



# EL PECADO SOCIAL

AUGUSTO SARMIENTO

## I. INTRODUCCIÓN

### 1. *Observaciones previas*

a) La expresión «pecado social» —y las relacionadas «pecado colectivo», «pecado estructural», «situación de pecado», etc.— es relativamente reciente. El sintagma «pecado social» surge a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX con el advenimiento de las llamadas «ciencias sociales». Es, por tanto, una categoría con connotaciones sociológicas, deudora en gran parte de la «concepción científica» de la sociedad, propugnada por los fundadores de esas ciencias: en concreto, Comte, Marx, Weber, Durkheim, etc.

b) La segunda observación es que son dos las posiciones más extremas en relación con el llamado «pecado social». La primera, de signo *individualista* —el individualismo de Rousseau, por ejemplo—, sostiene que se trata de una expresión cuyo planteamiento ni siquiera tiene sentido: la primacía social del individuo se caracteriza por esa «ética meramente individualista»<sup>1</sup> en la que cada uno puede hacer lo que le venga en gana con tal de no perjudicar a los demás. En el extremo contrario se sitúan los *colectivismos*, para los que los individuos son simples partes de la sociedad, sin valor alguno propio y con la sola función de ser y servir a la sociedad. La conclusión es que los únicos pecados que hay son los pecados sociales o que, por lo menos, sólo a esos pecados se les debe considerar como «primer analogado» de la culpabilidad<sup>2</sup>.

c) Junto a esas posiciones —es la última observación— está la enseñanza del Magisterio de la Iglesia que sostiene que existen los pecados sociales

1. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 30.

2. Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, I, Madrid 1984, 577-578, 584.

y, en consecuencia, se puede hablar de ellos con verdad<sup>3</sup>. Esta, sin embargo, es una terminología que, debido sobre todo a los contextos filosóficos, culturales y políticos de su origen y desarrollo posterior, requiere la matización conveniente. La doctrina sobre el pecado social se encuentra claramente expuesta en el n. 16 de la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et paenitentia* de Juan Pablo II<sup>4</sup>.

## 2. La cuestión del «pecado social»

El tema del pecado social el problema se centra, a mi parecer, no tanto en la existencia del mal y su conexión con el pecado, cuanto en la naturaleza de la relación entre los dos términos el binomio «pecado-social». Lo que interesa es descubrir si los pecados son pecados porque son sociales: si sólo son pecados los que son sociales, o si los pecados son siempre sociales porque son pecados: si en todo pecado está siempre presente una dimensión social. Está en juego, por eso, la noción y sentido del pecado; en el fondo, la del pecado personal.

El error de base —convergente en las tesis extremas sobre el pecado social— está en una visión insuficiente y reductiva del hombre, que se da precisamente como consecuencia de las filosofías negadoras de la trascendencia en que se apoyan<sup>5</sup>. De ahí que el planteamiento acertado sobre el pecado

---

3. Cfr. los *Documentos de Medellín* en los que las realidades que crean injusticia son calificadas de «situaciones de pecado» (*Presencia de la Iglesia en la transformación de América Latina*. Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Medellín-Colombia, 1968, 35); los *Documentos de Puebla* dicen respecto a la situación de América Latina que «en esta angustia y dolor la Iglesia discierne una situación de pecado social» (*La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Madrid 1979, 28); JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 16 (en adelante citaré *RecPaenit.*).

4. En este número, la Exhortación Apostólica resume en una apretada síntesis la relación existente entre el pecado personal y el pecado social. Señala además los tres significados principales que pueden darse a la expresión «pecado social».

5. Estas son, por ejemplo, «las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica, tiende(n) a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre, y por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de la Revelación cristiana» (JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles en la Universidad Pontificia de Salamanca*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 5 (1982) 1051). De este positivismo participan las filosofías de la infinitud —el romanticismo filosófico y sus epígonos materialistas— y de la finitud radical —Nietzsche, Heidegger, etc.—. En relación con este tema cfr. el artículo de T. ALVIRA, *El hombre y la trascendencia: entre la finitud y la infinitud*, en A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, 243-252.

—porque es una cuestión antropológica— grave necesariamente sobre la aceptación, o no, de la trascendencia humana. En ese nivel —no otro— hay que colocarnos finalmente.

La solución a la cuestión sobre el pecado social comienza con la respuesta «al misterio del hombre que en la tensión inseparable entre su finitud y su aspiración ilimitada lleva dentro de sí mismo la pregunta irrenunciable del sentido último de su vida»<sup>6</sup>. Este —el sentido último de la actividad y vida humana— es el interrogante que ahí está implicado.

Por eso mi interés se dirige principalmente a poner de relieve cómo el tratamiento acertado del pecado social reclama la ayuda de una antropología que permita descubrir inscritos en la intimidad del hombre —en la estructura ontológica de su humanidad<sup>7</sup>— la finitud de criatura, común a todos los demás seres de la creación, y la dimensión de infinitud, propia suya<sup>8</sup>, que posee por su espiritualidad, gracias a la cual puede —en cuanto dotado de entendimiento y voluntad— relacionarse directa y personalmente con Dios. Tan sólo por ese camino es posible adentrarse con pasos seguros en la penetración del misterio del hombre y, por lo mismo, en el misterio del pecado, incluido el pecado social, en la medida y según los sentidos en que pueda y deba hablarse de él.

La exposición se desarrolla en dos partes. La primera, que lleva como título *El pecado, mal social*, intenta subrayar el carácter social inherente a todo pecado. Y la segunda —*El pecado social, pecado personal*— trata de situar la naturaleza de la relación entre el pecado personal y el pecado social. En concreto, pretende mostrar la imposibilidad de que existan pecados sin pecadores.

## II. EL PECADO, MAL SOCIAL

La doctrina clásica sobre los *efectos sociales* del pecado lleva a concluir que «se pueda atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de *social*»<sup>9</sup>. Una dimensión —la de la solidaridad tanto cósmica como humano-universal— que es inherente a toda actividad del hombre por la sola condición de ser humana y personal<sup>10</sup>. El carácter de pecado social, por tanto, no es propio tan sólo de aquellas acciones que se oponen directa y abierta-

6. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles...*, cit., 1052.

7. Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 11.

8. Entre los seres de la creación visible.

9. *RecPaenit*, 16.

10. Cfr. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 23-32.



mente al hombre y a la sociedad<sup>11</sup> o que son participación —por omisión o comisión— en los pecados de otros, sino que alcanza a todo pecado, «aun el más íntimo y secreto»<sup>12</sup>. Todo pecado daña e infecciona de mal al cosmos, la Iglesia y la entera familia humana, según se desprende claramente de la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, especialmente en los capítulos dos y tres sobre *La comunidad humana* y *La actividad humana en el mundo*<sup>13</sup>. Al respecto son luminosas las palabras de Juan Pablo II: «en virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás (...) de suerte que se puede hablar de una *comunidad de pecado*, por el que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero (...) Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana»<sup>14</sup>.

Por otro lado, se dan unas formas de participación y actividad humanas —entre personas, grupos e incluso sociedades—, en las que ese carácter social, presente —insisto— en todo pecado, se acentúa muy especialmente, en cuanto que contribuyen de forma más directa a la configuración de órdenes sociales, jurídicos, económicos, etc. injustos. La peculiaridad de la condición social que les caracteriza viene dada por las particularidades que concurren en los sujetos agentes y pacientes de esas acciones: se realizan por varias o muchas personas también contra varias o muchas personas.

Desde esta perspectiva se puede afirmar, además, que el pecado social posee una existencia real y externa. Porque, aunque —como se verá después— el pecado siempre y primero está en el interior del hombre, desde allí pasa luego a su actividad y también a las instituciones y estructuras creadas por él<sup>15</sup>. En este sentido el pecado social no es algo meramente pensado y subjetivo: tiene una sustantividad que sobrepasa el orden moral y alcanza el físico y objetivo<sup>16</sup>; y la experiencia se encarga de mostrar, además, que ejerce un influjo y poder de seducción capaz de condicionar a las mismas personas. Esa sustantividad del mal como efecto del pecado es la consecuencia

---

11. *RecPaenit*, 16.

12. *Ibidem*.

13. De la actividad humana como perfecta del hombre, el mundo y la sociedad ya me ocupé en otro artículo: *El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana*, en L. F. MATEO-SECO (dir.), *Cristo, hijo de Dios y redentor del hombre*, Pamplona 1982, 219-237.

14. *RecPaenit*, 16.

15. Cfr. *ibidem*.

16. Cfr. *ibidem*; también el n. 15. Cfr. además Instr. *Libertatis nuntius*, IV, 15.

de admitir la verdad de la libertad humana y que la historia —buena o mala— de cada persona contribuye eficazmente a la configuración de la historia de la sociedad y de la humanidad.

Por eso, según esta acepción, el pecado social es una expresión que sirve para describir las situaciones de injusticia, falta de libertad y paz entre los individuos, los grupos y los pueblos<sup>17</sup>, calificadas por el Magisterio como verdaderas situaciones de pecado, dada su condición de males en sí, material y objetivamente pecaminosas<sup>18</sup>.

No obstante hay que señalar también que en el entorno social humano es posible descubrir aspectos que no realizan la bondad y perfección deseadas a causa, precisamente, de la finitud y carácter progresivo de la actividad humana, no como resultado de falta de responsabilidad moral. Y entonces —es evidente— jamás cabe referirse a la pecaminosidad de las estructuras o situaciones ya que ni siquiera tiene sentido usar el término pecado, material y objetivamente.

Porque los efectos del pecado son reales, la socialidad de los pecados es también real. Pero por eso mismo —en tanto efecto— su existencia es derivada: es el fruto, la acumulación y concentración de actos personales<sup>19</sup>, ya que únicamente los actos personales y las personas que los realizan son susceptibles de valoración moral. Y el pecado —jamás hay que olvidarlo— es una categoría religioso-moral. Pero este aspecto nos introduce ya en la parte siguiente.

### III. EL PECADO SOCIAL, PECADO PERSONAL

En todo pecado hay siempre una dimensión y carácter social. Pero ¿los pecados sociales son siempre y necesariamente personales? Una cuestión que lleva ya directamente a la consideración de los términos «pecado» y «social». A lo primero se dedica el apartado *Persona, libertad, pecado*, y al segundo, el que se titula *Persona, trascendencia, sociedad*.

#### 1. *Persona, libertad, pecado*

El pecado es una categoría moral que se fundamenta esencialmente en

---

17. Cfr. *RecPaenit*, 16; Instr. *Libertatis nuntius*, 14-15.

18. Cfr. *RecPaenit*, 15-16.

19. Cfr. *ibidem*.

una referencia teológica<sup>20</sup>. La Escritura —tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento—, a través de las diversas expresiones con que alude a esta realidad<sup>21</sup>, describe siempre una conducta del hombre apartado y enfrentado a Dios. Es una relación con Dios negativa, presente en todo pecado —todo pecado es un ultraje a Dios<sup>22</sup>—, hasta el punto de que carece de todo sentido el llamado pecado filosófico, que sería el acto humano del que ignora a Dios o no tiene intención explícita de ofenderle porque ni siquiera piensa en El<sup>23</sup>. De ahí que el pecado no sea tanto una categoría jurídica —relación con la ley— o una categoría moral —relación con la conciencia— cuanto una categoría religiosa —relación con Dios—.

Sin Dios no existiría el pecado. Pero es que tampoco se daría sin referencia a la conciencia que está «íntimamente ligada a la libertad»<sup>24</sup>. (La Sagrada Escritura tampoco ofrece duda al respecto<sup>25</sup>). Aquí se encuentra la razón de por qué forman parte de la auténtica noción del pecado tanto la relación a Dios como la relación a la libertad; y, en consecuencia, la razón de por qué tan sólo las personas pueden ser y llamarse pecadoras con verdad y en sentido propio, y tan sólo a los actos humanos se les puede dar el nombre de pecados. Por tanto, para acercarse y penetrar en la noción de pecado hay que partir de una antropología que admita sin ambages la necesidad de la trascendencia.

Me refiero a ello ahora muy sumariamente en unos cuantos puntos:

Decir «hombre» connota inmediatamente ser «a imagen de Dios»<sup>26</sup>, «llamado a la comunicación con Dios»<sup>27</sup>: es decir, ser persona<sup>28</sup>. La con-

---

20. Sobre este punto puede consultarse el artículo de J. SANCHO, *Pecado y gracia*, en J. SANCHO (dir.), *Reconciliación y penitencia*, Pamplona 1983, 310 ss.

21. Cfr. *ibidem*, 312-317.

22. Cfr. por ejemplo 2 *Sam* 12, 9.13 ss., etc.

23. Cfr. DS, 2291.

24. Cfr. CONC. VAT. II, Conts. *Gaudium et spes*, 17.

25. A título de ejemplo cfr. *Eccli* 15, 14; cfr. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 17.

26. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 12.

27. *Ibidem*, 19.

28. En relación con este punto pueden consultarse en A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, los artículos de J. M. YANGUAS, *Notas sobre la «Gaudium et spes»*, 253-262; P. ROSSANO, *A imagen y semejanza de Dios*, 463-476; L. HODL, *La dignidad del hombre, imagen de Dios, en la Constitución Pastoral del Vaticano II*, 477-494; A. SARMIENTO, *La imagen de Dios en el hombre y en la familia*, 539-556; M. A. TABET, *El hombre, imagen de Dios*, 557-572; C. IZQUIERDO, *Cristo, manifiesta el hombre al hombre mismo*, («*Gaudium et spes*», 22 en Juan Pablo II), 659-674. Particularmente interesante respecto a nuestro propósito es el artículo del Prof. Yanguas.



secuencia es que en la definición del hombre no puede quedar silenciada la relación a Dios, tan esencial que funda la dignidad misma de la persona y del obrar personal. Ahora bien, como «Dios es amor»<sup>29</sup> es decir —un ser en relación— y el hombre ha sido creado «a imagen de Dios», esa relación, «el amor, es la vocación fundamental e innata de todo ser humano»<sup>30</sup>. En efecto, dada la condición creatural del hombre —propio de la cual es tener el ser por participación— esa «vocación al amor» ha de formar parte constitutiva de su ser en cuanto término de la acción creadora de Dios-Amor, una vez que El ha decidido crearlo «a su imagen». La vocación al amor de tal manera pertenece a la estructura del hombre como «imagen de Dios» que se desvanecería sin aquélla. «Es imagen de Dios en la medida que puede amar; se hace semejante a Dios en la medida en que se convierte en ser que ama»<sup>31</sup>.

Desde una consideración metafísica, sin embargo, no puede sostenerse que el hombre se constituya ontológicamente como persona por la relación y comunión con Dios<sup>32</sup>. El «amor de Dios —precisamente es creador y, por tanto, *anterior* al bien del hombre— establece una cierta primacía ontológica a la relación del hombre a Dios (relación fundada en el mismo ser del hombre) respecto a lo que el hombre es en sus constitutivos intrínsecos»<sup>33</sup>. Pero la persona no es una relación sino un absoluto —cierto que participado de Dios— que, existencial y fenomenológicamente, tan sólo conoce la profundidad y grandeza de su ser en la medida en que se reconoce ante Dios.

Esta apertura a la trascendencia es propia del hombre por su espiritualidad. El concepto de persona implica la espiritualidad: si el hombre es «imagen de Dios» y la «razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios»<sup>34</sup> —la unión—, ha de poseer necesariamente interioridad. Esa es la única vía posible para establecer una relación de comunión interpersonal con El, de abrirse a El por el conocimiento y el amor. La posibilidad de comunicación con Dios connota que el hombre sea un ser espiritual con entendimiento y voluntad<sup>35</sup>.

---

29. 1 Jn 4, 8.

30. Cfr. Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 11.

31. J. RATZINGER, *Matrimonio y familia en el plan de Dios*, en «L'Osservatore Romano», 24.I.1982 (ed. Castellana), 13.

32. Cfr. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 19.

33. F. OCARIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre*, en A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre*, cit., 178.

34. Cfr. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 19.

35. Cfr. *ibidem*, 14.

Por eso mismo la libertad es el «signo eminente de la imagen divina en el hombre»<sup>36</sup>, ya que la comunión —el encuentro interpersonal— tan sólo es posible por y en la libertad. La libertad está en la raíz misma del ser y obrar personales, porque sólo así puede, el hombre, amar la íntima y peculiar ordenación a Dios —de origen y de destino— proveniente de ese ser «imagen de Dios», haciendo que su actividad sea el reflejo y la prolongación de las exigencias fundantes y fundamentales de ese ser. El hombre no tiene en sus manos la posibilidad de decidir por sí mismo la existencia y calidad de las relaciones que le ligan con Dios —eso le viene dado—; pero sí puede hacer —ahí reside la actuación verdadera de su libertad— que la vida que vive sea el resultado de una incorporación activa —mediante el reconocimiento y el amor— a las exigencias de esas relaciones. Ese es el alcance de la expresión según la cual el hombre está en manos de su propia decisión<sup>37</sup>.

El sentido último de la libertad no es otro que el de hacer que el hombre entre en una comunión interpersonal —de amor— con Dios. Ni es fin en sí misma ni se constituye como tal por la rebeldía contra Dios. Es una libertad *para* Dios: en última instancia hacer posible que el hombre —porque quiere— pueda incorporarse por sí mismo a los planes y seguimiento de Dios.

La consecuencia en relación con la cuestión que nos venimos planteando —la posibilidad de la existencia de pecados que no tengan por sujeto a las personas— es muy clara: no puede darse. El pecado en sentido propio y verdadero implica necesariamente la referencia a seres personales. Si hay pecados, hay pecadores y estos por fuerza tienen que ser siempre personas; no las estructuras, las situaciones, los sistemas, etc... Porque sólo a través de la interioridad es posible descubrir la presencia de Dios con quien cabe conversar y entrar en comunión mediante el uso de la libertad<sup>38</sup>. A no ser que se pervierta la noción de pecado, entendiéndolo como una mera categoría jurídica o sociológica.

36. *Ibidem*, 17.

37. Cfr. *ibidem*. En este número —según advierte la *Relatio ad n. 17 al Textus Recognitus*, en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars. VI, 444— no se tiene presente a la libertad de los hijos de Dios, sino a la libertad del hombre en cuanto criatura racional. Cfr. también la *Expensio Modorum al Textus denuo Recognitus*, en *Acta Synodalia...*, vol. IV, pars VII, 385: «Primum opponitur voluntati Patrum, qui voluerunt, ut libertas filiorum Dei non misceatur cum libertati arbitrii, de qua in hoc numero».

38. En este sentido resulta sugerente el artículo de C. CAFFARRA *Trascendencia y finitud*, en A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre*, cit., 159-171.



## 2. *Persona, trascendencia, sociedad*

Al tratar del pecado como mal social se decía, con palabras de Juan Pablo II, que todo pecado, aun el más estrictamente individual, afecta siempre a los demás<sup>39</sup>, es social. Y se acaba de ver que el mal social sólo puede calificarse como pecado en sentido propio y verdadero cuando es personal. El propósito ahora es determinar qué quiere decir el término «social». Una significación —se insiste— que está vinculada a la aceptación o no de una antropología abierta a la trascendencia.

Sin el Creador, sin la referencia a Dios, se esfuman tanto las personas como la sociedad<sup>40</sup>. Las personas, porque quedan reducidas a la simple condición de individuos y ejemplares de una especie; y la sociedad, porque se convierte en la suma de unos individuos que, según su capricho, deciden formar una sociedad.

«Sólo el hombre será él mismo —escribe H. de Lubac—, existirá por sí mismo *desde ahora*, si descubre en sí, en el silencio, alguna zona intacta, algún segundo plano misterioso, al que sombría o indiferente, banal o trágica, no invada la actualidad»<sup>41</sup>. Sin esa presencia de la trascendencia en lo más íntimo de sí, el hombre viene a ser una mónada totalmente suficiente y encerrada en sí misma —es la tesis de Nietzsche y de Heidegger al reducir a finitud todo en el hombre<sup>42</sup>— o a un momento, a la simple relación de medio para los demás —la tesis de Hegel, Feuerbach, Marx, con la identificación de inmanencia y trascendencia, al entender ésta como las ansias de infinitud que el hombre lleva dentro de sí<sup>43</sup>—. Un actualismo o un relacionismo inconsistentes, donde el hombre se disuelve en el devenir de sus propios actos o en unas relaciones sin sujeto y sin fundamento<sup>44</sup>.

Pero entonces lo que tiene lugar es la auténtica alienación del hombre ya que, en el fondo, desaparece. En el primer caso, porque, al ser concebido esencialmente como un proyecto de posibilidades en el que la finitud es el principio, el fin y el medio de todo valor, el hombre —el existente humano— no tiene otro quehacer y horizontes que autotranscenderse a sí mismo mediante la actuación de sus posibilidades que, por otra parte, terminan con

---

39. *RecPaenit*, 16.

40. Cfr. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 36.

41. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Barcelona 1963, 259.

42. Cfr. T. ALVIRA, *El hombre y la trascendencia: entre la finitud y la infinitud*, cit., 248-250.

43. Cfr. *ibidem*, 245-247.

44. Cfr. F. OCARIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre*, cit., 179.

la muerte. «Tras el paroxismo de una actividad productiva que no tiene fin —sin contemplación y sin ética no hay teleología posible— aparece irremediablemente la nada»<sup>45</sup>. Es el inevitable final a que conduce la temporalidad como marco exclusivo de la comprensión del hombre.

En el segundo caso, la alienación del hombre se produce, porque éste se ve limitado a una simple función. Queda absorbido por la sociedad en la que se disuelve como un conjunto de momentos —«las existencias accidentales de lo espiritual, insignificantes y no verdaderas»<sup>46</sup>, es decir, los hombres singulares— por los que el absoluto —la humanidad— atraviesa en su necesario despliegue dialéctico. No hay ya cabida para ninguna antropología del yo singular, del hombre.

La liberación total, conseguida mediante el rechazo total de la trascendencia, termina así en la esclavitud y tiranía también más totales. Aun en la hipótesis de que se hubiera llegado a la liberación económica, política, etc. más completa, la esclavitud sería la más absoluta, porque el hombre habría quedado ausente y alienado de sí mismo: sólo la sociedad contaría, no las personas.

En la reducción del hombre a las relaciones sociales y la alienación que le acompaña, existe, como punto de partida, una antropología materialista y negadora de la trascendencia. A la vez —hay que notarlo también— esa misma identificación llevará siempre, con independencia del método empleado, a la negación de la trascendencia y la interioridad; vendrá siempre la tiranía.

El proceso de disolución, sin embargo, no concluye aquí. La consecuencia necesaria de esa absorción del yo personal —la persona— por el nosotros colectivo —lo social—, es la desaparición de la sociedad. A lo que se llega entonces es a la masa anónima y despersonalizada<sup>47</sup>, al colectivis-

---

45. T. ALVIRA, *El hombre y la trascendencia: entre la finitud y la infinitud*, cit., 249; cfr. R. ALVIRA, *Nada y voluntad*, en «Anuario Filosófico» 13 (1980), 9-26.

46. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, 20. «En el breve enunciado de su tesis quinta sobre Feuerbach, —escribe H. de Lubac al respecto (*Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, cit., 259-260)— Marx, situando su propio pensamiento con relación al de su predecesor, ha condensado sin darse cuenta la más exacta y radical requisitoria que se haya pronunciado contra él. 'Feuerbach, escribía en la primavera de 1845 en que nacía el marxismo, disuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente a los individuos aislados. En su realidad es el conjunto de relaciones sociales'. Traduzcamos: Feuerbach disolvía el ser religioso en el ser humano. Marx, concluyendo el proceso, disuelve el ser humano en el ser social. Lo que debían engrandecer al hombre, acaba por arruinarle».

47. Cfr. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 14.

mo dentro del cual no tienen ya sentido las personas, irrepetibles e insustituibles, valoradas por sí mismas, sino los individuos totalmente ausentes unos de otros y sin comunicación entre sí.

«Si los hombres —escribe H. de Lubac— están tan trágicamente ausentes unos de otros, es ante todo porque están ausentes de sí mismos, una vez abandonado lo Eterno que es lo único que les arraiga en el ser y les permite comunicarse entre sí»<sup>48</sup>. La afirmación de la existencia de un Dios trascendente es absolutamente indispensable para la realización de un destino verdaderamente humano y para la construcción concreta de la humanidad. En efecto no merece la pena, en cuanto absolutamente amado, ningún fin que se limite a la humanidad misma: si los individuos que integran la humanidad no representan ningún valor por encima de ellos mismos —porque se niega el destino trascendente—, el servicio y entrega a los demás es absurdo e irracional. La existencia socialmente más perfecta —en ese caso— será la más inhumana, porque no habrá ninguna vida interior —todo será actividad— o si ésta se da, consistirá en un puro replegarse sobre sí mismo. Algo a todas luces totalmente indeseable. Por otro lado un devenir por sí solo —sin un trascendente presente en ese devenir— tampoco tiene sentido, ya que entonces no habrá más que un indefinido devenir<sup>49</sup>.

Por amor al hombre es absolutamente necesario alertar de los riesgos existentes en ese concepto de lo «social» totalmente temporalizado. Sin que ello signifique —obviamente— no poner el acento sobre la sociabilidad como signo diferenciador de los individuos racionales: por muy individuo que sea, la persona no es persona si no es social. La condición del hombre como imagen de Dios y el consiguiente carácter personal que le es inherente tanto en su cuerpo como en su espíritu —todo el hombre, alma y cuerpo, es la persona humana, una unidad sustancial y concreta que Dios ama por sí misma<sup>50</sup>—, hace que sean igualmente rechazables los colectivismos y totalitarismos y el individualismo. En ninguno de esos casos existe armonización posible entre lo personal y lo social; y no hay, insisto, por la sencilla razón de que no queda lugar para las personas ni para la sociedad.

El individualismo es, por definición, instrumentalizante. Si los demás no son vistos como otros absolutos sino como otros de los que uno puede servirse, es claro que eso ocurre porque los demás son contemplados como

---

48. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, cit., 262.

49. Pero «si hay devenir ha de haber un día acabamiento, y si ha de haber acabamiento hay desde siempre algo más que devenir» (H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, cit., 257).

50. Cfr. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, 24.



instrumentos. En el fondo lo que se hace entonces es negar el ser a los demás —ser por sí mismos— y concebir a la voluntad sólo como poder y dominio. Ahora bien, suprimida la persona, queda suprimida también la sociedad: porque para que se dé la sociedad hay que afirmar a los otros en cuanto otros<sup>51</sup>.

En esa misma negación —cierto que por caminos diferentes— terminan las doctrinas de signo colectivista según las cuales la única razón de ser del hombre es la de *ser para* la sociedad, con la exclusiva función de ser y servir de medio. Pero ¿para qué y para quién? No para los demás, que también son medios, sino para la sociedad, en cuanto estructura externa y anónima.

En este contexto —porque se recurre a antropologías materialistas en las que se cierra el paso a la trascendencia—, el pecado, cualquiera que sea, ha de ser pensado necesaria y fundamentalmente a través de la mediación social<sup>52</sup>. La vertiente religiosa es asumida, absorbida por la mediación del hombre, y el pecado desaparece como categoría religiosa y se convierte en categoría política. «Pecado social», pues, es una categoría que a partir de una interpretación política del Evangelio busca una comprensión del mal en clave de estructuras<sup>53</sup>. Según esa hermenéutica el pecado social sería el pecado de la sociedad —un pecado anónimo—, que se debería «no tanto a personas determinadas cuanto a personas anónimas que forman grupo y que se simbolizan en un líder abstracto e ideológicamente representado, actuando luego gracias a la fuerza anónima de las estructuras»<sup>54</sup>.

La atención en la valoración —la praxis y eficacia social y política es la norma suprema del bien y del mal— se desplaza de lo personal a lo social; pero, repito, no porque se haga una valoración preferentemente horizontal del pecado, sino porque «lo bueno» y «lo justo» —la moralidad, en definitiva— se reduce a la eficacia social y política. A partir de ahí y dentro de ese horizonte —esa es la conclusión siguiente— deben interpretarse todos los pecados, incluidos los estrictamente individuales, en la medida en que pueda hablarse de ellos.

---

51. Cfr. R. ALVIRA, *¿Persona o individuo? Consideraciones sobre la radicalidad familiar del hombre*, en A. SARMIENTO (dir.), *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, 459-464.

52. Cfr. J. B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1971, 167.

53. Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, I, Madrid 1984, 574.

54. A. TORNOS, *Respectivas sicologías de la celebración de la penitencia*, Madrid 1969, 111-112.

#### IV. CONCLUSIÓN

El pecado es una categoría religioso-moral que connota necesariamente una relación a Dios y a la libertad. Esa es la razón de que únicamente las personas y los actos personales —los únicos susceptibles de valoración moral— puedan ser pecadoras y recibir el nombre de pecados. Esa es la razón también de que sólo desde una antropología abierta a la trascendencia pueda accederse a ese sentido y valoración del pecado.

La expresión «pecado social» —situada en ese contexto— posee un sentido determinado y sirve para describir los *efectos* de los pecados. Inherente a todo pecado personal se da siempre una dimensión social y comunitaria que se ve remarcada en aquellos pecados que van directamente contra los demás o en cuya realización participan más activamente y de forma conjunta los grupos, la sociedad, etc.

En este sentido, porque los efectos de esos pecados son reales puede hablarse de una existencia propia de los pecados sociales. Es, sin embargo, una existencia derivada, ya que la pecaminosidad de las situaciones, las leyes jurídicas, sistemas etc... es debida siempre y en última instancia a la libertad de las personas particulares. Por tanto tan sólo de una manera analógica pueden denominarse «pecado».

A. Sarmiento  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA