

# CONCIENCIA DE PECADO Y SENTIMIENTO DE CULPA

## *Conscience of Sin and Sense of Culpability*

MARÍA ISABEL GIL ESPINOSA

### **Resumen:**

El pecado fundamentalmente es un concepto religioso porque se enmarca en el contexto de nuestra relación personal con Dios que llama y ama incondicionalmente; relación que implica una respuesta personal por parte del hombre a la llamada de Dios. Por lo tanto la noción de pecado es, en primer lugar, un asunto religioso, relacionado con Dios. Solo se entiende el pecado a partir de una experiencia de Dios. Y esta experiencia crea una imagen o idea de Dios, que querámoslo o no, juega un papel fundamental en la vida de los creyentes y en su propia experiencia de fe.

Sin embargo, la vivencia del pecado ha implicado para muchos cristianos la experiencia de un profundo temor causado por una comprensión del misterio cristiano en clave de miedo a un castigo eterno en el que está presente la imagen de un Dios que genera más temor que amor y como consecuencia se tiene una comprensión de la existencia como una constante reparación por los pecados. La dificultad parece estar en una comprensión errónea del pecado, que lleva a la persona a unos efectos de angustia y sufrimiento tal, que no permiten experimentar la gracia, la libertad y un horizonte de esperanza que le transmite el perdón de Dios.

**Palabras clave:** Pecado – Promesa – Gracia – Justificación – Salvación – Esperanza.

---

\* Candidata al doctorado en Teología. Magíster en Teología (2002), Especialista en Bioética 2000) y Licenciada en Ciencias Religiosas (1997) por la Pontificia Universidad Javeriana. Profesora asistente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá.

Artículo recibido el día 15 de octubre de 2008 y aprobado por el Consejo Editorial el día 29 de abril de 2009.

Dirección electrónica: maria.gil@javeriana.edu.co

### **Abstract:**

Sin is fundamentally a religious concept because it fits into the context of our personal relationship with God who calls and loves unconditionally. This relationship involves a personal response by man to God's call. Therefore the notion of sin is primarily a religious issue related to God. Sin is only understood from a God's experience. This experience leads to an image or idea of God and plays a key role in, like it or not, the lives of believers and their own experience of faith.

However, the experience of sin has led many Christians to experience a deep fear caused by an understanding of the Christian mystery related to fear of eternal punishment which is present in the image of a God. A God inspires who creates more fear than love. Thus, believers perceive existence as a constant reparation for sin. The difficulty seems to be caused by a misconception of sin seems to be a misunderstanding of sin, which leads people to experience of anguish and suffering in such a way that they can not enjoy the grace, freedom and a horizon of hope which conveys the forgiveness of God.

**Key words:** Sin – Promise – Grace – Justification – Salvation – Hope.

### **PRESENTACIÓN DEL TEMA**

El tema del pecado es quizá uno de los temas que más necesidad tiene de la reflexión teológica y de una revisión en su formulación desde la realidad histórico-cultural actual y la vigencia que sigue teniendo el mensaje del Evangelio como mensaje de salvación que se inserta en la historia. Además, debemos tener presente que el asunto del pecado y la culpa es indudablemente, un tema central del cristianismo, ya que este se entiende como religión de redención, como el suceso de perdón de la culpa por Dios mismo en su acción con nosotros en Jesucristo, en su muerte y resurrección<sup>1</sup>.

La revisión del concepto de pecado, su reformulación y su conexión con la culpa es una necesidad que preocupa por su carácter globalizante, es decir, por su correlación con el sacramento de la reconciliación, la vivencia de la fe, la eucaristía, la escatología, el bautismo, la confirmación, entre otros. Porque en definitiva está en directa relación con la imagen de Dios que subyace al concepto de pecado y de culpa. De ahí que la noción de pecado es, en primer lugar, un asunto religioso, relacionado con Dios. Sólo se entiende el pecado a partir de una experiencia de Dios. Y esta experiencia crea una imagen o idea de Dios, que querámoslo o no, juega un papel fundamental en la vida de los creyentes y en su propia experiencia de fe.

---

<sup>1</sup> Cf. RAHNER, KARL S.J. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 117.

Ahora bien, y precisamente por la directa relación que existe entre la imagen de Dios y el concepto de pecado y de culpa, muchos creyentes no sólo hacen una conexión entre mal físico y pecado, sino que además se ha dado en la conciencia cristiana, una excesiva asociación entre pecado y castigo divino. La relación que se ha hecho entre pecado e infierno, entre culpa y pena ha sido tan fuerte en la comprensión y vivencia cristiana de la culpabilidad que ha desvirtuado en parte la una y la otra. La causa del asunto podría estar, entre otras, en que la pastoral cristiana, en sus variadas formas (predicación, sacramento de la penitencia, etc.), ha insistido notablemente en la relación entre pecado y castigo<sup>2</sup>.

Esta asociación entre pecado y castigo divino y entre mal físico y pecado lo vio reflejado en pacientes terminales Elisabeth Kübler-Ross, y es a partir de esta experiencia que hace una crítica a la religión, en concreto, al concepto de pecado: "A fin de hacerles saber claramente mi opinión sobre la religión, comencé poniendo en tela de juicio su concepto de pecado –aparte de provocar culpabilidad y miedo ¿para qué sirve? no hace otra cosa que dar trabajo a los psiquiatras– añadí riendo..."<sup>3</sup>. En este mismo sentido, señala Vidal que: "psicólogos y psiquiatras han expresado muchas veces sus objeciones en contra de la noción y vivencia del pecado en la vida humana"<sup>4</sup>. Por tanto, el tema del pecado-culpa, es de vital importancia por las correlaciones que tiene y por sus implicaciones en la vida moral de los creyentes.

Para situar de manera adecuada el tema *conciencia de pecado y sentimiento de culpa* es necesario presentar lo que aquí estamos entendiendo por conciencia de pecado y por sentimiento de culpa. En cuanto al término conciencia, partimos de la afirmación que es un término ambivalente e indica una multiplicidad de aspectos y variedad de fenómenos. Por ejemplo, se dice que la conciencia es el interior de una persona, la voz de Dios, el centro de la persona, que la persona tiene conciencia de su deber, conciencia de sus límites, que la conciencia es una sensibilidad moral, que es la responsabilidad, etc.

Ahora, en cuanto a su significado el término *conciencia* se refiere a tres aspectos del comportamiento que están conectados e interrelacionados entre sí: conciencia psicológica, conciencia moral y conciencia moral religiosa. La conciencia psicológica es un fenómeno humano, es la experiencia de encontrarse presente a sí mismo en todo lo que se hace, se piensa y se dice, es tener conciencia de sí, de su propio yo. La conciencia moral se podría definir como una instancia interior o centro de referencia último que guía a la persona en su elección desde una determinada escala de valores y se presenta como objetiva, obligante y trascendente. La conciencia moral religiosa es el núcleo último de referencia, como el criterio de evaluación. La conciencia religiosa contiene a la conciencia psicológica, a la conciencia moral y las potencias.

<sup>2</sup> Cf. VIDAL, MARCIANO. *Cómo hablar de pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*, PPC, Madrid 1977, 70-71.

<sup>3</sup> KÜBLER-ROSS, ELIZABETH. *La rueda de la vida*, Ediciones B., Barcelona 2004 (impresión de 2005), 60.

<sup>4</sup> VIDAL, *Cómo Hablar de pecado hoy, o. c.*, 70.

Al hablar de *conciencia de pecado* debemos situarla en la conciencia moral religiosa sin olvidar que ésta se desarrolla sobre una base psíquica y moral que le sirve de fundamento y que a la vez estará afectada por todas las vicisitudes evolutivas. La conciencia de pecado, por tanto, debe entenderse como punto de llegada de un largo proceso de madurez psíquica y espiritual al tiempo. La fe cristiana no es el resultado de una organización psíquica, ésta sólo es la base a partir de la que es posible esta relación espiritual. En la auténtica conciencia de pecado, el plano religioso no suprime el deber moral. En la conciencia de pecado opera el diálogo, Dios perdona y viene al encuentro, el pecado es frente a Dios y no frente a sí mismo. Existe una apertura a Dios, a Dios que salva y a su proyecto<sup>5</sup>.

En lo referente al sentimiento de culpa, en primer lugar, debemos afirmar que es una realidad compleja y no puede ser comprendida y estudiada sólo desde un punto de vista. Por ejemplo, desde la psicología de la religión o la fenomenología. En segundo lugar, el sentimiento de culpa es una experiencia humana universal, es una realidad psicológica que forma parte del proceso evolutivo del ser humano, constitutivamente. Está presente en toda cultura y tiempo y se expresa de acuerdo con el modo propio de cada cultura. Por tanto, no puede ser vista sólo desde una práctica religiosa, y para poder comprenderla de manera correcta desde una práctica religiosa es necesario conocerla en toda su extensión y complejidad.

Los estudios sobre el sentimiento de culpa han constituido aportes importantes que pueden ayudar a hacer claridad sobre esta realidad tan compleja. Freud, por ejemplo, interpreta el sentimiento de culpa como un conflicto entre la moral y el instinto. Otros autores<sup>6</sup>, hacen la diferencia entre el sentimiento de culpa común, normal y el patológico. De modo que el sentimiento de culpa normal puede ser entendido desde el punto de vista creativo, como un dinamismo psíquico que le permite a la persona hacerse responsable de su propia vida. Aclaran además, que el sentimiento de culpa se compone de tres niveles: el sentimiento de culpa psíquico, el sentimiento de culpa moral y el sentimiento de culpa religioso. Las fronteras de estos tres niveles y sus distinciones muchas veces son difusas, confusas y no se pueden delimitar con claridad<sup>7</sup>. Por consiguiente, es necesaria una reflexión juiciosa para poder demarcar con claridad tales fronteras y no confundir por ejemplo la moral con la religión aunque la religión se construye o desarrolla sobre la base psíquica y moral de la persona.

En síntesis, podemos decir que el sentimiento de culpa crea un sistema cerrado en el que no opera el perdón. El perdón aporta una profundidad nueva, ya que el

<sup>5</sup> Cf. SOVERNIGO, GIUSEPPE. *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*, Edizione Dehoniane, Bologna 2001.

<sup>6</sup> Tony Mifsud, al iniciar el discurso sobre el tema de la respuesta moral y al hablar sobre el pecado y la conversión hace una clara referencia al fenómeno de la culpabilidad: el sentimiento de culpabilidad y el sentido de culpa. Cf. MIFSUD, T. *Moral de Discernimiento. Moral Fundamental. Libres para amar. I*, San Pablo, Santiago de Chile 2002<sup>6</sup>: Segunda Parte: la estructura del discurso ético; 6. La respuesta moral, pág. 277 ss.

<sup>7</sup> Cf. SOVERNIGO, o. c., 97-189.

pecador perdonado y justificado constituye un hombre nuevo en Cristo, pues a través de la gracia y la libertad que le ha transmitido el perdón de Dios, tiene la posibilidad y la capacidad de asumir responsablemente su propia realidad personal. Por tanto, la noción de pecado no se puede reducir a un morboso sentimiento de culpa.

La dificultad está, entonces, en una comprensión del pecado errónea, que lleva a la persona a un sentimiento de culpa, que no le permite experimentar la gracia, la libertad y un horizonte de esperanza que le transmite el perdón de Dios. Por ejemplo, el pecado puede ser comprendido como la violación de una ley, la trasgresión de un orden heterónomo, puede ser entendido también como tabú y expresado como mancha. Estas comprensiones del pecado, entre otras, pueden llevar a las personas a correlaciones erróneas y a la experiencia del temor y la angustia. A este respecto afirma Vidal, refiriéndose a la comprensión del pecado como tabú y expresado como mancha que: "Encontramos bastantes elementos de residuos tabuísticos tanto en la manera de hablar del pecado como en el modo de vivenciarlo en la vida individual y comunitaria de los cristianos"<sup>8</sup>. Todo lo anterior exige, en nuestro caso, un marco teológico interpretativo.

A partir del planteamiento que hemos hecho, intentaremos a continuación desarrollar lo siguiente: a) hacer una breve aproximación a la evolución del concepto de pecado y de culpa en la teología moral; b) ¿existe una percepción alternativa de pecado en la teología?; y c) ¿desde qué horizonte debemos situar el pecado y la culpa?

### **EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO PECADO CULPA EN LA TEOLOGÍA MORAL**

De manera breve intentaremos hacer una aproximación a las diferentes concepciones de pecado que nos permita conocer las implicaciones y efectos, tanto negativos como positivos, que dichas concepciones han tenido en la experiencia de fe de los cristianos. Ya que sin lugar a dudas, "En la actual crisis de la moral, uno de los puntos más problematizados es el se refiere a la noción de pecado y a su sentido dentro de la vida moral"<sup>9</sup>.

Para comenzar nuestro recorrido partimos del sentido que tiene el pecado en el mundo bíblico. En primer lugar, podemos decir que, en el Antiguo Testamento, la Alianza es la categoría clave a través de la que se vivencia el pecado. Esta visión va implícita en el vocabulario veterotestamentario para designar el pecado. Así pues, "la Alianza, en cuanto realidad religiosa y en cuanto categoría teológica, da la perspectiva exacta para enmarcar la culpabilidad en el mundo bíblico del Antiguo Testamento"<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> VIDAL, *Cómo hablar de pecado hoy*, o. c., 68.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 114-122.

Es W. Eichrodt<sup>11</sup>, quien le atribuye a la Alianza un papel central<sup>12</sup> y quien afirma que constituye el punto frontal de toda ulterior relación de Dios con Israel. También es Eichrodt, quien da al concepto de Alianza un significado más amplio del estrictamente jurídico de Alianza-pacto. La Alianza representará más bien un movimiento vital de comunión interpersonal de Dios con Israel<sup>13</sup>. Por tanto, es desde la Alianza que se explican todas las formulaciones con las que Israel expresa su conocimiento y experiencia de Dios. Desde esta perspectiva podemos ver cómo el pueblo de Israel está en una relación especial con Dios ya que ha sido elevado a la dignidad de pueblo suyo por un acto libre dentro de la historia. De igual manera, señalamos que al centrar la teología del Antiguo Testamento en la idea de Alianza, W. Eichrodt la consideró el eje de la revelación veterotestamentaria. En consecuencia, el pecado es concebido como la ruptura y la negación de la Alianza.

A la luz de la Alianza Israel comprendía el pecado como una pérdida de la salvación ya que si el pecado es la ruptura de la Alianza con Dios, entonces quien peca se encuentra alejado de la presencia de Dios, y de espaldas a la Salvación que este ofrece<sup>14</sup>; es construir la propia historia al margen de la historia de la salvación ya que "El pecador es el que confía en su propia valía y no acepta los planes de Dios"<sup>15</sup>, el pecado es oposición a la voluntad de Dios. Dentro del clima de la Alianza el pecado aparece como una desobediencia. Pero no se trata de una trasgresión de un ley fría o de un mandato sin rostro, fundamentalmente se trata de no escuchar la voz de Dios, (Dt 8, 20; 9,23; 18, 16; 28, 15.45.62)<sup>16</sup>.

Sin embargo, al desvincularse de la historia la Alianza pierden su anterior comprensión y de esta manera Israel entra en el círculo mágico de la Ley<sup>17</sup>. Al absolutizar la Ley esta adquiere un significado normativo, atemporal y se produce un alejamiento de la dimensión histórico-salvífica. Es decir, que para Israel hay una experiencia de Alianza que la concreta en un comportamiento humano en relación con Dios, y en relación con los demás que se codifica en una ley. La ley viene a constituir la objetivación de la

<sup>11</sup> EICHRODT, W. *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, Cristiandad, Madrid 1975, 13. Cabe mencionar que en el trabajo de este autor se fundamenta bíblicamente B. Häring. Cf. HÄRING, B. *Libertad y fidelidad en Cristo, Teología moral para sacerdotes y seglares*, Herder, t. I, Herder, Barcelona 1981, 27, nota 3 y 6.

<sup>12</sup> LAGE, FRANCISCO. *Ley y Alianza. Autonomía de la ética en el Pensamiento del Antiguo Testamento*, Moralia, 1-2 (1984) 9. Dice Lage que la obra de Eichrodt marcó ciertamente un hito en la investigación del contenido religioso de la Biblia. Por su parte, Dennis Mac Carthy, S.J. anota que Eichrodt trata la Alianza en su sentido teológico y la ve como el tema central del Antiguo Testamento. Cf. MAC CARTHY, DENNIS, S.J. "La Alianza en el Antiguo Testamento. Estado actual de la investigación", en *Selecciones de teología*, 17 (1966) 6.

<sup>13</sup> ÁLVAREZ VERDES, L. Prologo a la edición española de WALTHER EICHRODT. *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, Cristiandad, Madrid 1975, 19.

<sup>14</sup> Cf. VIDAL, *Moral de actitudes I*. PS Editorial, Madrid 1981, 594.

<sup>15</sup> *Ídem*.

<sup>16</sup> *Ídem*

<sup>17</sup> Cf. ZIMMERLI, WALTER. *La ley y los Profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1980, 100-101.

experiencia y del comportamiento a partir de la experiencia que acaba rigurosamente objetivada en un código moral exterior al ser humano. Y la noción de pecado se reduce a una liberación de ese código. Por tanto, el concepto de pecado en el Antiguo Testamento ya no consistirá en la ruptura y la negación de la Alianza sino que residirá principalmente en la violación de la ley y en la consecuente ofensa a Dios; así que aparecerá como objeto de castigo y con carácter hereditario; será asumido como generador de culpa histórica. Pero si tal concepto de pecado se confronta con el Nuevo Testamento, se descubrirá que no es aceptable por el Cristianismo, y que no puede ser tomado como contenido de la revelación<sup>18</sup>.

No obstante, el Antiguo Testamento comprende un período de una enorme complejidad a nivel histórico, cultural, etc. En consecuencia, allí no encontramos sólo una tradición, no sólo una teología, o una antropología, etc. Por tanto, tampoco encontraremos una sola comprensión del pecado y la culpa<sup>19</sup>. Ya que hay que tener en cuenta que al referimos del Antiguo Testamento, estamos hablando de la historia y la experiencia de fe de un pueblo que abarca miles de años, y que ello también implican diferentes contextos y comprensiones de Dios, en cuanto se va desarrollando una toma de conciencia de su experiencia de fe, es decir, no se puede hablar de un sólo pensamiento uniforme en el Antiguo Testamento. Por esta razón, no se puede reducir toda una historia al comentario anterior, este comentario es sólo una síntesis.

En el Nuevo Testamento, nos fijaremos igualmente, en los elementos esenciales que ayuden a situarnos en el horizonte de comprensión más apropiado con respecto al concepto de pecado y su relación con el sentimiento de culpa. Ante todo hay que señalar que la Buena Nueva no es propiamente una nueva ley; la Buena Nueva es la revelación de la Gracia y el amor del Padre en la persona de Jesús. Por consiguiente, su persona, su amor y su Gracia son el centro de convergencia. «Venid todos a mí» (Mt. 11,28.) «Yo soy el camino la verdad y la vida» (Jn 14,16)<sup>20</sup>.

El Evangelio muestra cómo Jesús oraba por la necesidad de una conversión de vida, de un cambio de vida: *metanoia*. De igual forma presenta, de manera recurrente, la atención y el cariño que mostró por los pecadores que estaban arrepentidos. En contradicción con las actitudes de los fariseos Jesús comía con pecadores, perdonó a la mujer adúltera, visitó la casa de Zaqueo, elogió el ejemplo del publicano humilde en el templo. Tos estos ejemplos nos enseñan que él siempre mostró misericordia y

<sup>18</sup> Cf. MÚNERA DUQUE, ALBERTO, S.J. *Moral del Antiguo Testamento-Decálogo*, Apuntes de clase, tema No. 2, 2006, 6.

<sup>19</sup> "En el orden simbólico del Israel bíblico, la exégesis crítica descubre dos tradiciones o sistemas independientes e incompatibles entre sí: un sistema de la mancha, que se aplica a destacar la parte de fatalidad en los males que aquejan al hombre, respondiendo así a la práctica de la casta sacerdotal, y en general de las clases dominantes en Israel, interesadas en mostrar la inutilidad del cambio; y un sistema de la deuda, que resalta, por el contrario, el mal de la evitable violencia del hombre contra el hombre y aspira a la igualdad social". FIERRO, ALFREDO. *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid 1979, 87. Citado por VIDAL, *Moral de actitudes*. o. c., t. I., 594-594. Nota 7.

<sup>20</sup> Cf. HÄRING, B. *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1970, 36-37.

compasión. Podemos decir que el mensaje que Jesús presenta en el Evangelio, no está en oposición al Antiguo Testamento sino en la línea de su perfeccionamiento:

Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...” (Heb 1, 1-2). “El Nuevo Testamento pone aún más de manifiesto la imposibilidad de reducir fe y moral a un sistema de leyes o a una filosofía de ideas. En el centro del nuevo Testamento se haya Cristo, el hijo de David, el hijo del hombre, el Hijo de Dios. (...) «Pues de su plenitud todos hemos recibido gracia por gracia. Porque la ley fue dada por medio de Moisés; por Jesucristo vino la gracia y la verdad. A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios, el que está en el seno del Padre, él es quien lo dio a conocer» (Jn 1, 16-18)<sup>21</sup>.

En resumen, la Buena Nueva anunciada por Jesús no es propiamente una nueva ley. Afirma el autor de los Hebreos que: “Esta es la Alianza que pactaré con ellos después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en sus corazones, y en su mente las grabaré: añade: Y de sus pecados e iniquidades no me acordaré ya” (Heb 10, 16). La Buena Nueva anunciada por Jesús está en la línea del cumplimiento de la promesa, de la irrupción de la Gracia y el amor revelados en su persona. Con toda razón afirma Ricoeur:

Si la predicación de Jesús y de la primitiva Iglesia partía de una perspectiva escatológica, deberíamos replantear toda la teología en conjunto desde un punto de vista escatológico. Ahora bien: esta revisión de conceptos teológicos, tomando como punto de partida la exégesis del Nuevo Testamento, centrada en la predicación del Reino que ha de venir, se encuentra apoyada por una revisión paralela de la teología del Antiguo Testamento. (...) Pero el Nuevo Testamento no puso fin a la teología de la promesa, pues la misma resurrección, que ocupa el centro de su mensaje, no sólo es el cumplimiento de la promesa en un acontecimiento singular, sino la confirmación de la promesa, que se convierte en esperanza para todos, de una victoria final sobre la muerte. (...) Creo que la religión se distingue de la ética por el hecho de que es preciso pensar la libertad bajo el signo de la esperanza. (...) Puesto ahora a indagar cuál es la forma específicamente religiosa de abordar el problema del mal, no dudaría ni un momento en afirmar que su lenguaje es el de la esperanza. (...) desearía justificar el papel central de la esperanza en la teología cristiana. Rara vez ha sido considerada la esperanza como el concepto central en teología<sup>22</sup>.

En cuanto a la Patrística<sup>23</sup> y en relación con las cuestiones morales los Padres transmitían la herencia recibida, sin preocuparse de presentar un cuerpo organizado

<sup>21</sup> HÄRING, B. *Libertad y fidelidad en Cristo*, o. c., 1981, 33.

<sup>22</sup> RICOEUR, PAUL. “Culpa, ética y religión”, en *Concilium*, Madrid, n. 56 (1970) 341-342.

<sup>23</sup> El período patrístico debemos situarlo entre la moral bíblica y la Edad Media, un tiempo aproximado entre siete u ocho siglos. La llamada edad de oro de la Patrística está en los siglos IV y V.



y sistematizado. Sus instrucciones morales estaban basadas en muchas ocasiones en el Antiguo Testamento, como también en las palabras del Jesús transmitidas oralmente (Cf. Por ejemplo, la Didajé hacia el año 90)<sup>24</sup>. La reconciliación era concebida de tal forma que se recibía solo una vez en la vida y era considerada como un segundo bautismo. Los pecados como el homicidio, la apostasía, el adulterio tenían una connotación pública ya que éstos eran comprendidos como una herida en la comunidad de hermanos. Los pecados considerados leves eran perdonados durante la celebración de la Eucaristía. Para los Padres la moral es vista en términos del seguimiento de Jesús, donde la gracia juega un papel protagónico.

Con San Agustín (354-430) se inicia realmente una reflexión teológica sobre la moral, y es a él a quien debemos uno de los conceptos de pecado que ha tenido más influencia a lo largo de la historia: "*Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem*"<sup>25</sup>. Los escolásticos adoptaron abiertamente esta noción agustiniana de pecado adaptándola a sus propios intereses metodológicos y conceptuales. Los teólogos de todas las épocas han recurrido al concepto agustiniano para exponer lo esencial del pecado. Además, existe otro concepto que ha influido de un modo especial tanto en la teología como en la conciencia cristiana "*Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore Conditorum aversio et ad condita inferiora conversio*"<sup>26</sup>. Este concepto es repetido por los teólogos de todas las épocas y es considerado como el que mejor recoge la riqueza teológica de San Agustín. Sin embargo, es necesario señalar, que sin quitar el valor que tiene la definición de agustiniana de pecado, la manera como ha sido asumida por la conciencia cristiana no siempre ha estado exenta de algunas desviaciones. En concreto nos referimos a la tentación de comprender el pecado en términos de trasgresión o de ruptura de una norma o ley, dando así pie a la tentación de caer en una consideración abstracta y comprensión legalista del pecado<sup>27</sup>.

Sin olvidar que San Agustín pertenece a una época histórica y a un contexto concreto, debemos reconocer que San Agustín es el autor eclesial que ha tenido la influencia más constante y profunda en la historia de la moral católica<sup>28</sup>. Sin lugar a dudas en su reflexión teológica ocupan en el primer plano aquellas cuestiones dogmáticas que forman la base de la moral como son: la gracia y la libertad, la fe y las obras, la fe y el amor, el pecado original. San Agustín dio relevancia especial a las disposiciones internas del corazón, a la fidelidad y a la conciencia, informada por la fe y el amor. En este sentido, subraya que lo que más importa no son los actos exteriores, sino la disposición moral del corazón<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Cf. HÄRING, *La Ley de Cristo*, o. c., 39-40.

<sup>25</sup> "El pecado es un hecho o dicho o deseo contra la ley eterna". *Contra Faustum*.

<sup>26</sup> "Es pues el pecado un desorden y perversidad, es decir, alejamiento del gran Creador y conversión (volverse hacia) a las criaturas inferiores". *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 18.

<sup>27</sup> Cf. VIDAL, *Cómo hablara de pecado hoy*, o. c., 131-133.

<sup>28</sup> VIDAL, MARCIANO. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 365.

<sup>29</sup> Cf. HÄRING, *La Ley de Cristo*, o. c., 43-44.

Posteriormente, en la etapa escolástico-tomista y aunque acepta los planteamientos de San Agustín, abre sus propios caminos de tal manera que “La noción de pecado está condicionada por la comprensión que se tenga de todo el organismo moral de la persona”<sup>30</sup>. Y de acuerdo con Santo Tomás, la moral es una ciencia de los actos humanos, que son los medios, por los cuales el hombre alcanza o se aparta de las bienaventuranzas. En este sentido afirma:

El pecado es un acto humano malo. Un acto es humano en cuanto voluntario. Y es malo por carecer de la medida obligada, que siempre se toma en orden a una regla; separarse de ella es pecado. Pero la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, la razón, y otra lejana y primera, es decir, la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios<sup>31</sup>.

Aunque la comprensión más genuinamente tomista no tiene ningún matiz legalista debemos tenerla presente porque esta definición va a tener una gran trascendencia, de modo especial a partir de aquellos autores que reinterpretan su doctrina como en el renacimiento tomista del siglo XVI. Y porque sin lugar a dudas, cuando pasa a la conciencia cristiana popular, puede conducir al peligro de una comprensión legalista del pecado.

En primera lugar, subrayamos que la *Suma Teológica* tiene una profunda unidad y no se puede separar la *Secunda Pars* de la *Prima Pars* ni de la *Tertia Pars* ya que en su conjunto las tres partes forman un todo. De tal manera está cohesionada, incluso se afirma, que su unidad no es sólo lógica e intelectual, sino que incluso se la puede calificar de ontológica y dinámica<sup>32</sup>. Se subraya este aspecto para advertir que la dificultad ha estado en los comentaristas e intérpretes de Santo Tomás quienes no han tenido en cuenta tal unidad entre las partes y los temas allí tratados; en consecuencia le han dado más importancia a unos asuntos más que a otros. Más aún estos han sido interpretados no desde el espíritu de Santo Tomás sino desde el contexto en que los moralistas se movían y de acuerdo con sus propias claves de lectura.

En segundo lugar, los intérpretes de Santo Tomás le dan importancia a la *Secunda Pars*, que es la parte moral de la *Suma Teológica*, pero desarticulada de la *Prima Pars*, que es la que le da su dimensión trinitaria, y de la *Tertia Pars*, que es la que le proporciona la dimensión cristológica y sacramental. Ahora bien, a los temas tratados en la *Secunda Pars*, se les dará una importancia especial sólo a algunos como al pecado, la ley y los mandamientos; éstos serán tratados de manera desarticulada de otros temas de gran importancia para la moral, como son la gracia, las virtudes, las bienaventuranzas, los dones y frutos del Espiritual Santo, etc. Llegando a no tenerlos presentes en las elaboraciones de la Teología Moral.

<sup>30</sup> VIDAL, *Cómo hablar de pecado hoy*, o. c., 136.

<sup>31</sup> *Suma Teológica*, I-II q. 71, a.6.

<sup>32</sup> Cf. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, 272.

Al desmembrar de esta manera la *Suma Teológica* tendremos como consecuencia una interpretación distinta a la que originalmente le dio Santo Tomás a cuestiones como el pecado, la ley, los mandamientos y los actos humanos. Así pues, "Por desgracia, esta estructura original de la moral tomista será mal interpretada y abandonada, desde el siglo siguientes, para ser reemplazada por una organización de la moral diferente y, a nuestra opinión, mucho menos satisfactoria"<sup>33</sup>. Tal desfiguración y distorsión de la unidad con la que santo Tomás elaboró la *Suma* tendrá consecuencias nefastas para la Teología Moral que se va a elaborar posteriormente, y de manera especial afectará la comprensión del pecado, dándole un matiz excesivamente legalista. Para comprender lo que estamos diciendo examinemos algunos aspectos a modo de ejemplo:

- Santo Tomás expone el tratado de los vicios y de los pecados en veinte cuestiones<sup>34</sup> que son presentados en relación con las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, como sus contrarios. En consecuencia, las virtudes son las que le presentan a la moral de santo Tomás su armadura principal<sup>35</sup>.
- Al tratado de los pecados se le da importancia y ocupa una gran extensión entre los moralistas modernos; pero la preocupación central de éstos está en determinar la materia del sacramento de la Penitencia. El tratado de las virtudes es sustituido por el de los pecados en la Moral Fundamental dándole a ésta el sesgo negativo de lo prohibido.
- El tratado de la ley<sup>36</sup> ocupará un lugar de primera importancia en la moral moderna y se convertirá en la única fuente de la moralidad frente a la libertad. Pero al ser presentada como la expresión de la pura voluntad del legislador divino, cambia la naturaleza de ésta de acuerdo como la presentó santo Tomás. Al ser eliminado de la moral el tratado de gracia, reina en la moral un espíritu legalista. Y aunque en la Moral Especial se introduce un tratado de sacramentos éstos serán comprendidos a partir del sentido de las obligaciones y con este sentido se presentará tanto su administración como recepción.
- Los mandamientos ocuparán el lugar de las virtudes que serán estudiadas sólo a propósito de las obligaciones que las afecta sin ninguna otra relevancia. Es así como la esperanza pasará desapercibida y quedará casi en el olvido; en cambio la justicia ocupará un primer plano acomodada a la obligación legal por su objeto, el derecho. Más aún, la justicia llega a ser concebida como obediencia a la ley sustituyendo a la caridad para inspirar e informar el obrar moral. En este sentido, la castidad ocupará un lugar de importancia en este esquema.

<sup>33</sup> *Ídem*.

<sup>34</sup> II-II, q 71-89.

<sup>35</sup> Cf. PINCKAERS, o. c., 277.

<sup>36</sup> Sentido de Santo Tomás.

- Vale la pena resaltar la distinción que hace santo Tomás entre lo que es de la obligación y lo que es de consejo para designar el campo de libertad que la virtud abre más allá de las obligaciones. Esta distinción fue aplicada al conjunto de la moral que será partida en dos partes: por un lado, están las obligaciones estrictas que van a constituir la moral propiamente dicha y, por otro lado, estarán los consejos, que van más allá de los mandamientos y que pertenecerán al campo de la ascética y de la mística (espiritualidad) como ciencias ajenas a la Teología Moral y a la Teología en general, ocupando un lugar secundario y marginal en el conjunto de la moral.
- En el tratado de los actos humanos, santo Tomás hacía la distinción entre actos interiores y exteriores. Sin embargo, sólo se le dio valor e importancia a los actos exteriores olvidando la dimensión interior que era fundamental para él. De igual manera, se redujo al rango de una circunstancia del acto humano, perdiéndose así el lazo intencional que reunía el interior de nuestros actos sucesivos para formar con ellos conjuntos activos. En consecuencia cada acto fue considerado como una entidad singular, un caso de conciencia independiente. La finalidad se redujo a la medida de la intención inmediata del sujeto en el acto singular.

A partir de la interpretación de la *Suma* con las características que hemos comentado, los moralistas tomistas definen el pecado de la siguiente manera:

El pecado es privación de la perfección debida en orden al fin, es decir, en la acción cuando ésta no es dirigida tal como el fin lo exige; y puesto que la ley es la norma por la que el acto ha de ser dirigido para que alcance su finalidad, es lo mismo decir que el pecado es desorden respecto al fin, o decir que es transgresión de la ley<sup>37</sup>.

En síntesis, para los comentadores de Santo Tomás, la ley ocupa un puesto relevante ya que ésta es considerada como la fuente última de la moralidad frente a la libertad. En este contexto la ley es la expresión de la voluntad del legislador divino. La ley moral se concentra en la ley natural dictada principalmente por el decálogo. Es así como la orientación evangélica queda totalmente en el olvido y no se ve en ella sino una especie de consejos. El tratado de la gracia es eliminado de la moral, y se confía a la dogmática. El estudio de los sacramentos está orientado a su administración y recepción. En la moral especial las virtudes ceden el paso a los mandamientos. Finalmente, la justicia ocupará un lugar de gran importancia en la moral por ser concebida como la obediencia a la ley llegando a sustituir a la caridad. De igual manera, la templanza y en especial de la castidad va a ser un tratado de gran extensión<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> "Peccatum est privatio perfectionis debitae in ordini ad finem, i.e. in operatione quando haec non ita dirigitur sicut finis exigit; cum autem lex sit regula secundum quam actus est dirigendus ut perveniat ad suum finem, idem es sive peccatum dicatur: deordinatio a fine, sive transgressio legis". MERKELBACH, B.H. *Summa Theologiae Moralis I* (París, 1938) 349. Citado por VIDAL, *Cómo hablar de pecado hoy*, o. c., 136-138. VIDAL, *Moral de actitudes I*, o. c., 612-613.

<sup>38</sup> Cf. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, o. c., 282-284.

Conciencia de pecado y sentimiento de culpa

Otra etapa de relevancia es la Casuística (s. xvii-xviii). Con la expresión moral casuística se comprende la Teología Moral que se elabora a partir de la reforma penitencial del Concilio de Trento, cuya vigencia llega hasta el Concilio Vaticano II; también la conocemos como moral postridentina o moral de las Instituciones morales<sup>39</sup>.

La génesis de la moral casuística la encontramos en los Libros Penitenciales, y en las Sumas para confesores. La expresión «caso» y su derivado metodológico «casuística» se emplearon inicialmente en el contexto jurídico. En derecho la casuística designaba la aplicación de las leyes civiles o eclesiásticas a la situación particular; también significaba la interpretación de una determinación legal mediante una sentencia. Este concepto de caso y de casuística lo trasladó san Raimundo de Peñafort del campo jurídico al campo de la moral. Y así se expuso en las Sumas de confesores, de donde pasó, de forma más desarrollada, a las Instituciones morales postridentinas o la denominada Casuística<sup>40</sup>.

Podríamos hacer una extensa lista de definiciones en esta etapa, pero sólo consignaremos la definición de pecado que asumida por san Alfonso y que recoge todas las disquisiciones sobre concepto de pecado:

El pecado es una trasgresión de la ley, o según Toledo, un alejamiento de la ley divina: entendida como un precepto tan natural y humano como divino; por alejamiento se entiende un acto o su omisión que sea no sólo voluntario sino también libre, con alguna advertencia actual de malicia. Para el pecado se requieren tres condiciones, como queda claro por la primera respuesta: 1. que sea voluntario, es decir, que se haga con el consentimiento de la voluntad; 2. que sea libre, es decir, que esté en poder de la voluntad hacerlo o no; 3. que se advierta la malicia<sup>41</sup>.

En términos generales, partir de esta definición, se presenta una excesiva focalización hacia la ley externa como norma de moralidad, a la hora de concretar los contenidos del pecado. Igualmente, esta definición está en la perspectiva del acto y desde allí se insistirá en el número de los pecados (atomización); en la especie y en las circunstancias que cambian la especie (formalismo). La casuística elabora el concepto de pecado en la perspectiva de una moral del acto y como señalábamos antes, hay propensión también a caer en la atomización (insistencia en el número de pecados, en la especie, en las circunstancias que cambian al especie), etc. A partir de del siglo XVII toda la moral se

<sup>39</sup> Cf. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, o. c., 447.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 448-449.

<sup>41</sup> El texto traduce: "*Pecatum est transgressio legis, sive ut sit Toletus, est voluntarius recessus a regula divina: per quam regulam intelligitur praeceptum tam naturale et humanum quam divinum: per recessum intelligitur actus, vel eius omisio, qui sit non tantum voluntarius, se etiam liber, cum aliqua actuali advertentia malitiae. (...) Ad peccatum requiruntur tres condiciones, ut patet ex prima responsione. I. Ut sit voluntarium, id est ut fiat a voluntate consentiente. II. Ut sit liberum, id est ut sit in potestate voluntatis facere vel non. III. Ut advertatur malitia*". *Ibid.*, 141. Cita a SAN ALFONSO DE LIGORIO. *Teología Moralis*, II, Roma 1907. V. *Tractatus de peccatis*, 705.

va a concentrar en el examen de los casos de conciencia. Es una moral de los casos de conciencia estructurados en sus relaciones con las obligaciones legales.

Otro concepto de pecado que ha tendido influencia en la conciencia cristiana es el que presenta los Catecismos postridentinos, en concreto estamos haciendo referencia al Catecismo Romano<sup>42</sup>; allí el pecado es comprendido como una ofensa y una deuda a Dios.

En el capítulo VI, al hacer la exposición de la quinta petición del Padrenuestro: "Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Mt. 6, 12), el Catecismo Romano explicita de la siguiente manera el concepto de pecado:

Pedimos a Dios que nos libre de nuestros pecados. San Lucas interpreta la palabra 'deuda' por la palabra 'pecado'. Y con razón, porque por el pecado nos hacemos reos delante de Dios y quedamos sometidos al débito de la pena que hemos de pagar o satisfaciendo o sufriendo. Por esto dijo Cristo de sí mismo por el profeta: Tengo que pagar lo que nunca tomé. Esto demuestra no sólo que el hombre es deudor, sino también que es un deudor insolvente, incapaz de satisfacer por sí mismo.

De aquí la necesidad de recurrir a la misericordia divina. Mas no nos exime este recurso del deber de la satisfacción en la justa medida que exige la justicia divina, de la que Dios es igualmente celosísimo. Y esto nos exige acudir a los méritos de la pasión de Cristo, sin los que nos sería absolutamente imposible alcanzar el perdón de nuestros pecados. Sólo en ellos radica y sólo de ellos puede derivarse hasta nosotros la esencia y eficacia de toda posible satisfacción.

Sobre el ara de la cruz pagó Jesús el precio debido por nuestros pecados; precio que se nos comunica por medio de los sacramentos recibidos de hecho o al menos con el deseo (*in re vel in voto*); precio de tan extraordinario valor, que nos alcanza y obra realmente lo que imploramos en esta petición: la remisión de nuestros pecados.

Y no sólo de los pecados veniales y culpas fáciles, sino también de los más graves y monstruosos delitos, que la plegaria consigue purificar en la sangre de Dios por medio del sacramento de la penitencia, recibido igualmente de hecho o al menos con el deseo<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> El Catecismo Romano o Catecismo de Trento, aparece inmediatamente después del Concilio de Trento, y tiene como finalidad presentar un resumen de la teología del Concilio para el pueblo. Comúnmente conocido como Catecismo para los Párrocos o también como Catecismo de San Pío V, ya que fue publicado por Orden del Papa San Pío V y, posteriormente, por el Papa Clemente XIII en el año 1761.

<sup>43</sup> Cf. MARTÍN HERNÁNDEZ, PEDRO. (Traducción y notas) *Catecismo Romano del Concilio de Trento*, BAC, Madrid 1951, 678-679.

En esta definición el pecado es comprendido como ofensa y deuda que debe ser pagada. Se insiste en la reparación de la acción pecaminosa y se pone de manifiesto que la persona que ha cometido la ofensa no es capaz de saldar la deuda ya que se ha ofendido a un ser infinito. Por tanto, señala que la única salida es acudir a un intermediario que pague las deudas contraídas por el pecado del hombre, en otras palabras, Cristo. También prueba la conexión necesaria que existe entre el contenido del pecado, entre el desorden contra la Ley eterna y la oposición al autor de la Ley, es decir, a Dios como legislador y como Fin último<sup>44</sup>.

Igualmente invita al reconocimiento de la propia indignidad e insuficiencia para salir del pecado y a la propia confianza en la misericordia de Dios que perdona por medio de Cristo Jesús a través de algunos signos especiales como son los sacramentos. Es importante anotar que:

Esta consideración del pecado como ofensa a Dios ha sido recordada por Pió XII en la «*Humanae generis*» y es reafirmada por los moralistas actuales. Como es natural los teólogos advierten que no se trata de una ofensa directa a Dios en cuanto que le cause algún daño: se trata de un daño a Dios en la intención del pecador en cuanto que le intenta privar del honor debido; (...) al comprender el pecado a través de las categorías de deuda y de ofensa a Dios se corre el peligro de considerar a Dios en el mismo nivel que el hombre como si este pudiese causarle algún daño. Por otra parte, el pecado queda encuadrado en esquemas excesivamente jurídicos de «deuda» y de «reparación». Consiguientemente la pastoral de la reconciliación, se plantea en términos de «saldar» ofensas mediante satisfacciones por los pecados cometidos<sup>45</sup>.

La comprensión del pecado como una ofensa y una deuda a Dios, es sin lugar a dudas uno de los conceptos que al igual que los anteriores, tiene un efecto importante en la comprensión y vivencia del pecado.

A partir del recorrido realizado hasta y de las concepciones de pecado a las que hemos hecho referencia, destacamos algunos peligros, consecuencias y efectos que tales concepciones de pecado pueden tener en los creyentes: a) al reducir el concepto de pecado a unos actos no se tiene en cuenta que una vida humana es mucho más que una serie de actos aislados y sin conexión; b) al ir acompañado, el Sacramento de la Reconciliación y las prácticas penitenciales, de un lenguaje que ratifica y subraya en la conciencia de los creyentes la concepción del pecado como una mancha, como una trasgresión a la ley, como una ofensa y deuda, la conciencia de pecado queda reducida a un morboso sentimiento de culpa psíquica y/o moral; c) la conciencia de pecado queda reducida a en una concepción mágico-tabuística que lleva a la persona a un legalismo jurídico de la falta o a un perfeccionismo narcisista; d) el Evangelio es interpretado en clave de pecado; e) las prácticas penitenciales tienen la función de purificar las impurezas,

<sup>44</sup> Cf. VIDAL, *Cómo hablar de pecado hoy*, o. c., 143-145; VIDAL, *Moral de actitudes I*, o. c., 618-619.

<sup>45</sup> VIDAL, *Cómo hablar de pecado hoy*, o. c., 143-145.

limpiar manchas producidas por las violaciones y trasgresiones a la ley, de espiar las faltas cometidas, y de saldar las deudas, etc.; f) por la conexión que existe entre pecado y castigo el creyente experimenta temor y angustia, características propias de la culpa.

## ¿EXISTE UNA PERCEPCIÓN ALTERNATIVA DE PECADO EN LA TEOLOGÍA?

Todos los autores están de acuerdo en afirmar que el Concilio Vaticano II (1962-1965) habló poco de Teología Moral<sup>46</sup>. Sin embargo, también, todos están de acuerdo en que el Concilio fue indudablemente un evento eclesial de primer orden y que representó un gran acontecimiento para la Teología Moral, en cuanto al apoyo y la garantía oficial que este aportó a todos los esfuerzos de renovación que se llevaron a cabo durante todo el siglo XX. Es un hecho que el Concilio Vaticano II significó un cambio irreversible que marca el inicio de una nueva orientación en la Teología Moral católica. Algunas de estas posibilidades se han desarrollado en la etapa postconciliar, sin embargo, todavía quedan muchas pendientes<sup>47</sup>.

En el Decreto sobre la formación sacerdotal, *Optatam Totius (OT)* No. 16, el Concilio Vaticano II presenta una explicación breve sobre cómo se debe orientar la reflexión y la enseñanza de la Teología Moral. Se considera una auténtica exhortación y promesa por parte del Concilio, para que se ponga un interés especial en renovar la Teología Moral; sobre el asunto el Decreto señala:

Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la Salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura, deberá mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.

A partir de *Optatam Totius* No. 16 podemos inferir las siguientes orientaciones para construir una Teología Moral renovada que tendrá, por supuesto, implicaciones importantes en la comprensión del pecado:

<sup>46</sup> “Uno se puede asombrar de que los Documentos del Concilio hayan hablado tan poco de la teología moral, al menos de manera explícita. No contienen más que una breve mención en el Decreto *Optatam Totius* No. 16 (...) En realidad la cuestión moral ha ocupado un lugar importante en la preparación del Concilio. Fue una de las preocupaciones de Juan XXIII. Una comisión especial se encargó de redactar un documento sobre la moral. Trabajó según las orientaciones del Santo Oficio, y debía tener las respuestas a las consultas hechas a los obispos y a las facultades de teología. Estas consultas manifestaban un malestar teológico en la moral, y un fuerte deseo de renovación. El trabajo de la Comisión desembocó, después de muchas discusiones y correcciones, en un anteproyecto denominado ‘*Constitutio de ordini morali*’, fechado en 1961. El padre Hürt, S.J. fue su principal redactor”. PINCKAERS, SERVAIS. *Para leer la Veritatis Splendor*, Rialp, Madrid 1996, 54-55. Cf. También, PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, o. c., 361; Cf. VEREECKE, L. *Historia de la teología moral*, Nuevo Diccionario de teología moral, Compagnoni, F. Piana, G. Directores, Paulinas, Madrid 1992, 841.

<sup>47</sup> Cf. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, o. c., 511.



Conciencia de pecado y sentimiento de culpa

- a) “Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la Salvación”. Al pedir que se debe construir una moral centrada en el misterio de Cristo y en la historia de la salvación, se pide que la reflexión moral se debe realizar en clave cristocéntrica<sup>48</sup>.
- b) “Téngase especial cuidado en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica, debe estar nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura”. Es decir, que la Teología Moral no es sólo kerigma, por lo tanto debe promover la ‘buena nueva’ de manera que pueda ser captada, aceptada, apreciada y ayude a solucionar y dar respuesta a los verdaderos problemas de los seres humanos e influir en la formación de su vida.

La exposición científica aquí está haciendo referencia al uso de la Escritura y la exégesis científica. A esta exposición científica de la teología, pertenece igualmente, un conocimiento de la evolución de las ideas morales cristianas, un conocimiento de la tradición constante de la Iglesia en algunas cuestiones morales, por lo menos, en cuanto da pie para valorar y formar un juicio.

En cuanto que la Teología Moral debe “estar nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura”. El Concilio no sólo afirma esta necesidad en la *Optatam Totius* No. 16 también en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* manifiesta que la teología en general debe basarse en la Palabra de Dios como su fundamento:

Por eso Cristo nuestro Señor, plenitud de la revelación (Cf. 2 Cor 1,20 y 3, 16-4,6), mandó a los Apóstoles predicar a todos los hombres el Evangelio como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta<sup>49</sup>. (...) La Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología<sup>50</sup>.

En este sentido, la renovación de la Teología Moral, de acuerdo con las orientaciones del Concilio, debe ser hecha a partir de un contacto más vivo con el misterio del Cristo y con la historia de la salvación. Esta renovación debe, igualmente, nutrirse de la Sagrada Escritura. No significa, por tanto, construir un sistema filosófico y después buscar aquí o allí alguna frase bíblica fuera de contexto. Es decir, lo que se debe mostrar siempre, según el mismo Concilio, es la altura, la grandeza y la profundidad de la vocación cristiana, que según la mente del mismo Concilio es la vocación universal y cristiana a la santidad<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Cf. TRIGO, TOMÁS. *El debate sobre la especificidad de la especificidad de la moral cristiana*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2003, 100.

<sup>49</sup> *Dei Verbum*, 7.

<sup>50</sup> *Dei Verbum*, 24.

<sup>51</sup> HÄRING, *Renovación de la teología moral*, P.S., Madrid 1973, 22-23.

- c) Según este mismo Decreto, señala que la finalidad de la Teología Moral es “mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo”.

Entonces, de acuerdo con las recomendaciones del Concilio, la Teología Moral no tiene el fin principal de exponer preceptos y obligaciones que encadenen al creyente. Al contrario, la teología Moral tiene el objetivo y la finalidad de exponer el alegre mensaje de la sublime vocación de los fieles en Cristo. Tiene la finalidad de mostrar por encima de todo que el ser humano es llamado personalmente por Dios en Cristo. Esta llamada es un don gratuito que pone de relieve la relación personal entre Dios y el hombre. Esta finalidad subraya que la categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es más bien la vocación y no la ley<sup>52</sup>. De aquí se infiere que la moralidad cristiana tiene un carácter de respuesta, no de cumplimiento de preceptos y obligaciones. El objetivo de la Teología Moral, de acuerdo con el Concilio, es mostrar que el hombre es llamado personalmente en Cristo por un Dios Personal; subrayando que esta llamada de Dios en Cristo es ante todo Gracia y don.

- d) El centro de la moral está en la caridad, en la que los cristianos encuentran la “obligación de producir frutos para la vida del mundo”<sup>53</sup>.

Ahora, si la vida cristiana es una manifestación del amor divino, entonces la perfección de la caridad es una exigencia de la condición cristiana. Desde la perspectiva de la caridad la moral cristiana no se sitúa en una tensión de mínimos sino que se ancla en el gran mandamiento: “*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*” (Mt. 5,48). Ahora, la moral desde la perspectiva de la caridad no deja espacio a una moral jurídica y legalista que nos lleve a exclamar como el joven rico “*Todo esto lo he guardado desde mi juventud*” (Mt 18, 21); el punto central de la moral según el Evangelio es la caridad:

Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y primer mandamiento. El segundo es semejante a este: amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden la ley los profetas”, (Mt 22, 37-40; Lc 10, 27) “Os doy un mandamiento nuevo Amaos los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 13,34).

Por tanto, la caridad de Cristo nos apremia exigiéndonos una respuesta amorosa sin reserva ni restricciones. La caridad es la síntesis de toda la ley. “Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, (Gal 5, 14). Y “Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo ha cumplido toda la ley. (...) La caridad es por tanto, la ley en su plenitud” (Rom 13,8)<sup>54</sup>. La perfección de la caridad es pues una exigencia de la condición cristiana<sup>55</sup>. Porque una

<sup>52</sup> Cf. FUCHS, JOSEF. *La moral y la teología moral postconciliar*, Herder, Barcelona 1969, 18-19.

<sup>53</sup> Cf. VEREECKE, *Historia de la teología moral*, o. c., 841.

<sup>54</sup> Cf. HÄRING, B. “Por qué renovar la teología moral”, en *Selecciones de Teología*, I (1962), 3.

<sup>55</sup> Cf. DELHAYE, *Le kerygme de la charité à Vatican II*. Revue Théologique de Louvain I (1970), 144-174.

Conciencia de pecado y sentimiento de culpa

moral que se sitúa a nivel de la gracia, de la interioridad y de los valores no podrá hacer otra cosa que aumentar el papel de la fe, la esperanza y la caridad, (1 Cor 13, 13)<sup>56</sup>.

El Concilio, además de las orientaciones que presenta en la *Optatam Totius* No. 16, también señala en la *Lumen gentium* 39-42, directrices importantes para una moral de la caridad integral; en el N° 42 de la *Lumen gentium* expresa:

Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en Él (1 Jn 4, 16). Dios difundió su amor en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado (Cf. Rom 5,5). Por tanto, el don principal y más necesario es el amor con el que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo a causa de él. Ahora bien, para que el amor pueda crecer y dar fruto en el alma como una semilla buena, cada cristiano debe escuchar de buena gana la palabra de Dios y cumplir su voluntad con la ayuda de la gracia, participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en otras acciones sagradas y dedicarse constantemente a la oración, a la renuncia de sí mismo, a servir activamente a los hermanos y a la práctica de las virtudes. El amor, en efecto, como lazo de perfección y plenitud de ley (Cf. Col 3, 14; Rom 13, 10) dirige todos los medios de santificación, los informa y los lleva a su fin. Por eso el amor a Dios y al prójimo es el sello del verdadero discípulo de Cristo<sup>57</sup>.

Aquí el Concilio presenta a los cristianos un programa de vida moral basado en la caridad y la oración, es decir, en los dones y frutos del Espíritu Santo. Este programa muestra una perfecta coherencia entre la vida teológica y la vida moral. En otras palabras, y de acuerdo con las orientaciones del Concilio, la teología moral no se puede reducir a una enseñanza de preceptos y pecados, sin tener en cuenta que la vida moral consiste y se fundamenta principalmente en la vida teológica, es decir, una vida esencialmente guiada por el Espíritu Santo. Porque la vida teológica, en cuanto fe, amor-caridad, seguimiento de Cristo, libertad y esperanza cristiana, es disponibilidad total, donación de sí y apertura sin límites al Padre que llama personalmente en Cristo Jesús.<sup>58</sup> De ahí que la moralidad cristiana de ninguna manera puede estar determinada por preceptos morales sino por la Gracia transformadora del Espíritu Santo. En consecuencia, "el principio último de la teología moral no es la razón, sino la fe, por la cual recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación"<sup>59</sup>. Por consiguiente el Concilio invita a devolver a la Teología Moral su dimensión espiritual.

<sup>56</sup> Cf. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*, o. c., 211.

<sup>57</sup> *Lumen Gentium* 42. En consecuencia, con esta orientación, y de acuerdo con Delhaye, el tratado de las virtudes teológicas debería pasar a la teología moral y no quedar reservado a la dogmática. Cf. DELHAYE, PH. *Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse de Vatican II, Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse du Vatican II*, *Seminarium* 23 (1988) 409-410.

<sup>58</sup> Cf. FUCHS, JOSEF, *Esiste una morale cristiana? Questione critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder, Mucelliana 1970, 150.

<sup>59</sup> FUCHS, *La moral y la teología moral postconciliar*, o. c., 54.

En síntesis, por parte del Concilio existe una verdadera exhortación y hasta de cierto modo un mandato expreso para que se ponga un empeño especial en renovar la Teología Moral. Con esta intención pide que sea una moral centrada en el misterio de Cristo y en la historia de la salvación; que su enseñanza y exposición tengan un carácter científico, que esté nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura; que su finalidad sea mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y producir frutos en la caridad para la vida del mundo. Por tal motivo, es una moral abierta y no cerrada en el intimísimo egoísta. El Concilio pide que se enseñe una moral dialogal, de respuesta, de comunión y de comunicación. Una moral del seguimiento y de donación total al Dios-Padre en el Dios-Hijo por medio del Dios-amor. Pero subrayando, de acuerdo con el Concilio, que es una vocación para todos los creyentes y no sólo para unos miembros especiales<sup>60</sup>.

De acuerdo con las orientaciones del Concilio inferimos que ya no hay lugar para una moral casuística que, con sus principios universales, solucione todos los casos y situaciones, incluso las futuras. En consecuencia, debemos tener cuidado en que la Teología Moral no trate de tópicos y de cuestiones inútiles, en que se esfuerce en indicar los límites mínimos de la obligación y se olvide de anunciar la grandeza y sublimidad de nuestra vocación cristiana.

### **¿DESDE QUÉ HORIZONTE DEBEMOS SITUAR EL PECADO Y LA CULPA?**

El Vaticano II presenta una nueva orientación a la Teología Moral en la que se da un real espacio a la antropología, a la Sagrada Escritura, a las virtudes teologales y al dinamismo de la Gracia<sup>61</sup>. La obsesión por descubrir y medir pecados ha desaparecido. El papel de la moral cristiana consiste en aportar el enfoque de la fe, el dinamismo de la caridad, la fuerza de la gracia<sup>62</sup>. Al perder la moral el acento jurídico, ponemos de relieve la dimensión religiosa del pecado. Porque el motivo que fundamenta ante todo la vida moral es la realidad inaudita de la Gracia y las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad.

Al afirmar que la finalidad de la Teología Moral es "*Mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo*", ponemos de relieve la dimensión religiosa del pecado. Este ya no se enmarca en el esquema jurídico-legal sino en el esquema llamada-respuesta. De ahora en adelante se tratará de una opción fundamental por el seguimiento de Cristo

<sup>60</sup> La Declaración DH, en el número 14, pone de manifiesto cómo la Teología Moral bíblicamente vivificada es completada por la filosofía moral. Los principios del orden moral se integran a la luz más segura de la revelación presentada por el Magisterio. Los elementos racionales son asumidos en la fe. El Concilio no estudia la autonomía de una moral puramente racional. Otro ensayo de moral que nos presenta el Concilio lo encontramos en la GS, allí, superando una visión individualista se dan los principios fundamentales de una moral social a nivel mundial. Cf. VEREECKE, *Historia de la teología moral*, o. c., 841.

<sup>61</sup> Cf. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, o. c., 105.

<sup>62</sup> Cf. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*, o. c., 217.

Conciencia de pecado y sentimiento de culpa

que responde a la vocación universal que tienen todos los creyentes, ya que según afirma *Gaudium et spes*:

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su creador<sup>63</sup>.

Esta llamada es un don gratuito que pone de relieve la relación personal entre Dios y el hombre. Esta finalidad subraya que la categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es más bien la vocación y no la ley<sup>64</sup>. De aquí se infiere que la moralidad cristiana tiene un carácter de respuesta, no de cumplimiento de preceptos y obligaciones. Efectivamente, el pecado como tal sólo se puede considerar, desde el significado bíblico, en el clima del diálogo interpersonal con el Dios que llama y ama incondicionalmente.

De lo anterior, el pecado no lo entendemos como una serie de actos descontextualizados y aislados de la vida misma del sujeto, sino comprenderlos más en la línea de la opción fundamental. Al respecto afirma Dyer:

Es pues una opción fundamental por la que el individuo rechaza de plano la caridad de Cristo, sea este temáticamente conocido o no. (...) la libre determinación de uno mismo con respecto a la totalidad de la existencia, una determinación fundamental o elección fundamental entre el amor y el egoísmo, entre el yo y el Dios de la salvación. (...) Las opciones nacidas del núcleo de nuestro ser, relacionadas como están con la aceptación o rechazo de la gracia santificante de Dios y la salvación, son de dimensiones e intensidad únicas (...). Por tanto, es de vital importancia comprender que: la vida moral debe ser pensada como un proceso de crecimiento continuo y dinámico más que como una serie de observancias y omisiones fragmentadas. La vida moral espiritual es un desarrollo progresivo y perfectivo de nuestro ser personal como cristianos<sup>65</sup>.

La conciencia de pecado, vista desde este contexto, es un punto de llegada de un largo proceso de madurez psíquica, moral y espiritual al tiempo, ya que este dinamismo implica la conciencia, la libertad y la responsabilidad del ser humano.

Queda claro el papel central de la gracia en este proceso, y desde esta perspectiva ontológica, el protagonismo de Dios que llama y ama incondicionalmente y la libertad del ser humano para responder. Queda descartado, por supuesto, desde esta perspectiva

<sup>63</sup> *Gaudium et Spes* 19.

<sup>64</sup> Cf. FUCHS, *La moral y la teología moral postconciliar*, o. c., 18-19.

<sup>65</sup> DYER, GEORGE. *Catecismo de la doctrina católica. Explicado según la teología actual*. Herder, Barcelona, 1979, 206- 208.

una interpretación del pecado en clave de miedo o de castigo; el pecado ya no puede ser comprendido como trasgresión a una ley, ni como una deuda y una ofensa a Dios, ni puede ser interpretado tampoco desde una serie de actos aislados. El sentimiento de culpa con todos sus efectos en la psicología humana y la conducta narcisista, tampoco tienen lugar en este nuevo horizonte de comprensión.

## CONCLUSIÓN

En la presentación de este artículo planteamos que la revisión del concepto de pecado y de su formulación es una necesidad que preocupa por su carácter globalizante; por su relación con el sacramento de la reconciliación, con la eucaristía, con la escatología, con el bautismo, con la confirmación, con la liturgia, con la espiritualidad, etc. Por su directa relación entre la imagen de Dios y el pecado y por la asociación que muchos creyentes hacen entre mal físico y pecado, entre pecado y castigo divino.

Sugerimos que la raíz, causa del problema está en una comprensión errónea del pecado que lleva a la persona a la experiencia de un sentimiento de culpa que no le permite percibir la gracia, la libertad y un horizonte de esperanza que le transmite el perdón de Dios. Porque erróneamente el pecado puede ser comprendido como la violación de una ley, la trasgresión de un orden heterónomo, puede ser entendido también como tabú y expresado como mancha, etc. Y estas falsas comprensiones pueden llevar a las personas a correlaciones erróneas y a la experiencia del temor y la angustia.

Para averiguarlo intentamos, en primer lugar, hacer una breve aproximación a la evolución del concepto de pecado y de culpa en la teología moral. Después nos preguntamos si existe una percepción alternativa de pecado en la teología? Y, finalmente, preguntamos: ¿desde qué horizonte debemos situar el pecado y la culpa?

Después de este análisis concluimos, por una parte, que al situar el pecado en un esquema jurídico-legal corremos el peligro de reducir el concepto de pecado a unos actos y no se tiene en cuenta que una vida humana es mucho más que una serie de actos aislados y sin conexión. Al ir acompañado, el Sacramento de la Reconciliación y las prácticas penitenciales, de un lenguaje que ratifica y subraya en la conciencia de los creyentes la concepción del pecado como una mancha, como una trasgresión a la ley, como una ofensa y deuda, la conciencia de pecado queda reducida a un morboso sentimiento de culpa psíquica y/o moral.

Al quedar reducido el pecado a un sentimiento de culpa psíquica y/o moral esta culpa lleva a la persona a un legalismo jurídico de la falta o a un estéril perfeccionismo narcisista. El Evangelio es interpretado en clave de miedo. Las prácticas penitenciales tienen la función de purificar y de limpiar las manchas producidas por las violaciones y trasgresiones a la ley. Tienen la función de expiar las faltas cometidas, y de saldar las deudas. Por último, la conexión que producen tales comprensiones de pecado, hace que el creyente experimente un profundo temor y angustia, características propias de la culpa. La culpa crea un sistema cerrado en el cual el perdón no puede operar.

Por otra parte, el Concilio Vaticano II en el Decreto OT 16 recomienda que la Teología Moral debe renovarse “por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la Salvación”; que se tenga especial cuidado en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica, debe estar nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura”; señala además que la finalidad de la Teología Moral es “mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo”, y finalmente, que el centro de la moral está en la caridad, en la que los cristianos encuentran la “obligación de producir frutos para la vida del mundo.

A partir de las orientaciones del concilio, inferimos que la vocación en Cristo, su gracia y su amor sitúan el pecado en un nuevo horizonte de comprensión y ponen de relieve la dimensión religiosa del pecado. Porque la moralidad cristiana tiene un carácter de respuesta y no de cumplimiento de preceptos y obligaciones, el pecado ya no debe ser enmarcado en un esquema jurídico-legal, sino en el esquema llamada-respuesta. A partir de este esquema se tratará de una opción fundamental por el seguimiento de Cristo que responde a la vocación universal que tienen todos los creyentes. El pecado sólo podrá ser considerado desde el significado bíblico, en el clima del diálogo interpersonal con el Dios que llama y ama incondicionalmente.

Queda descartado, por supuesto, desde esta perspectiva una interpretación del pecado en clave de miedo o de castigo. El pecado ya no puede ser comprendido como la trasgresión a una ley, ni como una deuda y una ofensa a Dios, ni puede ser interpretado tampoco desde una serie de actos aislados. La conducta narcisista y el sentimiento de culpa con todos sus efectos en la psicología humana tampoco tienen lugar en este nuevo horizonte de comprensión. Esta es la dinámica del perdón: a quien mucho se le perdona mucho amor muestra (Lc.7, 47). Y porque la lógica de Dios es una lógica de superabundancia “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia (Rm 5,20). Finalmente, porque el perdón crea un dinamismo positivo, la culpa con sus efectos de temor y angustia, aquí no tiene espacio.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ÁLVAREZ VERDES, L. Prologo a la edición española de WALTHER EICHRODT. *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, Cristiandad, Madrid 1975.
- DELHAYE, PH. *Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse de Vatican II*, *Seminarium* 23 (1988) 405-420.
- DYER, GEORGE. *Catecismo de la doctrina católica. Explicado según la teología actual*, Herder, Barcelona 1979.
- EICHRODT, W. *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, Cristiandad, Madrid 1975.
- FIERRO, ALFREDO. *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid 1979.
- FUCHS, JOSEF, *Esiste una morale cristiana? Questione critiche in un tempo de secolarizzazione*, Herder, Mocelliana 1970.

- FUCHS, JOSEF. *La moral y la teología moral postconciliar*, Herder, Barcelona 1969.
- HÄRING, B. "Por qué renovar la teología moral", en *Selecciones de Teología*, I (1962) 45-50.
- . *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1970.
- . *Libertad y fidelidad en Cristo, Teología moral para sacerdotes y seglares* Herder, t. I, Herder, Barcelona 1981.
- KÜBLER-ROSS, ELIZABETH. *La rueda de la vida*, Ediciones B., Barcelona 2004 (impresión de 2005).
- LAGE, FRANCISCO. *Ley y Alianza. Autonomía de la ética en el Pensamiento del Antiguo Testamento*, *Moralia*, 6 (1984) 9-39.
- MAC CARTHY, DENNIS, S. J. "La Alianza en el Antiguo Testamento. Estado actual de la investigación", en *Selecciones de teología*, 17 (1966) 21-33.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, PEDRO. (Traducción y notas) *Catecismo Romano del Concilio de Trento*, BAC, Madrid 1951.
- MERKELBACH, B.H. *Summa Theologiae Moralis I* (París, 1938) 349. Citado por VIDAL, *Cómo hablar de*
- MÚNERA DUQUE, ALBERTO, S.J. *Moral del Antiguo Testamento-Decálogo*, Apuntes de clase, tema No. 2, 2006.
- PINCKAERS, SERVAIS. *Para leer la Veritatis Splendor*, Rialp, Madrid 1996.
- RAHNER, KARL S.J. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 117.
- RICOEUR, PAUL. "Culpa, ética y religión", en *Concilium*, Madrid, n. 56 (1970) 342-344.
- SOVERNIGO, GIUSEPPE. *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*, Edizione Dehoniane, Bologna 2001.
- TRIGO, TOMÁS. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2003.
- VEREECKE, L. *Historia de la teología moral*, Nuevo Diccionario de teología moral, Compagnoni, F. Piana, G. Directores, Paulinas, Madrid 992.
- VIDAL, MARCIANO. *Moral de actitudes I*. PS Editorial, Madrid 1981.
- . VIDAL, MARCIANO. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.
- ZIMMERLI, WALTER. *La ley y los Profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980.