

La filosofía y el pecado original*

Resumen

Aunque no pueda probar la existencia del pecado de Adán, la razón es capaz de explorar la racionalidad del misterio del pecado original. La filosofía moderna, de Rousseau a Marx, refleja las repercusiones teóricas y prácticas de la negación de la historicidad del primer pecado: o bien se hace a Dios autor del mal, o bien se niega que la humanidad sufra las consecuencias de una rebelión. En el primer caso, el mal formaría parte de la naturaleza humana y sería insuperable. En el segundo, el hombre se vuelve autónomo y artífice de la utopía de una sociedad perfecta. El artículo analiza algunas distinciones que la filosofía aporta y que son necesarias para que la noción de pecado original no parezca algo absurdo, sino más bien plausible.

En el año que transcurre se cumple el primer decenio desde que Juan Pablo II dio a conocer la *Fides et ratio*. El documento repropone el pensamiento constante de la Iglesia Católica sobre la naturaleza de la razón humana y su relación con la fe en la Revelación cristiana, en el contexto de la filosofía y de la teología contemporáneas. Como era de esperar, las reacciones fueron dispares, desde el entusiasmo hasta la indiferencia, pasando por algunas críticas ceñidas a puntos específicos, de índole histórico-crítico, y otras realizadas por quienes sostienen una visión distinta sobre la naturaleza tanto del acto racional como del acto de fe.

Me interesa destacar la reacción de dos filósofos calvinistas norteamericanos, Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff. La recepción que ha-

* Texto de la *Lectio inauguralis* del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de la Orden de Predicadores (UNSTA, Buenos Aires), pronunciada el 25 de marzo de 2008.

cen de la encíclica es en general altamente positiva y elogiosa. Sin embargo, hay un aspecto que no les cayó bien. En el número 33 leemos:

«el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda».

Tanto Plantinga como Wolterstorff encuentran demasiado conciliador el tono de afirmaciones como ésta. Plantinga ve en la filosofía contemporánea más bien una renuncia a la verdad cristiana y el intento de elaborar una visión del mundo incompatible con el Cristianismo, de modo que ve difícil que reconozcan en el Evangelio lo que desde siempre estaban buscando. Dice expresamente: «Los filósofos, como en general la humanidad, han *caído*, y necesitan *convertirse*», y más adelante: «La filosofía contemporánea no se parece para nada a una aproximación incompleta a la verdad cristiana»¹.

Es cierto que no escapa a sus benévolos críticos que la *Fides et ratio* se detiene con bastante detalle en señalar los aspectos del pensamiento contemporáneo que se apartan de la verdad filosófica y teológica. Y se podría discutir si la observación de Plantinga capta el fondo de lo afirmado por la encíclica, a saber que la plenitud de la verdad es lo único que puede satisfacer las legítimas aspiraciones del hombre, en cualquier época de la historia. No obstante, me interesa destacar en sus comentarios el acuerdo en que la raíz de la crisis de la relación fe-razón se encuentra, en lo que a la filosofía respecta, en que ésta ha renunciado en gran medida al pensamiento metafísico, a la filosofía del ser. Y que esta renuncia sólo puede traer consecuencias negativas para la comprensión de la misma fe. Escribe Wolterstorff: «Una de las razones por las que la teología se ha vuelto metafísicamente tan pusilánime es que la filosofía actual lo es»². La coincidencia es tanto más asombrosa cuanto que proviene de una tradición cristiana presumiblemente

¹ A. PLANTINGA, "Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter", en Virtual Library of Christian Philosophy: http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library, p. 6.

² N. WOLTERSTORFF, "Philosophers respond to John Paul II's encyclical letter, *Fides et Ratio*", en Virtual Library of Christian Philosophy: http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library, p. 5.

opuesta en este punto a la católica, lo que debería hacer reflexionar a no pocos filósofos y teólogos católicos.

Aunque parezca una obviedad, no está de más recordar que el problema de la relación entre la filosofía y el asentimiento de fe a una verdad revelada se plantea sólo a quien, siendo creyente, se pregunta también de manera racional y crítica por las razones últimas de las cosas. En su introducción a Tomás de Aquino, Pieper describe con acierto la actitud que debe caracterizar al filósofo cristiano, de cualquier época. Allí afirma:

«sencillamente no es posible decir: supongamos que los cristianos tienen razón y veamos cuán lejos podemos llegar con ello. (...) La pregunta sobre cuál es el orden esencial entre teología y filosofía, entendidas como actos vitales del espíritu, sólo puede ser discutida con sentido bajo el presupuesto de que ambos actos han sido realizados»³.

Además, al aceptar una verdad revelada, contrariamente a lo que piensa Heidegger, no se acaban todas las preguntas ni la tarea se hace más sencilla para el filósofo creyente, sino al contrario, se vuelve mucho más exigente, hasta el límite de lo inconcebible. La nueva luz que recibe lo sume en misterios aún más insondables, pero sin los cuales muchos de sus cuestionamientos no desembocarían ya en el misterio, sino en la contradicción o en el absurdo, conduciéndolo incluso a la desesperación.

Por otra parte, sería por lo menos una ingenuidad querer separar en la filosofía occidental el ejercicio de la razón de la Revelación cristiana. Hasta la filosofía moderna, el período que más ha resentido ese intento, da no menos muestras de la influencia del Cristianismo en el desarrollo del pensamiento filosófico que la misma Escolástica, si bien, claro está, no con los mismos resultados. A decir verdad, los escolásticos han tenido mayor cuidado en distinguir ambos planos, y, por supuesto, tampoco cabe decir que la filosofía moderna es en general un modelo de "filosofía cristiana". Afirmarlo no sería una ingenuidad, sino simplemente falta de criterio, y habría que tener presente lo que sostienen nuestros colegas calvinistas. En cualquier caso, la Revelación cristiana ha dejado una marca indeleble en el pen-

³ J. PIEPER, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, en *Werke*, vol. 2, Hamburg, ed. Berthold Wald, Meiner, 2001, pp. 153-298; 285.

samiento de Occidente, que se caracteriza en buena medida por una tensión entre las exigencias de la razón y de la fe.

Un tema particularmente importante de esta relación es la cuestión del pecado original. La misma encíclica estimula a los filósofos creyentes a “explorar el carácter racional” de este misterio a fin de «reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que [la razón] tendería a encerrarse» (n. 76). En lo que sigue, quisiera ilustrar la importancia del tema con un ejemplo tomado de la historia del pensamiento moderno y luego señalar algunas de las cuestiones filosóficas que suscita. El episodio al que me referiré no deja lugar a dudas, tanto por sus consecuencias teóricas como por sus repercusiones prácticas en la historia europea y mundial. Se trata del pensamiento de Rousseau, de Kant y de Hegel, que en este punto muestran una continuidad digna de consideración.

De Rousseau a Hegel

Rousseau se opone a la idea de que el hombre posea una inclinación perversa. Sostiene que los impulsos del corazón humano son siempre buenos. El mal proviene de la razón y de la reflexión, que son fuente de desigualdades al dar origen a la propiedad, la sociedad y la cultura. Al comienzo de la historia, la naturaleza garantizaba la igualdad y la libertad, y protegía al hombre, pero cuando éste se apartó de ella mediante la razón se expuso al mal. La oposición entre naturaleza y cultura se mantiene mientras el hombre no aprenda nuevamente a seguir los impulsos de su naturaleza. La razón, fuente de los males, tiene también la función de educar al hombre y de conducir la sociedad hasta hacer efectivo el contrato social, que es el instrumento para que el hombre pueda ser nuevamente virtuoso. Si en el estado de naturaleza el individuo era libre, seguía siempre su propia voluntad y disfrutaba de la igualdad frente a todos los demás, la cultura se reconciliará con la naturaleza sólo cuando consiga una organización tal que «cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes»⁴. La existencia de la sociedad está justificada, pero sólo si tiene como fin el contrato social. Como

⁴ J. J. ROUSSEAU, *El contrato social* (trad. L. Halperín Donghi), Buenos Aires, Losada, 2003, p. 54. Ver también “Discurso sobre las ciencias y sobre las artes”, p. 229; y “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en J. J. ROUSSEAU, *El contrato social*, pp. 290, 313, 322, 365.

sabemos, la fórmula de Rousseau inspirará profundamente a Kant en la formulación de su concepto de autonomía moral.

La religión del filósofo ginebrino es la religión natural, y en su planteo despunta claramente la idea de que la caída no consiste en una desobediencia a Dios, sino en la afirmación del hombre como ser racional. Sin embargo, Rousseau deja las cosas en un equilibrio precario, ya que, en el fondo, ¿por qué lamentar un acto por el que el hombre llega a ser lo que es? Muy a su pesar se instalará luego rápidamente el pensamiento de que la humanidad es capaz de un progreso indefinido liderado por la razón. Si el hombre es naturalmente bueno y el mal se explica por la sociedad, la liberación será necesariamente de naturaleza política. Su ideal romántico de retorno a la naturaleza comunicará fuerza a un movimiento que terminará endiosando lo que él sin embargo consideraba un estorbo.

Kant fue un admirador del autor del *Emilio*, hasta el punto de que sólo la lectura de este libro consiguió distraerlo de sus proverbiales paseos por Königsberg. Pero él no comparte el optimismo de Rousseau sobre la naturaleza humana ni sus suspicacias hacia el progreso y la razón. Más bien invierte los términos: no espera mucho del solo individuo y coloca sus expectativas en el género humano, desplazando decididamente la fuente del optimismo. En sus escritos sobre filosofía de la historia considera que «de una madera tan torcida, como de la que está hecho el hombre, no se puede construir nada derecho»⁵, frase que repetirá en su obra sobre la religión. En cambio, la sociedad cosmopolita, que reúne a todos los seres racionales y libres, es el objetivo último de la historia y el lugar de la verdadera libertad. La naturaleza humana consigue en la sociedad el despliegue de todas sus capacidades, aunque eso tenga un costo para el individuo aislado.

En su opúsculo sobre los orígenes de la humanidad Kant ofrece una lectura racionalista del relato del Génesis sobre la caída de los primeros hombres. Allí afirma que la narración del Génesis coincide con los conceptos de la filosofía⁶. Siguiendo a Rousseau, sostiene que al comienzo el hombre se go-

⁵ I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita], A 397, en *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel, Peter Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974 (en adelante W), vol. 11, p. 41. Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La religión dentro de los límites de la mera razón], B 141 / A 133 (W 8, p. 760).

⁶ I. KANT, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* [Probable comienzo de la historia humana], A 3 (W 11, p. 86).

bernaba por su instinto, sobre todo por el olfato y el gusto. Es recién el sentido de la vista lo que, al excitar su imaginación, le sugiere ir más allá del instinto. El "abrirse los ojos" es consecuencia de su primera decisión, cuando se da cuenta de que puede elegir su propio modo de vida, y eso lo angustia, porque deja la protección de la madre naturaleza. Pero la razón lo empuja irresistiblemente a abandonar ese estado inicial, ya que sólo así el hombre se hace hombre. El uso de la libertad significó entonces el abandono del estado de naturaleza, en el que no había nada que temer. Recién más tarde imagina un paraíso⁷, que no ha existido al comienzo, sino que vendrá al final de la historia. Es decir, que la humanidad progresa de un estado peor hacia uno mejor. Se puede considerar este primer paso como una caída, porque a ella siguen grandes males, que no existirían en el estado de ignorancia e inocencia. Pero lo que es una pérdida para el individuo, para la naturaleza en su conjunto es una ganancia; por eso, el individuo es culpable de sus males, pero debe alabar la sabiduría del orden natural, ya que sólo así se podía alcanzar el fin de la humanidad, la sociedad perfecta de todos los seres racionales y libres. La cultura choca con la naturaleza al principio, pero luego la plenitud de la cultura vuelve a ser naturaleza. El desafío del hombre es aprender a elevarse por sobre su naturaleza sin contrariarla. Con esta fórmula resuelve Kant las contradicciones de Rousseau⁸.

En verdad, Kant es consecuente con su filosofía, pero falsea el relato bíblico. Dice que el mandato y la prohibición comienzan luego de este primer acto de libertad, tras el despertar de la razón. Sin embargo, como Robert Spaemann hace bien en observar, según el Génesis la prohibición es previa a la caída⁹. La angustia no sobreviene por apartarse de la naturaleza, sino por transgredir un mandato divino, ya que al desobedecer, Adán seguía un impulso natural. Haber actuado según la orden de Dios habría sido un acto de mayor libertad, ya que se trataba de obedecer a Dios por la sola razón de que era Dios quien mandaba. La angustia no fue producida por apartarse de la inclinación natural, sino por secundarla violando al mismo tiempo un mandato divino.

Se podría resumir la visión de Kant en los siguientes tres puntos: (1) la oposición entre naturaleza y libertad es inherente al hombre, y la "caída"

⁷ Cf. I. KANT, *Mutmasslicher Anfang*, A 12 (W 11, p. 92).

⁸ Cf. I. KANT, *Mutmasslicher Anfang*, A 14-18 (W 11, pp. 93-95).

⁹ Cf. R. SPAEMANN, "Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre", en *Das unsterbliche Gerücht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2007, pp. 185-211, 202s.

es necesaria para el mejoramiento de la especie humana; (2) la situación actual del hombre no está determinada por una rebelión contra el orden establecido por Dios, ya que la prohibición es posterior al despertar de la razón, es decir que, igual que para Rousseau, la "caída" no representa la pérdida de lo sobrenatural, sino la afirmación del hombre como ser racional; (3) la humanidad va de un estado peor hacia un estado mejor¹⁰, de manera que la "caída" no debe considerarse un acontecimiento histórico, al que habría precedido un Paraíso, sino la expresión de la contradicción que vive el individuo entre la razón y sus impulsos naturales.

Con Kant se da un paso importantísimo hacia la consideración a-histórica del pecado original, que pasaría a simbolizar la naturaleza humana en cuanto tal. El Génesis contendría en forma de relato, o de mito, lo que el hombre es, a saber un ser en el que lo natural y la razón son dos elementos en pugna. Para Kant el comienzo histórico no interesa a la filosofía, ni tampoco se puede conocer en base a documento alguno. Pero se puede especular sobre el primer paso de la libertad apoyándose en la experiencia que tenemos sobre el hombre, ya que éste «no ha sido al comienzo mejor o peor de cómo ahora lo encontramos»¹¹, en lo que el filósofo alemán se opone frontalmente a la teología católica y, en el fondo, a todas las tradiciones religiosas de la humanidad.

Más adelante, Hegel profundizará esta lectura e insistirá en que la contradicción que Rousseau encontraba entre el individuo y la sociedad es inevitable mientras el individuo mantenga su voluntad particular, es decir mientras no advierta que su libertad está en la plena racionalidad, que se realiza en el Estado. Rousseau habría advertido que la verdadera libertad individual consiste en la identificación con lo universal, que se realiza en el contrato social. El individuo en cuanto tal es para Hegel el momento negativo en la historia, es el mal; el pecado original consiste en separarse del todo, es decir considerarse como individuo al margen del conjunto y querer permanecer en esa separación, es decir como individuo. El abandono de la naturaleza es necesario, porque el hombre es sujeto, pero afirmar la propia individualidad es para él un desgarrarse y eso le produce mala conciencia. Cuando regresa al todo, es decir al quedar su individualidad absorbida en el Estado, se cura la herida y se logra la reconciliación, la plena racionalidad, de la cual el mal era sólo un momento, el momento de lo negativo. En pocas palabras: el pecado original

¹⁰ I. KANT, *Mutmasslicher Anfang*, A 27 (W 11, p. 102).

¹¹ I. KANT, *Mutmasslicher Anfang*, A 1 (W 11, p. 85).

significa la contradicción inherente a la realidad, significa que el mal, que es la afirmación de la individualidad separada del conjunto, es necesario para que tenga lugar el bien, ya que los opuestos se reclaman mutuamente. El paso de la lectura histórica a la interpretación puramente especulativa e idealista, que Kant había comenzado y Rousseau preparado, se da en Hegel plenamente¹².

Si bien la continuidad de Rousseau a Hegel, a través de Kant, es fácilmente reconocible, no siempre se hace hincapié en que parte esencial del hilo conductor de dicha evolución es la negación de lo sobrenatural y del carácter histórico del relato. El punto que más vincula a Rousseau con el Iluminismo es la religión natural, desarraigada de lo histórico, sin dogmas revelados y cuyo libro sagrado es el corazón del hombre. Pero es justamente la abolición de lo sobrenatural lo que prepara la revolución, ya que proclama la total autonomía de lo humano y fomenta la esperanza de reparar todos los males con las solas fuerzas del hombre. En efecto, si la condición del hombre en la Tierra no es consecuencia de una rebelión contra Dios, entonces no hay necesidad de convertirse ni de ser redimido. Todo es cuestión de remover los obstáculos para el progreso y el mal sólo puede ser visto como un obstáculo provisorio, aunque necesario, de ese progreso.

Esta filiación histórica de la mentalidad revolucionaria, que alcanza luego su punto más alto en Marx, ha sido estudiada con particular lucidez por Augusto Del Noce, quien sostiene que la esencia del racionalismo moderno consiste en la afirmación de la normalidad de la situación del hombre, es decir en la negación del *status naturae lapsae*. Para Del Noce, no considerar de manera explícita la condición caída del hombre se convierte en la virtual aceptación de un ámbito de valores completamente autosuficientes, «temporales», realizables por las solas fuerzas humanas; es decir a promover un ámbito considerado como plenamente humano y a la vez autónomo e independiente de lo sobrenatural, o al menos a aceptar la legitimidad y la posibilidad de este intento. Aun cuando una filosofía no sea hostil a la teología, la separación tajante entre ambas es solidaria de dicha tesis, ya que relega lo sobrenatural y la gracia al ámbito de lo absolutamente gratuito, entendiéndola no sólo como algo no debido por Dios al hombre sino tam-

¹² Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Líneas fundamentales de la filosofía del derecho], § 139, Zusatz, en *Theorie Werkausgabe* (ThW), vol. 7, pp. 263-265; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* [Lecciones sobre la historia de la filosofía III], ThW 20, pp. 306-308.

bién como algo sobreañadido a la naturaleza humana, pero no necesario para que ésta alcance sus propios fines naturales. Es decir que no sólo una filosofía abiertamente racionalista se opone a la fe, sino que cabe una actitud racionalista, no infrecuente entre filósofos cristianos, que consiste en prescindir de la consideración del *status naturae lapsae* y que en cuanto a sus consecuencias prácticas equivale a la negación de dicho estado¹³.

La filosofía y el pecado original

No sería posible mencionar todos los problemas vinculados con lo que la teología cristiana, y específicamente católica, llama "pecado original". Se trata de un tema particularmente difícil, de amplísimas repercusiones y que, junto con la naturaleza de la Trinidad y de la Encarnación, ha exigido las reflexiones más intensas. Al igual que estos dos sublimes misterios, el dogma del pecado original, tal como ha sido definido por la Iglesia, exige arduas meditaciones, ya que se trata nada más y nada menos que de explicar cómo podría ser que todo individuo de la especie humana reciba junto con su naturaleza una deformidad moral, anterior a todo acto libre de su parte, como resultado de una falta no cometida por él mismo, y que sin un especial auxilio divino no pueda agradar a Dios. Porque, nos guste o no, eso es lo que la Iglesia entiende por "pecado original"¹⁴.

En cuanto a lo que la filosofía puede aportar para ahondar en la inteligencia de este misterio, tres distinciones me parecen esenciales para hacerlo plausible sin necesidad de recurrir a interpretaciones que terminarían falseando su sentido verdadero. Se trata de las distinciones entre pecado y culpa, voluntad y libertad, y naturaleza y persona.

Pecado es la oposición de la voluntad a la ley moral. Para que tenga lugar se requieren entonces una voluntad y la ley moral. La voluntad se mueve siempre de manera espontánea, es decir desde sí misma, pero eso no quiere decir que todos sus actos sean libres, es decir que no estén necesi-

¹³ Cf. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1990⁴ (especialmente el capítulo "Riflessioni sull'opzione ateistica", pp. 335-375).

¹⁴ Me refiero, como resulta evidente en el contexto, a lo que los teólogos llaman *pecado original originado*, es decir no al pecado personal de Adán (*pecado original originante*), sino al estado en que nace cada individuo humano de inclinación al mal y que es consecuencia de esa primera falta. En alemán se distingue entre *Ur-Sünde* (pecado originario) y *Erb-Sünde* (pecado hereditario).

tados de alguna manera. Precisamente el primer acto de la voluntad, enseña Santo Tomás, es querer el bien universal, y ese acto es necesario, sin dejar por ello de ser voluntario. Por otra parte, hay un amor a sí mismo que es natural, espontáneo, pero no libre. Finalmente, también la felicidad es objeto necesario de la voluntad.

Ahora, que el hombre quiera el bien necesariamente se comprende, pero ¿cómo puede ser que quiera al mal de manera necesaria? Admitamos, según lo ya dicho, que no hay contradicción entre voluntariedad y necesidad, algo que para nuestro propósito no es poco. Por otra parte, sabemos también que algunas faltas cometidas libremente se vuelven hábitos y llegan a inclinar la voluntad del sujeto de manera que no puede resistirse a volver a cometerlas, restando así libertad, aunque no voluntariedad a la acción. Bien puede ser entonces que el individuo no pueda resistirse a realizar un acto contrario a la ley moral, es decir un pecado, sin que ese acto responda a una decisión libre actual. Habíamos dicho que el hombre se ama naturalmente a sí mismo. Ahora, si ese amor espontáneo tiene como objeto una naturaleza cuyas tendencias carecen del debido orden, necesariamente ese amor será desordenado y debe ser rectificado. No es impensable entonces que la voluntad humana esté inclinada a amar una naturaleza en sí desordenada y que es el primer objeto concreto de la voluntad, al cual está esencialmente adherida. Esto sería así aun cuando el hombre advierta que constituye un desorden amarse a sí mismo más que a Dios, y además, lo que nos interesa especialmente, ese amor desordenado tendría lugar antes incluso de que el hombre pudiera advertirlo.

Frecuentemente empleamos "voluntario" por "libre", y "pecado" por "culpa", pero un análisis más fino permite distinguir estas nociones. En realidad, el concepto de culpa agrega al de pecado la libre decisión. Es decir que hay una proporción entre los conceptos de pecado y culpa, y los de voluntad y libertad. Todo pecado es voluntario, pero no todo pecado es libre, mientras que la voluntariedad no es suficiente para hablar de culpa, la cual implica la libertad. Se evita así el absurdo de atribuir la culpa a un individuo que no es todavía capaz de realizar actos libres, que es precisamente una de las objeciones más frecuentes al concepto de pecado original, que muchos, por no tener presente esta distinción, con razón consideran aberrante.

Claro está que en sentido absoluto no puede haber pecado sin culpa, ya que de lo contrario haríamos responsable a Dios de la inclinación mala. Es decir que debió ser un acto libre aquél por el cual el pecado hizo su entrada en la historia y la naturaleza humanas. Pero en virtud de la unidad

de la naturaleza humana, no es absolutamente necesario que el mismo individuo que tiene la inclinación contraria a la ley sea el que cometió la falta. De hecho, para Santo Tomás la unidad física de la humanidad entraña también una unidad moral, en cuanto que la naturaleza transmitida por la generación es portadora de un desorden que afecta la voluntad personal de cada individuo. En un famoso texto, Santo Tomás compara la humanidad entera con un solo cuerpo. En él podemos apreciar también la necesidad de entender "libre" en algunos lugares donde aparece "voluntario", y "culpa", donde dice "pecado".

Dice Santo Tomás que así como el acto de la mano que comete un homicidio es voluntario por la voluntad del alma, la insubordinación presente en el hombre individual no es *voluntaria voluntate ipsius*, sino *voluntate primi parentis*. Al hablar de la mano, da lo mismo que se entienda la voluntad o la libertad, pero como la insubordinación es esencialmente un acto de la voluntad, no tendría sentido decir que no es voluntaria por su propia voluntad, ya que si su propia voluntad no estuviera insubordinada, no cabría hablar de insubordinación alguna. Por *voluntate ipsius* hay que entender entonces *por propia decisión*, o sea *libremente*. Es decir que la culpa del pecado original es una culpa personal de Adán, fruto de su libertad, pero su falta personal tuvo como consecuencia que la voluntad de todo individuo de la especie humana naciera con una voluntad insubordinada, es decir rebelde. La conclusión de Santo Tomás es que «el pecado original no es un pecado de esta persona sino en cuanto que esta persona recibe su naturaleza del primer padre. De allí que se llame también pecado de la naturaleza»¹⁵. Es decir que hay un pecado de la naturaleza que no es una falta, o culpa, personal. La persona del primer hombre actuó libremente y produjo el desorden en su naturaleza, pero en los demás la naturaleza desordenada corrompe a la persona, ya que inclina la voluntad personal al punto de que ésta no puede enderezarse sin el auxilio de la gracia. La culpa de esa insubordinación no puede atribuirse entonces a cada individuo que nace con ella, como si respondiese a un acto libre y personal suyo.

Kant se opondría tajantemente a que haya una disposición moral en el sujeto que no sea efecto de un acto libre. Para él la moral es dominio exclusivo de la libertad y la cuestión de un pecado original perteneciente a la especie sólo podría explicarse si ningún individuo de esa especie queda

¹⁵ S. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, 81, 1.

al margen de una opción libre por el mal moral. En Kant se da la curiosa superposición de dos instancias: por un lado, el mal debe tener su origen en la libertad, pero al mismo tiempo, todo hombre sin excepción posee una propensión al mal, que él llama "mal radical". Pero no cabe hablar de un pecado de la naturaleza, ya que esta última sería un ámbito ajeno a la moralidad. No podría haber entonces transmisión del pecado de un hombre a otro, sino que el mal radical es contraído por cada hombre en un comienzo pre-temporal de la historia, es decir no por un acto de la libertad empírica, en el tiempo, ya que en ese caso podría ser que lo cometiera o no¹⁶.

Estas distinciones que estamos comentando no despejan, por supuesto, toda la oscuridad asociada al pecado original. Pero me parece que son útiles para explicar su posibilidad, e incluso, bien consideradas las cosas, para convencerse de la profunda racionalidad de la doctrina católica. No creo que de otra manera se pueda avanzar en la comprensión de cómo puede transmitirse una deformidad moral sin la participación de quien la recibe mediante un acto personal y libre cometido por él mismo. Creo también que la teología haría bien en no apresurarse a abandonar las definiciones conciliares ante cualquier pretendido «avance» de algunas disciplinas científicas, para elaborar hipótesis extrañas o incluso, para eliminar este dogma fundamental del Cristianismo, como se ha hecho.

Ciertamente, el dogma del pecado original ofende el orgullo del hombre, ya que le dice que está herido en su voluntad y en su libertad, y que es incapaz de vencer el mal con sus solas fuerzas. Aceptamos de mejor grado que se nos hable de defectos y limitaciones, pero la sola mención del pecado es para el amor desordenado hacia sí mismo una especie de aliciente y se requiere mucha humildad para aceptarlo. Pero es justamente este espíritu de humildad lo que caracteriza al filósofo cristiano frente al racionalista.

Por las consecuencias que implica el problema, la filosofía cristiana no puede prescindir de la consideración del *status naturae lapsae*. Si así lo hiciera, nada podría oponer al racionalismo, por la sencilla razón de que una de las formas más profundas del racionalismo consiste precisamente en no considerar la situación actual del hombre, y con ella el ejercicio de la razón y su vida moral, política y social, como resultado de una caída. La negligencia se

¹⁶ Igualmente, el hombre debe hacerse digno de la gracia antes de recibirla, es decir debe elevarse por sus medios hasta hacerse agradable a Dios. Este pelagianismo de Kant contrasta llamativamente con su pesimismo sobre el hombre individual.

convierte tarde o temprano en complicidad y el filósofo cristiano se encontrará, contra su propia voluntad, construyendo una nueva torre de Babel.

Conclusión

La razón humana no puede probar el pecado de Adán como un hecho histórico, causa remota de la presencia del mal en el mundo, pero tampoco tiene razones de peso para oponerse a aceptar esa enseñanza. En realidad, tiene fuertes motivos para preferir esa explicación a cualquier otra, que terminaría haciendo del mal algo necesario e inherente a la naturaleza humana. Si los primeros hombres pecaron contra Dios, como no sólo el Cristianismo enseña, sino prácticamente todas las tradiciones religiosas de la humanidad, entonces la situación actual del hombre real y concreto se explica como consecuencia de la pérdida del favor divino. No por ello el hombre está condenado irremediablemente, pero, como dice Pieper recogiendo una afirmación del *Fedro*, debe esperar de su Creador ese «reordenamiento de los sentidos [que] no es realizable por un acto de voluntad, sino que es, antes bien, otorgado al hombre como don divino»¹⁷.

Para concluir, me parecen adecuadas las famosas palabras de Pascal, que, prescindiendo de su acento un tanto fideísta, indican la oscuridad que rodea a este misterio y la actitud necesaria para aceptarlo:

«El pecado original es locura ante los hombres, pero se le presenta como tal. No debéis, por tanto, reprocharme la falta de razón de esta doctrina, puesto que la presento como algo sin razón. Pero esta locura es más sabia que toda la sabiduría de los hombres, *sapientius est hominibus*. Porque, sin esto, ¿qué se dirá que es el hombre? Todo su estado depende de este punto imperceptible. ¿Y cómo habría podido apercibirse de él por medio de su razón, puesto que se trata de algo que es contra la razón, y que su razón, lejos de inventarla por sus vías, se aleja de ellas cuando se le presenta?»¹⁸

Juan F. Franck

¹⁷ J. PIEPER, *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, Rialp, 1970, p. 98.

¹⁸ PASCAL, *Pensées*, ed. Lafuma, n. 695 (trad. de J. Llansó, Madrid, Alianza, 1986, p. 214).

