

LA REALIDAD DEL PECADO*

por José Ignacio GONZÁLEZ FAUS

El lenguaje sobre el pecado es, *en cierto sentido*, el reverso y hasta la consecuencia del lenguaje sobre la imagen de Dios. Pues la diferencia del hombre consigo mismo, la superioridad sobre sí en que descubrimos el dinamismo de la imagen, convierte al hombre en un ser lábil, de equilibrio inestable. La labilidad, tan magníficamente analizada por P. Ricoeur¹, no es la explicación ni la causa del pecado, pero sí que es su condición de posibilidad.

Y sin embargo, al revés que el lenguaje sobre la imagen divina, el lenguaje sobre el pecado tiene hoy una pésima prensa. Unos han visto en este hecho una nueva calamidad de la moral, y claman que «se está perdiendo el sentido del pecado». Otros verán más bien una conquista del hombre, y cantarán la liberación de una serie de patologías que a veces fueron reales y que todavía podrían ilustrarse con mil anécdotas no demasiado lejanas. No entramos ahora en la dosis de razón y de sinrazón de cada cual²: sea cual sea la interpre-

* El enfoque de este artículo es necesariamente parcial: atiende casi sólo a la dimensión de *engaño*, y al aspecto *desenmascarador* que tiene la revelación del pecado. Ambos puntos son fundamentales para el tema de las relaciones entre modernidad y teología del pecado. Pero a la realidad del pecado pertenecen otros varios aspectos (su dimensión personal y teológica, estructural y original...) que no pueden ser abordados aquí, y que espero tratar en una obra aparte.

1. Cf. *Finitud y Culpabilidad*. Madrid 1969, libro primero.

2. La autora (si efectivamente era autora) de aquel símbolo del *boom* erótico que se llamó *Emmanuelle*, afirmaba que el día en que hubo un hombre que no experimentaba el más mínimo sobresalto ni la más pequeña sensación de alarma ante palabras como incesto, adulterio, sodomía, etc., ese día se había producido una nueva mutación en la evolución de las especies, parecida a la que tuvo lugar el día en que un simio se empeñó en andar a dos patas. El único problema es que las mutaciones en la evolución sólo pueden constatarse siglos después... Curiosamente Hitler también pensaba que, con la preservación y el triunfo de la raza aria, se estaba produciendo igualmente un nuevo «salto cualitativo» en la especie humana.

tación que le demos al hecho, lo cierto es el hecho en sí: el lenguaje del pecado no goza hoy de buena prensa; ni siquiera de posibilidades de ser entendido.

Tomar conciencia de este hecho es absolutamente necesario, para buscar un lenguaje sobre el pecado que al menos pueda ser entendido. Sin embargo, la situación descrita no debe resultar nada extraña para el teólogo, sino al revés. Más allá de las dos interpretaciones que acabamos de sugerir, el teólogo debe abordar el tema del pecado desde el presupuesto de que la mala prensa del pecado es un hecho teológicamente *normal* que, hasta cierto punto, constituye la prueba más rotunda de la realidad del pecado. Y esto deberá decirlo el teólogo no por un afán de jugar a la paradoja o de hacer de la necesidad virtud, sino porque la esencia última y la gran fuerza del pecado, desde el punto de vista bíblico, radica en su escondimiento. Y el mayor pecador, para la literatura bíblica, será aquel que ni siquiera tiene «conciencia» de su pecado. El pecado será, por consiguiente, algo que necesita ser desenmascarado, que es *materia de revelación* y se conoce con ésta.

Pero esto que afirmamos como nuclear al mensaje bíblico, suena como totalmente opuesto al clásico discurso moralista, que nos decía precisamente que, para cometer pecados, era necesaria la «plena conciencia» de lo que se estaba haciendo. Y que —al afirmar eso— había realizado una importante labor desmitologizadora frente a concepciones falsas de la culpa que la presentaban como un destino fatal o una mancha ineludible. La racionalidad que ha introducido aquí la moral ¿no permitiría explicar ese ocultamiento del pecado, que considerábamos nuclear para el mensaje bíblico, como producto de un lenguaje muy primitivo y muy bajo en cuanto a sus posibilidades de expresión, que necesitaría de un «trasplante» cultural, varios tonos más alto?

Añadamos que ese intento de racionalidad introducido por la moral, ha de ser reconocido como *válido*, al menos dentro de ciertos límites. Pero esta concesión no desautoriza cuanto acabamos de decir. Sólo nos impone la obligación de explicar en qué sentido lo hemos dicho: de lo contrario nos cerraremos el camino de acceso a la captación del pecado humano.

Por esta razón interrumpiendo de momento la reflexión que habíamos iniciado vamos a presentar dos ejemplos bíblicos, enormemente característicos de revelación del pecado. El primero será

preferentemente veterotestamentario y el segundo específicamente paulino.

I. LA REVELACIÓN BÍBLICA DEL PECADO

Vamos a comenzar con un par de narraciones cuyo género dice más que todas las reflexiones abstractas. El lector no debería sentirse dispensado de su lectura, aunque crea que ya las conoce.

1. *El adulterio de David*

Antes de seguir adelante leamos pues, la historia del pecado de David (2Sam 11,1-12,13), que aquí no podemos reproducir íntegra por su enorme extensión. Una vez releída la historia estamos en disposición de comprender este sencillo análisis que sigue.

De acuerdo con esta narración, David no parece tener conciencia de la pecaminosidad de lo que ha hecho, hasta que no se ve desenmascarado por Natán. Y precisamente el momento en que adquiere esta conciencia coincide en el mismo versículo con la afirmación de que David está ya en la vía del *perdón* (12,13). Pero en los momentos anteriores la conciencia de David estaba total y exclusivamente llena por la imagen de Betsabé: ella ocupa todo su campo de percepción y le impide ver toda otra cosa que no sea la satisfacción de su deseo. El deseo se ha *posesionado* de David y es, por así decir, quien mira y actúa por él. Le impide ver, primero, que Betsabé era mujer ajena: en vez de eso David «ve» que le pertenece porque él es el rey. Quizás piensa también que su marido es un gentil y que, como pecadores que son, los paganos no pueden exigir demasiado a los judíos. Después se vuelve amable con Urías, su marido, no por interés hacia él, sino para conseguir que duerma con ella y justifique el embarazo que ha aparecido. Y cuando no lo consigue por uno de esos imprevistos que nos depara tantas veces la actuación de las personas, entonces la amabilidad de David se torna en frialdad calculadora, y coloca en una situación bien embarazosa a todas sus tropas (y a su propio prestigio como militar), para conseguir que Urías muera. Pero la irritación de David ante la descabellada escaramuza de Joab se calma de repente en cuanto se le comunica que «Urías también ha muerto».

David habría rechazado rotundamente este desenlace como absur-

do e ilógico, si se le hubiese pronosticado unos días antes, aun en el momento mismo en que se deleitaba contemplando a Betsabé desnuda. Y sin embargo, el desenlace es del todo *coherente*: sólo ocurre que se ha posesionado de David «otra lógica» distinta, que en este caso ha sido la lógica del deseo. Víctima de ella, David no ha visto más. Y sin embargo, este hombre que en ningún momento se ha irritado contra sí mismo, a lo largo de la historia de Urías, se irrita contra el rico del ejemplo que Natán le propone, sin sospechar siquiera —o sin tomar para nada en consideración— que aquel rico pudiera estar sometido a otra lógica-de-deseo tan rigurosa como la que había movido a David. Precisamente por esa irritación firma su propia sentencia; pues se indigna contra lo mismo que él había hecho, y se ve llevado a la conciencia de su culpa.

Si David hubiese tenido conciencia de pecado después de acostarse con Betsabé o después de intentar engañar a Urías o, al menos, después de haberse desembarazado de él, y antes de escuchar a Natán, su conducta sería menos grave. Lo que la hace tan monstruosa es esa naturalidad con que David concluye la historia sin ser consciente de lo que ha hecho, «llamando a Betsabé a palacio y tomándola por mujer» (11,27).

2. *El ciego de nacimiento*

Releamos ahora otro pasaje bíblico, esta vez del cuarto evangelio: la curación de un ciego de nacimiento en el capítulo 9 de san Juan. Si el ejemplo anterior nos suministraba un paradigma de lo que después vamos a llamar «el pecado pagano», éste nos llevará a la revelación de lo que después llamaremos «el pecado judío» o pecado propio de los hombres «religiosos» o moralistas.

Jesús ha curado a un ciego de nacimiento. Según el narrador, la acción es tan clamorosa como para que los mismos fariseos vean en ella argumentos a favor de la mesianidad de Jesús (v. 16b). Pero el reconocimiento de esa mesianidad les exigiría un precio importante. Pues supone una cierta desautorización de sí mismos, dado que acababan de prohibir que nadie reconociera a Jesús como Mesías (v. 22). Y supone además toda una amenaza para su posición de privilegiados, dado que la aceptación de Jesús como Mesías podría provocar —según el análisis que ellos habían hecho— «que vengan los romanos y perezamos todos» (cf. Jn 11,48).

Y, al igual que David, los fariseos serán aquí víctimas del deseo.

En este caso, del instinto de *conservación de su propia honorabilidad*. Este instinto es el que se posesiona de ellos y cierra todo su campo de percepción. En adelante no tendrán conciencia sino de aquello que puede salvar su honorabilidad. Y con un proceso parecido al de David, irán dando los pasos siguientes:

— Convertir en argumento a su favor el hecho de que Jesús había curado en sábado. Lo que revelaba este dato ambiguo (a saber: que el Dios verdadero prefiere que los hombres sean liberados, a que se respeten «los sábados» —los espacios sagrados— de la historia), deja de revelárseles a ellos.

— Intentar que el mismo ciego curado acepte la argumentación que ellos dan. Y por querer llevarle hasta esa conclusión, emprenderán con él un camino absurdo que les llevará a quedar en ridículo ante ese hombre. Al igual que le había pasado a David, les fallan los medios más fáciles (en este caso actuar sobre el ciego a través de sus padres) pero ya no pueden salir del camino en que se han metido.

— Viéndose puestos en ridículo por un «iletrado» que no conoce la Ley y que, por eso debía ser maldito (cf. Jn 7,49 y 9,34), los fariseos *se unen* todos en defensa de su propia honorabilidad. Ahora ya no hay divisiones entre ellos (cf. 9,28ss. con 9,16). Y su autoridad la utilizarán no para dilucidar el enigma de Jesús, sino para defenderse a sí mismos.

— Consiguientemente, el ciego es echado de la sinagoga como hereje, en nombre de Dios y como si el mismo Dios (a quien ellos dicen conocer y defender) fuese el que reclama esa decisión. ¡Suerte que están ellos allí, ante la invidencia de los iletrados, para salvar la honorabilidad de Dios!³

3. Las pinceladas son de un realismo psicológico tan magistral que las encontramos repetidas en casi todas las páginas de la historia. Para no poner ejemplos del presente y de los vivos, recordemos sólo la conducta de los inquisidores que juzgaron al arzobispo Carranza y que, allí donde había indicios suficientes de la inocencia del acusado, se aferraban a la acusación, por parecerles «que es menor inconveniente que padezca uno, que no hacer sospechosa su autoridad y oficio». (*Carta de Diego Ximénez a Tomás Manrique* citada en J. I. TELLECHEA, *Tiempos recios, Inquisición y heterodoxias*. Salamanca 1977, p. 132). El propio Carranza escribiría que «si una vez prendían a un hombre, aunque no hubiese hecho por qué, le habían de levantar algo porque no pareciese que le habían prendido livianamente» (*Ibid.*, p. 135). Como se ve, el poder religioso es capaz de cegar con la misma fuerza —o mayor— con que el deseo de Betsabé cegara a David.

En este momento entra en escena Jesús, con un papel muy semejante al del profeta Natán en la historia anterior. Jesús se limita a pronunciar una frase extraña: «he venido para que los ciegos vean y los que ven se queden ciegos». Como los fariseos acaban de presentarse como «los que ven»⁴ en su juicio de excomunión contra el ciego, se sienten hipotéticamente atacados por esa frase enigmática de Jesús. Otra vez sienten que su superioridad peligra, y ello les lleva a proponer una pregunta indiscreta (v. 40). Y ante esta pregunta Jesús responde con el último paso de todo el desenmascaramiento. Como Natán cuando dijo «ese hombre eres tú», Jesús responde ahora: «si estuvierais ciegos no tendríais pecado, pero como decís que veis, vuestro pecado permanece». Si confesaseis que lo que os mueve es el afán de asegurar vuestra superioridad, quedaríais libres de él (otra vez: la conciencia del pecado *forma parte de la salida del pecado*). Pero como no teneis conciencia de esa motivación, ahí está vuestro pecado.

Así pues: el enmascaramiento, o la mentira, es lo que constituye el pecado de estos hombres tan honorables y tan «de derechas» que eran los fariseos.

3. La «ceguera» como dimensión del pecado

De acuerdo con este par de ejemplos bíblicos, absolutamente privilegiados, pertenece al pecado la inconsciencia sobre él. Pero esta inconsciencia no significa de ninguna manera una falta de responsabilidad o de imputabilidad, como ocurre con la idea del Destino en la tragedia griega. Se trata de algo mucho más profundo: que *la responsabilidad humana puede llegar a veces incluso a la eliminación de la conciencia en provecho propio*: a lo que gráficamente se llama «volver los ojos para no ver». Algo de eso cantaba Bob Dylan en los ilusionados años sesenta: «how many times must a man turn his head, and pretend that he just doesn't see?»⁵. Y la respuesta, amigo, no «anda volando por el viento»; la respuesta es esta otra más dura: «siempre». Hacer eso es lo que constituye *el pecado* del hombre y lo que constituye al hombre en pecador. A

4. Cf. «sabemos» en vv. 24 y 29, más «¿nos vas a dar lecciones?» (en v. 34).

5. ¿Cuántas veces va a estar el hombre volviendo la cabeza para pretender que precisamente él no se había dado cuenta?.

esta conclusión hemos de acercarnos ahora de una forma no narrativa.

Para ello vamos a partir de un detalle fundamental: el hombre es un ser finito pero, además, un ser consciente de su finitud. Y en ese ser consciente de su limitación, el hombre la trasciende y se sitúa fuera de ella: precisamente por eso puede captarla como limitación. Y en esa captación, el hombre finito es también más que finito. La imagen plena y verdadera de la finitud la da mucho mejor el animal, porque ni siquiera es consciente de su ser finito: está enmarcado plenamente e identificado totalmente con él. El hombre, en cambio, «se sale» de su finitud, en cierto modo.

Pues bien: de forma parecida, reconocer el propio pecado *como mal*, incluso aunque sea sin arrepentimiento, sólo por calificarlo así negativamente, indica que algo de nosotros está todavía (o está ya) fuera de ese pecado; indica que el pecado no se ha posesionado totalmente de nosotros, y que alguna voz de nuestro yo no ha quedado acallada por la maldad, y está todavía libre para darle ese nombre. Decir «he hecho mal», o decir «Padre peque», pertenece ya al camino de salida de la culpa⁶. Mientras que la total identificación con el mal, es la que ya no permite ponerle ese nombre de mal, que siempre, de algún modo, comienza a desautorizarlo. Y esta total identificación es precisamente la que vuelve al hombre más malo, más monstruoso. Esto es lo que ocurre al señorito Iván (en la excelente novela de Miguel Delibes: *Los santos inocentes*): lo más abominable de aquel hombre es que ni siquiera tiene conciencia de estar cometiendo una injusticia irritante cuando maltrata o fuerza al pobre servidor herido y en peligro. Lo abominable es su absoluta ceguera para el abuso que está llevando a cabo, porque todo su campo de percepción se halla ocupado por su poder de señor y su deseo de la caza. Pero el lector de Delibes podría acabar la novela y exclamar como David: «ese hombre es reo de muerte», sin que venga la voz de ningún profeta a decirle: «ese hombre ¿eres tú?». Y si esa voz no viene, puede ser que el fino juez de Iván siga siendo un ciego juez de sí mismo.

Esa ceguera forma parte del pecado del hombre. Y por eso, para san Juan, el Padre del pecado es precisamente «el embustero y

6. Ver p. ej. K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, p. 32.

padre de la mentira» (Jn 8,44). Y por eso el pecado es algo que tiene que ser revelado. Y por eso aceptar esa revelación será comenzar ya a salir del pecado: pues la reacción lógica del que está en pecado, ante una tal revelación, sería no aceptarla.

Añadamos finalmente un aspecto que es fundamental para el mensaje bíblico: la revelación del pecado se hace por lo general en el seno de la revelación del perdón. El hombre llega a saberse pecador, porque se sabe un perdonado. Este aspecto es imprescindible y no debe perderse de vista, ni siquiera aquí, cuando tratamos de encontrar la experiencia del pecado. ¡El hombre no es capaz, por sí mismo, de cargar con la propia culpa! Y si esa revelación no se hace en el seno del anuncio del perdón, llevará fácilmente al hombre a la desesperación y a la neurosis. De ahí la cercanía de tantas experiencias de culpa con experiencias neuróticas.

Pero tampoco con esta última observación está dicho todo. Decir que la ceguera sobre el pecado o el rechazo del lenguaje del pecado no deciden nada sobre su inexistencia (por cuanto esa inconsciencia pertenece a la realidad más profunda del pecado), es una afirmación que, si bien elimina un obstáculo previo, tampoco facilita ningún *acceso positivo* al pecado. Una cosa son los *contenidos* de la revelación bíblica y otra los *procesos* que han llevado hasta ellos. Por tanto, una vez aclarada esta dificultad previa, sigue pendiente la necesidad de buscar un acceso al pecado, tratando de descubrir cómo ha nacido esa revelación en la conciencia de Israel. Para ello consideraremos ahora la historia *del pueblo*, no simples historias personales. Pues en esa historia tantas veces reflexionada y releída, es como Israel debió irse capacitando para comprender sus experiencias personales con una luz nueva.

4. *El proceso hacia la experiencia del pecado*

a) *El pecado de los opresores*

Posiblemente, la primera experiencia codificada de pecado en Israel es la del pecado de sus opresores: los egipcios les oprimen injustamente, abusan de ellos, los maltratan hasta tal punto que el grito de protesta del pueblo llega a los oídos mismos de Dios. Ni Adán y Eva, ni Caín son la primera experiencia del mal, como tampoco la creación es la primera experiencia de Dios. Y hay que añadir también que, para que el pueblo cobre conciencia del pecado

de sus opresores, hace falta que surja también el profeta que lo denuncia: en este caso Moisés que «observó la aflicción en que estaban sus hermanos y a un egipcio que maltrataba a uno de los hebreos» (Ex 2,11) y, contra su voluntad, se sintió llevado a denunciarla (cf. Ex 3,11 y 4,1).

Podemos añadir que Israel reproduce aquí un dato de la conciencia humana: el hombre comienza por hacer la experiencia del pecado en el pecado de los otros, sobre todo si le afecta a él, si se siente tratado con injusticia. En esta experiencia comienza el hombre a constatar que hay bien y mal. Y hasta aquél que niega la existencia del pecado, del mal y del bien, no puede menos de aplicar calificativos morales a la conducta de los demás para con él, cuando se siente maltratado por ellos y víctima de ellos: de su egoísmo, de su doblez, de su manipulación o de su cobardía.

Con lo dicho no negamos que, sobre todo en la sociedad civilizada, de la escuela y de la educación, se da también a nivel personal otro primer atisbo del mal y del bien, en la experiencia de sentirse condenado o aprobado por los demás. El niño capta desde muy pequeño esta actitud en los que le rodean: en una mirada seria o en un tono duro de voz. Y a veces llora instintivamente por ello, sintiéndose reprobado. Cabe decir que aquí se inicia una primera percepción de que lo que hago está mal y de que, por tanto, puedo obrar mal y bien.

Pero esta experiencia es ambigua y por ello más secundaria: está demasiado vinculada a la debilidad del niño y a la necesidad que tiene de la aprobación de su existencia por los mayores. Por eso puede llevar simplemente a una constatación de debilidad o de desgracia, más que de culpa, y categorizarse de formas más irracionales, cercanas a esa «ira de los dioses» a la que se recurre ante algún sufrimiento inexplicable.

b) *El pecado propio*

Israel, pues, comienza por captar el pecado en los otros, y en esto refleja la experiencia humana general. Aún hoy, los lugares donde menos se duda de la existencia del pecado son todos los infiernos de nuestro planeta. Son por ejemplo los pueblos del tercer mundo que se saben víctimas del primero: de la minoría blanca en Sudáfrica, o de las famosas «catorce familias» en El Salvador, etc.

En estas situaciones, la lucha contra el mal aparece primariamente como una lucha «contra los malos». Y la primera experiencia de un pecado *propio* se hará bajo la forma de resistencia a esa lucha, por comodidad o por cobardía. A Israel le ocurrió exactamente lo

mismo: la primera experiencia de su propio pecado tiene la forma de negativa a salir de Egipto, de añoranza de Egipto o de temor al desierto.

Pero, a la larga, el mismo pueblo que descubrió el pecado en la opresión de que era objeto, terminará por calificarse a sí mismo como pueblo pecador, infiel, pueblo de dura cerviz y, en definitiva, no mejor que sus opresores: Oseas llama a Israel «No pueblo mío» (Os 1,8) que es una manera de ponerlo a la altura de Egipto.

c) *El pecado-raíz*

Y así, como hizo en el paso de la Alianza a la creación, Israel generalizará otra vez su experiencia: ya no es Israel o Egipto la causa del pecado; es el hombre el que tiene un corazón malo (YSR HR^c): «Nada hay más falso y enfermo que el corazón. ¿Quién lo entenderá?» (Jer 17,9)⁷.

Y examinando más profundamente esta experiencia, Israel va a descubrir algo más. Pues este pueblo se diferencia de los demás en que no sólo ha mitificado y poetizado su historia y sus orígenes como ellos, sino que además ha reflexionado infinidad de veces sobre esta historia a la luz del misterio que la constituye y que llaman Yahvé. Esta reflexión lleva ahora a una conclusión nueva: hay como una especie de pecado «inicial» que ha ido desvirtuando todas sus realizaciones. Un pecado que ahora es distinto de la comodidad, o la negativa a luchar a que aludíamos anteriormente. Se trata más bien de una *falsificación positiva*: la salida de Egipto está viciada por la duda y la ingratitud tergiversadora del becerro de oro; la entrada en la tierra está viciada por el deseo de pactar con los dioses cananeos, falta de confianza en Yahvé que les hace ser infieles; la instalación está viciada por el deseo de un rey como las otras naciones; la monarquía por el abuso de David...

d) *Generalización: la pecaminosidad universal*

Y otra vez va Israel a generalizar esta experiencia por el procedimiento que Alonso Schoekel llamó de «ascenso triangular»⁸, lle-

7. Sobre la expresión clásica del «corazón malo» que literalmente significa «mala pasta» volveremos más adelante.

8. Cf. *Motivos sapienciales y de Alianza en Gen 2-3*, dins: *Bíblica* 43 (1962) 295-315.

gando así hasta los orígenes de la humanidad misma. Esta experiencia del pecado de los orígenes se halla muy trabajada y muy presente en los once primeros capítulos del Génesis, que constituyen el libro de los orígenes. En paralelismo con la lista de textos del Sacerdotal sobre la dignidad del hombre, hay también en esos capítulos toda otra lista de textos del Yahvista, sobre el pecado. Y además están presentados con una cierta sistematización: la ruptura de las relaciones con Dios, —o el hecho de que el hombre se crea ser un dios y se comporte como si fuese tal (Gen 3)— va pervirtiendo sus relaciones con el otro (Caín y, después, Lamek: Gen 4), sus relaciones familiares (Gen 9: Cam desprecia a Noé) y raciales (Gen 6: episodio de los gigantes), y finalmente las relaciones de toda la comunidad humana que queda así convertida en una «Babel» (Gen 11).

La consecuencia de toda esta degeneración progresiva, es que el mismo autor optimista que había escrito «vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno» (Gen 1,31), escribe ahora: «vio Dios la tierra y he aquí que estaba toda viciada» (Gen 6,12, también de P). Con más fuerza aún lo dirá J: Dios se arrepintió de haber creado al hombre (6,6). Y aquí han llegado prácticamente a coincidir la experiencia del Sacerdotal y la del Yahvista, los dos grandes autores —¡tan diversos!— que se entretajan en el «libro de los orígenes» de Israel. Y aquí se va preparando el terreno a la tesis de Pablo: «todos son pecadores». Esta tesis es la que vamos a comentar en el apartado II.

e) *Apéndice: sobre la validez de un acceso universal al pecado*

Pero se puede discutir si esa frase paulina tan universal y tan genérica es la forma más apta para conseguir un acceso a la realidad del pecado. Se puede discutir incluso si tal acceso existe igual para todos, dado que en nuestro mundo conviven *simultáneamente* los diversos momentos del proceso que acabamos de describir. Un «mapa hamartiológico» del planeta nos mostraría que esta tierra está poblada por algunos «egipcios y faraones»; por innumerables israelitas oprimidos que además (igual que los de hace tres mil años) crecen más aprisa que sus opresores; y, finalmente, por pequeños grupos «exóticos» (y en diversas etapas de ese Exodo). En este contexto ¿tiene alguna posibilidad de ser entendida la afirmación paulina «*todos son pecadores?*». Más aún: ¿No se convierte tal afirmación en una injusticia indignante? ¿No está clarísimo que los «egipcios» de este mundo y sus faraones no se creen pecadores sino más bien «bendecidos» por Dios?

¿Que —en todo caso— algunos de ellos podrían estar dispuestos a reconocerse determinados «pecados», al nivel de lo que Pablo llamaba «transgresiones» παραπτώματα pero nunca al nivel de la ἁμαρτία paulina: de la fuerza de la maldad en ellos? ¿No está claro también que en los sectores oprimidos y maltratados de nuestro mundo (sobre todo en aquellos que viven situaciones-límite) sólo puede percibirse hoy el pecado de los *otros*, de los opresores? ¿Y que esto no se debe a aquello del Evangelio de captar la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio, sino más bien a que ahora es la viga lo que está en el ojo ajeno?...

Estas preguntas son enormemente serias y nos exigen una mínima palabra de ambientación, para hacer ver cómo —y por qué— podría hablarse de la pecaminosidad *universal* en cualquiera de los diversos mundos de nuestro planeta.

a) Al inmenso mundo de los condenados de esta tierra no se le debe negar su opresión, como no se la negó Yahvé a Israel en Egipto. Ni se debe negar que éste constituye su dato *primario*. Pero sí que se puede intentar que ellos *hoy* (es decir: después de la venida de Jesús y de lo que ésta significa) no repitan el proceso fracasado de Israel. Que no se autorreduzcan a su propia situación para que, de esta manera, comprendan que los hombres no somos sólo nuestra circunstancia, sino una historia mucho más amplia y unas posibilidades más anchas. Desde la pregunta que todos los oprimidos conocen —la pregunta de cómo hay hombres que pueden llegar a ser tales monstruos como sus verdugos y, además, sin advertirlo ni reconocerlo— se puede abrir el oprimido a buscar qué es lo que hay en él que pudiera llevarle insensiblemente a ser un monstruo parecido (pues a eso se llega insensiblemente y pseudojustificadamente). De lo contrario, si yo no tengo acceso a lo *humano* del pecado del otro, acabaré por falisificarlo reduciéndolo a su *alteridad*, vista maniqueamente. Y este proceso es constante: el oprimido rara vez llega a comprender que sus opresores son tales por ser *hombres*, y prefiere atribuir su maldad a la *clase de hombres* que son: por ser empresarios, o por ser norteamericanos, o por ser rusos, o por ser blancos, o por ser varones... *por eso* son tales monstruos.

La tesis paulina con la que intentamos comenzar nos dice en cambio que son tales por ser simplemente *hombres* (aunque sin negar, por supuesto, que hombres en unas determinadas circunstancias). Y la comprensión de esto puede ser —en mi opinión— de gran ayuda para el hombre que se decide a luchar contra el mal y contra los malos. En la literatura (y antes que en ella, en la experiencia) revolucionaria es conocido el tema de la inconsecuencia del militante, en cualquiera de sus mil formas diversas⁹, aunque sea un tema que se mantiene discretamente silenciado... La lucha es a veces tan dura, tan carente de signos de victoria, y la maldad de los malos tan impenitente, que, a la larga o a la corta, afloran esas «inconsecuencias del militante» (cobardías ocultas, compensaciones ocultas, niveles

9. A modo de ejemplos de una amplia gama, citemos sólo *La danza inmóvil* de M. Escorza, *Los días terrenales* de J. Revueltas y *El hombre rebelde* de A. Camus.

de vida insolidarios, opresiones pequeñas o grandes instauradas en sus propios niveles de decisión, rencores y crueldades imprevistas...). En la tensión y la dificultad de la lucha se hace aún más difícil dominar esas inconsecuencias.

Esta experiencia de la propia inconsecuencia coloca necesariamente al militante ante el siguiente dilema: o la comprensión de que todo auténtico revolucionario necesita sentirse más un *perdonado* que sentirse un juez supremo, o, si no, la búsqueda de cualquier tipo de escapatoria ideológica. Por ejemplo: la clásica reacción que, al experimentar determinadas inconsecuencias como inevitables, comienza a justificarlas afirmando que estos problemas «personales» son individualistas y carecen por ello de importancia: el preocuparse por ellos sería «pequeño burgués», etc. etc.

Pero con ello no se hace más que aumentar las posibilidades de que se frustré la empresa revolucionaria. El buen revolucionario debe saber que, si tiene que arrojar alguna piedra, nunca será porque él esté sin pecado. Si cree que es por eso, ya ha estropeado su obra.

b) Al pequeño mundo de los afortunados de la tierra (que son en realidad los aprovechados de la tierra) se aplica la mayoría de las cosas expuestas en nuestra primera parte: el pecado sólo puede ser re-conocido por un desenmascaramiento; nunca por los cauces epistemológicos de la tecnología y de la razón burguesa.

Desde el punto de vista conceptual, es coherente que el pecado pertenezca a la Revelación, puesto que está vinculado a la imagen y semejanza de Dios, tomada como una vocación. Y por claridad conceptual lo podemos definir como una negación de esa imagen, sea reduciendo al hombre y privándole de toda vocación autotranscendente, sea exagerando al hombre y convirtiendo esa vocación en una realidad divina ya poseída. Pero las claridades conceptuales, por sí solas, tampoco bastan para desenmascarar: es preciso abrirse a la interpelación que el otro nos lanza, sin tratar de desoirla con la excusa de que el otro es malo (pues eso ya será pecado y orgullo propio).

Ahora bien: es evidente que al mundo rico la interpelación sigue viniéndole de la lucha que le dirigen los condenados de la tierra (aunque no le vengan de ahí ni toda la verdad ni la solución). Y por eso hay que decir —por paradójico que parezca— que una cierta resistencia de la Iglesia del primer mundo a aceptar determinadas reivindicaciones marxistas, no encarna más que la resistencia del primer mundo a que se le diga: eres pecador. Y cuando la Iglesia se inserta en esa resistencia, aunque lo haga para buscar un sitio al nombre de Dios (y sin preguntarse a qué Dios busca sitio) no está haciendo más que un fabuloso papel de «tonta útil»: tan tremendamente tonta que aún sigue creyendo que «los tontos» andan exactamente por el otro extremo.

Concretemos eso todavía más, con un ejemplo del momento. En Europa se ha repetido muchas veces que la teología latinoamericana hace una reducción del cristianismo al Exodo, o cosas semejantes. Prescindiendo de las inexactitudes *materiales* que tal acusación comporta (vg. ¿dónde se habla más de la resurrección de Jesús que en América Latina?), y aceptan-

do la acusación como exacta, queda la pregunta de si los que lanzan esa acusación han tomado nota de la circunstancia auténticamente «egipciaca» desde la que se hacen muchas teologías en América Latina. Y ¿qué cabe hacer en Egipto más que escribir el Exodo?. Gandhi dijo una vez que, para el hambriento, Dios tiene figura de pan. Y acusar al hambriento de que con ello realiza una reducción de Dios, no es sino el pecado de quien no quiere darle de comer. La presunta «reducción al Exodo» significa pues simplemente esto: ¡estamos en Egipto!. Pero esta interpelación es la que nos negamos a escuchar los privilegiados de la tierra, porque ello nos obligaría a reconocernos en el Faraón. Y cuando uno no se abre a esa interpelación ¿qué pasa?.

Pasa simplemente que entonces preferimos, desde nuestro complejo cientista, exportar desmitificaciones y despedidas y liberaciones de Satán o del pecado original, sin caer en la cuenta de que el significado *real* y el valor *de uso* de muchas de esas desmitificaciones, no es el de reinterpretar la Escritura o el dogma, sino el de justificar al mundo de los privilegiados y a sus sistemas. La imprescindible hermenéutica del dogma se convierte así en una hermenéutica «del orden económico internacional». Y una hermenéutica absolutoria, por supuesto.

En esta situación, hablar del pecado no puede ser sólo cuestión de claridad conceptual, aunque haya que buscar ésta hasta el máximo. Pero la palabra de Dios sólo se vuelve clara luego que hemos aceptado el dejarnos juzgar por ella. Como ha escrito O. Clement: sólo a través del arrepentimiento se puede entrar en la antropología. Encerrándose en la condición caída, es imposible construir una antropología cristiana¹⁰.

He aquí por qué vamos a buscar el acceso al pecado a través de la dura interpelación paulina: «todos son pecadores» (Rom 3,23). Y vamos a seguir el proceso que lleva a Pablo hasta esa conclusión: el desenmascaramiento del pecado del pagano y del pecado del judío.

II. EL DESENMASCARAMIENTO PAULINO DEL PECADO

La conclusión a que llega Pablo: «todos están en pecado», no pretende ser una afirmación dogmáticamente ofrecida, sino la consecuencia de un proceso de desenmascaramiento que pone en evidencia a paganos y judíos. Pero ese mismo proceso nos desenmascara también a *nosotros*, con sólo que entendamos que paganos y judíos no son simplemente dos pueblos que existieron en la antigüedad, sino dos maneras de vivir el propio ser humano, que se dan también

10. O. CLEMENT, *Questions sur l'homme*, Paris 1972, p. 7. (hay traducción castellana).

en cada uno de nosotros. Para no romper la conexión, ni con el mundo al que alude Pablo ni con el nuestro, vamos a calificarlas como la razón y la religión, o la «sabiduría» y la «moralidad». Es de esos modos de ser hombre, de los que Pablo afirma: «todos son pecadores». Y ahora, al exponerlos a continuación vamos a hacerlo con una referencia constante al texto de Pablo en los dos primeros capítulos de Romanos. Pero debe quedar claro que no pretendemos hacer una exégesis de Pablo, sino una lectura del corazón humano, aunque nos valgamos de Pablo para ella.

Convendrá notar también que cada uno de esos dos procesos que Pablo establece para desenmascarar al pagano y al judío, está introducido por un versículo. Y que estos versículos introductorios tienen entre sí notables afinidades. Ambos dicen:

«La cólera de Dios se revela contra la impiedad e injusticia de los hombres que encarcelan a la verdad en la injusticia» (1,28).

«Pero tú, quienquiera que seas, eres inexcusable si juzgas a otro, pues al juzgar te condenas a ti mismo ya que, juzgando, haces tú lo mismo» (2,1).

En el primero de estos versículos hay tres elementos:

- a) la afirmación de la *cólera de Dios*.
- b) la descripción del pecado como *impiedad e injusticia*.
- c) la forma de realización de ese pecado: «*oprimir la verdad con la injusticia*».

a) La «cólera de Dios» designa aquello que es contrario al hombre y *por eso*, contrario a Dios y aborrecible a Dios. Lo que destruye al hombre es lo que contraría a la creación y a la verdad de lo real. Que eso contradiga a Dios se expresa hablando de su cólera. Pero esa oposición a Dios es algo que además acabará por hacerse manifiesto, a través de la distancia entre la realidad histórica y la ontología de la creación.

b) El pecado, que provoca esa «cólera», es descrito como «*impiedad e injusticia*». Se mantiene aquí algo que también había enseñado el Génesis: el pecado tiene una dimensión teológica y otra antropológica, que no deben disociarse. Falta de piedad y falta de justicia son, a la vez, inseparables pero inconfundibles.

c) En cambio el medio de realización del pecado parece ser siempre antropológico: «*oprimir la verdad con la injusticia*» quiere decir falsificar la realidad creada por Dios, falsear la creación a

imagen de Dios, mediante el daño al hombre (al otro o a uno mismo).

Y este triple elemento se repite con cierto paralelismo en el otro verso introductorio. La «cólera de Dios» se corresponde en Rom 2,1 con la «inexcusabilidad» del hombre. Lo que antes era «*toda impiedad e injusticia*» encuentra ahora su paralelismo en «*todo el que juzga*» (que hemos traducido más libremente por: *quienquiera que seas*). Y finalmente, la verdad oprimida con la injusticia reaparece aquí bajo la forma del «juicio». *La verdad de la creación se ve falsificada no sólo por la injusticia del hombre sobre el hombre, sino también por la condena del hombre por el hombre.*

Así pues, y resumiendo los tres elementos: lo contrario a Dios, o a la verdad de la creación de Dios, tiene siempre un contenido teológico y un contenido antropológico. Y tiene un modo de realización antropológico.

Hecha esta introducción, vamos a asistir al proceso que entabla Pablo.

1. *El pecado pagano*

El proceso contra los paganos consta claramente de dos partes. La primera formula la acusación de fondo: una verdad conocida es falsificada. La segunda describe retóricamente las consecuencias de esa falsificación.

a) *El falseamiento de la verdad*

Los versos 19-23 parecen contraponer un conocimiento y unas obras¹¹. Pero se trata de unas obras que son descritas con verbos más bien *cognoscitivos*: Pablo no dice que conocieron a Dios y obraron mal, sino que conociendo a Dios no le glorificaron ni le dieron gracias como a Dios (v. 21).

11. «Lo cognoscible de Dios está manifiesto en medio de ellos, ya que Dios se lo ha dado a conocer. En efecto: lo invisible de Dios resulta perceptible a partir de la creación del mundo, que permite a la inteligencia captar su eterno poder y su divinidad. De modo que no tienen excusa porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias sino que se enredaron en sus vanas elucubraciones y se oscureció su insensato corazón. Alardeando de sabios, se han mostrado estúpidos, y han convertido la gloria del Dios inmortal en una figura imaginativa de hombre mortal, o de pájaros, de animales o de serpientes».

Podemos concluir, pues, que la contraposición no se hace entre un *saber* y un *obrar*, sino entre un saber y otro saber. En efecto: el *obrar*, que había sido enunciado como «no dar gloria» y «no dar gracias» es declarado inmediatamente a continuación en el v. 21; y allí vemos que el «no glorificar» se corresponde con las «especulaciones vanas», y el «no dar gracias» con el «corazón en tinieblas». Y ambas expresiones quedan resumidas y unificadas al comienzo del verso siguiente por la de «alardear de sabios». Por consiguiente, las «obras» de que aquí se trata, parecen describir toda *una manera de pensar y de sentir*, lo que solemos llamar «una mentalidad».

Con eso queda claro que la contraposición no se hace simplemente entre conocimiento y obras, sino, más profundamente, entre un conocimiento por así decir *latente*, y un pensamiento *expreso*. Esta contraposición es la que permite que luego se les califique de «mentirosos» en el v. 25.

Y —para unificar las diversas partes de este estudio— notemos que algo muy semejante es lo que le ocurría a David, en el ejemplo que abrió nuestra reflexión sobre el pecado: David había enterrado cuidadosamente algo que sabía muy bien y que Natán no hizo más que desenterrarle con habilidad, arrancándole aquel juicio: «ese tal es reo de muerte». David sabía eso pero, en su lugar, había puesto otro saber: que él era rey, que Betsabé era deseable, etc. Al cambiar un saber por el otro, al poner un saber en lugar del otro, David se engañó: esa fue su mentira.

Y esa misma mentira es el pecado del pagano: una determinada lógica; que es la lógica del yo y sus deseos, se coloca como lógica *de la realidad*. La particularidad del deseo se erige en universalidad de la verdad. Lo que sería válido y cierto si sólo existiese yo (o yo y los míos) se establece como *absolutamente* cierto. Con ello se da *tácitamente* por sentado que sólo existo yo (o yo y los míos) y se olvida o se niega algo que sabemos muy bien: que los demás existen y conviven con nosotros. Al negar eso, el yo del pagano se ha divinizado, se ha absolutizado a sí mismo. Esa «falta de consideración» (del resto de la realidad y de los demás) ha sido su mentira.

b) *Las consecuencias de esa falsificación*

Los vv. 24-32¹² son intitulados por muchas biblias como «castigo»

12. «Por eso los entregó Dios a los deseos de sus corazones hasta llegar a la

del pecado pagano¹³. Comencemos por ello sentando que, en realidad, no se trata de un castigo, sino de que toda lógica tiene necesariamente sus consecuencias. De un absurdo se sigue cualquier cosa, decía el proverbio latino. Y lo importante en ese proverbio no es sólo el sujeto, sino el verbo: *se sigue* efectivamente. Este mismo principio vige aquí bajo la forma siguiente: de la injusticia *se sigue* cualquier atrocidad (la injusticia es el absurdo que más trastueca la verdad de lo real).

Es decir: una vez establecida esa lógica férrea de la particularidad, ella va a seguir funcionando. Y como su presupuesto es falso, sus conclusiones van a ser, a la vez, tremendamente férreas —casi evidentes quizás— y materialmente absurdas por la premisa de la que brotaron y que era el solipsismo del deseo. Aquí estamos otra vez en el proceso recorrido por David: una vez establecido que en el mundo no hay más que él —por ser el rey— y Betsabé —por su desiderabilidad—, y aplicando en consecuencia la falta de consideración a Urías que se contiene en esa absolutización, entonces se sigue tanto la no-dignidad de Urías (el engaño al esposo, precisamente cuando más dignamente se está portando), como la no-existencia de Urías. El primer «castigo» de David ha sido el tener que aceptar esas falsedades y obrar de acuerdo con ellas.

Y por eso proseguirá nuestro texto: «Dios los entregó a sus deseos para que degraden hasta sus propias personas»¹⁴, lo que significa que, de aquella premisa pervertida o in-vertida, se ha de seguir una serie de consecuencias que invierten o pervierten *del todo* la realidad. La verdad de Dios (que es la verdad *de lo real*) queda susti-

torpeza de degradar entre sí sus propias personas. Ellos han cambiado en efecto la verdad de Dios por la mentira adorando y dando culto a creaturas en vez de al Creador... Por eso los entregó Dios a pasiones afrentosas pues, por una parte, sus mujeres han cambiado las relaciones normales por las anormales y, por otra, los varones, abandonando las relaciones naturales con la mujer, se abrasan los unos en deseo de los otros... recibiendo en sí mismos el pago de su extravío.

Como no les pareció bien tener un conocimiento cabal de Dios, los entregó Dios a una mentalidad réproba que les lleva a hacer lo inconveniente. Y así están repletos de toda injusticia, avaricia, maldad, envidia, asesinatos, peleas, engaños, mala entraña, difamación, enemistad con Dios, altanería, fanfarronadas... Y ellos, aunque saben que la justicia de Dios consiste en que los que hacen tales cosas son dignos de muerte, sin embargo no sólo las hacen ellos, sino que aprueban a los que obran así».

13. Así p. ej. el *Nuevo Testamento Ecuménico* de Herder, o el *Nuevo Testamento Trilingüe* de BOVER-O'CALLAGHAN.

14. «Cuerpos» resulta una traducción demasiado literal, que no recoge todos los sentidos del *σώμα* original.

tuída por la mentira (v. 25a). ¿Por qué mentira? Por la mentira de la absolutización del propio deseo. Y esto tendrá como consecuencia la mentira de la divinización de la creatura (v. 25b).

Pablo cede ahora, quizás con demasiada facilidad, a la tentación de plasmar esa inversión de lo real en la inversión sexual. He dicho que cede con demasiada facilidad, al menos juzgado desde nuestra cultura moderna. Hoy es posible que el ejemplo nos resulte contraproducente porque nos puede sonar a demagógico o poco matizado. Quiere decir, con todo, solamente esto: el deseo sexual, erigido en absoluto o en verdad prioritaria, se convierte en ley insaciable y, en cuanto insaciable, acaba buscando satisfacción en la perversión. Que el principio en sí es válido, hay que concederlo. Que una parte al menos de la homosexualidad existente ha de explicarse así, también es cierto. Y quizás esto da razón de la dureza con que la opinión popular ha mirado siempre a la homosexualidad. Pero hoy tendríamos que reconocer, además, que no es ésta toda la explicación del problema homosexual y que ejemplificar el tema del deseo en el caso del deseo sexual, puede ser pedagógicamente equivocado, porque una buena parte de los problemas del hombre con respecto al deseo sexual no derivan sólo de esa absolutización pagana, sino más bien del problema de la división (o debilidad) del hombre, de que hablaremos al comentar el cap. 7 de Romanos. Entran por eso en juego una serie de factores psicológicos, o psicopatológicos si se quiere, cuya autonomía no conviene desconocer. Pablo parece desconocerla aquí, y por eso he dicho que el ejemplo puede resultar poco apto para nosotros, y parecernos una concesión fácil. Por eso se puede pasar con cierta rapidez por este ejemplo concreto.

Pero, más allá de los ejemplos concretos de la inversión sexual, Pablo ofrece otra formulación, mucho más general y no ejemplificada, de esa mentira que sustituye a la verdad de Dios: una «mentalidad réproba» (v. 28) un modo de pensar falseado. Eso es lo que tiene (o mejor: lo que ha hecho consigo mismo) el pagano. Esta mentalidad *indigna*, es fruto de que ellos *no se han dignado* tomar en consideración a Dios, es decir, a la alteridad de lo real con respecto al propio yo, la cual es la forma *mínima* en la que Dios siempre es captado y conocido. Al no dignarse tomar en consideración este dato exterior a ellos, se han dado a sí mismos un modo indigno de considerar las cosas. Y, como tienen una mentalidad inconveniente, actúan de modo inconveniente. Los comentaristas de Romanos han notado muchas veces cómo, en la enumeración que sigue de esas inconveniencias o de esa falsedad en el obrar, dominan ahora calificaciones tomadas de las relaciones interpersonales: injusticia total, avaricia, maldad, envidia, asesinatos, peleas, engaño,

mala entraña, difamación, altanería, etc. etc. (vv. 29-31). El pagano hace todo esto, convencido ya de que es lo que «toca» hacer pero, a la vez, sabiendo en otro nivel de su conciencia que todas esas acciones son dignas de castigo¹⁵. Y Pablo termina su enumeración estableciendo otro paralelismo entre expresiones de alguna manera *cognoscitivas*, para subrayar, como hizo al comienzo, que no contraponen lo que conocen los paganos y lo que *hacen*, sino, más radicalmente, lo que conocen y lo que *aprueban*: los paganos perciben por un lado que tales acciones son dignas de muerte y que, por tanto, invierten una realidad que es realidad de vida¹⁶. Pero, por otro lado, a la vez que *perciben* eso, *dan buena conciencia* a los que obran así. (cf. v. 32: *συνευδοκοῦσιν*). Esa incoherencia es el pecado del pagano: la mentira que justifica lo que él sabe no justificable; la falsificación de lo humano.

c) *Otra formulación del proceso pagano: de la egolatría a la idolatría*

Este es el primer proceso desenmascarado por Pablo. Es efectivamente un proceso de autoengaño sutil. Y tiene su raíz en la primera mentira radical que es la ego-latría práctica. Divinización del yo a través de la absolutización del deseo. «Deseo luego existo» es el punto de partida falseado, desde el que razona el pagano. Al razonar así, se pone a sí mismo en lugar de Dios: ya no es Dios, no es la realidad de Dios la que dicta el bien y el mal, sino que es el propio yo, el propio deseo. Freudianamente hablando, la raíz del pecado pagano es la mentira de sustituir completamente el principio de realidad por un principio absoluto y exclusivo de placer.

Este proceso tiene una consecuencia paradójica que Pablo considera como una forma invertida de ver las cosas. Podemos llamarlo «paso de la egolatría a la idolatría» (y, *en la medida* en que la egolatría se haya expresado bajo la forma explícita de negación de Dios, deberemos hablar del paso de ateísmo a idolatría). Al convertir en dios al deseo, el pagano queda totalmente *dependiente* del deseo. Resulta inevitable recordar aquí lo que decía Lutero en el Gran Catecismo: «aquello de donde haces que dependa o cuelgue tu

15. «Dignas de muerte» dice el v. 32.

16. Al percibir eso captan, en un nivel de su conciencia, «lo justo de Dios».

corazón y a lo que tú te entregas, eso es verdaderamente tu dios»¹⁷. Así de dependiente, el pagano es un drogado al que su nuevo dios tiraniza, y le hace hacer lo que ni quiere ni sospechó en los comienzos.

De este modo el pagano va «cayendo bajo». En momentos de esa caída, percibe lo errado del camino: su equivocación, su dependencia y los extremos a que ha llegado. Cada una de estas tres cosas que percibe, está llamada a despertar en él el deseo de salir de su estado, la rebelión de su dignidad de hombre contra la indignidad del ídolo. Esta es la crisis del hombre pagano: su *puesta del revés* con la que Dios trata de conseguir que abra los ojos y cambie (se «convierta»), y que Pablo trata de provocársela echándole en cara todas sus aberraciones. Ante la crisis, el pagano puede emprender un cierto camino de salida, e ir madurando hacia el bien, hacia la verdad o la coincidencia entre lo oscuramente percibido y lo expresamente afirmado. Si esto ocurre será la liberación del pagano. Pero puede también enfurecerse y recomenzar el proceso con mayor furia, con la obsesión de atrapar de una vez esa falsa e imposible divinización. En este caso, volverá a dar en una crisis mayor e irá rodando «de crisis en crisis» abocado cada vez, o a decidir convertirse, o a borrar del todo eso que siempre había sabido oscuramente, hasta que desaparezca en él toda incoherencia. En este último caso se instalará tranquilamente en la buena conciencia de una «mala fe»¹⁸, y sus frustraciones posteriores ya no las atribuirá a lo equivocado de su camino, sino a la injusticia misma de lo real.

Este proceso que Pablo ha desenmascarado aquí, es tan real que el hombre puede percibirlo por sí mismo. Por eso se le puede encontrar un cierto paralelismo con algo que la tragedia griega ha percibido también, aunque luego lo haya mezclado con teologías discutibles acerca del destino forjado por la envidia de los dioses al hombre. Pero la filosofía intentó a su vez purificar esas falsas teologías, estableciendo un proceso genético no fatalista, según el cual: «el éxito engendra el ansia del siempre más y más —es decir la *πλεονεξία*—; la avidez engendra la complacencia propia, así como ésta engendra la arrogancia» (*ὑβρις*)¹⁹. Esa concatenación es muy exacta. La «felicidad» (entendida como satisfacción del deseo: deseo de éxito, de placer, de riqueza, etc.) en lugar de aquietar al hombre le conduce

17. WA 30¹, 133.

18. En el sentido de la *mauvaise foi* sartriana. Ver después en n. 33.

19. Así P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, p. 552.

a la sed de más y más (πλεονεξία o aidez). Y, en paralelismo con la afirmación neotestamentaria de que la aidez es idolatría (Col 3,5), la cultura griega afirmará que la aidez lleva a la ὕβρις; a esa pretensión desmesurada por la que el hombre desborda sus propias fronteras y se absolutiza. Para los griegos este era el único pecado que castigan los dioses. Ésta era su experiencia del existir humano. Lo cual no está tan lejos de esa autodivinización que ha captado el Nuevo Testamento: la «imagen de Dios» ha pretendido ser Dios.

d) *Ejemplo para nosotros*

Antes de pasar al pecado judío quisiéramos poner un ejemplo de este proceso del pecado pagano. Hemos dicho ya, y se da por supuesto, que la falsificación puede estar referida al propio yo o al propio grupo (yo y los míos). En el primer caso se tratará de mentiras personales, en el otro de mentiras «estructurales» o ideologías. Con sólo tener esto en cuenta, podemos comprender al capitalismo como el pecado característico del paganismo moderno. Y, en su forma actual, como la perversión de lo humano a que ha llegado ese paganismo. La cual ha abocado al hombre moderno a una crisis cultural sin salida fácil.

El capitalismo es el sistema basado en la búsqueda del *máximo beneficio*. Esa búsqueda del máximo beneficio desborda y absolutiza un factor en sí mismo legítimo: la necesidad de algún beneficio como fruto de la actividad económica. Amparándose en esa verdad legítima, se deja de considerar todo lo demás y a todos los demás. Y la verdad queda «falsificada por la injusticia» y cautiva en ella, es decir: convertida en un principio de maximalización del beneficio, asentado como legítimo. Como David había de obtener a Betsabé, el capitalista ha de obtener el máximo beneficio.

Esa legitimación de un punto de partida falso, se universaliza además: si alguien pretendiera mantenerse dentro de los límites de un beneficio moderado, sería desastroso como economista y sucumbiría por falta de competitividad pues, al no ganar tanto no podría renovar tanto e iría siendo dejado atrás. O bien parecería dañar la pretensión de los demás (vendiendo vg. más barato) y daría a éstos un derecho a responder a ese ataque con el acoso y derribo del supuesto rival. Si los individuos de esta sociedad no intentasen el máximo de consumo, paralizarían ese afán de máximo beneficio del sistema y colapsarían a éste y a ellos mismos con él. Pero si intentan el máximo de consumo necesitan para eso obtener el máximo

beneficio también ellos. De este modo, la legitimidad del máximo beneficio se convierte en *verdad evidente*, avalada por su absoluta necesidad. Volviendo a nuestro ejemplo: David no puede contentarse con mirar a Betsabé; semejante pretensión es simplemente estúpida: ha de acostarse con ella como quiera que sea.

Y de esta tergiversación inicial de la realidad, se sigue toda una serie de inversiones, mucho peores que las inversiones sexuales: hay que pagar lo menos posible, hay que vender lo más caro posible, hay que desprenderse de toda la mano de obra posible, hay que eliminar a todos los competidores posibles, hay que disponer de los recursos de otros países, hay que esquilmar el planeta... Todos esos imperativos tendrán una lógica férrea con la que se deducen del punto de partida del máximo beneficio. Sólo se les pondrá en cuestión cuando parezcan atacar a éste, y nunca en otro momento. Pero, mientras no atenten contra la maximalización del beneficio, todas esas conductas se imponen con una evidencia innegable, que es la *evidencia económica*, la lógica de una particularidad erigida en totalidad de lo real. Lo único que existe, la totalidad de lo existente, es el máximo beneficio. Lo demás: los hombres, los recursos naturales, los aspectos solidarios de la relación humana, los otros... no entran nunca en consideración ni pueden ser tenidos en cuenta. Y, para todo esto, se da una razón bien contundente: esas no son consideraciones económicas (o no son operativas económicamente). Que no sean «económicas» equivale a decir que no son *reales*, dada la identidad que se presupone entre economía y realidad.

En algún momento, la crisis del pagano se despierta también en el sistema capitalista: las catástrofes producidas por las faltas de consideración iniciales golpean a la humanidad bajo la forma de millones de hambrientos, de millones de parados, de sistemas ecológicos depauperados, de reservas agotadas, de pueblos y razas arrasados para expoliarlos, o de alguna catástrofe química estremecedora. En esos momentos la crisis llama a conversión al sistema. Una parte de éste, lógicamente, se negará a ello, drogado ya por su propio pecado, y propondrá pequeñas reformas fragmentarias, pequeñas reducciones de la maximalización del beneficio, con que salir del bache, para luego, una vez superada la sensación de ruina que amenazaba, volver a reimplantar lentamente el principio del máximo beneficio. O todavía peor: el sistema amenazará con males mayores (colapso, paralización económica...) para el caso de que la conver-

sión se produzca. Y de esta manera, volverá a hacerse necesario. El sistema ha quedado en manos de su propio insensato corazón, en manos de su mentalidad réproba. Y, conforme siga afirmándose, irá sembrando la vida humana de *inversiones* de todo lo humano: inversión de la libertad, inversión de la felicidad, inversión del saber y del derecho, inversión de la sexualidad, inversión de la pluridimensionalidad del hombre, inversión de *todos* los valores. Y si los valores son otros, el dios que fundamenta esos valores ha de ser otro que el Dios verdadero que fundamenta los valores cristianos: ese dios será el propio sistema...

En conclusión: el pecado de los griegos, de los paganos, es el pecado de «la razón», de la sabiduría de este mundo. Ese pecado les lleva a engendrar irracionalidad e inhumanidad en nombre de la razón y de lo humano. Pero, al lado de éste, igual a éste según Pablo, se alinea el pecado de los judíos, el pecado de la religiosidad humana. Razón y religión son igualmente pecadoras, y es estúpido que una pretenda luchar contra la otra. Y si ambas habitan en nosotros, ambas deben convertirse con nosotros.

2. *El pecado judío*

En el capítulo segundo, Pablo empieza dirigiéndose no al judío sino a *todo hombre que juzga*, quienquiera que sea (y esto por dos veces: vv. 1 y 3). Sólo en el desarrollo ulterior de este capítulo, la enseñanza dada se vislumbra primero (v. 9) y se concreta después (v. 17) en el judío como ejemplo por antonomasia.

Asimismo, también en este capítulo, y saliéndose de su tema, Pablo introduce una digresión (vv. 12-16) en la que reconoce claramente que los paganos pueden obrar en forma muy diferente a la que fue desenmascarada en el capítulo primero puesto que tienen «la obra de la ley escrita en su corazón» (v. 15), y «por naturaleza son ley para sí mismos» (v. 14). Llama la atención que esto no fuese dicho antes, cuando Pablo condenó a los paganos. Pero estos modos de hablar nos hacen ver que la denominación de paganos y judíos no es exclusiva ni primariamente una denominación ética o *sociológica*: no todos los paganos actúan paganamente; ni todos (ni sólo) los judíos actúan «judaicamente». Por eso tenemos derecho a leer teológicamente estos capítulos, como dirigidos a cada uno de nosotros: al pagano y al judío que «todo hombre» lleva dentro.

a) *La desautorización del juzgar*

Y ¿en qué consiste el ser «judío»? De entrada llama la atención la cantidad de veces que aparece el verbo juzgar (vv. 1.2.3). Es útil notar también que, con frecuencia, luego de haber establecido o recordado que el judío «juzga a los que hacen aquellas cosas», el discurso paulino hace algún pequeño rodeo para incorporar una alusión al hecho de que «hay un juicio *de Dios*» (vv. 2.3.5.12.16). Esta alusión al juicio como algo específico de Dios, es un marco muy necesario para comprender lo que significa el juicio del judío.

Porque ese juicio del judío se ve desautorizado por Pablo con una fórmula que es la que nos interesa dilucidar: el judío «hace lo mismo» que los hombres a los que ha juzgado. Así se establece en los vv. 1.2 genéricamente; y con declaraciones más concretas, como robo, adulterio, saqueo de los templos, en vv. 21 y 22. Si sólo nos quedáramos aquí, el judío sería entonces un inconsecuente, y su pecado la hipocresía: hace lo mismo que condena. El judío sería simplemente un pagano que vive como los del capítulo primero, y que además lo niega, condenando a los paganos.

Pero es muy dudoso que Pablo piense exactamente así de los judíos que él conoce, sobre todo dados los tonos absolutamente negros y degenerados con que había pintado a los paganos en el capítulo primero. De hecho, y refiriéndose a sí mismo como judío que había sido, Pablo se autodefine como «fariseo intachable» (Fil 3, 5-7) y la definición tiene más visos de ser válida cuanto que Pablo no la valora, sino que la desprecia. Es cierto que la misma presencia de la Ley puede actuar, en aquellos que la tienen, como aguijón que suscita más deseo —más represión, diríamos hoy— y esto Pablo lo sabe y lo expone muy bien. Pero, a pesar de todo, Pablo podría decir de muchos judíos conocidos que eran fariseos intachables y, sin embargo, mantendría íntegro su veredicto. Es preciso pues que examinemos un poco más en qué consisten las obras del judío.

b) *La raíz del juzgar*

Y bien: es cierto que una parte de esas obras del judío están enunciadas en los vv. 21-23 con tonos semejantes a los de los paganos: «predicas no robar y robas; prohibes adulterar y adulteras; abominas de los ídolos y utilizas sus templos; te ufanas de la ley y la

quebrantas». Pero ésta no es la única enumeración que hace Pablo de las obras del judío. *Antes* de ésta, y por dos veces, Pablo realiza una enumeración muy distinta:

- menosprecias la riqueza de benignidad, de paciencia y de longanimidad que hay en Dios (v. 4);
- corazón duro e incapaz de cambiar (v. 5);
- presunción de ser guía de ciegos... y educador de necios (vv. 19-20).

Y esta enumeración nos lleva a algo más serio y mucho más sutil que la simple inconsecuencia del hipócrita. Presunción orgullosa, corazón duro y desprecio de la paciencia de Dios, caben en una misma actitud a la que podríamos calificar como resentimiento, o endurecimiento, y que está muy cercana al *juicio*, con el que Pablo comenzó caracterizando al judío. Aun en el caso de que no robe o adultere materialmente, la forma dura, envidiosa y presuntuosa con que el judío deja de hacer esto, equivale a como si lo hiciese.

La observación paulina es, en mi opinión, de gran profundidad psicológica. Pero además se ve confirmada por otra observación que han hecho casi todos los comentaristas de este texto: Pablo está recogiendo con gran probabilidad las condenas del mismo Jesús al judaísmo. Y estas condenas las encontramos en la parábola del fariseo y el publicano, o en la del hijo pródigo. Ahora bien: en la primera parábola es cierto que el fariseo aquel «no robaba y no adulteraba» (Lc 18,11); pero sin embargo, de tal manera dejó de cometer eso que se le contó como si lo hubiese cometido, puesto que no sirvió para justificarle (Lc 18,14): sólo le sirvió para despreciar al publicano. A su vez, en la otra parábola, el hermano mayor (que representa claramente a los fariseos que aparecen al comienzo de la escena: cf. Lc 15,2), tampoco había llevado a cabo las fechorías de su hermano menor. Pero todas sus buenas obras no le sirvieron para tener un corazón bueno, sino para «menospreciar la benignidad» (Rom 2,4!) de su padre, y para tener un corazón duro (Rom 2,5!). Todo el mal que dejó de hacer sólo sirvió para hacerle malo, como pone en evidencia el final de la parábola de Jesús.

Este es, mucho más profundamente, el pecado del judío. Como ya he insinuado, modernamente hablamos de él en términos de represión o de resentimiento. Ahora bien, esta represión revela claramente que las cosas que el judío ha dejado de hacer, aunque externamente no se haya entregado a ellas, eran para él ídolos implanta-

dos en su corazón, tanto como para el pagano. Precisamente por eso, el no haberlas hecho, reclama absolutamente para el judío el *ser compensado* con el derecho a despreciar al pagano, a no amarle y a sentirse superior a él. Por eso es tan inevitable que el judío *juzgue*.

Ahora bien: acabamos de decir que Pablo, siempre que habla del juicio que pronuncia el judío, se preocupa de hacer alguna alusión en la que aparezca claro que el juicio *le toca a Dios*. Por consiguiente, cuando el judío juzga, se pone en el lugar de Dios o, al menos, utiliza el poder de Dios para su propia autoafirmación. De esta manera, el proceso del judío ha llegado a ser en todo semejante al del pagano. Este, buscando su propia afirmación se puso en el lugar de Dios (se dictó a sí mismo el bien y el mal) y acabó esclavizado por la idolatría de las cosas. El judío, en cambio, secretamente seducido por la idolatría de las cosas, y sintiendo a Dios (a la Ley) como un obstáculo atemorizante para entregarse a esa idolatría, utilizó su miedo o su frustración, para encaramarse a sí mismo hasta el lugar de Dios y, desde ahí, «vengarse» del pagano juzgándolo y afirmándose a sí mismo. Si el pagano fue de la autodivinización a la idolatría, el judío ha ido desde su inconfesada idolatría hasta la autodivinización. Con un ejemplo cotidiano: la ira con que reaccionamos contra el mal del otro (por real que éste parezca ser o sea) es muchas veces búsqueda de autoafirmación y, por tanto, pecado. Un pecado que no elimina, por supuesto, el pecado del otro, pero que nos impide a nosotros atender única y exclusivamente a él.

No sólo son muy similares los procesos, sino que se comprende la lúcida conclusión de Pablo: realmente, para el hombre, *no hay salida* de este círculo vicioso y, por eso, puede asegurar Pablo con certeza que «todos son pecadores» (3,23) y lo que necesitan todos es esa benignidad y esa paciencia de Dios, única que puede salvar al hombre no por él mismo, sino por ella.

Inconsecuencia (quizás sólo secreta e interior) —resentimiento— juicio: éstos son los tres pasos del proceso del judío. Y este proceso conviene mantenerlo ante nuestros ojos *en sus tres fases*, para comprender exactamente cuál es el juicio que Pablo ha condenado aquí como idólatra o ególatra. Podemos decir entonces que Pablo ha hablado sólo del juicio del *judío*, no del juicio del *profeta*, que también existe. Pues, a lo largo de las páginas bíblicas, en Amós, en Oseas, en el mismo Jesús, etc. encontramos juicios claros, a veces muy duros, pronunciados por hombres venerados como ejemplares. A esto es a lo que he llamado juicio del profeta. Este juicio no

usurpa el lugar de Dios sino que transparenta el juicio de Dios. Y su diferencia con el juicio del judío es muy clara en el campo de los análisis, aun cuando en el campo de las conciencias sea tantas veces imposible a los hombres establecer si se dan esas diferencias, y debamos dejar la última (y quizás la única) palabra a Aquél que escruta los corazones. Pero en el campo de los análisis debemos decir: el juicio del profeta es un juicio movido exclusivamente por el dolor de las víctimas y por la solidaridad con ellas (un ejemplo bien puro lo constituyen las diatribas de Jesús contra los fariseos, en el capítulo 23 de san Mateo). En cambio, el juicio del judío está movido por el propio interés del que juzga.

Y hecha esta observación podemos pasar también, como hicimos tras la exposición de Rom 1, a sugerir algún ejemplo que *hoy* nos haga patente ese pecado del judío. Por su claro mecanismo condenatorio, el fenómeno de la violencia puede cumplir este cometido.

c) *El mecanismo judaizante de la violencia*

Vamos a fijarnos sobre todo en aquella violencia que no acontece en inmediata defensa propia proporcionada, o en el campo de batalla (casos éstos en los que ahora no entramos), sino que tiene lugar en forma terrorista. Como pena de muerte, y como una pena de muerte en la que uno mismo se arroja la legitimación para imponerla. Y que, además es ejecutada impunemente y tantas veces indiscriminadamente.

En una de sus obras más famosa, A. Camus ha estudiado el proceso que lleva a la desautorización del terrorista²⁰. Y curiosamente lo hizo muchos años antes de que estallase la oleada posterior de terrorismo en Europa. Para empezar, debemos decir que el terrorismo, en su juicio sobre la realidad que combate, puede tener tanta razón y tanta verdad como la que reconoce Pablo al judío en su juicio sobre los paganos. Lo que el terrorista no espera es que el camino en el que entra va a convertirle en igual a la situación que desea eliminar. Y con ello va a perpetuarla cuando quiere en realidad sustituirla. Esto es lo que, en mi opinión, pone muy bien de relieve A. Camus analizando tanto la revolución francesa como la revolución rusa. En contraposición a ambos puede colocarse la

20. Cf. *El hombre rebelde*, Buenos Aires 1973, parte tercera.

figura de Gandhi, quien obtuvo la independencia de la India declarando precisamente que no aceptaría una India hecha independiente a base de sangre. De esta manera, Gandhi ha conseguido «no juzgar» a los mismos ingleses a los que combatió hasta el fin de sus fuerzas, por obrar opresoramente. El terrorista, en cambio, queda preso del siguiente dilema: unas veces cree que la vida de uno o varios hombres es un precio *justificado* para obtener una situación desestabilizadora, que debilite al poder combatido y favorezca su propia posición; y cuando opina así, el terrorista está haciendo exactamente lo mismo que aquellos a los que combate. Otras veces cree que él está autorizado, por su propia manera de ver, para eliminar a un hombre a quien considera como culpable. De este modo incurre en una absolutización de la propia manera de ver (y nótese que lo criticable es que la tenga por *absoluta*, no por *legítima*). Y esta absolutización le convierte otra vez en igual a todos aquéllos a los cuales está combatiendo precisamente porque, a base de absolutizar también su propia manera de ver, implantan la opresión sobre otros hombres o pueblos.

Este proceso es muy importante. Al describirlo no queremos decir que valga *absolutamente para todas las situaciones posibles*; también para las situaciones *límite*; y que, por tanto, no pueda existir de ningún modo alguna forma de violencia «profética», igual que antes concedíamos que sí puede existir una palabra violenta y un juicio proféticos. Pero, aunque dejemos abierta y sin tratar esta posibilidad, el proceso descrito tiene cierto carácter *prototípico*, y de ahí su importancia. No debería servir solamente para desenmascarar al terrorista que quizás nos ataca, sino también al terrorista que *todo hombre* lleva dentro. Porque eso es lo que pretende esta reflexión en este momento concreto. Y por eso vamos a añadir un nuevo ejemplo, tomado también de nuestra experiencia cercana, pero de carácter diametralmente opuesto.

En mi opinión hay que decir que, a lo largo de toda la batalla en torno al aborto, que ha aparecido en la escena española y en la escena eclesiástica durante los últimos años, la gran mayoría de la derecha antiabortista militante, ha dado la sensación de incurrir en el veredicto de este capítulo segundo de Romanos contra los judíos. Quien escribe esto se considera en principio antiabortista, y no quisiera negar que, en toda esa batalla, haya habido alguna voz profética o dignamente testimonial. Pero la impresión genérica ha

sido más bien esta otra: la derecha nunca dio la sensación de que le movía verdaderamente el respeto por la vida de las víctimas, puesto que ella misma, en otros momentos, trataba con sorprendente desprecio la vida de seres humanos hechos y derechos, sujetos de dignidad y tan indefensos ante el poder económico de la derecha como puede estarlo el feto ante la madre que decide eliminarlo. Ello hizo que la bandera antiabortista se convirtiese en realidad en un medio para el encumbramiento de un sector particular: con ella se pretendía conseguir una especie de «juicio de Dios», o de condena hacia rivales políticos, que los desautorizase para seguir en el poder. Y de esta manera, la derecha parecía comprar, con su moral antiabortista, la legitimación para un poder que no conseguía obtener del veredicto popular. Esta conducta merece el comentario paulino: «tú haces lo mismo», aun al margen del juicio *de hecho* sobre si personas antiabortistas eran después incoherentes en su vida privada, porque podían pagarse sin problemas el famoso «viaje a Londres»; un juicio que en sí mismo es improbable.

Es doloroso tener que escribir esto. Pero es una señal también de que lo cristiano es algo infinitamente más serio de lo que pueden pensar quienes quizás se acostumbraron ya a estar implantados allí y, desde ahí, sentían la tentación de concebir a Dios como una «propiedad privada» que es fuente de poder y de autoafirmación.

3. *El pecado de debilidad: el hombre dividido*

En los dos casos analizados hasta ahora, se trataba de mecanismos reales del psiquismo humano, sobre los que el hombre tiene una innegable responsabilidad²¹ pero que, a pesar de eso, son mecanismos en cierto modo ocultos (u ocultados). Por eso es necesario que sean desenmascarados, para que puedan ser reconocidos.

Sin embargo, otra vez, no es esta toda la experiencia humana, ni toda la doctrina paulina sobre el pecado. Además de esos dos mecanismos que deben ser *reconocidos*, hay otro que puede ser simplemente *percibido*. Y es el mecanismo de la propia impotencia, de la propia división o, como solemos decir más habitualmente, de la *debilidad humana*.

21. El grado de esa responsabilidad no siempre es posible medirlo, ni pretendemos establecerlo ahora.

Esta nueva dimensión pecadora del hombre, tiene unas raíces en buena parte distintas de las dos anteriores. Hasta ahora podíamos resumir con la conclusión de un comentarista latinoamericano: «el engaño que esclaviza tiene una sola fuente, un solo resorte antropológico: el afán por seguir los propios deseos asegurándose de que están justificados»²². A partir de ahora comenzamos allí donde no es el engaño lo que esclaviza, porque el hombre no anhela ya seguir los propios deseos ni anhela justificarlos, sino anhela no seguirlos porque los condena. Pero sin embargo resulta que no puede, que algo en él es más fuerte que ese anhelo y le lleva a «hacer lo que no quiere» o a «no hacer lo que quiere». Con esto el hombre se experimenta a sí mismo como dividido y débil. Y esta experiencia sugirió al cristiano Pablo uno de los pasajes más famosos —y autobiográfico— de su carta a los Romanos.

a) Romanos 7,14-24

Vamos a reproducir el texto del pasaje, suprimiendo solamente alguna palabra que parece recargarlo innecesariamente, y dándole ya la disposición que luego seguiremos en nuestro comentario:

v. 14b	Yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado.
15a (pues)	No reconozco lo que realizo;
15b (pues)	<i>no llevo a la práctica lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco.</i>
16	<i>Y si lo que hago no es lo que quiero, concedo que la ley es buena.</i>
17	<i>Pero, en este caso, ya no soy yo el que lo realiza sino el pecado que habita en mí.</i>
18a	Sé que no habita el bien en mí, o sea: en mi carne.
18b (pues)	Tengo a la mano el querer, pero no el realizar lo bueno;
19 (pues)	<i>no hago lo que quiero (que es el bien) sino que pongo en práctica lo que aborrezco (que es el mal).</i>
20	<i>Y si lo que hago no es lo que yo quiero, ya no soy yo el que lo realiza sino el pecado que habita en mí.</i>

22. J. L. SEGUNDO: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid 1982, II 1, p. 478.

- 21 En total: descubro en mí esta ley: que al querer hacer el bien me encuentro con el mal en las manos.
- 22.23a (pues) Me complazco en la ley de Dios con mi hombre interior; pero veo otra ley en mis miembros que guerra contra la de mi mente.
- 23b Y esta es la que me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros.
- 24 ¡Qué desgraciado soy...!

Es posible que este texto no requiera demasiados comentarios y que baste con decir, con el autor que acabamos de citar: «el que no se sienta retratado en ese análisis, puede salir en busca de otra hipótesis»²³. Lo primero que llama la atención en él es una falta aparente de desarrollo lógico: varias frases se repiten casi al pie de la letra (son las frases que hemos puesto en cursivas) y, en su iteración, son presentadas como razón de las anteriormente dichas (el párrafo es un ensartado de partículas *ὅτι* —pues— que en realidad no encadenan nada). Haciendo un esfuerzo clasificador podríamos dividir el texto en tres grandes párrafos:

a) En el primero Pablo sienta la tesis: es carnal y esclavo del pecado. Las razones de esta tesis son claras: eso se percibe en el hecho de que no hace lo que quiere. Lo cual a su vez se muestra en que hace lo que no quiere. Y de aquí se sigue una conclusión: no es Pablo quien actúa sino «otro» que habita en él y que es su dueño: el pecado.

b) El segundo párrafo comienza con otra tesis que no parece añadir nada a la tesis anterior sino que, en todo caso, sería una paráfrasis de ella: en su carne no habita el bien. La razón de esta tesis es otra inducción experimental: tiene a la mano querer el bien pero no realizarlo. Y esto se muestra con unas frases prácticamente idénticas a las anteriores y que llevan a la misma conclusión que antes: no es Pablo quien actúa sino ese «otro» que habita en él: el pecado.

c) Estos dos párrafos son resumidos en una especie de conclusión (*ἄρα*) que es la *división* del hombre. División entre bien y mal. Y división cuyos elementos están agudamente calificados: lo que uno *quiere* y lo que se *le impone*. Esta división se describe luego

23. SEGUNDO, *El hombre de hoy* 476.

un poco más concretamente: «el interior (también la mente) y «los miembros»²⁴. Se trata de dos dinamismos de los cuales queda claro que el primero es más *profundo* pero el segundo parece ser más *fuerte*. Y la fuerza de este segundo consigue la victoria que Pablo lamenta, y que no hace más que reproducir el contenido de los dos párrafos anteriores: esclavitud al pecado. Sólo que ahora lo hace concretando que es una esclavitud al régimen, o al dinamismo, o a los principios (a la *ley*) del pecado. Y concretando también que ese pecado, que habita en mí, reside en realidad «en mis miembros» (antes había aludido ya a «la carne»: v. 18).

En conclusión: el párrafo así desmenuzado parece tener mucho más de lírico que de realmente expositivo. Pero es una lírica que *comenta hechos*: casi podría equivaler al momento del coro en alguna tragedia griega.

Y ese comentario recorre siempre circularmente un trayecto que va: desde la constatación de una división *operativa* (querer y hacer; o querer realizar y encontrar realizado) a la deducción de una división *interior*: mi hombre interior y «el otro» que habita en mí.

b) Comentario

Esta lectura nos permite afirmar un par de conclusiones que son importantes, y que son las que han dado título a todo este apartado: debilidad y división. Vamos a comentarlas brevemente.

a) En realidad Pablo afirma aquí constantemente que el hombre quiere el bien, que esta es su verdad más profunda. Parece pues que nos hallamos a años de luz de las experiencias descritas en Rom 1 y 2, donde el hombre no quería el bien sino su propia autoafirmación, y luego procuraba que esa autoafirmación fuera el bien, aunque tuviera que engañarse para ello. Aquí el hombre no se miente, no se engaña. Precisamente por eso la experiencia es mucho más trágica, pero es también menos *mala*. Aquí no hay desenmascaramiento sino lamento. Por eso, aquí no se puede hablar de maldad (puesto que el hombre quiere el bien): sólo queda espacio para hablar de *debilidad*.

b) Pero esa debilidad tiene una raíz muy profunda, tanto que

24. A propósito de la alusión a la 'mente' (νοῦς) que hace aquí Pablo, nótese qué distinto es este uso del que hacía en 1,28 cuando hablaba de la «mente réproba» de los paganos: ¡Aquí la mente es buena! Esto muestra claramente la diversidad de las experiencias que se analizan en uno y otro lado. Pero *todo eso* es el hombre.

permite hablar de esclavitud y de *división*. El hombre se parece a un país invadido por una potencia extranjera: no hay duda de quién es el verdadero ciudadano de aquella tierra; pero tampoco hay duda de quién es el que domina de hecho. Y esto genera las conocidas divisiones entre los moradores de aquel país: entre resistentes y colaboracionistas.

No se trata pues de una división entre querer y obrar, sino de una división entre dos querer. Aquí disiento de J. L. Segundo, para quien Pablo describe *sólo* un proceso de degradación de la obra al realizarse, al pasar del querer al exterior. Y esta degradación se produciría exclusivamente por la resistencia de mecanismos —que en sí son autónomos— y por los que el querer tiene que pasar hasta llegar afuera. Segundo llega a poner el siguiente ejemplo que él mismo reconoce como trivial: quiero dar un martillazo en el clavo, pero la combinación entre mi cansancio o mi inexperiencia y las leyes físicas, etc., hace que me lo dé en el dedo²⁵.

Sospecho que si sólo se tratase de eso, Pablo no se habría puesto tan trágico, ni habría visto al pecado como una potencia personificada y ocupante (y además más fuerte). Pablo no ha hablado de meras resistencias, debidas al roce o a la tendencia estadística hacia lo más fácil, sino de auténtica *división*.

Ahora bien: no cabe negar que esta segunda caracterización parece contraria a la de la conclusión anterior, puesto que es mucho más seria que ella. La debilidad es perfectamente comprensible y sólo reclama paciencia. Mientras que la división es claramente trágica y reclama algún tipo de lucha. Por este motivo se hacen necesarias algunas reflexiones que permitan establecer si está bien fundada la segunda de nuestras conclusiones. En mi opinión, los puntos claves para esta reflexión son dos: la personificación del pecado, y la oposición entre hombre interior y miembros. Una palabra sobre cada uno.

α) En primer lugar hay que intentar una hermenéutica de ese mito del pecado personificado como un habitante (vv. 17 y 20), con su ley (v. 23), que guerrea (v. 23) y que es dueño (vv. 14.23). ¿Qué es lo que «da que pensar» ese mito?

Simplemente esto: la esclavitud en que el hombre se encuentra sumido no es algo *estático* y producto de una especie de ley físico-matemática. Es algo *dinámico*, *histórico*, y que, como la ocupación

25. *Ibid.*, pp. 481.483.

de una potencia extranjera, puede ir creciendo (o disminuyendo) al menos entre ciertos límites amplios. La esclavitud del hombre tiene una historia. Y esto significa que *el mismo hombre* es en algún nivel de su ser, el autor (o al menos la quintacolumna) de la magnitud de su servidumbre. La tragedia que lamenta aquí Pablo se parece a la de un alcohólico o un drogadicto. Y no consiste sólo en que en mí habita otra ley, sino en que esa otra ley puede ir instalándose e ir creciendo hasta límites insospechados. Hasta hacerme realmente esclavo. Por eso Pablo la personifica.

En cambio, y precisamente porque el interior del hombre quiere el bien (que es algo ilimitado), esa ley, que puede ir creciendo, no puede por el otro lado ir desapareciendo. El ocupante puede dominar todo el país, aunque no pueda ser echado totalmente de él. Y no lo puede precisamente porque la pretensión de ese país dominado es nada menos que el dinamismo infinito de la imagen y semejanza. Precisamente por eso, la experiencia psicológica que Pablo describe, puede hacerla el hombre a niveles de altura muy diversa, y muy distantes entre sí. Y Pablo, que se consideraba «fariseo irreprochable», no necesita ser un alcohólico o un degenerado para conocer el proceso descrito. La conquista del hombre por sí mismo va abriendo a la vista nuevas tierras, antaño desconocidas, en las que el hombre puede vivir la misma experiencia de debilidad y esclavitud, que vive por ejemplo el drogadicto respecto de «la capital misma» de su territorio humano.

β) En segundo lugar es decisiva la pregunta de qué significan el hombre interior, por un lado, y «los miembros» o la carne por el otro. Resulta enormemente tentador hacer una lectura «clara y distinta» de estas palabras, que además sería muy inteligible porque es una lectura occidental: la *res cogitans* y la *res extensa*. La dimensión *espiritual* y la dimensión *material* del ser humano. ¿No abonan suficientemente este lenguaje términos como los de «miembros» e «interior»?

De ser cierta esta lectura tendría razón la interpretación de J. L. Segundo que antes cuestionábamos. Lo que divide al hombre serían las leyes autónomas de sus órganos físicos. La «otra ley» que habita en mí sería esa ley de los miembros: placer, dolor, cansancio, hambre, comodidad, salud... Eso es lo que me llevaría a hacer «el mal que aborrezco».

No negamos por supuesto que esa división se dé en el hombre, ni tampoco que pueda tener mucho que ver en la cuestión que estamos tratando. La pregunta es sólo si esa división, por así decir ontológica, del hombre (espíritu-materia), coincide *total y adecuadamente* con su división *moral*.

En mi opinión, la respuesta afirmativa a esa pregunta sería más platónica que paulina. En una mentalidad semita, los «miembros» (como mucho más «la carne», o como en general el cuerpo) nunca aluden exclusivamente a la «parte» exterior y visible del hombre, sino a lo exterior *en cuanto es vehículo y manifestación de lo interior*. A su vez, para el semita nunca hay en el hombre un interior cognoscible por sí mismo, sino un interior exteriorizado y corporificado. El semita piensa la relación cuerpo-alma mucho más de acuerdo con el esquema del símbolo real, (en el sentido rahneriano del término) que de acuerdo con la relación entre casa y morador (o, aún peor, entre cárcel y cautivo). Esto podría confirmarse por el v. 18 donde Pablo no parece llamar a la «carne» su exterior, sino su yo. Y, aparte de eso, hay también razón para sospechar que el «hombre interior» no alude exclusivamente en Pablo a esa dimensión interior o invisible del hombre, sino a esa profundidad última del hombre en la que ya ha anidado el don del Espíritu de Dios.

Creo pues que reducir la división del hombre a la división entre parte inmaterial o parte material, aunque no sería en sí mismo falso, resultaría falso por su parcialidad y por los elementos antropológicos que desconoce. La separación nítida entre los dos elementos que aquí luchan es mucho más difícil que la separación entre «alma» y «cuerpo». Y la contraposición entre aquéllos mucho más trágica que la contraposición entre éstos. El interior es la totalidad del hombre, en cuanto la «imagen de Dios» se ha posesionado de ella; y «los miembros» o «la carne» son la totalidad del hombre en cuanto obedece a sí mismo.

Con ello no negamos de ningún modo que la contraposición o lucha entre la dimensión anímica y la corporal se dé también, y que sea mucho más palpable. La resistencia física tiene unos límites bien perceptibles y, a la vez, infranqueables. Y, por ejemplo, el cansancio acaba por ser apodíctico. A veces, una profunda tensión espiritual será capaz de correr esos límites, incluso hasta extremos casi increíbles (piénsese por ejemplo en lo inaudita que puede ser la resistencia física de una mujer, cuando está cuidando a la persona a quien ama, gravemente enferma y amenazada de muerte). Pero, a pesar de todo, esos límites existen, y acaban por presentarse, o incluso por pasar su factura.

Ahora bien, aunque no negamos que exista también esa contraposición, sí que afirmamos que es mucho menos grave, y que toda la división del hombre no se reduce sólo a ella. La necesidad sexual,

por poner otro ejemplo, puede tener unos niveles de exigencia física, puramente fisiológica, que parecen totalmente desligables del «interior» de la persona. Pero, a pesar de todo, rara vez será una necesidad exclusivamente fisiológica, sino que, en su aspecto físico vehiculará y encarnará *otra* demanda de tipo espiritual, interior, y que puede ser enormemente variada: demanda afectiva, de admiración, de poder, de aventura, de entrega, de curiosidad, de compensación anímica, de dominio o hasta de venganza. Y si se la lograra despojar totalmente de ese clamor interior, la misma necesidad exterior acaba marchitándose como una planta sin riego.

Todo esto nos permite afirmar, como conclusión, que la división moral del hombre es algo más trágico que la contraposición entre «alma» y «cuerpo». Es la contraposición entre dos «yos», dos dinamismos o dos leyes interiores. Esta es la tragedia de la división humana, que convierte la debilidad del hombre en algo más que una «falta de fuerza»: en auténtica esclavitud.

Pero a la vez, recuperando ahora la primera de las conclusiones que derivábamos del análisis de Rom 7, hay que volver la proposición del revés: *en este caso*²⁶, la esclavitud del hombre es debilidad. ¿Por qué? Porque a pesar de todo, a pesar de tratarse de dos «yos» y de dos dinamismos internos o de dos quererres, uno de ellos es más profundo, más auténtico y más legítimo propietario de la identidad de ese hombre en litigio. Y eso aunque el otro parezca ser más fuerte. El hombre pues, que Pablo considera aquí, es un hombre *bueno*: quiere el bien (vv. 15b.19.21), concede que la ley es buena (v. 16)²⁷, aborrece el mal (v. 19), se complace en la ley de Dios (v. 22)... Tal hombre es indiscutiblemente un hombre bueno. Lo único que ocurre es que este hombre bueno se ve invadido, dominado y esclavizado por una potencia ajena a él.

Por eso cabría decir que, aunque este hombre *obra* el mal, sigue *siendo* bueno. De modo parecido a como Pablo nos había dicho antes que el judío que *obraba* el bien *era* muchas veces malo.

Y esta última afirmación nos lleva a otra conclusión particularmente significativa, que abarca todos los subtítulos del presente apartado: a la vez que creemos haber establecido la *realidad* del pecado, conforme ésta se iba estableciendo, iba quedando igual-

26. Decimos «en este caso» en contraposición a los de Rom 1-2.

27. El pagano del c. 1 no concedía eso: la ley era él. Y el judío del c. 21 tampoco: pues en cuanto la ley *no le sirve*. comienza a preguntar para qué diablos vale tener la ley, como muestra todo el diálogo de Rom 3,1ss.

mente afirmada otra realidad que parece contradecirla: la absoluta imposibilidad de *medir y concretar* esa realidad del pecado, por las obras exteriores. Y con ello el profundo fundamento del precepto evangélico que prohíbe al hombre juzgar. El pecado se da realmente. Pero el hombre no puede decir *a posteriori* que se dé en la obra que aparece como *mala*. Puesto que nuestro análisis ha mostrado cuántas veces el pecado se da en la obra «buena» o en la que es tenida por buena, y cuantas otras veces el pecado está menos presente de lo que creíamos, en la obra mala.

Esta conclusión nos abre a la vez al complejo misterio del hombre, y a la profundidad de eso que llamamos el pecado. Y nos alerta, sobre el gravísimo peligro de querer abordar el tema del pecado con moralismos de fácil manejo.

Nos queda ahora, para cerrar este estudio, el intento de acercarnos un poco, a través del lenguaje, al contenido de esa realidad que, a lo largo de todo este estudio, hemos ido llamando simplemente «pecado», para no tener que calificarla de otro modo.

III. EL LENGUAJE SOBRE EL PECADO

La presencia de la realidad del pecado en la conciencia humana —a la que solemos llamar culpa o conciencia de culpa— da lugar a una serie de representaciones en las que se alternan concepciones más interioristas (el pecado como «mancha» o como «desvío») con otras más objetivistas (los lenguajes de la «transgresión» y de la «ofensa»). La calidad de estas representaciones es muy diversa y, por eso, su análisis deberá conducirnos a una depuración de la noción del pecado.

1. *El lenguaje de la mancha*

Lo típico de ese lenguaje puede ser su ambigüedad: a la vez que recoge experiencias muy intensas y muy internas de la persona, puede también degenerar en concepciones muy primitivas e irracionales. La razón de esta ambigüedad quizás radica en que este lenguaje *por sí solo* no suministra ningún criterio de discernimiento sobre «lo que realmente contamina al hombre»²⁸, y tampoco ninguna

28. Cf. Mc 7,18 y 20.

explicación sobre las causas y la génesis de esa mancha. Es real, y es con frecuencia válida, la sensación de un profundo disgusto del hombre hacia sí mismo. El ser humano experimenta ese disgusto porque se siente destruido, «alterado», *sucio*, etc. Y fácilmente esta sensación se formula en términos de *contaminación*, dando demasiado relieve al aspecto «físico» de la analogía.

Las imágenes del fuego y del cauterio vienen entonces en ayuda de esta sensación de tipo físico, como vehículos del lenguaje de la purificación: el hombre quiere decir con ellas no sólo que le gustaría eliminar todo aquello que le contamina, sino incluso que le sería más soportable ese dolor del fuego que consume, que no el otro dolor de sentirse como él se siente, que le está consumiendo. Por eso, con frecuencia, el dolor es vivido como elemento de purificación en esta experiencia: quemar el propio egoísmo que inficiona, aparece como la manera de restaurar la salud del propio yo.

Pero este modo de sentir, tiende fatalmente a vincularse con representaciones absurdas, a partir precisamente de la idea de «contacto físico» que es la más inmediatamente sugerida por la noción de mancha. Se fomenta entonces la concepción inconsciente de algún «fluido» que actúa de manera inmediateista y mecánica y no del todo explicada: como cuando a uno le da la corriente por ejemplo. Y todo esto lleva a concepciones ridículas y mágicas del pecado que —¡paradójicamente!— pueden irse desvinculando cada vez más del campo de lo ético. La idea un poco burda de «tocar lo intocable» que viene sugerida por la noción de mancha, vincula peligrosamente la experiencia del pecado con la sensación del *tabú*, sacándola del campo de la responsabilidad, y haciéndola entrar en el campo ambiguo del miedo, para pasar, de ahí, al del escrúpulo y la neurosis. Así se la irá reduciendo progresivamente y psicologistamente, hasta confundir el pecado con ese sobrecogimiento que suele sentir el hombre ante lo nuevo o lo desconocido de cierta intensidad, cuando es «la primera vez» que se enfrenta con ello. Las sacudidas indefinibles de cualquier «primera experiencia» se confunden, entonces con la conciencia de pecado. Pero —paradójicamente también, e inesperadamente— la abaratan: pues esas sacudidas, por intensas y extrañas que parecieran son de lo más fácilmente eliminable con sola la repetición. «Sólo cuesta un poco la primera vez; luego te acostumbra» suele comentar el lenguaje humano.

De este modo, la experiencia de la mancha está abocada a una de

estas dos salidas falsas: o a *desaparecer por la costumbre*, como se habitúa uno al aire viciado que va dejando de ser percibido como tal, o a *desplazarse mágicamente* —y tranquilizadamente— hacia lo ritual. Y lo ritual convierte en arbitraria tanto la noción de mancha como la de purificación: el hombre es mancillado por cosas arbitrarias, ajenas a él, y se ve purificado por una serie de ritos, también exteriores a él como el «lavarse las manos»²⁹. Aunque la Biblia lleva a cabo una cierta desmitificación de este lenguaje de la mancha, y aunque —en mi conocimiento— no tiene ningún término específico para designar al pecado con este nombre³⁰, sin embargo han quedado en ella huellas bien claras de toda esta manera de sentir, en los lenguajes sobre la «impureza» vinculados al parto, los humores sexuales, la sangre o el cadáver y, de una u otra forma, al sentido del *tacto*. La primitiva experiencia de sobrecojimiento ante el misterio de la vida, y la sensación de respeto absoluto debido a ese misterio por el hombre, ha quedado banalizada al plasmarse en esas concepciones rituales de mancha y de purificación. A la larga, pues, no será extraño que esta segunda salida ritualista vaya a dar en la primera: la crisis y la desaparición del lenguaje de la mancha.

Y, por eso, para evitar estas salidas falsas, no queda al hombre más que efectuar el verdadero corrimiento de la idea de mancha, desde lo físico hasta lo ético. Es cierto que el hombre puede degradarse y destruirse. Pero lo que contamina al hombre no es lo que viene de fuera sino lo que puede salir de él³¹. O con otras palabras: esta depauperación no se verifica en el hombre mismo, en su ser «físico» o en su «alma», sino en su esfera *relacional*: el hombre puede invertir la calidad de su relación, tanto consigo (¡para algo decimos que el hombre es siempre el primer compañero de sí mismo!), como con los demás. Más que «en sí mismo» o «en su alma», se es impuro *ante* sí mismo o *ante* los demás: la sensación de angustia que experimenta a veces la persona por un engaño practicado o una actitud de doble vida (y que, en este caso, es una sensación válida que denota finura de espíritu), redimen a esta

29. Cf. otra vez Mc 7,18-23 ahora en la formulación resumen de Mt 15,20.

30. Aunque la experiencia sí que está presente y bien intensa en la oración del Salmo 50.

31. Cf. Mc 7,21 y nótese el aspecto *relacional* que tienen todos los elementos allí enumerados.

noción de malentendidos fisicistas o mecánicos. El hombre queda deteriorado al no estar dando a los otros la verdad que les debe.

Paul Ricoeur cree también que la representación de la mancha sirve en un primer momento para explicar el sufrimiento, liberando a Dios de responsabilidad en él: el hombre sufriría no por la venganza o la envidia de algún dios maligno, sino por el propio mal, por la enfermedad o contaminación que hay en él. Pero añade que esta finalidad queda desvirtuada por la aparición de las figuras que encarnan el sufrimiento *del inocente*: Job o el Justo Sufriente³². Esta observación marcaría, otra vez, la insuficiencia y la necesidad de superación del esquema de la mancha. Ha sido útil para evitar una visión extrínsecista y jurídicista del pecado, y para posibilitar la intuición de que el pecado es mal por ser daño propio, y no por ser arbitrariamente declarado como mal. Pero, a la larga, no consigue tampoco estos fines, pues, al degradarse hacia lo mecánico, hacia lo mágico y hacia el temor, vuelve a caer en la arbitrariedad extrínsecista. Ayudar a superar esta noción instintiva —en lugar de fomentarla!...— es una de las tareas importantes de una mistagogía cristiana. Y los pastoralistas harán bien en preguntarse qué puede tener que ver la llamada «crisis del sacramento de la penitencia», con una inflación antibíblica y anticristiana (pero apta para sustentar el poder clerical) de la noción de la mancha.

En resumen: el lenguaje de la mancha puede servir para *sugerir* la experiencia del pecado, pero no sirve para *definirla*.

2. *La transgresión*

Si acabamos de decir que el lenguaje de la mancha puede sugerir la experiencia del pecado pero no la define, podemos comenzar ahora diciendo que el pecado puede *describirse* con el lenguaje de la transgresión, pero tampoco *definirse*. La transgresión está estrechamente vinculada con (o mejor: constituye simplemente el reverso de) la experiencia del deber, que es una de las experiencias más profundas del ser humano y que deriva del ser del hombre como vocación divina. El deber es como una voz *exterior* a mí, aunque la escucho *dentro* de mí. Y lo de exterior quiere decir que es una voz *objetiva*, la cual me impone una serie de conductas o de pautas de

32. Cf. *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, pp. 288-290.

conducta. Precisamente por eso, es lógico que aquello que el hombre experimenta como deber, lo exprese como *ley*: la «fuerza» que hay en la ley está también en la experiencia del deber. Y, como eso que es «debido» no depende de la arbitrariedad o de la simple voluntad de otro ser humano, el deber puede expresarse como *ley de Dios*.

Esta asimilación a la ley es la que brinda, para hablar del pecado, la noción de *transgresión*. Esta idea de una transgresión, cometida contra «algo» que está como objetivado en la realidad de las cosas porque corresponde a la voluntad de Dios que ama las cosas, es la que está contenida en la palabra hebrea ^oWN que se usa casi exclusivamente para designar un pecado contra Dios, y que suele traducirse por iniquidad. Se quiere decir con ello que *la equidad no es más que la naturaleza misma de las cosas* (la cual es buena: cf. Gen 1), *que traduce la voluntad de Dios sobre ellas*. El vocablo ^oWN aparece por primera vez en Gen 4,13 para aludir al crimen de Caín. Pero en realidad, también el pecado de Adán ha sido descrito dentro del esquema de una transgresión de la ley dada por Dios: casi con seguridad también, la narración de Gen 3 presupone que ese precepto de Dios (no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal) se corresponde con la naturaleza objetiva del hombre como ser creatural, tanto si «conocer» equivale a «dictar» el bien y el mal a su arbitrio, como si tiene el sentido más bíblico de experimentarlo.

Un último elemento del lenguaje bíblico: precisamente por su mayor exterioridad, la noción de transgresión es mucho más «transferible» que la de mancha. Por solidaridad, por representación, por vinculación estrecha de sangre o parentesco, se puede «cargar» con la transgresión de otro, es decir: presentarse ante Dios como dispuesto a asumir la imputación de esa culpa, para liberar al otro de ella. Así aparece la conocida expresión bíblica de «llevar el pecado» (NŠ' ^oWN) que acaba significando también «quitar el pecado», mediante la idea de «cargar con su castigo» la cual hace de puente entre los dos significados. Así se ve también que la experiencia de purificación característica del lenguaje de la mancha, experimenta ahora un corrimiento hacia la noción de *perdón*, que supone ya un ámbito de relación interpersonal. Dios queda así implicado en esta noción de pecado, tanto a partir de la ley como del perdón.

Pero en esa misma exterioridad que da su carácter objetivo y sus ventajas a la idea de transgresión, radican también sus grandes

limitaciones. Con frecuencia, de puro objetivada, la transgresión se convierte en algo mensurable y circunscrible puntualmente: tal día y a tal hora, ni antes, ni después. De esta manera el pecado se va desvinculando del interior y del ser mismo de la persona. La noción de transgresión difícilmente puede quedar, en el hombre, al margen de la sensación de arbitrariedad o de positivismo que acompaña a toda ley: la ley siempre podría ser otra. Y lo que se impone, o lo que se quebranta, podría en este caso ser algo distinto también. Además, la ley aboca inevitablemente al hombre a casuísticas interminables y a hermenéuticas necesariamente discutibles. Y por último, la ley es inseparable del ámbito de lo penal y la noción de pena tiene aquí estos dos graves inconvenientes: *a)* convierte el dinamismo y las consecuencias del pecado en algo *ajeno* a él, impuesto desde fuera por un acto distinto del mismo pecado. Y *b)* por esta misma separación sugiere al hombre las clásicas actitudes hipócritas o habilidosas, en las que se busca cómo *eludir la pena*, en lugar de cómo evitar la transgresión.

De esta forma, la noción de pecado experimenta un peligroso corrimiento hacia el mundo de lo jurídico, que acaba devaluándola otra vez. La relación con Dios que había sido introducida meritoriamente por este lenguaje en la noción de pecado, queda rebajada a una relación legal o jurídica. La realidad del pecado se limita a ser algo inevitablemente contingente, de lo que el hombre acaba esperando que puede desaparecer algún día. Y la pastoral cristiana debería estar también muy alerta ante los enormes errores cometidos por el uso cómodo de esta representación. Por eso dijimos que el pecado puede *describirse* con la noción de transgresión, pero no puede *definirse* con ella. Para acercarnos más a una definición hemos de buscar otra categoría.

3. *El desvío*

La palabra más usada en la Biblia para referirse al pecado es el verbo HT que los Setenta tradujeron por ἀμαρτάνω. La filología es aquí teológicamente significativa: tanto el vocablo hebreo como el griego tienen, como significado primario, el de *fallar*, en el sentido de desviarse, no llegar a una meta, no conseguir un fin. Uno de los ejemplos eximios de este significado lo tenemos en aquel pasaje del libro de los Jueces que nos cuenta cómo en el ejército benjaminita había unos tiradores tan hábiles que «eran capaces de tirar una

piedra contra un cabello, con una honda, sin *desviarse jamás*», o sin *fallar el tiro jamás* (Jc 20,16). En el caso del ser humano que es proyecto y meta de sí mismo, fallar el tiro o errar el camino, es «perdersé a sí mismo», y aquí aparece una primera y profunda intuición de lo que es el pecado.

A partir de esta trasposición, el verbo HT' pasa a significar, no sólo «pecar» sino pecar *contra alguien*. Pecar contra alguien es no estar a la altura, no responder a las expectativas justas de ese alguien. En este contexto HT' se usa preferentemente con Dios como complemento: *pecar contra Dios es no responder al proyecto de Dios sobre el hombre* (el proyecto de hijo y hermano) y *en este sentido frustrarse a sí mismo*, maltratarse. Aunque se diga preferentemente de Dios, tenemos otro ejemplo preclaro de este uso, en aquello que habíamos señalado en nuestro apartado I,4 como umbral del acceso a la experiencia del pecado: en Egipto, los capataces judíos se quejaron de que el tracto que les daban los egipcios se desviaba o no estaba a la altura de la justicia; se quejaron de que se les maltrataba.

El pecado es pues la frustración de sí mismo, pero una frustración que acontece *ante Dios*; es el desvío del propio camino, hacia metas inexistentes y ajenas a la meta que el hombre tiene frente a sí, y en la que Dios mismo le espera. Aquí sí que nos hemos acercado mucho más a una cierta definición del pecado. Mientras la transgresión aparecía como algo puntual, como localizable en un lugar y un tiempo concretos, el pecado es un falso camino que se emprende y que sólo llega a su frustrada meta a través de un proceso tan insensible como eficaz: el asesinato de Urías por David no tuvo lugar *sólo* cuando el rey dio la orden de colocarle aislado en el lugar más peligroso, sino que comenzó a gestarse ya en la forma absoluta y desconsiderada con que David se entregó al deseo de Betsabé. La decisión injusta de excomulgar de la sinagoga al ciego de nacimiento, no tuvo lugar sólo en un determinado momento del altercado con él, sino que empezó a tomarse cuando los fariseos cerraron los ojos al detalle de que, en la curación de aquel hombre, había «algo» digno de ser escuchado y que no podía ser tranquilamente desatendido. Hay en el ser humano un modo de «cortar amarras» que, aunque no sea ya definitivo e irreversible, suele conducir lógicamente a una meta falsa y sorprendente, pero de la que el mismo lenguaje humano acostumbra comentar a posteriori que «se veía

venir». Este modo, sólo aparentemente inconsciente, de «cortar las amarras» es uno de los rasgos que para Sartre definen la actitud de *mauvaise foi*³³.

Esta concepción, que es una de las más verdaderas del pecado, da razón además de otro rasgo del lenguaje bíblico que todavía hoy nos resulta duro de tragar a nosotros: si el pecado es la frustración progresiva del ser humano y el daño del hombre emprendido por este mismo, entonces el verdadero castigo del pecado es el pecado mismo, llevado hasta el fin de su lento y enmascarado proceso. El pecado «recae» sobre el que lo hace³⁴ y, por eso, la expresión máxima del castigo que, para el pueblo judío había sido «ser entregado en manos de los enemigos» se va convirtiendo en ser entregado en manos del propio pecado. Ezequiel parece ser el primero que inicia este corrimiento, en su parábola de las dos hermanas adúlteras.

33. «La mala fe es un mentirse a sí mismo» pero «distinto del mentirse a sí mismo de la mentira a secas». Es «enmascarar una verdad desagradable o presentar como verdad un error agradable»... «No viene de afuera a la realidad humana. Uno no padece su mala fe... sino que la conciencia se afecta a sí misma de mala fe». (*El ser y la nada*, Buenos Aires 1966, pp. 92, 93, 94). Tras estas descripciones, J. P. Sartre las plasma en el siguiente ejemplo:

«He aquí, por ejemplo, una mujer que ha acudido a una primera cita. Sabe muy bien las intenciones que el hombre que le habla abriga respecto de ella. Sabe también que, tarde o temprano, deberá tomar una decisión. Pero no quiere sentir la urgencia de ello: se atiene sólo a lo que ofrece de respetuoso y de discreto la actitud de su pareja. No capta esta conducta como una tentativa de establecer lo que se llama «los primeros contactos», es decir, no quiere ver las posibilidades de desarrollo temporal que esa conducta presenta: limita ese comportamiento a lo que es en el presente; no quiere leer en las frases que se le dirigen otra cosa que su sentido explícito, y si se le dice: "Tengo tanta admiración por usted"... ella desarma esta frase de su trasfondo sexual»... «Pues ella no se da entera a lo que desea: es profundamente sensible al deseo que inspira, pero el deseo liso y llano la humillaría y le causaría horror. Empero, no hallaría encanto alguno en un respeto que fuera respeto únicamente. Para satisfacerla, es menester un sentimiento que se dirija por entero a su *persona*, es decir, a su libertad plenaria, y que sea un reconocimiento de su libertad. Pero es preciso a la vez, que ese sentimiento sea íntegramente deseo, es decir, que se dirija a su cuerpo en tanto que objeto»... «Pero he aquí que le cogen la mano. Este acto de su interlocutor arriesga mudar la situación, provocando una decisión inmediata: abandonar la mano es consentir por sí misma al flirt, es comprometerse; retirarla es romper la armonía tórbida e inestable que constituye el encanto de esa hora. Se trata de retrasar lo más posible el instante de la decisión. Sabido es lo que se produce entonces: la joven abandona su mano, pero *no percibe* que la abandona. No lo percibe porque, casualmente, ella es en ese instante puro espíritu: arrastra a su interlocutor hasta las regiones más elevadas de la especulación sentimental; habla de la vida, de su vida, se muestra en su aspecto esencial: una persona, una conciencia. Y, entre tanto, se ha cumplido el divorcio del cuerpo y del alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja: ni consentidora ni resistente: una cosa». (*Ibid.*, pp. 100-101).

34. Cf. Num 32,23: «Pecareis contra Dios y vuestro pecado recaerá sobre vosotros» (con HT).

ras, Samaría y Jerusalén, a las que Yahvé entrega «en poder de sus amantes»³⁵. Y aquí está dado el empalme para que Pablo acuñe la expresión que ya hemos encontrado: al pagano, Dios «lo entrega a los deseos de su propio corazón»(Rom 1,24).

El pecado es castigo de sí mismo. Pero esta afirmación, sin embargo, no puede convertirse en una prueba experimental, dejada totalmente a la disposición del hombre, como si se tratase de una simple reacción o experimento químico. Esto es sin duda lo que el hombre añora, y por esto he dicho que a nosotros nos resultaba duro de creer el lenguaje bíblico. Pero de ser así, el pecado quedaría desvinculado del «corazón», de la profundidad de la persona y, por eso, desvinculado de la *fe en Dios* (último elemento de nuestra reflexión que todavía hemos de encontrar). Y de ser así, el tema del pecado no echaría sus raíces en esa decisión última que define la bondad o maldad de la persona, sino en algo mucho más trivial: en un sentido instintivo y elemental de autodefensa.

Por eso es importante subrayar un rasgo ya insinuado: aunque esta noción de desvío, marca más el carácter del pecado como daño del hombre, sin embargo ese daño acontece primariamente *ante Dios*. El hombre se frustra primariamente ante *las expectativas de Dios sobre él* y, por eso, se frustra fatalmente, pero más a la larga, también ante su propia verdad.

Este último rasgo necesita ser tratado con algo más de detenimiento. Y por eso es preciso dar todavía un paso más en nuestra búsqueda. Si bien es cierto que la realidad del pecado puede ya *definirse* con la noción de desvío, sin embargo esta noción, a su vez, necesita *transformarse religiosamente* y elevarse al plano de la fe, para dar con todos los elementos de esa compleja realidad que es el pecado. Y esta transformación religiosa es la que lleva a cabo la noción de *ofensa*, última que nos queda por considerar.

4. El lenguaje de la ofensa a Dios.

Con el lenguaje de la ofensa, la noción de pecado experimenta una auténtica conversión, que le comunica su aspecto específicamente teológico y específicamente cristiano. Con esto queremos decir lo siguiente: hablar de ofensa no significa retrotraer de nuevo el pecado

35. Cf. Ez 23,9 y 28. Ver también Is 64,7 que la *Nueva Biblia Española* traduce: «entregar al poder de la propia culpa».

desde el desvío hasta la transgresión. La ofensa resitúa al pecado en el campo de la relación interpersonal, pero esa relación no es simplemente la relación racional y jurídica del Legislador, sino la relación bíblica y revelada de la Alianza. Y la Alianza, aunque pueda usar, para expresarse, términos jurídicos, no se reduce a ellos (igual que ocurre en el amor humano, donde el matrimonio tiene un inevitable elemento contractual, aunque no se reduce a él): la Alianza es primariamente donación y llamada de Dios; la donación y la llamada que están contenidas en la imagen y semejanza divinas del hombre.

Podemos reformular esto mismo, con un juego de palabras, diciendo que el pecado es ofensa de Dios no meramente por ser ofensa «al Amo» sino por ser ofensa «al Amor». Esta constituye la última de nuestras afirmaciones, y debemos declararla un poco más.

La ofensa «al Amo» no le sería posible al hombre en este caso. No porque no exista un señorío de Dios sobre el hombre, sino porque ese señorío es tal que no puede ser afectado por el hombre, ni aunque éste lo intente... De un Dios Legislador, que fuese solamente un Creador Ignoto y Trascendente, habría que escribir con absoluta verdad las viejas palabras del profeta Jeremías: «Se van con dioses ajenos para ofenderme. Pero ¿acaso consiguen irritarme a Mí? ¿No es más bien a ellos mismos a quien hacen daño?» (Jr 7,18.19). La piedra que se arroja desde la tierra al cielo no llegará nunca al cielo sino que volverá a caer sobre la tierra. Mirado sólo como ofensa «al Amo», habría que decir que el pecado tiene sí esa *intención*: que tiene esa intención lo expresa la Biblia designando también al pecado con el verbo PŠ^c que significa rebelarse, y está tomado de las sublevaciones políticas³⁶. Pero, a la vez, la Biblia constata que esa intención es irrealizable y vana, porque el hombre, para irritar a Dios, no dispone más que de «naderías» (Dt 33,21). Este es efectivamente el contexto real de la creatura ante el Creador.

Pero la revelación bíblica sobre el pecado parte del presupuesto de que *ese contexto ha sido cambiado*. Y, para describir gráficamente ese cambio, substituye la imagen del Amo por la del Esposo, que sí que puede ser ultrajado, porque su amor le ha vuelto cercano y

36. La de Israel contra David (1Re 12,19), la de Moab contra Jorám (2Re 3,7) o la de Edom contra Judá (2Re 8,20)...

vulnerable. Cuando ha aparecido el Amor de Dios al hombre, la relación de creatura se convierte gratuitamente en relación conyugal, y entonces Dios se torna accesible y vulnerable por la acción del hombre, encarnando incluso la discutible imagen del esposo celoso o ultrajado, tan explotada por la tradición profética: por Oseas, Jeremías, Ezequiel, etc.

De esta manera, la noción de pecado encuentra un extraño equilibrio entre la dimensión humana, interior y horizontal, y la dimensión exterior a hombre que, en este caso, es la vertical: la ofensa de Dios es el daño del hombre³⁷; y este es el presupuesto fundamental en la revelación del pecado: que el daño humano —el propio y el de los demás— no se reduce a su dimensión exclusivamente humana, ni es cosa sólo del hombre, ni aunque se trate de un heteo como Urías. Hay «Alguien» más, a quien le va mucho, y que está incomprensiblemente interesado en que el hombre no frustre su camino, marchando por desvíos que le llevarán lejos de su meta.

Pero este presupuesto no puede el hombre comprobarlo sino sólo creerlo, puesto que el amor sólo puede ser revelado. Y el Amor más aún. Por eso, el contexto último para poder hablar con sentido del pecado, es el contexto de la fe. Lo que, en definitiva, hace el hombre cuando realmente peca, a la manera pagana o a la manera judía, es dejar de creer, dejar de fiarse de Dios³⁸. El proceso descrito en el pecado «prototípico», el de Génesis 3, tiene un elemento claro y fundamental de «falta de fe»: la mujer come del fruto *porque* ha admitido antes la sospecha de que el precepto de Dios no sea para bien del hombre sino para bien del mismo Dios. A partir de esta sospecha de que Dios pueda ser un obstáculo para la vida del hombre (Gen 3,4), un Ser celoso de la divinidad del hombre (Gn 3,5), el fruto se convierte en seguida en verdaderamente apetecible (Gen 3,6). La falta de fe y la rebelión han venido a coincidir: querer ser como Dios supone en el hombre aceptar que la fuente de su ser como Dios no es Dios mismo, sino el propio hombre y sus obras. Esto significa la comida del árbol de la ciencia, que es el esquema subyacente a todo pecado humano.

37. Ver lo que digo sobre este punto en *La Humanidad Nueva*, 61984, pp. 496-497.

38. Digo a la manera pagana o a la judía porque la experiencia de Rom 7 donde lo que falla no es la fe del hombre, sino la fuerza del hombre, dividido y esclavizado, queda prácticamente fuera de este tratamiento y necesita una consideración distinta.

Con esto queda concluido nuestro proceso: la realidad del pecado puede ser *sugerida* por el lenguaje de la mancha, viene *descrita* por el lenguaje de la transgresión, se encuentra mejor *definida* en la noción de desvío, pero necesita ser *transformada religiosamente* a través de la experiencia de la ofensa a Dios. Sólo así llega el hombre a la última dimensión de sí mismo y de su pecaminosidad. Y esta última dimensión que nuestro estudio ha abordado de manera formal, recibe inmediatamente un contenido material desde la Cristología. El lenguaje del desvío y de la ofensa nos remiten a su antítesis Jesús de Nazaret, realización del hombre y satisfacción de Dios. Jesús cuyo ser hombre es a la vez transparencia de Dios, y ello sin mezcla, pero también sin separación. El ser hombre de Jesús, como muestra la Cristología, está hecho de fraternidad y de filiación. Con ello revela al hombre como hijo y como hermano, y revela a Dios como Aquél que está presente y se da en todo lo que nace en la historia de filiación y de fraternidad. El pecado, por consiguiente, como frustración del hombre y como ofensa de Dios, es siempre una ruptura de la filiación y de la fraternidad. Y con esto llegamos al final de nuestro recorrido.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Una última observación para concluir. Con esta postrera dimensión, el pecado se convierte en una realidad muy incómoda de tratar, no simplemente porque presupone un contexto creyente, sino porque implica que el pecado, en última instancia, no puede ser medido y localizado de una manera tan clara como la transgresión. El teólogo o el eclesiástico pueden tener entonces la sensación de que todo esto les quita «poder». Y así es efectivamente: les quita el poder de juzgar, que ya dijimos que no pertenece a ningún hombre; y les quita el poder de *identificar* la ofensa a Dios con el hecho de sentirse ellos ofendidos, pequeña blasfemia a la que son proclives muchos hombres de Iglesia.

Al decir esto no abogamos en manera alguna por una especie de silencio de los moralistas o por una renuncia al análisis y a la calificación moral de las conductas humanas, que nosotros mismos hemos intentado realizar, y que son *absolutamente necesarias*, dado el impresionante mecanismo de mentira que constituye al pecado y al hombre pecador. Mecanismo que necesita ser desenmascarado y que Teresa de Avila confesó en unas palabras maravillosas: «Señor,

pensad que no nos entendemos nosotros mismos, que no sabemos lo que queremos, que nos alejamos infinitamente de lo que deseamos»³⁹.

Sólo queremos afirmar que este análisis y esta calificación de las conductas únicamente pueden ser un *servicio* a la conciencia humana, y nunca una *violación* de la conciencia. Si no se entienden así, el teólogo y el hombre de Iglesia tendrán la falsa sensación de que nuestro tratamiento del lenguaje sobre el pecado les quita poder. Y entonces su tentación más seria será reducir el pecado a la mera transgresión, prescindiendo de esa «relación alterada», de ese dejar de creer, que es lo que en definitiva lo constituye como pecado. Pero, con este afán de seguridad, el hombre «religioso» no hará más que dañar aquello mismo que pretendía defender. Y esto nos conduce otra vez al comienzo del presente estudio: la «pérdida de sentido del pecado» que los hombres de Iglesia echan en cara al mundo, puede que no sea más que la consecuencia de una previa degeneración de la noción de pecado, por parte de los mismos hombres de Iglesia: una degeneración que es fruto de un afán oculto de poder; un afán más atento al prestigio y al rol de los hombres de Iglesia, que no al cumplimiento del plan de Dios, y al bien del mundo y de los hombres. Esta pregunta no puede eludirla ningún teólogo y ningún hombre de Iglesia que quiera hablar sobre el pecado. Y si esto fuese así, quedaría como consecuencia práctica de este estudio el que los hombres y los grupos humanos, al ponerse en relación, comenzaran por hacerlo sobre aquella base paulina del «todos son pecadores», en lugar de hacerlo sobre ese loco afán que lleva a unos seres y a unos grupos humanos a querer ser superiores a otros. Esta debería ser una base negativa, pero ineludible, para la construcción de la fraternidad: esa «hermandad en el pecado», que une a judíos y gentiles y que tiene su versión positiva y bien constructora de fraternidad: *todos son perdonados*.

José Ignacio GONZÁLEZ FAUS
SANT CUGAT DEL VALLÉS
(Barcelona)

39. Con esta cita, sin ninguna referencia, encabeza F. Mauriac su novela *Nudo de víboras*. Sospecho que pudiera ser del *Camino de Perfección*, pero dejo su búsqueda a los entendidos.

Summary

The paper states that the place of insertion of the theological expressions about sin during Modernity, is not the theme of freedom but that of «suspicion» (in the sense «teachers of suspicion» is understood). Man is not a free human being sinning since neutrality but on the contrary he is wicked, and because sin gets intermingled with human nature it needs to be unmasked. Firstly the paper shows that the Bible proceeds thus, and analyses afterwards a fundamental case of sin unmasking: the accusation of Paul in Rom. 1-2. The classical expressions about sin, are examined in those suppositions in order to show the limits and possibilities of each one of them.