

## EL ORIGEN DEL PECADO. GN 3 EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

MARTÍN GELABERT  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
VALENCIA

### I. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EXÉGESIS Y TEOLOGÍA

La Sagrada Escritura requiere exégesis y necesita teología. Exégesis para ser entendida e interpretada correctamente. Y teología porque transmite una Palabra para la Iglesia, para la comunidad creyente, en la que ésta reconoce su propia fe.

Porque es un texto eclesial la Escritura tiene un doble contexto: su contexto contemporáneo y nuestro contexto actual: “Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado”<sup>1</sup>. Sin el contexto actual, el texto escriturístico es pura arqueología. Sin su contexto contemporáneo, no entendemos los orígenes normativos y ya no ofrecemos la Palabra de Dios. La exégesis facilita el entender estos orígenes.

A la teología le interesa el contexto contemporáneo de la Escritura, pero su tarea se centra en comprenderla en nuestro contexto actual. Su tarea no es simplemente interpretar la Biblia, sino intentar una comprensión plenamente reflexionada de la fe cristiana en todas sus dimensiones, y especialmente en su relación con la existencia humana<sup>2</sup>. Para ello realiza una labor especulativa y sistemática, y es posible que se interese especialmente sólo por algunos textos y aspectos de la Biblia. Toma además en consideración muchos otros datos que no son bíblicos, que le notifican como ha sido comprendida y vivida la Palabra de Dios a lo largo de la historia –escritos patrísticos, definiciones conciliares, otros documentos del Magisterio, liturgia-, así

---

<sup>1</sup> *Dei Verbum* 8.

<sup>2</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) 104.

como sistemas filosóficos y la situación cultural, social y política contemporánea.

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

Más aún, puede ocurrir que las lecturas teológicas parezcan sacar de la Escritura más cosas de las que pueden surgir sólo mediante el método histórico-crítico. No es cuestión de entrar ahora a discutir como se ha solucionado este problema. Pero sí importa notar que, cuando esto ocurre, aparece una tensión entre exégesis y teología. Un buen ejemplo de esta tensión puede ser el tema que nos ocupa, el del pecado original.

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

Pues bien, el teólogo no puede quedarse en la superficie de la narración, sino que tiene que discernir en la mediación de lo que cuenta el relato y en la mediación de su lenguaje mítico, poético o simbólico, una realidad que está más allá de las formas. Tiene que ser consciente de que esas formas señalan una realidad más allá de lo que podría ser constatado u objetivamente informado<sup>3</sup>. En el caso de relato de Gn 3, más allá de las formas poéticas o míticas hay una realidad acontecida en la que entran en juego la libertad de

---

<sup>3</sup> Cf. J. VIDAL TALENS, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental* (Valencia 2007) 120-121.

Dios y la libertad del ser humano; una realidad en la que está en juego el modo de situarse los humanos ante Dios.

## II. ESTADO ORIGINAL Y PECADO ORIGINAL

En este diálogo a dos bandas entre exégesis y teología en torno al llamado pecado original falta, como poco, un tercer interlocutor: la paleontología que, al menos, indirectamente, tiene mucho que decir. Digo indirectamente, porque estrictamente hablando el pecado es un asunto teológico. Sin Dios hay errores y equivocaciones; sólo delante de Dios puede sentirse uno pecador.

La paleontología tiene algo que decir sobre el pecado de los orígenes en la medida en que este pecado ha sido planteado en teología en relación con el estado de los orígenes, con la situación de los primeros seres humanos en el paraíso. La ciencia también se ocupa de la aparición del ser humano. Mejor: de los distintos seres humanos, el llamado hombre de cromañón y el llamado hombre de neandertal. Y ella no conoce ningún estado que haya ido a menos, sino unos comienzos muy rudimentarios que han ido hacia delante. Para la teología la secuencia parece ir de más a menos. Para la paleontología la secuencia va de menos a más. No hay que ver ahí ninguna contradicción, sino notar que el proceso biológico y el teológico se sitúan en planos distintos perfectamente compatibles<sup>4</sup>.

En efecto, desligar el tema del pecado de una situación original que ha degenerado, al menos en algún sentido, no parece posible en teología. Por-

---

<sup>4</sup> Dando por buenos los datos de la ciencia, no me parece que se impongan en teología conclusiones como esta: "Si Adán fue realmente el primer hombre, los abundantes datos de la paleontología lo colocan a mucha menor distancia del chimpancé actual que de nosotros... Los psicólogos con sus tests lo calificarían sin duda de cretino congénito... frente a nuestras ideas actuales de libertad y responsabilidad. Ninguna concepción que no sea mágica puede dar a esa voluntad primitiva el destino de la humanidad" (J. L. SEGUNDO, *Evolución y Culpa* [Buenos Aires 1972] 18). Para mantener el dogma del p.o. con credibilidad ante las conclusiones de la ciencia bastaría suponer que los primeros humanos tenían, sin duda, una mentalidad y psicología muy infantiles, pero eran capaces de realizar un acto de libertad (a su nivel y con sus condicionantes). Si no eran capaces de este acto de libertad no podemos decir que estemos ante una situación de humanización, sino de hominización; y por tanto, tampoco estamos ante un ser "imagen de Dios". Sobre la distinción entre humanización y hominización, ver: G. MARTELET, *Evolution et création* (Montreal-Paris 1998) 124-137. Autores modernos, que aceptan la compatibilidad entre teoría de la evolución y pecado original, buscan explicar satisfactoriamente el origen histórico del pecado original (cf. D. EDWARDS, *El Dios de la evolución* [Santander 2006] 75-87).

que entonces corremos el riesgo de no entender algo esencial en el dogma del pecado original: su origen histórico. Origen en un momento dado, cuando ya había ser humano<sup>5</sup>. Si hay un origen del pecado, eso significa que antes había un estado de no pecado.

Hago estas observaciones para que vean el abanico de problemas que en torno a la cuestión del pecado de los orígenes se le plantean a la teología. En lo que sigue voy a tratar de limitarme al tema propuesto, el del origen del pecado según Gn 3, haciendo las mínimas referencias a los temas colaterales.

### III. EL PECADO ORIGINAL ESTÁ IMPLÍCITO EN LA ESCRITURA

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

A propósito de la formulación tridentina hay que hacer una observación hermenéutica importante: a pesar de lo que pensaban la práctica totalidad de los Padres conciliares sobre los presupuestos bíblicos de la definición, lo cierto es que el Concilio no define (al contrario de lo que sí decía San Agustín<sup>6</sup>) que en ningún texto bíblico se contenga el dogma del pecado original. En el Decreto del 17 de junio de 1546 no hay ni una sola cita de Gn 3, aunque me parece evidente que Trento nos ofrece una especie de teología narrativa inspirada en Gn 2-3. El texto bíblico en el que explícitamente se basa la definición es Rm 5,12, pero tampoco aquí se trata de un texto definido,

---

<sup>5</sup> Tratar de responder desde la teología a la pregunta por el desde cuando hay ser humano me parece peligroso porque no es un terreno en el que la teología sea competente. Igual de incompetente me parece la teología en el debate monogenismo o poligenismo. En todo caso, se va imponiendo en teología la compatibilidad del poligenismo con el dogma del pecado original. Una explicación, en esta línea, que cuenta con un cierto aval del Magisterio, sería la nueva redacción del Catecismo Holandés siguiendo las indicaciones de la comisión cardenalicia (*Suplemento al Nuevo Catecismo para adultos* [Barcelona 1969] 19-21).

<sup>6</sup> Cf. *Réplica a Juliano* (obra inacabada), III, 89

sino de un texto aducido como apoyo de la definición. El *anathema sit* se encuentra antes de Rm 5,12 y, por tanto, no le afecta<sup>7</sup>.

Esto es lo que permite afirmar a la mayoría de los teólogos de hoy (digo bien a la mayoría porque hay alguno que niega que la doctrina del pecado original tenga base bíblica<sup>8</sup>) que el pecado original está “implícito” en la Escritura. Y por tanto, las discusiones sobre el alcance de los textos bíblicos la teología se los puede dejar tranquilamente a la exégesis.

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

#### IV. USO TEOLÓGICO DE GN 3

##### 1. *Etiología histórica*

En su comentario al Génesis, hablando de los capítulos 2 y 3, dice San Agustín: “A tres se reducen las sentencias sobre el paraíso. Una, la de aquellos que sólo quieren que se entienda el paraíso de un modo material; otra, la de los que únicamente lo entienden en sentido espiritual; y, por fin, la tercera, la de aquellos que toman el paraíso en ambos sentidos, unas veces en sentido material y otras en sentido espiritual. Yo lo diré brevemente: confieso que me agrada la tercera”. Ahora bien, aunque sea la tercera la que le agrada, se diría que San Agustín, puestos a acentuar uno de los dos sentidos, se decanta por el calificado de material: “la narración que se hace en estos li-

---

<sup>7</sup> DH, 1512.

<sup>8</sup> “La enseñanza de la Iglesia occidental sobre el pecado original no es doctrina bíblica” (A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original* [Salamanca 1999] 113); en este libro, en pág. 48, habla del “desconocimiento perfecto que el AT tiene respecto a la figura del p.o.”. Ya el obispo Julián de Eclana, contemporáneo de San Agustín, negaba que en la Escritura estuviera contenida la doctrina del p.o.

bros no es del género de locución figurada, como la del *Cantar de los Cantares*, sino totalmente de cosas históricas<sup>9</sup>.

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

Entre los defensores de la lectura simbólica (la mayoría protestantes) hay autores de reconocido prestigio. Según Karl Barth, en la leyenda (*Sage*) del Génesis, Adán “es, de forma totalmente banal, lo que nosotros somos: un hombre de pecado”. Lo que aquí se nos cuenta “vale *ejemplarmente* para todos cuantos vienen tras él”<sup>10</sup>. Igualmente, según Pannenberg, “la historia de Adán es la historia de todo el género humano: es una historia que se repite en cada uno”. “Para ello no se requiere el acontecimiento único de una caída en pecado en los albores de la historia”<sup>11</sup>. Posiciones parecidas se encuentran en el campo de la teología católica: “tenemos que renunciar, no al concepto de pecado original, pero sí a la pretensión de encontrarnos concretamente con él en la historia”<sup>12</sup>.

Sin duda, lo más significativo en el campo católico, pues parecía contar (hasta que fue descalificado) con el aval de algunos obispos, es la posición del Catecismo Holandés. Para sus autores Gn 2-3 es un relato paradigmático, un profundo simbolismo en el que encontramos los elementos básicos de todas las relaciones vitales del hombre con Dios. “No se trata de describir hechos históricos”; por tanto “este trozo bíblico... podrá y deberá ser suplantado en cuanto descripción de los *orígenes* de la humanidad”. Y más adelante: “Los orígenes son para nosotros menos importantes que antaño. Aún respecto del pecado sucede así: no hay que dar significación particular al conocimiento de un primer pecado”<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> *Del Génesis a la letra*, VIII, 1 y 2.

<sup>10</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, quatrième volume, t. premier, 2 (Genève 1966) 163-165.

<sup>11</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II (Madrid 1996) 186-187. Cf. también E. BRUNNER, *Dogmatique II* (Genève 1965) 116: “a las cuestiones de cuándo y cómo se ha producido la caída no tenemos respuesta”.

<sup>12</sup> J. L. SEGUNDO, *Evolución y culpa* (Buenos Aires 1972) 109.

<sup>13</sup> *Nuevo Catecismo para adultos*. Versión íntegra del Catecismo Holandés (Barcelona 1969) 252-254.

La posición mayoritaria en teología católica para describir lo relatado en Gn 3 se reconoce en la expresión “etiología histórica” acuñada por Karl Rahner<sup>14</sup>. La idea está ya presente en San Agustín y en Sto. Tomás de Aquino. Agustín acepta que se haga una interpretación alegórico-simbólica de los primeros relatos del Génesis, pero siempre “que se crea la verdad fidelísima de la historia presentada en la narración de los acontecimientos allí realizados”<sup>15</sup>. Por su parte, Tomás de Aquino afirma: “lo que la Escritura cuenta del Paraíso lo hace como narración histórica... a la que se pueden añadir comentarios espirituales”<sup>16</sup>.

En esta línea, con nuevos matices, los teólogos actuales afirman a la vez el carácter mítico e histórico de Gn 3. El relato es “mítico”, dice Dubarle. Pero mito no es una parábola o una fábula, procedimientos pedagógicos empleados para hacer comprender una lección que luego será claramente formulada. Mito es el modo de expresarse de épocas o mentalidades que no tienen todavía un pensamiento abstracto desarrollado. El mito es un relato fundador, dice siempre cómo algo ha nacido. Por otra parte, sigue este autor, el relato de Gn 3 es histórico, no en sentido propio de relato apoyado en testigos o restos observables del pasado, pero sí en el sentido de un relato con intencionalidad histórica en sentido amplio, como ocurre con la parábola de los viñadores homicidas que resume el acontecimiento histórico del rechazo del hijo de Dios. En suma, en el mito del Génesis “no se trata de una representación intemporal de la condición humana de todo hombre, sino simultáneamente de su explicación por el acto libre del antepasado”<sup>17</sup>.

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

---

<sup>14</sup> Etiología histórica: buscar en lo sucedido en el principio -en una causa histórica- la explicación de la experiencia de la situación existencial y salvífica -actual- del hombre (cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* [Barcelona 1979] 145); “Ätiologie”, en *LThK*, I (1957) 1011-1012; *Mysterium Salutis* (Madrid 1969) II,1, 466-467).

<sup>15</sup> *La Ciudad de Dios* XIII, 21.

<sup>16</sup> *Suma de Teología*, I, 102, 1.

<sup>17</sup> A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (1983) 155-156.

atracción del alimento. En el primero, en cambio, *se apunta a algo realmente sucedido*<sup>18</sup>.

Esta lectura de Gn 3, como siendo “a la vez” mito e historia se sitúa en continuidad con la doctrina más oficial y ortodoxa de la Iglesia. Es sabido que la *Humani Generis* reconoce que los once primeros capítulos del Génesis no son historia ni en sentido moderno, ni en sentido antiguo, o sea, en línea parecida a la que el P. Dubarle decía que Gn 3 no era relato histórico, para añadir inmediatamente que estos capítulos “en un sentido verdadero pertenecen al género de la historia”<sup>19</sup>. El Catecismo de la Iglesia Católica (nº 390) se expresa así: “El relato de la caída (Gn 3) utiliza un lenguaje hecho de imágenes, pero afirma un acontecimiento primordial, un hecho que tuvo lugar al comienzo de la historia del hombre”.

En este “a la vez” simbólico y acontecido, no histórico e histórico, ¿cabría ver algún paralelismo con otros grandes temas teológico-doctrinales de la fe, guardado todas las cautelas necesarias y reconociendo el distinto valor de las doctrinas? Estoy pensando en los textos bíblicos sobre la resurrección de Cristo. El *Catecismo de la Iglesia Católica* reconoce que la resurrección es un acontecimiento trascendente (o sea, ocurre más allá de la historia, es metahistórico dicen muchos exegetas y teólogos). Y, sin embargo, tras analizar los textos bíblicos, afirma: “Ante estos testimonios es imposible interpretar la Resurrección de Cristo fuera del orden físico, y no reconocerlo como un hecho histórico” (n. 643). La resurrección es “a la vez” acontecimiento histórico y trascendente. En este “a la vez” se encuentran la protología y la escatología. En todo caso conviene advertir el uso análogo del calificativo “histórico”. Lo que se pretende afirmar con su uso es la realidad de los hechos. Con una salvedad: el hecho del pecado del primer humano ocurrió en este mundo y el hecho de la resurrección acontece en el mundo celestial.

Sea lo que sea de este paralelismo, en todo este planteamiento de “a la vez” simbólico e histórico del relato de la caída, uno termina por sospechar que lo que de verdad importa es defender el segundo término, el histórico, porque lo simbólico es demasiado evidente y se defiende por sí solo. Si es

<sup>18</sup> *Proyecto de hermano* (Santander 1987) 324-325.

<sup>19</sup> DH, 3898. Escribe K. RAHNER, en *Mysterium Salutis* II,1, 467: “La teología católica, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia (DH 3862ss, 3898s), sostiene que en tales expresiones se trata verdaderamente de hechos históricos reales sucedidos en un punto espacio-temporal preciso del mundo. Pero la teología católica tiene también la posibilidad de concebir dichas afirmaciones como etiología histórica, es decir, como afirmaciones que el hombre hace desde su experiencia salvífica o no salvífica en su relación histórica con Dios, puesto que por y en esa experiencia puede el hombre reconocer cómo debieron de ser las cosas al principio”.



así, la cuestión decisiva es: ¿por qué resulta tan importante mantener el carácter histórico del relato de la caída? Porque solo así se afirma la bondad de Dios y la culpabilidad del ser humano. El mal no tiene su origen en Dios, sino en la acción libre, voluntaria, del hombre. Dios no es el culpable de esta situación. Al contrario, él hizo al hombre "muy bien hecho" (Gn 1,31) y le dio la posibilidad de orientar bien su libertad. El pecado no es una realidad necesaria, sino contingente. No es efecto de una naturaleza que estaría mal hecha, sino de una libertad mal enfocada. En suma, "el hombre es autor de lo que hay y Dios es más bien el autor de lo que debería haber"<sup>20</sup>. Además, si el pecado es un suceso histórico, consecuencia de la libertad humana, y no una necesidad ontológica, es posible luchar contra él. No es algo fatal e inevitable.

Por otra parte, este primer pecado llamado originante es necesario para sostener el llamado pecado original originado, o sea, el hecho de que todos nacemos en pecado. Negado el primero, el segundo sólo podría sostenerse al precio de afirmar que Dios ha hecho mal al hombre. El originante es necesario para comprender la situación de pecaminosidad en que se encuentra la humanidad actual. Sin duda es posible apelar a un misterio de iniquidad (2 Ts 2,7): el pecado es inexplicable, aparece sin saber porqué. Este es sin duda el presupuesto que hay debajo de la lectura puramente simbólica<sup>21</sup>. Pero, ¿podemos apelar al misterio sin dejar al menos a salvo la responsabilidad de Dios? ¿No parece entonces más razonable la lectura etiológico-histórica? Quedarse solo con el misterio, ¿explicaría los esfuerzos del autor de Gn 3 por encontrar una explicación al escándalo del mal? Al localizar en el hombre la causa del pecado, Gn 3 buscaría hacer razonable la fe.

## 2. Análisis teológico de los contenidos

Dejo de lado el posible paralelismo entre Gn 3 y algunas suras del Corán (2,28-37) o el mito griego de Pandora, así como algunas lecturas filosóficas de nuestro texto, para centrarme en tres preguntas importantes que parecen encontrar respuesta en el conjunto de los contenidos de Gn 3, tal como los lee la teología: ¿en qué consiste el pecado original? ¿Cómo se explica que el ser humano pecase? ¿Qué consecuencias tuvo ese primer pecado?

El pecado original, y por extensión todo pecado, en su más profunda raíz, es la ruptura del hombre con Dios. Rompo porque no me fío. "La incredulidad

<sup>20</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano* (Santander 1987) 328.

<sup>21</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios* (Santander) 74.

es la fuente de todo pecado”, dice Lutero. Desconfío de una palabra y me fío de otra. “La serpiente dice” (Gn 3,1): se enfrenta a la Palabra por la palabra<sup>22</sup>. La desconfianza provoca la desobediencia<sup>23</sup> y se manifiesta en el orgullo<sup>24</sup>. Resulta posible interpretar en esta perspectiva de ruptura con Dios la pérdida de la santidad y justicia de la que habla el Concilio de Trento para describir el pecado original<sup>25</sup>.

La palabra del tentador es muy sutil: “seréis como dioses” (Gn 3,5). El ser humano, desde sus comienzos, había sido llamado a ser como Dios. Su error –su pecado- estuvo en querer ser como Dios sin Dios. En no reconocer que dada su limitación sólo era divinizable por gracia. Según Agustín al hombre le encantó escuchar de boca de la serpiente “seréis como dioses”. Pero se equivocó “no queriendo ser semejante a El por El, sino tratando de ser semejante a Dios por sí mismo”<sup>26</sup>. “Hubieran podido serlo mejor (como dioses) manteniéndose obedientes a su verdadero y soberano principio que constituyéndose ellos mismos principio para sí por la soberbia. En efecto, los dioses creados (o sea, los hombres: “sois dioses”: Jn 10,34; Sal 82,6) no son dioses por su verdad, sino por participación del Dios verdadero”<sup>27</sup>.

La cara visible, la mediación del alejamiento de Dios, es la posición que el hombre adopta frente a su finitud. Lo que está sobre el tapete es una auténtica opción fundamental<sup>28</sup>. El hombre quiso construirse a sí mismo desligándose de la fuente de la vida. Se situó así en una posición imposible, contradiciendo la esencia misma de su ser, pues su ser es ser “de Dios”: el hombre quiere ser pero sin el Ser, quiere vivir prescindiendo del que le da la vida. Como dice Kierkegaard “al perder a Dios se pierde el yo; carecer de Dios es carecer de yo”<sup>29</sup>. “Ser en sí mismo abandonando a Dios es acercarse a la

---

<sup>22</sup> M. LUTHER, *Oeuvres*, t. XVII (Genève 1975) 137.

<sup>23</sup> *Id.*, 135-138.

<sup>24</sup> Cf. K. BARTH, o.c. en nota 10, 131 ss. Barth cita Pr 16,18: “el orgullo precede a la caída”.

<sup>25</sup> DH, 1511.

<sup>26</sup> *De Trinitate*, X,5,7.

<sup>27</sup> *La Ciudad de Dios*, XIV,13,2

<sup>28</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios* (Santander 1991) 64.

<sup>29</sup> S. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir* (Gallimard 1949) 101. En línea kierkegardiana puede leerse lo que escribe Pannenberg, en o. c. en nota 13, 270.

nada<sup>30</sup>. Pecado original es la situación del hombre solo consigo mismo, abandonado a sus fuerzas<sup>31</sup>.

Paralelo del versículo 5 podría ser el 22: “dijo Yahvé: resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros”. Algunos teólogos ven ahí una expresión irónica. Otros toman en serio esta afirmación: el pecado es una afirmación de sí y, en este sentido, es una promoción, lo que sin duda representa un progreso, pero en el plano de la alienación, del enfrentamiento y de la lucha, plano que conduce irreversiblemente a la catástrofe. Cuando el hombre decide sin Dios lo que es bueno y malo, se pone a la altura de Dios, en cierto modo realiza la imagen de Dios, pero en un plano de ruptura y de enfrentamiento<sup>32</sup>.

En mi opinión, Gn 3,22 se presta a ser leído en clave evolutiva. La evolución no depende del pecado, pero el pecado la inflexiona en un determinado sentido. El verso podría dar pie a la comprensión de un progreso evolutivo hacia arriba en el plano biológico-cultural, compatible con un retroceso o evolución hacia abajo en el plano teológico.

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

¿Cómo es posible que el ser humano se colocase en situación de ruptura con Dios? No se puede pecar si no se cumplen tres condiciones esenciales y una cuarta desencadenante. De esa última trata Gn 3 y presupone las otras.

Las condiciones esenciales que explican y posibilitan el pecado son la finitud (pues “lo que puede fallar alguna vez falla<sup>33</sup>), y la libertad (es el precio que Dios debe pagar para tener un auténtico interlocutor<sup>34</sup>). Esta situación de

<sup>30</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIV,13,1.

<sup>31</sup> “La pena del pecado original consiste en que la naturaleza humana sea dejada a sí misma, desprovista de la ayuda de la justicia original” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II,87,7). La oración del martes de la segunda de cuaresma dice que “no puede sostenerse lo que se cimienta en la debilidad humana”.

<sup>32</sup> Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1982) 403.

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles*, III,71.

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

finitud y libertad, esencial al ser humano, queda muy bien indicada al decir que fue creado como imagen de Dios. Imagen creada, o sea, libertad finita, eso es el ser humano. Pero esta situación, por sí sola, no basta para que se produzca el pecado. Se necesita además vivir de fe. En la vida eterna el ser humano seguirá siendo finito y libre y no podrá pecar porque cuando uno ha encontrado la felicidad plena ya no desea dejarla. Pero cuando todavía se encuentra uno en la oscuridad de la fe, lo que es bueno puede parecer malo y lo que es malo bueno. El ser humano en el paraíso del que habla el Génesis vivía de fe, se encontraba con Dios a través de las criaturas<sup>35</sup>, criaturas “muy apetecibles”, como dice Gn 3,6 y 2,9.

Dando por supuestas la finitud y la libertad, en el pórtico del relato de la caída aparece la condición desencadenante, la que provoca el paso de la posibilidad de pecar al hecho del pecado. Aparece la tentación, bajo la imagen de la serpiente, que desorienta y confunde a la libertad humana. Se trata de una fuerza contraria a Dios y al hombre, que hace su aparición ya antes del pecado humano. Lo que significa que el hombre, además de culpable, es también víctima, alguien acosado.

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

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

---

<sup>35</sup> De sumo interés al respecto: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I,94,1; II-II, 5,1; también: M. GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre* (Salamanca-Madrid 1997) 137-141. La situación del hombre en el paraíso no era tan boyante como algunas lecturas de Gn 2 quieren suponer.

Aquello de lo que es capaz, lo técnicamente posible, sin más límites. El hombre no quiere ser dependiente. El Dios de la Alianza es un extraño. El hombre pretende ser Dios mismo, negando los límites del bien y del mal. Así vive en la falsedad, equivoca su verdad<sup>36</sup>.

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

Hay que preguntarse, finalmente, por las consecuencias del pecado de los orígenes. Hoy la teología acepta que en Gn 3 no se habla de ninguna transmisión por generación del pecado, pero sí nota que este relato no puede verse aislado de un conjunto de historias de pecado que tienen ahí su inicio. En este sentido, dice Luis F. Ladaria, se puede hablar de culpa o de pecado

---

<sup>36</sup> *Creación y pecado* (Pamplona 2005) 87-90.

<sup>37</sup> Añade Ricoeur: “El mal forma parte de la conexión interhumana..., es algo que se transmite; es una tradición, una herencia, y no un simple acontecimiento. Existe, pues, una anterioridad del mal con respecto a sí mismo, como si el mal fuese su propio eterno antepasado, algo que encontramos cada uno y que continuamos comenzándolo, pero comenzando él a su vez” (o.c. en nota 32, 406-407). En esta línea va también este texto de Kant, que cito extensamente por lo interesante que me parece: “La determinación más precisa de la maldad de nuestra especie, es algo que la narración histórica de la Escritura trata de explicar poniendo el mal al comienzo del mundo, pero no precisamente en el hombre, sino en un espíritu anterior a él y de un rango originariamente superior. Con lo cual se nos hace inexplicable el primer comienzo de todo mal en general (pues ¿de dónde le venía el mal a aquel espíritu?), mientras que se nos presenta al hombre como habiendo caído en el mal por vía de seducción; por tanto no radicalmente corrompido (incluso en lo que respecto a su disposición primigenia al bien), sino como siendo todavía capaz de poder mejorarse, al revés de lo que sucede con un espíritu seductor, esto es, un tipo de ser en quien no cabe aducir, como circunstancia atenuante de su culpa, la tentación de la carne; y en consecuencia se deja al hombre, que aún con su corazón corrompido sigue conservando no obstante una buena voluntad, la esperanza de un retorno a ese bien del que se apartó” (I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón* [1969] 53).

que procede del origen y que de algún modo es hereditario. No se transmite por generación, pero existe entre los hombres una solidaridad más amplia que la biológica. Aún así, en Gn 3, reconoce Ladaria, no se determina la relación exacta que existe entre el primer pecado y los sucesivos, aunque parece claro que en toda esta historia hay algo más que una mera sucesión de actos pecaminosos sin conexión entre sí<sup>38</sup>.

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

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

El pecado, una vez cometido, muestra su propia mentira, nunca cumple su promesa (cf. Jn 8,44: el demonio es el “padre de la mentira”). La serpiente había prometido que se les abrirían los ojos para conocer el bien y el mal. Y así es, pero no para conocerlo, sino para conocer que estaban desnudos (Gn 3,5.7). La desnudez no tiene que ver con la concupiscencia, sino con la indignidad en la que se sitúa el hombre al pecar. Así se explica el diálogo de Yahvé con Adán a propósito de la desnudez: el “darse cuenta” de que está desnudo, el tener mala conciencia<sup>39</sup>, es consecuencia del quebranto del mandamiento.

---

<sup>38</sup> L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993) 63; también RUIZ DE LA PEÑA, en nota 28, 75: “falta en nuestro texto la aserción explícita de un nexo causal entre el primer pecado y la situación universal de pecado. Aunque tal nexo puede conjeturarse razonablemente” (a tenor de la idea de solidaridad en el pecado latente en el relato yahvista).

<sup>39</sup> Cf. M. LUTERO, en nota 22, 159.

La más llamativa consecuencia del pecado es la angustia de la muerte. Durante mucho tiempo la teología interpretó que la muerte biológica era consecuencia del pecado, apoyándose no sólo en Gn 2,17; 3,3.19, sino en Sb 2,23-24 y en Rm 5,12. Hoy prácticamente nadie hace esta lectura, aunque el Magisterio parece que sigue manteniendo “la muerte corporal”<sup>40</sup>. En todo caso, para la práctica totalidad de los teólogos la muerte es una realidad natural. La Escritura hablaría, por tanto, de la muerte “espiritual”, consecuencia del abandono de Dios. Por eso el problema de la muerte física es la manera de afrontarla. El miedo que produce la muerte es la consecuencia del pecado (Hb 2,15). Para el que vive unido a Dios, por medio de Cristo resucitado, la muerte puede incluso convertirse en un deseo (Flp 1,21.23)<sup>41</sup>.

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

Enemistad y lucha contra el poder satánico caracterizan el peregrinar del hombre sobre la tierra. Pero esta lucha, que habrá de durar cuanto dure el mundo, se decidirá definitivamente a favor del hombre. La sentencia divina contra el hombre caído contiene también una promesa de salvación, por un nuevo camino iniciado por Abraham y que culminará en Jesucristo. En esta lectura están de acuerdo teólogos católicos y protestantes. La diferencia entre unos y otros está en que bastantes católicos suelen aludir a María como compañera inseparable de Jesucristo<sup>42</sup>. De hecho, Gn 3,15 es la primera “prueba” escriturística del dogma de la Inmaculada Concepción.

Ahora bien, no hay que deducir de ahí que el pecado sea condición de la venida de Cristo. Ciertamente, el conocido como Catecismo del Concilio de Trento trata de la necesidad del Redentor a la luz del pecado original, citando expresamente Gn 3,15. Por su parte, Lutero, siguiendo en esto a Agustín, afirma: “hay que amplificar la realidad del pecado, pues si no es bien reconocido, el remedio tampoco será conocido ni deseado. Cuanto más se minimiza

---

<sup>40</sup> Me expreso con prudencia: “parece”. Como ejemplo de lo que digo véase la nueva redacción del Catecismo Holandés, siguiendo las indicaciones recibidas de Roma: o.c. en nota 5, 17-18; y el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 376, con cita de Gn 3,19

<sup>41</sup> Cf. M. GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre* (Salamanca-Madrid 1997) 151-155; *Vivir como Cristo* (Madrid 1992), 108-112.

<sup>42</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 411.

el pecado, más despreciada es la gracia<sup>43</sup>. Hoy la teología ya no considera que el p. o. sea el motivo de la Encarnación. Incluso hay quien llega a decir que el Hijo se encarna “a pesar” del pecado original<sup>44</sup>. El motivo de la encarnación es la salvación del ser humano, salvación que, con pecado o sin pecado, es pura gracia de Dios y sólo como gracia puede ser acogida. En todo caso, el pecado lo que hace es magnificar la gracia de Dios y otorgarle una nueva dimensión. Es gracia sanante además de elevante. Pero la necesidad estricta de la gracia se debe a la finitud humana.

#### V. IMPORTANCIA E INTERÉS DE LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

La doctrina del p.o., precisamente por haber sido considerada necesaria para explicar la gracia de Dios y la necesidad de Cristo y, en todo caso, por haber condicionado su explicación, ha podido dar la impresión de ser un elemento de primer orden dentro de lo que podríamos calificar de “jerarquía de verdades”. De hecho Agustín creyó encontrar esta doctrina en la profesión de fe, allí donde se confiesa un solo bautismo para el perdón de los pecados: todos necesitamos el bautismo, los niños no han cometido ningún pecado, luego hay que aceptar que nacen en p.o.

Hoy esta doctrina no tiene en teología la centralidad que tuvo en tiempos pasados. Y, en todo caso, no es ella la que debe servir de elemento explicativo del misterio de Cristo, sino al revés: debe entenderse a la luz de este misterio. Pues sólo a la luz de Cristo y tras la experiencia de un encuentro con él, se entiende la situación en la que uno estaba antes de haberlo encontrado. Más aún, en la jerarquía de verdades de la fe, el p.o. ocupa un lugar subordinado a la comprensión de la bondad original y permanente de Dios.

Eso sí, la doctrina del p.o. puede ayudar a iluminar mejor algunos aspectos del nunca resuelto del todo problema del mal. Para darse cuenta del interés e importancia de la doctrina del p.o. me parece bueno recordar que ya Julián de Eclana criticaba a San Agustín por haber dicho: “Aquel pecado que deterioró al hombre en el paraíso fue el más grave de lo que imaginar pode-

---

<sup>43</sup> O.c. en nota 22, 134.

<sup>44</sup> “El pecado del protoparente no motivó en modo alguno la venida del Hijo de Dios. Diríamos que, de suyo, la desmereció de modo absoluto. El Hijo se encarna a pesar del PO y de sus secuelas. El Padre, antes de la creación del mundo y de Adán en él, tenía ya el proyecto fijo de comunicar a todos los hombres la participación de la vida divina. Decisión que sigue firme y no quiebra a pesar del pecado de la humanidad” (ALEJANDRO DE VILLALMONTE, en nota 8, 321).



mos y lo trae todo hombre al nacer". El obispo Julián recordaba una lista execrable de pecados antiguos y modernos, empezando por el asesinato de Abel y se pregunta como podía ser tan grave el pecado de "Adán, hombre rudo, ignorante, sin experiencia, sin tener ni el sentimiento del temor ni la noción de la justicia". "Cometió una prevaricación, decía Julián, una de tantas como se han cometido en todos los tiempos"<sup>45</sup>.

No conviene olvidar que la gravedad del pecado de los orígenes no está en la espectacularidad del delito, sino en la ruptura con Dios. Esta es la causa última de todo pecado, la raíz de todos los otros pecados y lo que los incluye a todos: "incitándola a desobedecer a la Palabra y a la voluntad de Dios, Satán empujó a Eva a todo posible pecado", decía Lutero<sup>46</sup>. En este sentido, la teología del p.o. ayuda a responder a una de las preguntas más fundamentales de la persona: ¿por qué parece que el mal reina en el mundo? No porque seamos limitados o falibles, no por nuestra herencia genética, no porque haya un doble principio del bien y del mal (maniqueos, cátaros), no por voluntad de Dios, sino por las repercusiones interiores del previo rechazo de Dios por parte del ser humano cuando son libremente actualizadas por cada uno de nosotros.

**Resumen.-** El artículo es una lectura teológica del texto de Gn 3. Tras preguntarse por el valor dogmático de los textos bíblicos en los que se ha basado la doctrina del pecado original, el autor centra su atención en dos aspectos fundamentales. Por una parte, analiza distintas opiniones sobre el sentido mítico o histórico del texto de Gn 3, para concluir que se trata de una etiología histórica. Por otra parte, analiza teológicamente algunos de los versículos más importantes de Gn 3, buscando responder a tres preguntas: ¿en qué consiste el pecado original? ¿Cómo se explica que el ser humano pecase? ¿Qué consecuencias tuvo ese primer pecado?

**Summary.- Abstract:** *This paper is a theological reading of Gn 3. It questions the dogmatic value of the biblical texts which support the doctrine of original sin. The author goes on to focus on two fundamental issues. First, he analyzes the different opinions concerning the mythical or historical sense of the text, concluding that it has an historical-etiological origin. Secondly, he analyzes some of the most important verses of Gn 3 from a theological perspective, seeking an answer to three questions: What is original sin? ¿How do we explain the fact that the human being should have sinned? ¿What consequences did this first sin have?*

---

<sup>45</sup> Texto de Julián de Eclana en SAN AGUSTÍN, *Réplica a Juliano* (obra inacabada), libro 6, 23.

<sup>46</sup> o.c. en nota 22, 137; cf. p. 146: "la tentación de Eva es el modelo de todas las tentaciones por las que Satán atenta contra la Palabra y la fe"; p. 149: "Satanás atenta contra la fuerza suprema del hombre: la fe en la Palabra".