desgraciadamente, por diversas razones, se dedique poco espacio a las culturas y coyunturas no europeas.

Finalmente, la norma de la fe y el contexto contemporáneo abren una nueva perspectiva en el mismo *credo* y en la experiencia que subyace en él. En los años sesenta del siglo XX, el debate se centraba en la interpretación que hizo Agustín de Rom 5,12. Su exégesis se apoyaba en una tradición textual latina en la que, a diferencia de Pablo, la herencia no recaía en la muerte sino en el pecado. Aunque

esta versión de la teología paulina no resistía la crítica, no por ello caía el dogma, pues se concluía que estaba fundamentado en una interpretación global de la conexión entre el pecado y la salvación universales que tenía su base en la Escritura. Este argumento provoca, en efecto, la exigencia actual de una aclaración que explique si el *dogma* del "pecado" original o la misma *Escritura* no han ejercido, más bien, una función de *matriz* en la cultura europea. Las dos contribuciones bíblicas y la comparación interreligiosa, que presentamos en este número, abren el espectro metodológico de la exégesis y muestran, sobre todo, cómo el mismo credo y su estructura profunda de índole narrativa pueden configurar y modificar nuestro horizonte de experiencia y nuestras categorías de pensamiento.

Deberíamos recordarnos brevemente estos tres datos fundamentales de índole hermenéutica (la norma de la fe, la situación contemporánea y la Escritura) para dilucidar el *carácter interdisciplinar* de la tarea dogmática también con respecto a la doctrina del pecado original, tal como se desarrolla en este número. La complejidad del debate resulta de la disparidad de estas perspectivas y está relacionado con la dificultad de sintetizarlo en un solo punto, que, además, sea crucial. ¿Dónde se encontraría este punto? Ciertamente, en la *función* del dogma del pecado original. *En el seno de la fe en Cristo*, este dogma tiene, por así decirlo, que proporcionar el misterioso trasfondo para que pueda ser comprensible la universalidad –presupuesta teológica y culturalmente por el cristianismo– de su acción redentora. En el momento en el que no sólo pierde su plausibilidad esta universalidad, sino también el sentido de la misma redención, corremos el peligro de que sencillamente se dé la vuelta a la argumentación y la venida de un redentor –con el rodeo de una inculpación de toda la humanidad– deje de aparecer como "algo necesario". Ésta y otras parecidas maniobras apologéticas que han fracasado ante el sufrimiento inocente y frente a la experiencia de su magnitud en el siglo XX han conducido, finalmente, a que se desacredite toda la doctrina cristológica de la redención. Sólo hay un camino para salir de este *impasse*: Intentar reflexionar y pensar la realidad del pecado y su magnitud a partir de la acción liberadora de Jesús y del respeto que tenía a la fe de los otros ("ni en Israel he encontrado una fe tan grande"; Lc 7,9).

Ahora bien, antes de volver sobre este punto crucial, el debate, que se desarrolla en este número, debe, en primer lugar, clarificar el sentido del dogma y también esbozar el recurso a la experiencia contemporánea.

## I. Un conflicto de interpretación en el seno del cristianismo

A partir de la modernidad, cuyo portavoz se considera a E. Kant, y de las investigaciones exegéticas realizadas en los años sesenta del siglo XX, se suscitó la controversia sobre el significado preciso del dogma del pecado original, y, con ello también, la interpretación de la historia de los dogmas. Esbozaremos brevemente las diferentes posiciones, tal como se presentan en las contribuciones de este número, y las reduciremos a las opciones que están implícitas en ellas.

### 1. Controversia sobre la historia de los dogmas

Miradas con detenimiento, podemos vislumbrar tres posiciones diferentes:

1. En el trasfondo se encuentra la encarecidamente reiterada *historización* del pecado original que el *Catecismo de la Iglesia Católica* valora (!) como “la tradicional” (cf. el riguroso análisis de H. Häring). En contra de la formulación mucho más abierta del concilio Vaticano II (GS 13,1: “desde el comienzo de la historia”), el texto introduce en este punto la idea del “acontecimiento originario” –el acontecimiento del primer pecado– que marca una distinción entre el “estado original de santidad” y el “estado caído” que se transmite desde los “primeros padres” a sus “descendientes” “por propagación”. Según H. Häring, esta historización sólo fue posible en el momento en el que el judeo-cristianismo y la cultura judía desaparecieron de la experiencia de la Iglesia, y se interpretó la figura de Adán, que era el representante mítico de la humanidad, a partir de la figura histórica del Mesías.

Para Agustín se trataba de algo que era naturalmente evidente, y, ciertamente, en su perspectiva –así lo afirma Bernard Sesboüé– se *integró dentro del argumento soteriológico*, en el que, más bien en sentido inverso, deduce a partir de la praxis eclesial del bautismo de niños la existencia del estado universal y también empíricamente determinable de un pecado originario “pasivo” (*peccatum originale originatum*), que había sido provocado mediante el “pecado activo” de Adán (*peccatum originale originans*); o bien –así lo formula de forma más prudente el Sínodo de Cartago (418)– “algo que (los niños) traen de un pecado original de Adán (*ex Adam trahere originalis peccati*) y que se expía por el lavatorio de la regeneración” (DH 223).

2. Una segunda posición, que es la que mayoritariamente se sostiene en este número de la revista, se fundamenta en las opiniones de

Karl Rahner y Piet Schoonenberg. Éstos autores se oponen a una ingenua historización de la historia de la caída; una gran parte de las dificultades que la conciencia moderna tiene con respecto a la doctrina del pecado original radica, precisamente, tal como expone Bernard Sesboüé, en *la transferencia de sus puntos esenciales que se ha producido recientemente en la modernidad* desde la experiencia actual de pecado de la humanidad ("pecado pasivo") al *primer pecado* de los primeros padres ("pecado activo"). Esta tesis no sólo presupone una nueva mirada al estatuto mítico o etiológico de los relatos sobre el origen, sino también un conocimiento más riguroso de la historia del dogma<sup>1</sup>, así como el intento de poner al alcance de todos una experiencia más actualizada.

Como ya hemos indicado, no se puede sencillamente reprochar a Agustín la historización del pecado original que sólo empezó a criticarse a partir de los años sesenta del siglo pasado, aun cuando su idea *del pecado como "hereditario"*, surgida en el año 412 en lucha contra el pelagianismo, supusiera la sucesión lineal, cuasi causal, de las generaciones<sup>2</sup>. En su posición crítica contra el Padre de la Iglesia, Gonsalv K. Mainberger se remite al que hasta ahora sigue siendo el estudio más voluminoso de la historia de los dogmas, realizado por Julius Gross, que, desgraciadamente, vuelve a proyectar en Agustín la identificación que entre pecado y concupiscencia encontramos en las enseñanzas de Lutero, Bayo y Jansenio, y apenas distingue entre su teología y las declaraciones magisteriales. La tesis, según la cual con la investigación histórico-crítica se desvanece la plausibilidad de la teoría del pecado original (así opinan Mainberger y Gross), presupone la moderna historización de este mito, que, *en cuanto tal*, no puede incluirse en la constitución de la doctrina del "pecado original" que surgió en el siglo V. Para el maestro del cristianismo occidental no se trataba de otra cosa que de la liberación del pecado "pasivo", heredado de Adán (*peccatum originale originatum*), mediante el bautismo de niños. Ciertamente, con ello se despertó al mismo tiempo el fantasma de las penas del infierno para los niños "inocentes" que no habían sido bautizados, que Mainberger convierte en el verdadero punto de partida de su análisis cultural, mientras que H. Häring establece el determinante influjo de Agustín en la cultura occidental en la descalificación de la libertad adámica como "desobediencia" y en la institucionalización de la redención.

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, Bernard Sesboüé (ed.), *Histoire des dogmes II: L'homme et son salut*, Desclée, París 1995, pp. 149-267 (V. Grossi y B. Sesboüé).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 154.

La hermenéutica esencial de la posición mayoritariamente sostenida en la teología católica a partir de los años sesenta ha consistido, por consiguiente, en continuidad con Kant y Ricoeur, en hacer razonable el “pecado original pasivo” a partir de la experiencia moderna de la libertad. El dogma no *cuenta* una caída de la humanidad acontecida en el comienzo de todo, con sus consecuencias, sino la historia del drama de la libertad humana (Sesboüé), es decir, la experiencia de una “libertad cautiva” (Ricoeur) en un “mundo que destruye la libertad del ser humano, antes de que ésta pueda tomar conciencia de sí misma” (Häring). En esta perspectiva, varias contribuciones hablan de un “nexo de condenación” (Hünemann) o de un “nexo de responsabilidad y culpabilidad, que sobrepasa las posibilidades de los individuos y, sin embargo, afecta a sus acciones individuales” (Schwager). De este modo, la clásica pregunta de hasta qué punto y en qué medida hay una “culpa personal” en esta influencia cósmica, histórica y no simplemente biológica de la libertad humana, se resolverá en el sentido del carácter *análogo* del concepto de *pecado original* (Rahner y Sesboüé), en el caso de que no se renuncie absolutamente a esta cuestión espinosa (Häring y Hünemann): la culpa personal no puede transferirse a partir de una acción libre realizada en el origen.

3. Si percibo correctamente, en este número se perfila aún una tercera posición, cuyo planteamiento puede hallarse en las contribuciones de Jean Michel Maldamé y Raimund Schwager. Tanto Maldamé como los que siguen a Rahner y Schoonenberg, parten de una clara separación analítica de cada uno de los elementos que Agustín unió en su “teoría”: el pecado de Adán, el pecado del mundo y el “pecado originario”. Aunque se trata de tres conceptos complementarios, sin embargo, de acuerdo con nuestra moderna concepción del mundo, deben, en primer lugar, distinguirse con todo rigor para respetar la diferencia que existe entre la perspectiva de la paleontología, la antropología cultural y la teología<sup>3</sup>. Si el pecado destruye la relación del ser humano con Dios, entonces el concepto *teológico* del “pecado originario” (*peccatum originalis*) señala al “origen” (*origo*), no al “comienzo” del pecado: la ruptura con Dios es “originaria”, no en el sentido de un acontecimiento ocurrido en el pasado, sino en el sentido de una ruptura que se encuentra en *todos los pecados actuales* como su “origen”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. J. M. Maldamé, “Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l’origine d’humanité?”, *BLE* 17 (1996) 3-27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 21-23.

El mito del pecado original afirma esta verdad teológica con otra imagen del mundo. Ciertamente, nos cuenta el origen de *cada uno* de los seres humanos, su psicogénesis, con la ayuda de categorías antropológicas *generales* (ley, deseo, responsabilidad, acción, sexualidad, continuidad generacional, etc.). Por esta razón, invita –sin caer en el fundamentalismo– a los intérpretes contemporáneos a que *expongan* la ruptura que está presente “originariamente” en todo pecado y sus consecuencias históricas como una ley evolutiva estructural<sup>5</sup>, tanto colectiva como individual, de la humanidad *en diálogo con la paleontología y la antropología cultural*, que puede desarrollarse, por lo demás, de modos muy diferentes<sup>6</sup>. Aquí se encuentra el punto en el que se separan la segunda y la tercera posición.

## 2. El abanico epistemológico

Para clarificar las *opciones* de la teoría de la ciencia en las que se fundamentan las posiciones anteriores, me remitiré, en primer lugar, a E. Kannt, cuyo intento, desarrollado en numerosos artículos y de modos diferentes, encontrará un eco referencial en el conjunto de la Modernidad.

1. Hay dos pasajes que son determinantes en este punto: un breve ensayo de 1786 que se titula *MutmaBlicher Anfang der Menschengeschichte* (“Probable comienzo de la historia de la humanidad”) y la obra publicada en 1794 con el título *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (“La religión dentro de los límites de la razón pura”). En ambos textos, que son citados por Jean Michel Maldamé, Kant polemiza contra la idea de la transmisión en la descendencia de un delito originario cometido por los primeros padres:

“Pero por adquirido que pueda ser siempre el origen del mal moral en el ser humano, no obstante, entre todas las formas conceptuales de su difusión y continuación a través de todos los miembros de nuestra especie y en todas las generaciones, *la más impropia es figurárselo como una herencia que ha llegado hasta nosotros a partir de los primeros padres*”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 25s.

<sup>6</sup> Cf., también, las posiciones, más bien extremas, de Jacques Arnoud, quien, de nuevo, historifica el pecado original con la ayuda de la paleontología, en *La théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Le Cerf, París 1998, pp. 209-243.

<sup>7</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak VI, p. 40; cf., también, *MutmaBlicher Anfang der Menschengeschichte*, Ak VIII, p. 123.

En los dos libros, Kant intenta pensar sobre qué trata el *relato* del Génesis; en virtud de su enfoque antropológico-cultural, el primero califica la Biblia como “*un documento sagrado*”, mientras que el segundo, escrito desde una perspectiva filosófico-religiosa, la cataloga como “*Escritura sagrada*”. Ambos se encuentran en el marco de la perspectiva crítica de Kant, y trazan, por primera vez, un “límite epistemológico” entre el *relato* histórico, por un lado, como una *representación* que se apoya en el espacio y en el tiempo (lo que hoy llamaríamos “*mito*”), y, por otro lado, el intento de pensar la “*transición*” *irrepresentable* “de la tutela de la naturaleza hacia la posición de la libertad” y de la “*cultura*” con sus perversiones, vicios y maldades<sup>8</sup>.

En el ensayo sobre el *Probable comienzo*, Kant invita al lector a que reconstruya el relato bíblico de los orígenes para que “paso a paso comprueben si el camino que la filosofía toma según sus conceptos se encuentra con aquel que manifiesta el relato”<sup>9</sup>. Este intento de reconstrucción debería confrontarse con sus otras obras, precríticas y críticas, sobre la historia de la naturaleza y del universo; se vería, entonces, con mayor claridad que proporciona el trasfondo epistemológico de la *tercera posición* que brevemente hemos bosquejado más arriba, la cual, dos siglos después de Kant, intenta integrar el mito bíblico en *conexión con la explicación de las ciencias actuales de la naturaleza* y sus relatos sobre el origen. En cambio, el capítulo titulado “*Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur*”, de la obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, inaugura, más bien, el *horizonte de la hermenéutica trascendental*, en la que se sitúan los intentos de Rahner, Schoonenberg y sus seguidores. La estructura temporal del relato del *comienzo* de la creación y del *comienzo* del pecado no muestra otra cosa que el pecado *actual* de cada ser humano *al tiempo* que se remonta a una transgresión *libre* de “la ley moral entendida como mandamiento divino” (que, por consiguiente, desplaza a los seres humanos *inmediatamente* del estado de inocencia al estado de culpabilidad) y que se origina en una “*tendencia innata al mal*”:

“El mal solamente ha podido originarse en el mal moral (no en los simples límites de nuestra naturaleza); y, sin embargo, la disposición originaria (que nadie más que el ser humano podía deteriorar, si es que esta corrupción debe imputársele) es una disposición al bien; no tenemos tampoco *ninguna razón comprensible* que nos aclare de dónde pudo haber venido por primera vez el mal moral hasta nosotros. La Sagrada Escritura expresa mediante el relato histórico esta

<sup>8</sup> Ak VIII, pp. 115-118.

<sup>9</sup> Ak VIII, p. 110.



*incomprensión* junto con la apreciación más detallada de la maldad de nuestra especie. En ella se nos dice que el origen del mal, que ciertamente estaba en el comienzo del mundo, no se hallaba en el ser humano, sino, por determinación originaria más excelsa, en un espíritu, por lo que, de este modo, el primer comienzo de todo mal es esencialmente *incomprensible para nosotros* (pues ¿de dónde procede el mal en aquel espíritu?), *pero el ser humano solamente cayó en el mal a través de la seducción*, así que no corrompe radicalmente (la misma primera disposición hacia el bien), sino que es capaz de mejorar en contraposición con un espíritu tentador, es decir, que a un tal ser, al que no puede imputársele la tentación de la carne para mitigar su culpa, y así al primero que se le representa con un corazón corrupto que, no obstante, aún tiene una buena voluntad, se le deja la *esperanza* de retornar al bien, del cual se había desviado<sup>10</sup>.

Esta famosa conclusión de las reflexiones de Kant sobre el origen del mal tenía que citarse en esta ocasión, pues con ella se inaugura la *interpretación* filosófico-teológica del mito bíblico en el seno de la moderna diferenciación de las disciplinas, y, con ello, invita a una *primera decisión epistemológica* a favor o en contra de esta diferenciación crítica entre la representación y el pensamiento; también es indicativa de por qué él, al igual que Agustín, vincula la cuestión de la teodicea acerca del origen del mal con la teoría del "pecado original" y subraya la estructura esperanzada que subyace en ella.

2. ¿Cómo podemos valorar desde un punto de vista dogmático este intento de interpretación? Gonsalv K. Mainberger habla de un "cambio semántico", un reproche que dirige tanto a Kant como, también, a la mayoría de los teólogos y teólogas contemporáneos: "Se origina una *antropología de la falibilidad desconectada de la culpabilidad ante Dios*". Jean Michel Maldamé asume la clásica objeción católica contra el racionalismo. Con ello se produce una *segunda situación determinante*.

Contra el reproche de racionalismo se puede objetar que Kant no elimina en modo alguno el mito, sino que, por así decirlo, lo convierte en abogado defensor de lo incomprensible en la experiencia del mal radical. Hay que añadir que él, en *Der Streit der Fakultäten*, acredita la "naturaleza divina" de la Biblia por el "influjo" que "ha ejercido, desde tiempos inmemoriales, en el corazón del ser humano como texto de una doctrina sistemática a través de las disertaciones catequéticas y homiléticas"<sup>11</sup>. Utilizar el "documento sagrado" como "carta" con cuya ayuda se intenta comprender el "desarrollo de la

<sup>10</sup> *Die Religion*, Ak VI, pp. 43s.

<sup>11</sup> *Der Streit der Fakultäten*, Ak VII, pp. 64s.

libertad humana a partir de su disposición originaria en la naturaleza humana<sup>12</sup>, no entra en modo alguno en contradicción con esta naturaleza divina; en el momento en que, efectivamente, se lea en la cultura moderna como una obra clásica entre otras, debe salir airosa de la prueba en el foro de la antropología; se trata de un “proceso de verificación”, que, al menos, indirectamente, sirve para fundamentar la fe. Los artículos de la tercera parte de este número pueden leerse desde esta perspectiva.

Con bastante frecuencia, el reproche de racionalismo va de la mano con el de pelagianismo. La renuncia al “concepto de herencia” agustiniano conduciría a exagerar la importancia de la libertad humana: “Que nosotros hacemos cotidianamente lo mismo” –escribe Kant– pues en ‘Adán *todos* hemos pecado’ y *todavía pecamos*, resulta evidente por lo que hemos dicho más arriba<sup>13</sup>. Paul Ricoeur vuelve sobre la tesis del pelagianismo, pero muestra al mismo tiempo que Kant no entiende la *redención* como una realidad puramente inmanente y moralizante según el principio “tú puedes porque tú debes”, ni en el sentido estrictamente luterano “forense” o como una expiación suplente que viene desde fuera; la coexistencia paradójica de la disposición creada hacia el bien y el mal radical que existe *en la voluntad humana* prohibiría ambas soluciones. Él uniría, por consiguiente, en una paradoja que prolongara la estructura de esperanza de la teoría del pecado original, el *don* con la *disposición* al bien: “como si en una dimensión profundamente inescrutable, en el núcleo de la disposición al bien, no se pudiera distinguir más entre la identidad del esfuerzo humano y el don que procede de otro<sup>14</sup>”. En efecto, Kant se detendría en este movimiento del pensamiento, por así decirlo, asintótico (en el que la imprescindible diferenciación teológica entre lo natural y lo sobrenatural siempre llega demasiado tarde), y, ciertamente, en virtud de su polémica contra el status institucional de la redención, que nuevamente la aliena como una realidad forense.

Por esta razón, no puede decirse sencillamente que Kant y los teólogos que le siguen (segunda posición) hayan transformado la doctrina del pecado original en una “antropología de la falibilidad *desconectada de la culpabilidad ante Dios*”. En efecto, se hace sentir, probablemente, un “cambio semántico” en dos puntos, además controvertidos, sobre los que, por desgracia, no se ha debatido en este

<sup>12</sup> *Mutmaßlicher Anfang*, Ak VIII, pp. 109s.

<sup>13</sup> *Die Religion*, Ak VI, p. 42.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, París 1994, p. 34.

número: la vinculación sumamente problemática entre la praxis del bautismo de niños, la teoría del pecado original y el destino de los no bautizados (Mainberger), así como el problema de la institucionalización de la salvación realizada por la Iglesia occidental (Häring).

Prescindiendo ahora de ello, las demandas de explicación han conducido a la historia de los dogmas a realizar considerables puntualizaciones semánticas y prácticas con respecto al dogma: a) la diferenciación entre la *representación* historicadora del primer pecado de los primeros padres (*peccatum originale originans*) y su *significado* dogmático, con frecuencia interpretado como estado del llamado "pecado pasivo" (*peccatum originale originatum*), pero que debe interpretarse mucho mejor como el "origen" de todo pecado que *en cada pecado* se activa eficaz y reiteradamente como ruptura con Dios; b) este origen sigue siendo *incomprensible*, precisamente porque no puede establecerse en el mismo Creador (lo que convertiría a la fe en algo absurdo) ni puede identificarse con la libertad creada que se confiesa corrompible y corrupta. Desde el punto de vista dogmático (que en este contexto significa desde la perspectiva esperanzadora del evangelio y de la recepción creyente en la Iglesia de la acción salvífica de Jesús) es suficiente, por consiguiente, decir que nuestra libertad –antes de que se atribuya en general a Dios, a otro o a ella misma– se encuentra ya *en* un mundo que tiende a destruirla (Häring)<sup>15</sup>, como constantemente se entiende este mundo y el curso de la destrucción, en cuanto "tendencia" histórica y/o interior.

3. Pero con ello se produce una adicional *situación determinante* que no tiene su lugar en la *norma* dogmática de la fe, sino en la *teología de la historia*. Su tarea consiste en leer e interpretar los relatos bíblicos –comparándolos con otras historias– de tal modo que no se diluya la incomprendibilidad (que hallamos en el texto bíblico, es decir, el origen misterioso del mal en la historia de la humanidad y del cosmos). Las posiciones segunda y tercera, que más arriba hemos esbozado, responden al intento de realizar estas interpretaciones de teología de la historia, sobre las que volveré en la siguiente sección de nuestras reflexiones (II/1 y 2). Varios artículos, en este contexto,

<sup>15</sup> Cf. K. Rahner, "Consideraciones teológicas sobre el monogenismo", en *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1967: "Preguntemos, en primer lugar, ¿Cuál es el mínimo de sentido a mantener, según la Escritura, la Tradición y el concilio de Trento, si se ha de seguir hablando de pecado original? La respuesta tendrá que ser: una situación universal de condenación que abarca a todos los hombres con anterioridad a su propia decisión personal libre y que, sin embargo, es historia y no constitutivo esencial de la naturaleza, que ha llegado a ser por la acción del hombre y no fue dada con la creatureidad".

hablan *en general* de un nexo de condenación, responsabilidad o de culpabilidad (Hünemann/Häring), en el que hay que tener en cuenta no sólo una perspectiva exterior o histórica, sino también, respectivamente, una perspectiva interior o psicológica, en el marco de la comunicación humana; el concepto acuñado por Schoonenberg y Rahner de una libertad personal entendida como un “estar-situada” responde a esta exigencia<sup>16</sup>. Otros textos intenta conectar *de forma más concreta* la doctrina del pecado original en cuanto teoría de la Iglesia latina con la historia cultural de la civilización occidental y, sobre todo, con su último período; el artículo de religiones comparadas de H. Häring la plantea en la perspectiva mundial de las, así llamadas, grandes religiones. De nuevo, otras contribuciones conectan, finalmente, esta doctrina con nuevas teorías de la historia y del desarrollo (J. M. Maldamé y R. Schwager).

La cuestión determinante que se nos impone es pensar la forma en que pueden relacionarse la historia de la condenación y la culpa de toda la humanidad, por una parte, con la culpa personal de cada individuo. A partir de Rahner se echa mano del carácter de analogía del concepto de pecado, cuando se transfiere desde el ámbito del pecado personal al del “pecado hereditario u original”: “A este respecto –escribe Rahner– es evidente de antemano que la palabra pecado, si se utiliza para la decisión personal perversa de un sujeto, y, por otra parte, se aplica a una situación de condenación que se deriva de una decisión ajena, no puede utilizarse en modo alguno de forma unívoca, sino solamente en un sentido análogo”<sup>17</sup>. P. Hünemann cree que la utilización del concepto de pecado en relación con el pecado original es directamente engañosa y defensiva, por lo que se debe renunciar a él en el uso del lenguaje eclesial. Más raras son las voces para las que la renuncia o el uso impropio representan solamente una “salida engañosa”, pues ni en Agustín ni en la Tradición se trata de una “doctrina del mal hereditario” sino de una “doctrina del pecado hereditario”; no habría que olvidar en este punto que lo ajeno (*peccatum alienum*), que predetermina y codetermina la responsabilidad personal, influye en la libertad no sólo desde el exterior sino también *desde dentro*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, p. 136.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>18</sup> Cf. Knut Wenzel, “Die Erbsündelehre als Theorie kritischer Erinnerung”, en *ThPh* 78 (2003) 212-231.

Las contribuciones de P. Hünnerman y E. Nodet introducen en este punto la diferenciación paulina entre el pecado personal *como acción responsable* y el pecado *como poder que determina la historia*; este poder *sólo* puede tener cabida en la historia mediante el pecado del ser humano. Nodet interpreta el concepto joánico del "pecado del mundo" en el sentido de una teología política que concreta el *aspecto colectivo del pecado* en la tendencia al poder y su potencia que se da en la idolatría política. Este trasfondo teológico-político se encuentra también en la teología paulina, que muestra, tal vez con más claridad que Juan, en virtud de qué mecanismos *internos* los "esclavos", que destronan a su Mesías crucificado para entronizar a otros señores como a su dios (cf. Rom 6,12-16), se hacen cómplices de la actuación histórica del poder del pecado.

4. Finalmente, las contribuciones de este número se diferencian con respecto a su *concepto de teología*. Algunos autores trazan una clara frontera entre la proclamación de la fe y su reflexión. La proclamación de la fe no tiene por objeto la *doctrina* del pecado original, sino solamente los *relatos bíblicos sobre el drama de la libertad humana*, que debe presentar al actual oyente de la palabra como relatos que suscitan la esperanza; la reflexión sobre el pecado original y su núcleo dogmático funcionan aquí solamente al servicio de una interpretación y una proclamación más correctas, sin poder convertirse de nuevo en un punto de partida para la especulación sobre la fe. Otras teologías se interesan, más bien, en el contenido cultural y la visión del mundo del pecado original y, por ello, se esfuerzan en hacerlo razonable en la concepción que actualmente tenemos del mundo (que está marcada por las ciencias de naturaleza y las ciencias humanas). ¿Sirve, así, la teología de guía para la proclamación o la comprensión de la visión cristiana del mundo? Probablemente, ambas concepciones se confunden también en este número. Ciertamente, deberíamos establecer una distinción entre ellas, al menos como tendencia, pues ambas se refieren de formas muy diferentes al universalismo específicamente cristiano que se encuentra en el dogma del pecado original. Por esta razón, trataremos ahora de reflexionar sobre su referencia experiencial (II y III).

## II. La referencia experiencial del pecado original

En la tercera parte de este número –aunque ya se encuentra también en la segunda parte, concretamente en la contribución de H. Häring sobre una experiencia compartida en general por las religio-

nes— se recurre a las experiencias históricas contemporáneas para hacer completamente comprensible la condición pecaminosa de la humanidad. Antes de que puedan compararse y discutirse las formas concretas que adquieren estos recursos, debemos reflexionar brevemente sobre la referencia experiencial como tal en el marco de la doctrina del pecado original.

### 1. *¿Es experimentable?*

Con toda razón, Peter Hünemann se opone en su artículo contra un ingenuo recurso a la experiencia: “el acceso inmediato a la experiencia histórica requiere una profundización para poder trazar un arco, de modo razonable, entre los relatos bíblicos y el nexo universal de salvación y condenación”. Ya Karl Rahner había prevenido contra una precipitada identificación del pecado original con la *experiencia* de la concupiscencia entendida como su consecuencia. Lo que, en 1941, dijo de este concepto perifrástico con relación a la experiencia de cada ser humano<sup>19</sup>, presenta nexos estructurales con la experiencia *histórica* tal como se entiende en este número. Me remito a sus explicaciones para perfilar con claridad nuestra problemática actual.

1. Como punto de partida, la “concupiscencia” o los apetitos son para Rahner “como un poder que somete a los hombres (...) y los sacude con toda su fuerza descomunal, como lo atestigua Pablo, Agustín o Lutero”<sup>20</sup>. La *experiencia* cristiana *de la existencia* se coloca desde un principio bajo el peligro de una doble interpretación errónea.

En cuanto experiencia “histórica”, no puede confundirse con la “estructura del ser” de los hombres (así opinaba el concilio de Trento

---

<sup>19</sup> K. Rahner, “Sobre el concepto teológico de concupiscencia”, en *Escritos de Teología I*, Herder, Barcelona 1967, pp. 381-419.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 381s; cf., también, pp. 411s, donde Rahner se interpela sobre su propia concepción: “Pero ¿no hemos convertido así la concupiscencia en algo ‘inocuo’? ¿Podemos entender mejor a partir de esta posición la experiencia que expresa Pablo cuando dice: ‘Soy el más desgraciado de los hombres, ¿quién me liberará de este cuerpo de muerte?’ ? ¿Hacemos justicia a Agustín, quien, sin embargo, en su propia experiencia existencial, conoce al hombre precisamente desde la concupiscencia y la muerte, ya que, para él, el hombre solamente puede ser la criatura de un principio maniqueo altamente perverso o del pecado original, cuyo estado originario se ha invertido profundamente mediante la culpa del primer hombre?...”

en contra de la Reforma, y Pío V contra Bayo), pues, en caso contrario, quedarían amenazadas la creatureidad esencialmente buena del hombre y la bondad del Creador: "En la experiencia concreta de la tentación, la debilidad moral y la inclinación al mal, hay elementos que *no* pertenecen al concepto teológico de la concupiscencia, sencillamente porque deben presuponerse también forzosamente en Adán antes de que cayera en el pecado, pues en su estado preternatural de integridad también podía ser tentado y pecar"<sup>21</sup>. Pero con ello ya se señala un segundo peligro, que consiste en que estos elementos (es decir, la experiencia de la finitud del ser humano, su disposición a la tentación y, como reiteradamente se indica en este número [Häring], su voluptuosidad), se interpretan teológicamente, desde un principio, como las consecuencias del pecado original, y, de este modo, se demonizan. Frente a ello, Rahner subraya que no puede pensarse en modo alguno en la libertad humana sin una capacidad de deseo espontánea y *premoral*. Afirmando con toda claridad la unidad inseparable de la historia de la humanidad y la historia de la salvación, de la filosofía y la teología<sup>22</sup>, su principal interés reside también en indagar en las razones teológicas para que se reconozca a la antropología y las ciencias de la naturaleza (la teoría de la evolución) una perspectiva autónoma "formal", según la cual la concupiscencia (como también la muerte) "se presenta, sin más, como una dimensión dada de la naturaleza dada, y en este sentido obvia, 'inocua' y hasta casi necesaria"<sup>23</sup>.

En el momento en el que se vincula la experiencia de la concupiscencia y el miedo a la muerte –así continúa la argumentación de Rahner– con la pecaminosidad originaria del ser humano, aquellos datos fundamentales de la antropología se manifiestan, por así decirlo, en una perspectiva de experiencia *dual*:

"(El ser humano puramente natural) las puede experimentar (la muerte y la concupiscencia) únicamente como consecuencias desagradables, pero inevitables, de la finitud de esa naturaleza, como un 'tener-que-ser' (*Seinmüssendes*), bien que no como un 'deber-ser' de su naturaleza. Pero (el ser humano consciente de su existencial sobrenatural) puede sentir las perfectamente como un no-deber-ser ajeno a su existencia, tal como de hecho es, que no se aplica a su naturaleza pura en cuanto tal, sino a su existencia *concreta*, a la que pertenecen los existenciales sobrenaturales. A este ser humano puede acontecerle

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 384s.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 382.

la muerte y la concupiscencia como algo *no natural*, aunque sean realmente tan *naturales*<sup>24</sup>.

La diferencia de estas dos perspectivas, o mejor dicho, la *experiencia concreta y francamente aterradora* de esta diferencia constituye el núcleo de la concupiscencia teológica. En efecto, éste es *en cuanto tal* solamente una interpretación accesible que se inspira, al menos implícitamente, en la fe. Rahner diferencia aquí con toda claridad entre la *experiencia* del ser humano –“no desea saber el porqué se encuentra así; pero *que* él no se encuentra en el orden debido, puede advertirlo en tales momentos”<sup>25</sup>– y su interpretación *teológica* con ayuda de la teoría de la caída originaria. La genealogía del dogma del pecado original, aplicada a la experiencia por Kant, se encuentra en el trasfondo de esta diferenciación, que sirve, finalmente, para dejar libre el terreno, desde un punto de vista kerigmático, para el oyente de la palabra.

2. Las contribuciones de la tercera parte de este número continúan la conexión, propuesta por Rahner, entre la perspectiva antropológica y teológica de la experiencia del “pecado original”. Están de acuerdo con él en que sólo la perspectiva de la fe puede llevar al núcleo de esta experiencia: “Sólo desde la fe –dice P. Hünermann– se revela su ser como poder del pecado, como negación y poder de muerte, que procede del pecado y a él lleva, un poder que impulsa no para la vida sino para la muerte, con todas sus diferentes formas de negación de la vida”. En efecto, en la segunda mitad del siglo XX, tuvo que corregirse la antropología exclusivamente orientada hacia el individuo que subyace en el concepto agustiniano de la “concupiscencia”. El mismo Rahner inició este proceso en el que colocó la decisión libre concreta en el punto central de su interpretación, al igual que la historicidad del ser humano, que se manifiesta en su carácter ambivalente (entendida como concupiscencia teológica), es decir, que lo mismo puede dirigirse hacia el bien que hacia el mal<sup>26</sup>. Las reflexiones de Hünermann se apartan definitivamente de la comprensión tradicional de un sujeto entendido como una realidad fija y acabada, que al mismo tiempo se elige a sí mismo o bien elige esto o aquello. La libertad es *en sí misma* una categoría sponsorial y debe pensarse como una acción comunicativa libre. Pero, si el ser de los hombres sólo se desarrolla *en el* ser de unos con otros, entonces, surgen así nuevas posibilidades para pensar la compleja inclusión del uno en el

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 415-416.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 406.



otro de nuestras perspectivas internas y externas. Así, podemos entender mucho mejor por qué la experiencia de la negación, la simulación y el hermetismo recíprocos (con la simultánea persecución de los propios intereses) o el hecho de la anestesia y la ofuscación individual o colectiva sólo pueden abordarse mediante procedimientos "terapéuticos". Con ello se hará más fácil descubrir la conexión bíblica, que se manifiesta especialmente en la literatura apocalíptica, entre la dimensión teológico-política del pecado y su trasfondo psicológico. Volveremos de nuevo sobre este aspecto en la última parte de estas reflexiones, que dedicaremos a la salvación y la acción redentora de Jesús.

3. Rahner, en el artículo citado más arriba sobre la historicidad de la experiencia de la concupiscencia, indica que en cuanto tal solamente aparece, respectivamente, en el "análisis que la humanidad hace a lo largo de su historia con respecto a su propio estado". Este proceso de interpretación teológica, según el teólogo jesuita, se pone en marcha otra vez precisamente por la tensión que se produce por los datos –tratados como "naturales" por las ciencias de naturaleza– del deseo y de la muerte<sup>27</sup>. Con este proceso se vuelve a escribir de nuevo el planteamiento moderno eurocéntrico de los años cincuenta y sesenta.

Probablemente, hoy día vemos con mayor claridad la perspectiva hermenéutica *de toda* experiencia: la experiencia nos sale siempre al paso como *experiencia interpretada*, lo que conduce a un pluralismo fundamental. Este dato se hace especialmente evidente, en nuestro número, en el artículo de H. Häring sobre la comparación entre las religiones.

Ahora bien, estas numerosas interpretaciones de la historia y de las complejas experiencias del mal no se juntan y se ponen de acuerdo desde un principio en una modalidad de paz hermenéutica, sino que deben, en su reciprocidad frecuentemente violenta o en su coexistencia indiferente, tomarse en serio por una vez. En este punto *se manifiesta* perfectamente un nuevo enfoque sobre nuestra experiencia del poder del pecado. Las perspectivas diacrónicas y sincrónicas de las religiones, al igual que la teoría occidental del pecado original, no solamente ejercen una función cognitiva, sino también práctica, y, en cuanto tal, expresan –en su mayor parte– un despliegue de poder deteriorante. Éste me parece que es el *resultado específico de la tercera parte* de este número, que procede, como en la reflexión de Rahner, de la tensión de dos puntos de vista o ángulos diferentes: en el

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 417-418.

trasfondo de las contribuciones que se fundamentan en las *ciencias humanas* se bosqueja una experiencia teológica del pecado original que podríamos catalogar como “duplicada” y que se hace evidente en las violentas disputas entre las interpretaciones del mundo. Esta experiencia no puede traducirse, en el horizonte de la civilización mundial que está surgiendo –tal como mostraremos en la parte conclusiva de estas reflexiones–, en una metateoría que se extienda universalmente, lo que conduciría a nuevos totalitarismos, sino que, en cuanto tal, sólo puede experimentarse mediante una praxis liberadora salvífica y en el respeto a los otros que proceden de la acción de Jesús.

## 2. *Las formas de la referencia a la experiencia*

Si acierto en mi análisis, la referencia a la experiencia de la doctrina del pecado original, que se realiza en la tercera parte de este número, se nos muestra bajo dos formas diferentes.

1. En paralelismo con respecto a la clásica historia de los dogmas, pero distanciándose críticamente de su unilateral interpretación cognitiva, se intenta descubrir la *eficacia* histórica del magisterio agustiniano y conciliar en la historia de Occidente y también en el nacimiento de una civilización mundial.

Esta tarea puede desarrollarse en primer lugar *desde una perspectiva política*. Así, por ejemplo, Christophe Boureux, siguiendo a J. Delumeau y C. Schmitt, muestra cómo el dogma del pecado original ha influido en la tensión entre el ejercicio del poder secular y el espiritual que se ha desarrollado a lo largo de la historia de Occidente. En el horizonte del llamado “agustinismo político”, que Boureux ilustra con el conflicto entre Luis XIV y Port Royal, la idea del pecado original de la humanidad lleva a una situación de debilidad e indeterminación fundamentales; en ella se remite el poder espiritual desde un primer momento al poder carismático-político o estatal que lo somete como instancia que impone la justicia. Y, viceversa, una serie de teóricos de la política, como de Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Charles Maurras, o incluso el mismo C. Schmitt, deducen a partir del pecado original, tanto en sus formas seculares como teológicas, la necesidad política de un gobierno que –como Dios– sepa someter al orden la maldad de los hombres con la ayuda de la violencia y la fuerza impuestas desde el exterior. En el caso del “agustinismo político”, el poder espiritual absorbe al temporal, mientras que en el caso del tradicionalismo o del fascismo ocurre lo contrario. Siguiendo a Ricoeur,

comenta Boureux que la historización *fundamentalista* (más arriba analizada) del dogma del pecado original tiene un trasfondo teológico-político que responde a la sumisión "agustiniana" de las ciencias humanas bajo el poder espiritual; en contra de esta visión, el poder secular—la razón de Estado, la técnica o la economía— se sitúa cada vez más bajo la *tentación racionalista* para imponer violentamente una concepción moralizada de la sociedad y la historia que se fundamenta en el pecado original.

Gonsalv Mainberger, quien sitúa el apogeo del dogma del pecado original entre los años 1520 y 1670, no se interesa tanto por su eficacia política, sino, sobre todo, por los mecanismos de culpabilización que surgen en su ámbito de influencia y que determina las *mentalidades* y *las culturas emocionales* de esta época: "A la teoría agustiniana del pecado original le acompañaba también por primera vez una verdadera libidinización de la sexualidad, lo que provocaría que el pecador tuviera que preguntarse intensamente por cuestiones de tipo sexual. [...] En conexión con el plano discursivo, al debate sobre el pecado original se le uniría también la disposición afectiva, corporal y moral del ser humano".

Lógicamente, hoy día se plantea la cuestión de hasta qué punto se extiende *históricamente la eficacia político-cultural del dogma del pecado original*. Según Gonsalv Mainberger, el sentimiento de culpabilidad del hombre occidental se ha neutralizado bajo la presión del empuje modernizador del siglo XIX; la relación con Dios se ha banalizado y ha surgido una nueva forma de vivir la existencia. Ya hemos mencionado su tesis del "cambio semántico" como consecuencia de la crítica histórica (Richard Simon, 1638-1712). Mediante ella, la eficacia del dogma del pecado original —y, en este sentido, también su historia— acabó en nada. Sólo permanecería culturalmente el desplazamiento de la controversia sobre la sexualidad (que hoy ya no se vive ni se comprende como "un mal fundamental", sino como una "plusvalía antropológica") al fenómeno de la globalización y la destrucción de la sociedad mundial. Siguiendo a Max Weber, Mainberger muestra aquí, ante todo, que hay que asumir la confrontación entre el pelagianismo y el antipelagianismo que está en el origen de la civilización occidental: "Parece como si los seres humanos de África, Iberoamérica o de las zonas rurales de China vivieran aún en el enredo de lo que en otro tiempo se llamó el pecado original. [...] El 'hombre moderno' debería ser pelagiano; de lo contrario, se hundiría". Y añade: "El mal estructural seguirá existiendo porque 'el progreso exige su víctima'. Sin 'víctima' no hay progreso ni desarrollo tecnológico". El punto determinante es el carácter aparentemente

inevitable de este proceso que se inició con la excomunión del pelagianismo. En los países con mercados que actúan globalmente se transforma a los seres humanos, que se resignan internamente, en portadores de “este mal que se ha convertido en una entidad abstracta”.

¿Se trata solamente de una versión de la matriz cultural que *en otro tiempo* se llamó pecado original o del horizonte experiencial de una hermenéutica *actualizada* del dogma y de la construcción simbólica que subyace en él? Christophe Boureux observa en la historia de la influencia del dogma el trasfondo crítico de una *hermenéutica teológica*; quiere aprender de la historia a evitar los peligros (que se han transmitido con el dogma) de una interpretación del pecado original ahistórica, moralista, fundamentalista o integrista. Efectivamente, esta hermenéutica –que gira en torno a la *segunda posición* que hemos esbozado al comienzo de nuestras reflexiones– procede de una experiencia de esperanza acontecida con Cristo como el nuevo Adán y que, en cuanto tal, no es aprehensible por ningún tipo de conocimiento.

2. Otro modelo de referencia experiencial utiliza el pecado original o hereditario como esquema de interpretación correlativo con la historia moderna y postmoderna de la humanidad; cada uno de los datos fundamentales (relacionados ya con los elementos de la teoría) sirven ahora, inversamente, para hacer plausible la doctrina del pecado original. En este sentido, Raimund Schwager analiza cómo:

a) la “mano invisible” o el “espíritu mercantil” del *mercado neoliberal* ha perdido su inocencia con la doctrina militar de su más fiero defensor (los Estados Unidos de América);

b) la *imagen del enemigo* y los *mecanismos del chivo expiatorio* (R. Girard), pero también los intentos de *estabilizar a los seres humanos*, por ejemplo, con la ayuda de la cibernética o la genotécnica, han influido en todos los cambios de los últimos siglos;

c) en la lucha contra el nazismo y el estalinismo se desarrollaron armas que provocaron nuevas posibilidades de hacer daño, y, de este modo, introdujeron una nueva etapa de la historia de la humanidad en la que existe la posibilidad de un exterminio total.

Pero con ello surge precisamente el “nexo de responsabilidad y culpabilidad” *universal*, en el que ya había puesto su mira la doctrina tradicional del pecado original, “que sobrepasa a las posibilidades de cada individuo y, sin embargo, acompaña siempre a su acción individual”. Así, la idea sostenida por la apocalíptica de un autojuicio de la

humanidad (cuyos extravíos oscilan hasta la autodestrucción) se hace repentinamente plausible, aun cuando nosotros –así opina Raimund Schwager– podemos comprender hoy día mucho mejor, con la ayuda de la teoría de la evolución, cómo se ha producido el mal moral y cómo las decisiones históricas de hombres libres dejan aflorar las propias justificaciones mecánicas del mal. Nos encontramos en este punto en el ámbito de la *tercera posición* (que hemos esbozado al comienzo de nuestras reflexiones), que trata de hacer plausible el “pecado original” con la ayuda de los datos procedentes de la paleontología y la antropología cultural.

¿Puede *solamente* alcanzarse el clásico topos del *pecado original* mediante la fe en Cristo? ¿Deberíamos concluir preguntándonos si permite que se repatrie a las categorías seculares –que son alcanzables por todos los seres humanos, aun cuando cada uno las interprete de forma diferente– del mal con sus consecuencias, siempre ocultas, estructurales y fatalistas? En el primer caso nos encontramos con la amenaza del monopolio de la teoría del conocimiento (“agustiniana”), notada por Häring y Boureux, por parte de la institución eclesial con respecto a las cuestiones del mal y el pecado; en el segundo caso, existe el peligro de manipular el enfoque teológico de la misma experiencia del pecado.

### III. El pecado del mundo a la luz de la acción redentora y mesiánica de Jesús

Sin embargo, esta alternativa es sólo aparentemente obligatoria. En efecto, no hay nada que nos obligue, desde la perspectiva de la comparación entre las tradiciones de la humanidad, a que nos planteemos la pregunta por la verdad de interpretación mesiánica de la historia y su tragedia, a acceder al mismo Dios en un acto de fe y a realizarlo mediante el seguimiento del Nazareno. Para quienes aceptan este camino actualmente, *la forma y el modo en que Jesús se enfrentó al mal* arroja, efectivamente, una nueva luz sobre los “poderes” a los que se opuso con su acción y sufrimiento mesiánicos.

A estos “poderes y potencias” pertenecen todos los grupos e instituciones que –al igual que *los* escribas y *los* fariseos de los relatos evangélicos, o el imperio romano en el evangelio de Juan (Nodet)– se aprovechan de su puesto como guardianes de sus leyes respectivas para absolutizar su propia interpretación de la realidad e imponerla violentamente contra las otras tradiciones. Si trasladamos esta “revelación” del “pecado del mundo” al contexto de nuestra civilización

actual, se muestra entonces con mayor motivo que, precisamente, la advertencia de Jesús, rompiendo la frontera, sobre la “fe” salvífica de *los otros* (“Tu fe te ha salvado. ¡Vete en paz!”; Mc 5,34), deja que aparezcan al mismo tiempo oposiciones increíbles. De este modo, se revela también en aquellos que se dejan inspirar en su praxis el potencial de violencia que existe en las interpretaciones del mal enfrentadas o meramente coexistentes, tanto en una perspectiva secular como religiosa, en el momento en el que le salen al encuentro como salvador y libertador terapéutico. Tanto la praxis liberadora de Jesús como también la experiencia del pecado original con la que está vinculada tienen, por consiguiente, su lugar *teológico* en el encuentro –siempre marcado social y culturalmente– *con el otro*; en esto consiste su *universalismo específico* (cf., *supra*, I/2.4), que (para que no provoque nuevas violencias) no puede reducirse, en ningún caso, a un conocimiento teológico que entre en competencia con otras teorías. A mi modo de ver, ésta es la cuestión central que ha estado en juego desde el comienzo de estas reflexiones; ahora le daremos una fundamentación teológica.

### 1. Una forma y un modo para combatir el mal

Las curaciones, con las que Jesús inicia su actividad en Galilea, pueden interpretarse absolutamente como una lucha contra el mal, que le sale al paso en forma de personas imposibilitadas, enfermas, endemoniadas, pobres y también pecadoras<sup>28</sup>. Si nos preguntamos por la fuente de la energía (*dynamis*) con la que se opone al mal, entonces observaremos, ante todo, que no la reivindica justamente para él sólo, sino que, al mismo tiempo, la pone de manifiesto en la “fe” del otro en virtud de su propia experiencia de Dios. Hemos de estudiar, por consiguiente, esta experiencia que posibilita la fe del otro.

La fe consiste en *confiar* en Dios, cuyo silencio debe entender el creyente como el respeto que tiene a su propia libertad humana. André Wenin ve precisamente en este retiro de Dios el significado de la prueba que se nos cuenta en Gn 2 y 3: “La presencia de Dios se hace de este modo ‘ligera’ y se contenta con poner los signos de puntuación para apelar a la libertad de *Adán* y ponerse a merced de su confianza”. Sólo si se entiende que Dios ha dado *todo* al ser humano

<sup>28</sup> Cf. C. Theobald, “‘El Señor de la vida’. Punto de partida de una teología de la ‘vida’”, *Concilium* 284 (2000) 77-95 (H. Häring y C. Theobald [eds.], *Evolución y fe*).

–incluso la posibilidad de la confianza, en lugar de querer asegurarse su complicidad (Gn 2,17)– se comprenderá también, entonces, que el pecado y su relación con la destrucción de la vida (lo que llamamos “muerte”) se origina, finalmente, en una desconfianza radical frente al don de la vida.

El hecho de que Dios no rompiera su silencio para arreglar el problema surgido en lugar del ser humano es una señal inequívoca de que la fuente de la energía para luchar contra el mal hay que buscarla también *en el mismo ser humano y en la creación*. Precisamente aquí se encuentra el *quid* de la fe humana: A pesar de todas las experiencias negativas a las que se aferra, el don de la creación no es ningún “regalo envenenado”, sino que, realmente, es la posibilidad de curar la vida vulnerada. Se trata de una tarea que tiene que realizar el mismo ser humano, pues el Creador no quiere aplastar a la criatura con su don y conservar así, posteriormente, su mismo regalo.

Pero con ello se expresa ya lo esencial de la *forma* de la curación y también del descubrimiento del mal. Esto sólo puede acontecer en la confianza, concretamente, en una confianza que despierte y reconozca de nuevo la posibilidad de confiar en el otro. El misterio de la confianza reside precisamente en que esta acción esencialmente humana sólo puede ser despertada por otro, pero este otro nunca puede ejecutarlo en el puesto de aquel en el que lo hace posible. Quien se entrega a este *misterio de la vida* –en el marco de las relaciones humanas y sociales– comprenderá rápidamente el riesgo que corre frente a los “poderes” del miedo que todo lo dominan y frente a la desconfianza que deteriora la vida.

Precisamente aquí encontramos la razón de *la forma y el modo con los que Jesús se enfrentó al mal*<sup>29</sup>. Podríamos decir que se aproximó al abismo de la desconfianza y el mal *entre* los seres humanos desde dos lados, es decir, que ocupó al mismo tiempo las dos posiciones, la posición del que cura, aquel que combate con el sufrimiento del otro, y la posición del que sufre. Sólo de este modo puede hacer creíble la única *simetría* sanadora entre el que sufre la enfermedad y aquel que cura; la unidad interna de *ambas* posiciones se evidenciará en el momento en el que se manifieste –mediante su simpatía o su compasión con éste o aquél– la *vulnerabilidad* que genera su confianza. Ya conocía el profeta Isaías este enigmático “lugar” de confrontación humana y no encontraba al candidato que ocupara esta paradójica posición: “Llevaba nuestros dolores y soportaba nuestros sufrimientos” (Is 53,4 y Mt 8,17). Es en este marco en el que los

<sup>29</sup> Cf. C. Theobald, “Résister au mal”, *RSR* 90/1 (2002) 87-120.

evangelistas nos narran las acciones terapéuticas del Nazareno como las historias de aquel que cura a los otros pero no puede salvarse a sí mismo, y, precisamente por esto, por su fe confiada, activa las fuerzas de resistencia que estaban ocultas en el mundo “desde su creación”. Por esta razón, quienes creen en él lo acogen al mismo tiempo como Revelación de Dios y como Mesías, como aquel que libera sus energías frente al mal *en* el mundo y *en* la humanidad, y pone al descubierto las fuentes de la consumación que se encontraban en ellos.

Nos opondríamos, por tanto, al estilo mesiánico de Jesús si quisiéramos traducirlo en una soteriología que *compitiera* con otras interpretaciones de la curación o la salvación del mal. Sólo el intento de hacer percibir y activar las energías que crean respectivamente la confianza y la vida en otras tradiciones y visiones del mundo con sus portadores, concuerdan con su acción liberadora. ¿Qué lugar le corresponde, con este supuesto, a la doctrina eclesial del pecado original?

## 2. *Ofuscación y discernimiento de espíritus*

Los procesos de curación suponen la claridad y el discernimiento, y, al mismo tiempo, le dan forma; esto no sólo vale para Jesús, sino también para todos aquellos que le sigan de alguna manera. Esta lucidez frente a los poderes del mal es el requisito indispensable de toda resistencia. En el Nuevo Testamento se le llama también “discernimiento de espíritus”; en los evangelios encontramos un ejemplo en la conclusión del episodio del bautismo de Jesús, concretamente en los relatos de la tentación. En su lucha contra el mal, el Nazareno se apoya en la Escritura de su pueblo, así como, posteriormente, pasará a los suyos el don del discernimiento mediante su interpretación. Serán completamente curados sólo cuando ellos *mismos, en sus nuevas situaciones históricas*, puedan enfrentarse al poder del mal con confianza y discernimiento. Aquí es donde se encuentra precisamente el lugar que ocupa la doctrina eclesial del pecado original, cuya *función reguladora* debe ahora dilucidar paso a paso el proceso del discernimiento. Éste quedará patente, en efecto, sólo cuando se renuncie a su valor como explicación teórica.

1. En el momento en que se presenta a la muerte –como ocurre en la modernidad– *simultáneamente* como fenómeno biológico y como límite culturalmente “experimentado” e interpretado, ya no puede seguir interpretándose sencillamente de forma *global* como un castigo derivado del pecado original. Entonces, aparece, *por un lado*,



como una dimensión completamente natural y necesaria, que también posibilita al ser humano (precisamente porque lo hace consciente de que es limitado y no es divino) la acción más elevada de la vida que es confiar libremente. Pero, *por otro lado*, es también el horizonte que no puede esquivarse y ante el cual pueden inflamarse el miedo existencial, la envidia, la violencia y, finalmente, el resentimiento contra la vida, que la estilizan altamente convirtiéndola en un poder que esclaviza a los seres humanos: "Cada uno es incitado a pecar por su propia pasión, que lo arrastra y lo seduce. Después la pasión concibe y da a luz al pecado, y el pecado, una vez consumado, origina la muerte" (Sant 1,14-15; cf. Wenin).

Como ya hemos dicho, esta experiencia que la tradición denomina "concupiscencia" se interpreta en el Nuevo Testamento no sólo antropológicamente, sino también políticamente. El proceso de curación y liberación iniciado por Jesús es tan complejo, precisamente, porque la muerte es al mismo tiempo un fenómeno *cultural*, porque los grupos y las instituciones ejercen el poder y la violencia, imponen un determinado *ethos* bajo su poder amenazante, y, con él, introducen el miedo existencial, la envidia y el resentimiento en el ser humano. Y la inversa, es decir, estas "potencias y violencias" se hacen claramente patentes sólo en el momento en el que su forma y modo "plenos de confianza" y, por así decirlo, en su entrega "inocente" se hace posible tratar libremente con la muerte.

2. La verdadera complejidad del poder del pecado se comprenderá, entonces, sólo aproximadamente cuando el discernimiento humano desenmascare su *estrategia de ocultación*. El miedo a la muerte, la lucha por el propio espacio y la violencia estructural se presentan velozmente con el aspecto de normalidad. El conocido fenómeno de la racionalización, que tanto ha estudiado el psicoanálisis, se da también en el nivel colectivo, como bien nos ha enseñado la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno y Mitscherlich). Son muchas las sociedades de consumo occidentales que se encuentran nuevamente amenazadas por la anestesia y el olvido.

Como muestra Étienne Nodet, la idolatría –que construye el núcleo cultural y cultural del pecado colectivo– está latente en el evangelio de Juan y sólo puede salir a la luz mediante el drama de la cruz que acontece en Jerusalén. Antes de que allí mismo se convierta en el "Cordero de Dios", Jesús reacciona de forma diferenciada para deshacer el nudo de ofuscación del pecado del mundo: a aquellos que, de cualquier modo, saben que están ciegos, él les ofrece la curación; a quienes tienen que ver para creer, sobre todo, los poderosos, se les opone con palabras y gestos violentos (Jn 9). Todos pueden experi-

mentar así los síntomas del “pecado del mundo” que destruye la vida; la experiencia de este mismo pecado sólo es accesible para aquellos que habían sido liberados de su propia ceguera.

3. Otro tercer aspecto del discernimiento de espíritus que encontramos en la praxis liberadora de Jesús se revela, finalmente, al retomar de nuevo la historia del dogma del pecado original reflexionando sobre la *inculpación universal de la humanidad* que se llevó a cabo, en el nombre de esta teoría, por una parte de la teología occidental. De gran relevancia en este sentido es el comentario que hace Jesús sobre la muerte de dieciocho hombres que habían caído fulminados al desplomarse la torre de Siloé: “¿Creéis que eran más culpables que los demás habitantes de Jerusalén?” (Lc 13,4s), o también el relato joánico del encuentro de Jesús con el ciego, en el que se niega a poner en relación su enfermedad y sufrimiento con su propio pecado o el de sus padres. Precisamente porque Jesús pone de manifiesto la ambivalencia esencial de la muerte e inicia un nuevo modo de relacionarse con ella, y porque en su encuentro con los demás los libera del *pecado* entendido como abuso de confianza, al tiempo que les infunde una nueva confianza, y ese encuentro permite que ellos deshagan el nudo de ofuscación en el que se encontraban, puede él, finalmente, “aislar” la experiencia del sufrimiento, como también la del sufrimiento inocente, y –si se me permite decirlo– darle su justa o, en todo caso, desmesurada medida.

La perfidia del poder del pecado reside, precisamente, en dramatizar el sufrimiento, explicándolo mediante la culpa o mezclándolo con los sentimientos de culpabilidad, haciéndolo, de este modo, aún más insoportable. La teoría del pecado original no ha afrontado siempre este peligro demoníaco. Con su discernimiento, Jesús se dirigió contra los intentos llevados a cabo por el poder del pecado y, con frecuencia también, por los poderosos (“el agustinismo político”), de confundir y mezclar la culpa, la muerte y el sufrimiento. Pablo presupone el dogma de la liberación –“Ya no pesa, por tanto, *condenación alguna* sobre los que viven en Cristo Jesús” (Rom 8,1), antes de sopesar la experiencia del sufrimiento “aislada” de este modo: “Estoy convencido de que los sufrimientos del tiempo presente no pueden compararse con la gloria que un día se nos revelará” (Rom 8,18).

### *3. Aferrarse a la integridad del ser humano y de la creación*

La experiencia del sufrimiento inocente y desmesurado nos dirige a la cuestión que nos planteamos al comienzo de esta última parte, a

saber, la verdad de la interpretación mesiánica de la historia de la humanidad y su tragedia en su límite determinante. Como ya hemos visto, sólo se le puede dar una respuesta a esta pregunta mediante el seguimiento práctico de Jesús. Frente al sufrimiento irreducible, en efecto, esta praxis (que libera a muchos) se encuentra también ante *la pregunta por la confianza*, exigida por el silencio de Dios desde el Génesis. El creyente sólo alcanza aquí el sentido último de su fe si en el sufrimiento se aferra a la *integridad* de su existencia, a la de todos los seres humanos y a la del conjunto de la creación (es decir, a las implicaciones de la resurrección); si él y ésta se entregan a aquel al que invocan agradecidos como Dios porque no hace nada en el puesto del ser humano y la creación, y tampoco utiliza los límites de la vida, el sufrimiento y la muerte, como medios coactivos, sino que los ofrece como posibilidades para aumentar la confianza en el curso de la vida. Ciertamente, tal acto de fe supone que el poder del pecado fue sometido hasta cierto punto para que el hombre que sufre renunciara a las imágenes del éxito y fracaso, de la felicidad y la desgracia, etc., que aún subsisten en él, y así se hiciera su propia imagen de la que nadie pudiera hacerse otra.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)