

EL HOMBRE EN ADÁN: ALGUNAS CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS SOBRE EL PECADO ORIGINAL

THE MAN IN ADAM: SOME THEOLOGICAL CONSIDERATIONS ON ORIGINAL SIN

Mariano Ruiz Campos^a

Fechas de recepción y aceptación: 2 de mayo de 2018, 17 de mayo de 2018

Resumen: La vocación sobrenatural del hombre y el sentido del pecado original son abordados siguiendo la propuesta de la Encíclica *Fides et Ratio* abordando las cuestiones del pecado original originante y originado así como el significado del bautismo. El autor sigue una propuesta de antropología teológica empleando la analogía y una línea cristológica con fundamentos bíblicos y magisteriales. En definitiva, se trata de una reflexión profunda de la condición humana a través de la razón y la fe.

Palabras clave: Fides et Ratio, pecado original, bautismo, antropología teológica

Abstract: The supernatural vocation of man in the sense of original sin are discussed following the proposal of the Encyclical *Fides et Ratio* by addressing the question of the origin of original sin and so originating the meaning of baptism. The author follows a theological anthropological approach, using analogy and a Christological argument with biblical and magisterial foundations. In fact, this is a profound reflection of the human condition through reason and faith.

Keywords: Fides et Ratio, original sin, baptism, theological anthropology.

^a Catedrático de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia.

Correspondencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. Calle Trinitarios, 3. 46003 Valencia. España.

E-mail: mariano.ruiz@teologiavalencia.es



En la encíclica *Fides et ratio*, de cuya publicación se cumplen ahora veinte años, Juan Pablo II animaba a teólogos y filósofos cristianos a “explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original”¹.

Se trata de dos temas muy importantes de esa rama de la teología que llamamos Antropología teológica. Pero de las palabras del papa parece desprenderse que la dificultad para explorar una cierta racionalidad en la cuestión del pecado original es todavía mayor que en el caso de la vocación divina del hombre (de hecho, el adjetivo *ipsum* parece tener un valor intensivo en el original). No es extraña esta dificultad, porque ante la realidad del pecado original nos hallamos ante algo verdaderamente irracional, sobre todo desde el presupuesto de la fe en un Creador bueno. Y, sin embargo, como ya observó Pascal, solo esta doctrina es capaz de dar razón de la paradoja del hombre².

Corresponde, por tanto, a la reflexión teológica mostrar el carácter razonable de esta verdad de fe, pero sin caer en la tentación de buscar apresuradamente hacer concordar la doctrina sobre el pecado original con los datos, por ejemplo, de las ciencias empíricas, que son las que actualmente se presentan como paradigmas exclusivos de la racionalidad. No se trata, pues, de intentar hacer coincidir las afirmaciones bíblicas con los datos que la ciencia actual nos va suministrando sobre el origen del mundo o del hombre. Eso sería tanto como decir que el análisis químico de un lienzo y el juicio estético sobre lo pintado en él dicen lo mismo, por el hecho de tratar ambos sobre una misma realidad³. Sin embargo, lo que sucede es justo lo contrario: que cada uno, desde su ámbito de conocimiento, dice cosas distintas sobre el mismo cuadro.

¹ JUAN PABLO II. Carta encíclica *Fides et ratio* (14/09/1998), n. 76, *Acta Apostolicae Sedis*, 91, 1999, p. 66.

² BLAISE PASCAL. *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, 2012³, pp. 76-77: “es sorprendente que el misterio menos accesible a nuestro conocimiento, como el de la transmisión del pecado, sea algo sin lo cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos. Pues no hay duda de que no hay nada que ofenda más a nuestra razón que decir que el pecado del primer hombre ha hecho culpables a aquellos que, estando tan alejados de ese origen, parecen incapaces de participar en él [...] Y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos” (Chevalier, 438; Lafuma, 131).

³ Tomo este ejemplo de J. L. RUIZ DE LA PEÑA. *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1992³, p. 123.



Aunque no por ello hay que pensar que ambos discursos sean incompatibles, ni mucho menos contradictorios, entre sí.

Pues bien, de lo que tratamos en estas páginas es de plantearnos algunas cuestiones –no todas– acerca del pecado original desde el punto de vista de la reflexión teológica⁴, sin tratar de hacerlas concordar con lo que otras disciplinas científicas puedan aportar al conocimiento del origen del hombre, de sus limitaciones, de su finitud, etc.; sino más bien intentando mostrar su carácter razonable en la jerarquía de las verdades de fe y, por tanto, en el conjunto de la doctrina católica.

1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR PECADO ORIGINAL?

Con la expresión “pecado original” la fe cristiana y la reflexión teológica se quieren referir a dos realidades que, aunque están íntimamente relacionadas, son esencialmente distintas⁵. Y conviene distinguirlas bien para evitar una incorrecta comprensión de la doctrina del pecado original. Estas dos realidades son, por un lado, el “pecado de Adán” y, por otro, lo que podríamos definir como la “presencia del mal” en el corazón del hombre y, por él, en el mundo, condicionando todas sus decisiones e inclinando hacia el pecado todos sus actos. Por tanto, aunque la usemos indistintamente para referirnos a ambas realidades, la expresión “pecado original” no significa lo mismo en ambos casos.

1.1. *Pecado original originante y pecado original originado*

En el primero (es decir, aplicado al pecado de Adán), “pecado original” designa una falta personal, la cometida por el primer hombre (o si se quiere, más en general, de la humanidad primera)⁶. Y, en ese sentido, se trata de acto

⁴ Dejo de lado, por ejemplo, cuestiones tan interesantes como la manera de entender la transmisión del pecado de Adán, o la relación entre pecado original y mortalidad humana.

⁵ Cf. M. GELABERT. *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*, Verbo divino, Estella, 2008, pp. 15-16.

⁶ La fe cristiana, en principio, no toma partido en el debate monogenismo-poligenismo. Ni es función del magisterio de la Iglesia sancionar ninguna de las dos explicaciones científicas del origen de la



cometido deliberadamente por alguien⁷. Más en concreto, se trata de un acto de desobediencia a Dios por parte del hombre. Y así lo describe Pablo en Rom 5,19: “así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores...”.

humanidad. Nunca lo ha hecho. Ni siquiera cuando determinados pronunciamientos parecían “canonizar” el monogenismo. Como por ejemplo cuando el canon 3 del decreto tridentino sobre el pecado original afirma que el pecado de Adán se transmite “por propagación, no por imitación”, o aquella famosa afirmación de Pío XII en la encíclica *Humani Generis*: “no se ve por modo alguno cómo puede esta sentencia [el poligenismo] conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original” (cf. ambas citas en H. DENZINGER y P. HÜNERMANN. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 2000², nn. 1513 y 3897 [en adelante DH]). Es evidente que, en ambos casos, tanto los padres de Trento como Pío XII participaban de una determinada cosmovisión, sustentada por los conocimientos científicos de su tiempo. Pero eso no significa que esa cosmovisión se convierta automáticamente en objeto de su enseñanza magisterial. Bien dijo Rahner que “no todo aquello que [...] sabemos que los definidores pensaron está por lo mismo definido” (K. RAHNER. “Consideraciones teológicas sobre el monogenismo”, en *Escritos de teología*, I, Taurus, Madrid 1963, p. 266). Lo cual resulta especialmente evidente en el caso de la afirmación de la *Humani Generis*, donde Pío XII formula deliberadamente una afirmación subjetiva y condicionada (“nequaquam appareat quomodo componi queat”), corrigiendo una anterior mucho más fuerte (“nequaquam componi queat”). Como se ve, intercalando el “appareat quomodo” entre el “cum nequaquam” y el “componi queat”, el texto viene a decir que si “se viera cómo” compatibilizar la doctrina del pecado original con el poligenismo, el juicio formulado en el texto habría dejado de estar en vigor (cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 266). Por lo tanto, ni la tesis monogenista –ni, en consecuencia, tampoco la contraria– se deben enmarcar en el campo de las verdades de fe; si acaso, de las certezas teológicas, que no es lo mismo. Por lo cual afirmar que el magisterio ha hecho una opción decidida por el monogenismo, como afirman algunos autores, no solo resulta completamente inexacto sino que además denota una flagrante incompreensión tanto de la naturaleza del magisterio como de su función al servicio de la fe de la Iglesia.

⁷ De esto trata el relato genesiaco de la caída (Gén 3), cuyo objetivo principal es dar una explicación del origen del mal en un mundo a priori bueno por tratarse de una creación amorosa y libre de Dios (que es de lo que trataba Gén 1,1-2,4). No se trata, pues, de un texto puramente simbólico, como pretendió cierta exégesis protestante de la primera mitad del siglo xx. Viene a afirmar que ha sido el hombre y no Dios, quien al desobedecer el mandato divino pretendiendo ser igual a Dios, ha permitido la entrada en el mundo de una fuerza perversa que ha convertido el devenir humano en una historia de mal (basta leer secuencialmente Gén 4-11). Ahora bien, incluso esto de la responsabilidad humana merece una matización, que el mismo relato de la caída se cuida de subrayar. Y es que, aunque deliberado, este primer acto pecaminoso del hombre no es del todo “suyo”; ya que, en su transgresión del mandamiento de Dios, la decisión del hombre se ha visto orientada –o más bien desorientada– por un agente exterior a él, un misterioso agente (además perverso), que es la serpiente. Luego el hombre, aunque pecador desde el principio, no es radicalmente malo; sino que permanece siempre en su dignidad de imagen y semejanza de Dios. Y así Gén 3 no solo pretende exculpar a Dios de cualquier responsabilidad en la entrada del mal en el mundo (teodicea), sino también justificar el carácter radicalmente bueno del ser humano a pesar de su caída en el pecado (antropodicea).



Por el contrario, aunque para hablar de la situación de sometimiento de nuestra voluntad al poder y a la influencia del mal, incluso antes de que comencemos a tomar decisiones personales pecaminosas, también hablamos de “pecado original”; sin embargo, esta vez, esa expresión no significa lo mismo que en el primer caso. Puesto que ahora ya no se trata de un acto personal de carácter pecaminoso, de una transgresión deliberada de un sujeto humano contra la voluntad divina. Se trata más bien de una situación objetiva en la que todos nos encontramos al venir al mundo, por el simple hecho de nacer: una situación de vacío, de ausencia o de privación de la gracia, en virtud de la cual, al no estar presente esta, quien va a dominar en adelante sobre nosotros será justo su contrario, es decir, el pecado.

El propio san Pablo parece consciente de la diferencia esencial entre estas dos realidades, que nosotros hemos englobado en la expresión “pecado original”, cuando, para describir el pecado de Adán y la situación de presencia o de dominio del mal en el mundo, usa términos distintos. En efecto, mientras que en Rom 5,14-15 el pecado de Adán se describe con los conceptos *parábasis* (‘transgresión’) o *paráptōma* (‘delito’); el poder perverso presente en el mundo después de esa transgresión del primer hombre, y cuya máxima manifestación en la vida humana es la muerte, se describe con la palabra *hamartía* (v. 12). Los primeros denotan actos concretos, actos personales de un individuo, actos que pueden ser objeto de una determinada valoración moral. Pero la segunda palabra no denota un acto personal moralmente evaluable. Lo que parece querer describir es más bien una fuerza perversa o un poder maligno que actúa en el mundo causando la muerte. Es una especie de hipostatización del mal que arrastra al hombre a pecar⁸.

Por eso no es extraño que también el lenguaje teológico, queriendo mantener tanto la diferencia entre ambas realidades como su íntima vinculación con el misterio de la presencia del mal en el mundo (*mysterium iniquitatis*), emplee la expresión “pecado original *originante*”, para referirse al pecado de

⁸ Sobre el concepto *hamartía*, sobre todo en Pablo, se puede ver W. GRUNDMANN. “Il peccato nel N. T.”, en G. KITTEL y G. FRIEDRICH. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1965, pp. 819-862 (especialmente pp. 840-841). Cf. L. F. LADARIA. *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, Madrid, BAC, 2004², p. 72. Por su parte, Ruiz de la Peña la describe como una potencia maléfica (cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA. *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, p. 99).



Adán; mientras que, para describir la situación universal de pecaminosidad, que afecta a todo ser humano desde que viene a este mundo, use la expresión “pecado original *originado*”.

1.2. *Carácter análogo de la expresión pecado original originado*

En realidad, con esta especie de juego de palabras la teología no pretende otra cosa que mostrar que, cuando hablamos de pecado original, especialmente para referirnos a la condición pecadora universal del ser humano (pecado original originado), el término *pecado* se debe entender análoga y no unívocamente⁹. Dicho de otro modo: aunque el niño recién nacido, por el simple hecho de venir a este mundo, queda integrado en una humanidad pecadora (de modo que, antes incluso de haber pecado personalmente, ya está necesitado de redención)¹⁰. Sin embargo, no podemos pensar que este mismo recién nacido sea pecador del mismo modo que lo es un asesino, un ladrón o cualquier otro que conscientemente pone su libertad al servicio del mal contra Dios y contra sus hermanos.

Luego, puesto que en la lógica de la analogía la semejanza entre dos realidades (por ejemplo, Creador y criatura) nunca se resuelve en la mera identidad sino que supone siempre una desemejanza mayor¹¹, también en nuestro

⁹ Cf. L. F. LADARIA. *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 77.

¹⁰ De ahí la praxis eclesial del bautismo de los niños, que, según Orígenes, está atestiguada desde época apostólica (cf. M. J. ROUËT DE JOURNEL. *Enchiridion Patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum Scriptorum Ecclesiasticorum*, Herder, Friburgi Brisgoviae 1937¹⁰⁻¹¹, n. 501). Precisamente, esta práctica de la Iglesia será uno de los argumentos esgrimidos por San Agustín para refutar las tesis pelagianas que negaban la transmisión del pecado original y para demostrar cómo la condición pecadora afecta incluso a quienes todavía no han pecado personalmente (cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA. *El don de Dios*, pp. 130-131). De modo que también los recién nacidos reciben el bautismo para el perdón de los pecados (DH 223; 1514). El obispo de Hipona además, para acentuar la necesidad de que también los recién nacidos tienen de ser redimidos por Cristo, aunque no hayan cometido pecados personales, acabará afirmando que, de morir sin haber sido bautizados, su destino es la condenación. Así lo expresa San Agustín, por ejemplo, en *De peccatorum meritis et remissione* I 28, p. 55. Sobre la postura de la teología actual acerca de este tema se puede ver J. J. ALVIAR. “El destino de los niños que mueren sin bautismo. Comentario al documento de la comisión teológica internacional”, *Scripta Theologica*, 41, 2009, pp. 711-743.

¹¹ Así se afirma en el Concilio IV de Letrán: “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza” (DH 806).



caso, debemos ver dónde está, por un lado, la semejanza que nos permite hablar de “pecado original” para referirnos tanto a una culpa personal (la de Adán), como a la situación prepersonal en la que se encuentra el resto de la humanidad). Y dónde está, por otro lado, esa desemejanza que nos obliga a matizar como dos aspectos distintos en esa realidad única, que es el pecado original, a saber: lo que la teología llama su dimensión originante y lo que llama su carácter originado.

Comencemos por lo segundo, que seguramente sea lo más evidente: la diferencia. Está claro que el pecado original solo es “pecado” (entendido como transgresión voluntaria de la voluntad de Dios) en el caso del primer hombre, de Adán. Solo el primer ser humano inteligente y libre, capaz de responder voluntariamente a Dios, pudo rechazar conscientemente su invitación a la comunión de vida y amor (que es la gracia original), cometiendo personalmente un pecado. Evidentemente, si el resto de la humanidad podemos ser considerados realmente pecadores desde que nacemos, y por eso necesitamos ser regenerados por el bautismo, no lo seremos en este sentido. De ahí que el *Catecismo de la Iglesia Católica* afirme:

Aunque propio de cada uno (*cf. ibid.*, DS 1513), el pecado original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal. Es la privación de la santidad y de la justicia originales, pero la naturaleza humana no está totalmente corrompida: está herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al imperio de la muerte e inclinada al pecado (esta inclinación al mal es llamada “concupiscencia”) (CCE 405).

Por lo tanto, solo en el primer hombre, en Adán, el pecado original (ese que la teología llama “originante”) tiene el carácter de falta personal, pero no en el resto de seres humanos. Ahora bien, evidentemente esto nos lleva a una segunda pregunta: ¿en qué sentido entonces hemos de entender que somos pecadores todo el resto de la humanidad antes incluso de haber pecado personalmente? O dicho de otro modo: ¿en qué sentido se puede entender también como pecado el pecado original “originado”? Y la respuesta, a falta de ulteriores profundizaciones, es porque, aunque esta realidad no tenga el carácter de falta personal, el hecho de que el ser humano se vea privado de la gracia, ya desde que viene a este mundo, es contrario al designio salvador de Dios. En efecto, él nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo, nos



dice san Pablo, para que seamos santos e irreprochables ante él por el amor (Ef 1,4). O sea, que para el ser humano venir a este mundo debía ser ya un acontecimiento de salvación. Pero este designio paterno de salvación sobre la humanidad no se da a causa del rechazo del primer hombre (luego veremos cómo ha sucedido esto). Y por eso, en cuanto que esa situación objetiva de privación de gracia es contraria al proyecto de Dios sobre el hombre –tan contraria como que usemos nuestra libertad para oponernos a su voluntad en nuestra vida cotidiana (pecados personales)–, en ese sentido análogo, el pecado original “originado” se puede llamar propiamente pecado y, en consecuencia, todos somos realmente pecadores antes de nuestra incorporación a Cristo por el bautismo, aun cuando todavía no hayamos cometido faltas personales.

Evidentemente, de todo esto que venimos diciendo sobre el carácter análogo del término *pecado* cuando hablamos de “pecado original originado”, habría que sacar algunas consecuencias a modo de conclusión. Principalmente dos:

El hecho de que el término *pecado* se use análogamente no significa que no se use propiamente cuando lo aplicamos a la situación objetiva en que la humanidad quedó tras el pecado de Adán. Todo lo contrario. Esa situación de privación de gracia es propia y literalmente pecado. Y lo es porque contradice positivamente el proyecto de Dios sobre todo ser humano, sobre cada uno de nosotros, expresado en la creación y cuyo fundamento último es el misterio de su voluntad salvífica (*a Deo ex amore creatus* dice el Vaticano II)¹².

Ahora bien, que haya que tomar en serio esa condición pecadora previa a nuestra incorporación a Cristo no implica que tengamos una visión fatalista o pesimista de la condición humana. Recordemos que la analogía implica, en la semejanza, una desemejanza mayor¹³. Y aquí el hecho de que la condición pecadora que recibimos al venir a este mundo no se deba a un pecado cometido personalmente por nosotros significa que tampoco su juicio puede ser el mismo¹⁴. No valen, por lo tanto, argumentos del tipo: “¿Qué pecado puede

¹² CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 19: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 1038-1039. En adelante, GS.

¹³ Cf. *supra* nota 6.

¹⁴ Hasta san Agustín, a pesar de su rigidez (cf. *supra* nota 5) tenía claro esto. Por eso, a la vez que sostenía que la suerte de los niños muertos sin el bautismo era la condenación, matizaba que las penas



haber cometido un niño?" etc., para relativizar la realidad del pecado original originado. Ya sabemos que ninguno. Pero no se trata de eso. No se trata de que el recién nacido esté manchado por una especie de culpa ancestral o de que arrastre una especie de destino fatal por el que debe expiar una falta que él no ha cometido. Se trata más bien de que, desde que viene a este mundo, y no solo desde que comienza a pecar personalmente, está necesitado de Cristo para vivir en comunión con Dios, porque desde su nacimiento vive ya en un ámbito de no-salvación, de lejanía de Dios, de privación de gracia¹⁵. Y por eso necesitamos ser trasladados desde este ámbito de pecado al ámbito de la gracia y de la salvación por medio de la incorporación a Cristo, que es el Bautismo.

2. LA CENTRALIDAD DE CRISTO PARA LA COMPRENSIÓN DEL PECADO ORIGINAL

De ahí se sigue que no basta con la simple referencia a Adán para comprender la auténtica naturaleza del pecado original, tanto en el primer hombre (pecado original originante) como, sobre todo, en nosotros (pecado original originado). Al contrario, aquella solo se puede comprender en toda su profundidad por la relación de ese pecado con el misterio de Cristo¹⁶.

En efecto, si reducimos el pecado original originante a la mera transgresión personal de una norma dada por el Creador al principio del mundo, entonces resulta sumamente difícil entender por qué esa transgresión, que no dejaría de ser el acto concreto de una libertad individual, tiene que afectar al resto de la humanidad. Y no solo resulta difícil, sino también, y hasta cierto punto, escandaloso; puesto que no deja de parecer una injusticia difícil de justificar, por no decir directamente que parece un absurdo, que además parece contradecir la bondad del ser humano, en cuanto criatura amada por Dios¹⁷.

de estos párvulos serían más suaves (*mitissima poena*): cf. *De peccatorum meritis et remissione* I 16, 21, y *Enchiridion* XXIII 93 (BAC 30, p. 593).

¹⁵ Cf. L. F. LADARIA. *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 113-118; J. L. RUIZ DE LA PEÑA. *El don de Dios*, p. 188; M. GELABERT. *La astuta serpiente*, pp. 129-134.

¹⁶ Cf. L. F. LADARIA. *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 108-112.

¹⁷ Por eso, por ejemplo, y también por su deseo de contrarrestar el pesimismo antropológico de los maniqueos acerca de las posibilidades del hombre para hacer el bien, los pelagianos optarán por reducir el pecado original a la sola transgresión de Adán sin más relación con la experiencia universal



Pero es que no podemos reducir el pecado del primer hombre a un simple acto de transgresión de una norma. Tampoco la Biblia lo entiende simplemente así. Ya el mismo relato de la caída se sitúa en un contexto, la historia del paraíso, donde el autor yahvista parece querer evocar conscientemente el tema, fundamental para el AT, de la alianza¹⁸. Porque, en el fondo, la prohibición divina de comer del árbol del conocimiento, so pena de morir, ¿qué es sino una invitación a que el hombre, por fidelidad al Dios que ha tomado la iniciativa de salir a su encuentro y de llamarlo a su amistad, elija vivir plenamente en esa alianza de amor con él, antes que elegir el camino de la muerte, que sería la desobediencia? Y así la prohibición divina en el paraíso recuerda enormemente a aquella otra oferta de vida que encontramos en Dt 30,15-20: “Mira: hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal [...] Elige la vida para que viváis tú y tu descendencia, amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz, adhiriéndote a él, pues él es tu vida y tus muchos años en la tierra que juró dar a tus padres...”. Luego la desobediencia original, ya en el Génesis, es mucho más que la simple transgresión individual de una norma.

En efecto, la pretensión de llegar a ser como Dios, manifestada por Adán al transgredir el mandato divino, supone en realidad algo peor. Fue un rechazo a la voluntad de Dios de hacer partícipes de su amistad, de su amor y hasta de la plenitud de su vida no solo a un individuo, a Adán, sino a la humanidad entera. Y es precisamente esa intención de Dios de elevar al ser humano por encima de su condición creatural, hasta hacerlo partícipe de su divinidad, la que nos permite hablar de una solidaridad humana previa al pecado y a la solidaridad en el mal que este instaura entre los hombres.

Por todo ello, podemos pensar en otra solidaridad del género humano, que no solo sería previa a esa desgraciada solidaridad en Adán por la cual todos nos convertimos en pecadores (Rom 5, p. 19), sino que además sirve para ex-

de presencia del pecado que la de la posibilidad de imitarlo libremente. O sea que, para los pelagianos, el hombre pecador sería Adán, pero no nosotros. Su acto de desobediencia a Dios no nos afectaría a nosotros, si no optásemos libremente por oponernos a él o por querer suplantarle, como hizo Adán. En definitiva, para los pelagianos podemos convertirnos en pecadores, pero de ningún modo lo somos con anterioridad a nuestra voluntaria oposición a Dios a semejanza de Adán.

¹⁸ Cf. L. F. LADARIA. *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 61. También se puede ver J. RATZINGER. *Creación y pecado*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 92-93, donde la tentación de la serpiente es interpretada precisamente desde esta clave teológica de la alianza.



plicar esta en toda su profundidad y en todo su sentido teológico. Se trata de la solidaridad en Cristo, como bien da a entender el himno inicial de Efesios cuando habla del misterio del plan salvador de Dios, que no es otro que recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra; y, por ende, también a la humanidad (Ef 1,10; *cf.* también Rom 8, p. 29).

De ahí que, para el NT, Jesucristo, antes aún que redentor del hombre, es primogénito de toda criatura (Col 1,15), modelo y sostén de cuanto existe (1.16-17) y, en ese sentido, es cabeza de la humanidad. Y por eso también desde siempre, “desde tiempo inmemorial”, como dice Pablo, Cristo es aquel por medio del cual Dios dispuso darnos su gracia (*cf.* 2 Tim 1,9).

Así pues, si el pecado de Adán consistió en la ruptura del proyecto de agradecer a la humanidad que Dios tenía previsto realizar por Cristo, su Hijo encarnado, parece evidente que ya no podemos seguir pensando la encarnación como un acontecimiento *puramente* condicionado, ni mucho menos determinado, por el acontecimiento de la caída original del hombre en el pecado. Lo cual no significa que el pecado no haya condicionado el acontecimiento de la encarnación. Ciertamente lo hizo, puesto que Cristo murió por nuestros pecados (*cf.* 1 Cor 15,3). Pero una cosa es condicionar algo y otra muy distinta determinarlo.

Ef y Col, por ejemplo, manifiestan la convicción de que el acontecimiento Jesucristo tiene como finalidad última llevar a plenitud la obra creadora. Por eso presentan a Cristo no solo como razón, mediador y sustento de la creación, sino también como el destino final de esta, como su horizonte de plenitud (“todo fue creado y para él”: Col 1,16). Pero, a la vez, es precisamente este Cristo, fundamento y plenitud del hombre, al que se confiesa como redentor en virtud de su sangre (Col 1,20; Ef 1,7). Lo cual indica, bien a las claras, que ambas dimensiones del misterio de Cristo, lejos de excluirse entre sí, se implican mutuamente¹⁹. De modo que Cristo puede ser el redentor del hombre, precisamente porque es cabeza de la humanidad o, como diría

¹⁹ Me gusta mucho cómo lo dice Mons. Ladaria, partiendo de que ambos aspectos de Cristo se dan inseparablemente unidos en el designio salvador de Dios, aunque nosotros no tengamos más remedio, dada nuestra limitación, que representármolos en una sucesión temporal: “Cristo puede ser redentor de todos porque es cabeza de todos, y a la vez no podemos pensar en su función de recapitulación si no la vemos realizada en la victoria sobre el pecado del hombre” (L. F. LADARIA. *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 110).



Col, se ha convertido en “primogénito de entre los muertos” (obra redentora), precisamente por ser el “primogénito de toda criatura” (encarnación como fundamento y horizonte de plenitud).

En definitiva, la referencia a Cristo no solo nos permite comprender mejor la primera caída del hombre (pecado original originante) en su carácter de fenómeno derivado y no originario. Además nos previene de la tendencia maniquea, posiblemente nunca extinguida del todo (Lutero), a entender ese pecado que está en el mundo y en nosotros (pecado original originado) como una realidad positiva, consistente en sí misma o entitativa. Todo lo contrario, como ya hemos apuntado arriba, en el primer apartado, ese pecado sería la situación real en la que se encuentra la humanidad no incorporada a Cristo; situación que el NT describe con metáforas que indican casi siempre un estado de carencia, de privación, de ausencia de los bienes salvíficos como son la luz (*cf.* Col 1,13) o la amistad con Dios (*cf.* Rom 5,10; 2 Cor 5,19). Y esta situación se debe a que la gracia (con todo lo que ella implica de amistad y de comunión de vida con Dios) que, en el plan original de Dios, se debería haber comunicado al hombre por el hecho de venir a este mundo, ahora sin embargo no se da. De modo que con lo que nos encontramos al nacer es con una situación de privación en la mediación de la gracia y de la santidad. Y es precisamente esa privación de santidad la que nos lleva a calificar la situación del mundo, separado de Cristo, como pecado.

3. ¿EN QUÉ SENTIDO ES “NUESTRO” ESE PECADO CONTRAÍDO AL VENIR A ESTE MUNDO?

Ahora bien, la conclusión del apartado anterior plantea inevitablemente otra cuestión también muy importante con relación al pecado original, que es la que hemos formulado en el título de este apartado. Podríamos formularla también de este otro modo: ¿en qué sentido puede ser mío un pecado no cometido por mí; un pecado que ni siquiera es un acto en el que intervenga mi libertad?

En efecto, si nos quedamos solo en lo dicho en el apartado anterior, podría parecer que la condición pecadora que afecta a todo ser humano, aunque de



algún modo va a enmarcar nuestra existencia en este mundo condicionando nuestras decisiones futuras, en realidad solo nos afectaría exteriormente, pero no hasta el punto de “estropear” nuestra humanidad en su realidad más profunda, convirtiéndonos en pecadores²⁰. Por eso no podemos soslayar lo que dice el Concilio de Trento cuando, afirmando que el pecado de Adán solo puede ser borrado por los méritos de Cristo, describe aquel con estas tres oraciones subordinadas a modo de aposición: “que es uno solo por su origen (1) y (2) que, transmitido por propagación y no por imitación, (3) está en cada uno como propio” (DH 1513).

Esta tercera afirmación (“*inest unicuique proprium*”) es, pues, la que nos interesa aclarar en este momento, porque es la que nos propone como verdad creer que el pecado de Adán, aunque en nosotros no tiene carácter de falta personal (recordemos *CCE* 405), sí que está en cambio en nosotros como propio, constituyéndonos realmente en pecadores –y necesitados de la redención de Cristo–, aun cuando no hubiéramos pecado personalmente con una transgresión voluntaria de la voluntad divina. ¿Qué es lo que se está queriendo decir?

En realidad, para responder a esta pregunta, tendríamos que recuperar aquí lo que dijimos en el primer apartado acerca del sentido análogo que el término pecado tiene cuando lo empleamos para referirnos a la situación en la que nos encontramos ante Dios al venir a este mundo; situación caracterizada por una ruptura que ha provocado la privación en la mediación de la gracia. Ahora bien, habiendo sido creados para la comunión con Dios (GS 19) y constituyendo este destino la única vocación del hombre (GS 22), no podemos pensar que la privación de esa cercanía, amistad y comunión filial con Dios sea algo accidental para nosotros. Al contrario, puesto que la referencia a Dios nos configura como seres humanos, su ausencia en nosotros va a suponer el vernos privados de una dimensión muy importante de nuestro ser, de una dimensión que nos es tan “propia” como el “existir”; más aún, es la dimensión que fundamenta nuestro existir²¹.

²⁰ Así, como un empeoramiento de la humanidad (*in deterius commutatus*) describió el efecto del pecado de Adán en nosotros el Concilio de Orange (529): “Si alguien dice que por el pecado de Adán no se ha “cambiado a peor” el hombre total...” (DH 371).

²¹ Puesto que, efectivamente, hemos sido creados para poder recibir esa gracia, sin que esto suponga sin embargo que nuestra vocación divina no sea gratuita. Todo lo contrario, es una gratuidad aún mayor



Resumiendo. El pecado de Adán, rompiendo la comunión original del hombre con Dios, ha creado una situación nueva (y peor) de la humanidad en relación con él. Esta situación nos afecta intrínsecamente, dado que hemos sido creados para esa relación de amistad y de amor con Dios en la gracia. De modo que el solo hecho de “estar” en esa situación, aun cuando no hayamos secundado a Adán usando nuestra libertad para oponernos a Dios, ya hace que el pecado esté en cada uno como “propio”, desde el momento en que esa ausencia de comunión con Dios, además de empeorar nuestra condición humana situándola en un horizonte de pecado²², contradice directamente la voluntad salvífica de Dios expresada ya en la creación y manifestada plenamente en Cristo.

4. ¿POR QUÉ SEGUIMOS PECANDO DESPUÉS DEL BAUTISMO?

Si, en nosotros, el pecado original tiene que ver con el nacer antes que con el obrar (al revés que en Adán), y si es propio de cada uno de nosotros en cuanto que, al separarnos de la comunión con Dios para la que fuimos creados, ha dañado profundamente nuestra condición humana, entonces es fácil

que aquella por la que existimos como seres realmente distintos de Dios (es decir, la gratuidad creatural). Porque es la gratuidad que fundamente esta. Como decía el padre Henri de Lubac citando esta elocuente sentencia de un autor desconocido: “*prius intenditur deiformis quam homo*” (H. DE LUBAC. *Le mystère du Surnatural*, Aubier, París, 1965, p. 128).

²² En efecto, decir que el pecado de Adán está en cada uno como propio, es también una forma de decir que el mal no está solo fuera de nosotros, como pretende muchas veces el hombre contemporáneo, culpando continuamente a la sociedad de sus pecados (corrupción, violencia machista, situaciones de pobreza e injusticia, rechazo de los inmigrantes, etc.). El mal está en nuestro corazón. Ciertamente no como entidad (maniqueísmo), pero sí como privación de la gracia, que es la que sana nuestra libertad y sostiene e incrementa en nosotros el deseo del bien, del servicio y del amor. Las estructuras de pecado, que las hay, son, antes que nada, fruto del pecado personal; en cuanto que es la acumulación de pecados personales la que acaba configurando estructuras perversas que inducen e inclinan al mal. Precisamente esta prioridad de los pecados personales sobre las estructuras de pecado es la que permite la pregunta por un primer pecado humano (el pecado de Adán). Ahora bien, es verdad también que, aunque originariamente las estructuras de pecado son fruto del pecado personal, derivadamente aquellas acaban convirtiéndose en causa de nuevos pecados personales, puesto que crean una especie de círculo vicioso que inclina la libertad a cometer los mismos pecados que todos comenten, además con sensación de impunidad o de ausencia de culpa.



entender por qué la Iglesia enseña que el pecado original se borra –además de un modo radical, auténtico– por medio del bautismo²³.

En efecto, el bautismo supone, en primer lugar, un nuevo nacimiento (*cf.* Jn 3,3.7); un nacimiento de lo alto o un nacimiento del agua y del Espíritu (3,5). Se trata además de un segundo nacimiento porque en él somos re-generados e interiormente renovados por la acción transformadora del Espíritu Santo (*cf.* Tit 3,5). Estas son algunas de las categorías que el NT emplea para describir el bautismo, aunque su teología bautismal va más allá, llegando a preguntarse, en segundo lugar, dónde reside la novedad de este segundo nacimiento con relación al primero. La respuesta es más que clara. Mientras que el primer nacimiento nos introduce en un ámbito caracterizado por la presencia del mal (el mundo, en sentido peyorativo), el bautismo nos introduce en el ámbito de la salvación y de la gracia, incorporándonos a Cristo muerto y resucitado (*cf.* Rom 6, pp. 4-6) y revistiéndonos de él (*cf.* Gál 3,27)²⁴.

De modo que, nacidos de nuevo e incorporados a Cristo, ni pertenecemos ya a este mundo marcado por la ausencia en la mediación de la gracia; ni tampoco estamos ya separados de Dios, sino que por Cristo tenemos libre acceso a él por medio del Espíritu (*cf.* Ef 3,12). Con lo cual nuestra humanidad ha sido restaurada a su condición original o, por mejor decir, ha sido elevada por encima de aquella, en cuanto que Cristo es la plenitud de Adán²⁵.

El problema viene cuando pasamos del ámbito de los principios teológicos al de nuestra existencia cotidiana; o de la consideración de la situación objetiva en la que el bautismo nos coloca a la de la realidad concreta, subjetiva e histórica de nuestra vida en Cristo. Entonces constatamos que el pecado sigue teniendo una influencia real en nuestras decisiones, deseos y actos; constatamos que, a pesar de nuestros esfuerzos por hacer el bien, continuamos sometidos a una fuerza perversa que nos inclina –parecería ser que irremedia-

²³ CONCILIO DE TRENTO. *Decreto sobre el pecado original*, canon 5: “Si alguno niega que por la gracia de nuestro Señor Jesucristo recibida en el bautismo se perdona el delito del pecado original, o incluso afirma que no se quita todo aquello que verdadera y propiamente hablando tiene carácter de pecado [...] sea anatema” (DH 1515). *Cf.* también CCE 1263.

²⁴ *Cf.* CCE 1267-1269.

²⁵ La liturgia lo expresa muy bien. Por ejemplo en esta oración: “Oh Dios, que has restaurado la naturaleza humana elevándola sobre su condición original...” (MISAL ROMANO. *Jueves IV de Pascua*, Oración colecta).



blemente— al mal; constatamos, en fin, que en el plano exterior de la historia la derrota del pecado original en nosotros, enseñada por la Iglesia, no es ni mucho menos evidente... ¿Será entonces irreal o incompleta?

De alguna forma esto es lo que planteó Lutero en el siglo XVI. Para él la inclinación permanente del ser humano a rebelarse contra Dios, la concupiscencia, era la manifestación más evidente de la presencia indeleble del pecado en él. De modo que, una vez justificado por la fe, el hombre continuaría siendo pecador, aunque Dios no le imputase el pecado (*simul iustus et peccator*). Trento, por su parte, consciente de que en esta afirmación lo que está en juego realmente es la eficacia de la acción salvadora divina, afirmará que en los renacidos por el bautismo no queda nada que, propiamente hablando, tenga carácter de pecado. Por lo cual, en los bautizados, aunque continúe dándose una inclinación al mal, esta no se puede considerar en sí misma pecado. Al revés, puede ser incluso un motivo de fortalecimiento de la vida cristiana, en la medida en que, combatiendo contra ella, podemos crecer en la fe y hacernos merecedores del premio eterno²⁶.

En realidad, de todo este debate histórico se desprende una idea muy importante de cara a una correcta comprensión de la acción santificadora del bautismo en relación con el pecado original. Al decir que este queda completamente borrado de nosotros por el bautismo, la doctrina católica quiere hacernos comprender que nuestra incorporación a Cristo es irreversible. Al menos de su parte —y de la parte de Dios— seguro que lo es. De tal forma que, aunque después de nuestro bautismo pequemos personalmente, siendo infieles a ese Cristo al que se nos incorporó por el baño de la regeneración, él siempre permanece fiel, como dice San Pablo, porque no puede negarse a sí mismo (2 Tim 2,13).

²⁶ CONCILIO DE TRENTO. *Decreto sobre el pecado original*, canon 5: “Dios no odia nada en aquellos que han renacido [...] de tal suerte que nada hay que les impida la entrada en el cielo. Ahora bien, este santo concilio confiesa y piensa que continúa en los bautizados la concupiscencia [...]; dejada para que luchemos, no es capaz de dañar a los que no consienten, sino que resisten varonilmente con la gracia de Jesucristo. Más aún, *será coronado quien haya combatido según las reglas* (2 Tim 2,5) [...] El santo concilio declara que la Iglesia católica nunca ha entendido que [la concupiscencia] se llama pecado porque tenga en los renacidos carácter de pecado en sentido propio y verdadero, sino porque procede del pecado e inclina al pecado” (DH 1515).



Otra cosa es cómo sea nuestra acogida de ese don de la regeneración. Necesariamente esta vendrá condicionada por nuestra historicidad. De modo que lo que de parte de Dios es un acto irreversible (“ahora somos hijos de Dios...”), de nuestra parte se convierte en un dinamismo y un proceso que conlleva toda la vida: “aún no se ha manifestado...” (1 Jn 3,2). Se trata de un proceso de configuración con Cristo en nuestro día a día, en el cual interviene de un modo decisivo nuestra libertad. El mismo Concilio de Trento lo declaraba así en el Decreto sobre la justificación, diciendo que esta consiste, además de en el perdón de los pecados, en la renovación y santificación del hombre interior “por la recepción voluntaria de la gracia y de los dones” (DH 1528)²⁷.

Por lo tanto, en la medida en que nuestra adhesión a Cristo no sea perfecta, podemos retardar en nosotros la configuración con él, o incluso estancarnos o retroceder en ese proceso. Y en este sentido es cierto que nunca acabamos de separarnos totalmente del ámbito del pecado y de su influencia maligna, hasta que Cristo se haya formado plenamente en nosotros (*cf.* Gál 4,19). Solo que desde nuestra incorporación a Cristo por el bautismo existe una diferencia esencial con la situación anterior. Y es que ahora, si no somos nosotros quienes rompemos voluntariamente con Cristo, pecando mortalmente, nadie ni nada nos podrá arrancar de su cuerpo para devolvernos a la anterior situación de privación y de ausencia de gracia. Tampoco la concupiscencia por sí misma puede hacerlo, aunque esté presente en nuestra vida. Ahora es solo una secuela de la situación anterior, no la manifestación de nuestra situación de no-pertenencia a Dios, como sucedía antes de ser incorporados a Cristo. Y por eso, como afirmaba Trento, en los renacidos no solo no puede ser considerada pecado, sino que incluso puede ser vencida, contribuyendo así a su propia gloria.

²⁷ Cf. L. F. LADARIA. *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 129-130.



