

Una interpretación filosófica de la noción de *pecado original*

Héctor Andrés Loreto de Vázquez*



Recepción: 30 de julio de 2025
Aprobación: 26 de noviembre de 2025

Resumen. Loreto de Vázquez, Héctor Andrés. *Una interpretación filosófica de la noción de pecado original*. En este trabajo intento explicar racionalmente la noción teológica del *pecado original*, cuyo efecto, en el hombre, entiendo como el fenómeno según el cual éste no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere —“video meliora proboque, deteriora sequor”,¹ como es comprendido por la tradición católica—. Es viable justificar racionalmente la existencia del pecado, en tanto error moral, como una falla de cálculo por parte del ser humano al elegir entre dos de las inclinaciones naturales fundamentales que guían sus acciones: el egoísmo y la misericordia. Sin embargo, reconozco que, por medios puramente filosóficos, no parece posible considerar la existencia del pecado original como una condición de corrupción transmitida de generación en generación.

Palabras clave: pecado original, corrupción, egoísmo, misericordia, racionalidad.

Abstract. Loreto de Vázquez, Héctor Andrés. *A Philosophical Interpretation of the Notion of Original Sin*. In this article I set out to offer a rational explanation of the theological notion of *original sin*, the effect of which on people I see as a phenomenon in which they do not pursue the good they desire but the evil they do not desire —“video meliora proboque, deteriora sequor,” as understood in the Catholic tradition—. It is feasible to rationally justify the existence of sin in

* Maestro en Filosofía Antigua por la Universidad Panamericana. Investigador independiente. ha.loretodevazquez@ugto.mx

1. “Veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor”. Ovidio, *Metamorfosis. Libros I-VII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana/Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, p. 143 (7, 9). Traducción propia.

the sense of moral error as a miscalculation by human beings as they navigate between the fundamental natural inclinations that guide their actions: selfishness and mercy. I recognize, however, that purely philosophical means seem to be insufficient for considering the existence of original sin as a condition of corruption passed down from generation to generation.

Key words: original sin, corruption, selfishness, mercy, rationality.

Varias religiones antiguas, como el judaísmo, el cristianismo, el hinduismo y el budismo, conciben al hombre como un ser caído, un ser que, aunque valioso por sus cualidades, se encuentra en un estado de culpa, corrupción o imperfección. Ya sea porque los antepasados cometieron algún crimen heredado a las generaciones posteriores (judaísmo y cristianismo) o porque el alma individual de cada ser humano que camina hoy sobre la Tierra cometió un ilícito en alguna vida anterior para luego reencarnar (hinduismo), la cuestión general descrita es la de un estado actual de maldad, el cual debe contrarrestarse con la práctica de la bondad y mediante los ritos que enseña cada religión.

El mismo Platón, quien ciertamente estaba comprometido con la *doctrina de los misterios* (el orfismo), creía que las almas de los hombres de este mundo están encarnadas en cuerpos terrestres como consecuencia de haber fracasado en su intento de elevarse y contemplar el *mando de las Ideas o Formas*,² que no es sino el “lugar más allá del Cielo” (*óπερου πάνω τόπος*). Esta cuestión, que aparece narrada en el *Fedro*, desemboca en una exhortación, por parte de Platón, para que los hombres filosofen en la Tierra y logren elevarse nuevamente hacia la contemplación de las *Formas*: “Por tanto, lo conveniente es que el hombre se mantenga al tanto de lo que dicen las Ideas, para que vaya de las múltiples sensaciones hacia aquello que puede ser captado

2. Me uno a la tradición al escribir “Ideas” o “Formas” con mayúscula inicial para referirme a las Ideas o Formas platónicas.

por el pensamiento (δεῖ γὰρ ἀνθρωπὸν συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ιὸν αἰσθήσεων εἰς ἐν λογισμῷ συναιρούμενον)”.³

¿Qué intentaron comunicar todas esas religiones? ¿Por qué llegan a una conclusión similar? ¿Por qué el mismo Platón dio tanta importancia a este asunto? No me parece que tales coincidencias sean producto de mera casualidad; y dar razón de este fenómeno es lo que me propongo en esta reflexión.

Estoy convencido de que existe una manera racional de describir ese *defecto humano universal* —permítaseme la expresión—. Por ejemplo, varios teólogos católicos, así como algunos papas,⁴ apelan a la sentencia contenida en una de las obras del poeta *pagano* Ovidio al explicar el pecado original: “video meliora, proboque, deteriora sequor”, es decir, “veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor”. Así, intentaron mostrar que los seres humanos, aunque conozcan el bien, terminan eligiendo hacer el mal, lo reprobable. Se dice que existe, pues, una *debilidad de la voluntad*, la cual ha sido objeto tanto de la filosofía como de la teología. San Pablo sostiene la misma idea en una de sus *epístolas*, pero a menudo se prefiere citar al poeta Ovidio, no sólo porque es más poética —me parece— su expresión, sino también porque hace patente que los antiguos paganos tenían, por igual, conocimiento de esa verdad. En su *Epístola a los romanos* lo expresa del siguiente modo: “Porque no hago el bien que quiero (οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν), sino el mal que no quiero, eso practico (ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω)”.⁵

Con la intención de relatar el contexto de la noción de pecado original en la Iglesia católica, es necesario evocar a san Agustín, quien fue uno

3. Platón, “Fedro” en John Burnet (Ed.), *Platonis Opera, Tomus II. Tetralogias III-IV Continens*, Oxford University Press, Londres, 1901, 249b. Traducción propia.

4. Ver Dicasterio para la Comunicación, “Audienția generală, 15 de noiembrie de 1972” en *La Santa Sede*, 15/ XI/1972, https://www.vatican.va/content/paul-vi/ro/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html Consultado 26/VI/2025.

5. Rom 7, 19.

de sus primeros grandes defensores y cuya postura desató muchas polémicas a lo largo de la historia de la Iglesia. San Agustín llegó al extremo de considerar que los niños fallecidos sin bautizar se condenan al infierno.⁶ Intentó justificar esta severa doctrina apelando a una interpretación literal del pasaje bíblico en Juan 3, 5,⁷ así como a la práctica litúrgica de la Iglesia, pues sostenía que los niños son llevados a la fuente bautismal para entrar en el reino de Dios y que se los somete a exorcismo para liberarlos del diablo.⁸ Argumentaba, entonces, que éstos no necesitarían renacer —mediante el bautismo— si no requiriesen ser renovados.⁹ También se debe a san Agustín la interpretación del pecado de Adán como algo hereditario. Gracias a su influencia, la Iglesia occidental ha interpretado, de manera casi unánime, el pasaje Romanos 5, 12¹⁰ en el sentido de un pecado transmitido de generación en generación.¹¹ Sin embargo, la Iglesia católica contemporánea no sigue a san Agustín en el punto de la condenación de los niños que mueren sin ser bautizados, pues, como lo enseña el párrafo 1283 de su *Catecismo*, en lo relativo al destino que han de tener, se debe orar por la salvación de las almas de esos niños y confiar en la misericordia de Dios.¹² Desde luego, se esperaba que la Iglesia rechazara la postura de san Agustín, en tanto que era demasiado dura.

Pues bien, llama la atención el vínculo que existe entre la filosofía y la teología al tratar el tema de la debilidad de la voluntad. Antes de la llegada del cristianismo, ya hablaban los griegos de la *ἀκρασία* (*akrasía*),

6. Agustín de Hipona, “De peccatorum meritis” en Jacques Paul Migne (Ed.), *Patrologia Latina. Vol. XLIV*, Paris Apud Garnier, Paris, 1865, pp. 109-200 (1, XVI, 2).
7. “De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios”. Jn 3, 5.
8. Agustín de Hipona, “De peccatorum meritis”, pp. 146-147 (1, XXXIV, 63).
9. Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, 2007, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html Consultado 2/XI/2025.
10. “Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”. Rom 5, 12.
11. Agustín de Hipona, “De nuptiis et concupiscentia” en Jacques Paul Migne (Ed.), *Patrologia Latina...*, pp. 413-474 y pp. 450-451 (II, 12, 15).
12. Comisión Teológica Internacional, *Catecismo de la Iglesia Católica*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c1a1_sp.html Consultado 2/XI/2025.

término que utilizaban para referirse a la falta de autocontrol, es decir, la tendencia a no actuar según los dictados de la razón. Desde la perspectiva aristotélica, por ejemplo, para vencer la *ἀκρασία*, uno debe, además de conocer la virtud, desearla.¹³ Posteriormente, san Pablo recurre al mismo término griego para referirse a la falta de moderación de las pasiones.¹⁴

Otro punto de contacto interesante entre filosofía y teología en torno a la noción de pecado es aquél en el que participan Cicerón y Philipp Melanchthon. El primero argumentaba, antes de la era cristiana, que los principios innatos de la luz natural, los cuales llevan hacia la virtud, se encuentran oscurecidos en el alma del hombre, debido a las malas costumbres y las opiniones falsas que se extienden en la cultura.¹⁵ Por su parte, Melanchthon, filósofo, teólogo, discípulo de Lutero y también seguidor de Cicerón, defendía que el pecado (en el sentido cristiano del término) es lo que ha oscurecido esos principios innatos que llevan a la virtud.¹⁶ Estas referencias son ejemplos que muestran cómo en la discusión sobre la *debilidad de la voluntad* han ido en paralelo la filosofía y la teología. Pues bien, siguiendo la línea del racionalismo, intentaré dar una explicación intelectual y no dogmática del fenómeno del pecado original. Estoy convencido de que las religiones antiguas se referían a un fenómeno real, aunque muchas de ellas lo hayan expresado apoyándose en relatos increíbles o mediante alegorías. Trataré, pues, de explicar ese fenómeno de una manera racional.

Es pertinente aclarar, sin embargo, que cualquiera que filosofa sobre el tema del pecado original —o sobre el pecado en general— está obligado a interpretar el pecado mismo como algo cognoscible, porque, de lo contrario, ¿qué sentido tendría hablar de algo imposible de conocer?

13. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, Londres, 1894, p. 136 (1147bi-5).

14. 1Cor 7, 5.

15. Cicerón, *Disputas tusculanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 97 (III, 1).

16. Karl Gottlieb Bretschneider (Ed.), *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Volumen XII*, Schwetschke et Filium, Brunswick, Alemania, 1844, p. 691.

Pero, puesto que solamente se puede conocer aquello que existe en la naturaleza, el filósofo debe tomar una postura naturalista de la cuestión. Si se interpretan el mal y el origen del pecado como un misterio, como algo más allá de la razón humana, entonces no tiene sentido aplicar la razón a ese objeto. Y lo mismo sucede con la bondad. Algunas veces las religiones hablan de una bondad superior, de una gracia divina más allá de todo lo humano; en esos casos suele ser descalificada la capacidad del hombre para adquirir esa bondad superior a través de sus propios medios, incluyendo la razón. Spinoza relata un caso que ejemplifica muy bien esto último, a saber, el de Yosef Ben Sem Tov, escritor judeoespañol del siglo XV, quien sostenía que Aristóteles llegó a una gran perfección moral, que conocía el método verdadero (de la moral) y que no se le escapó nada esencial; pero, por no haber conocido los principios que enseñaba a través de los profetas, sino por los dictados de la razón, no salvó su alma. Para Spinoza resulta evidente que este tipo de afirmaciones no son sino fantasías sin fundamento racional ni bíblico.¹⁷

Antes de continuar la reflexión es preciso hacer algunas aclaraciones sobre las nociones de *pecado* y *pecado original*, con el objetivo de que sea lo más universal posible, pues he afirmado que es posible tratar la cuestión de la *caída del hombre*, así como de la *debilidad de la voluntad*, de una manera igualmente universal, es decir, sin que estas dos cuestiones queden reducidas a un único credo religioso. Pues bien, el término latino para referirse al pecado es *peccatum*, derivado del verbo *peccare*, que significa *equivocarse* o *errar*. Este concepto no difiere mucho del término hebreo *jattá'th*, que significa *errar*. En efecto, estos términos ya se empleaban en el lenguaje cotidiano, antes de ser usados para referirse a la acción de transgredir, voluntariamente, la ley divina. Pero me baso en estas etimologías para poner de manifiesto que el pecado, en la tradición judeocristiana, a la par que es una transgresión de la voluntad de Dios, también es —siguiendo la etimología del término—

17. Baruch Spinoza, “Tractatus theologicopoliticus” en Karl Hermann Bruder (Ed.), *Benedicti de Spinoza. Opera quae supersunt omnia. Vol. III*, Bernh. Tauchnitz, Leipzig, 1846, pp. 1-271, pp. 85-86 (V, § 48-49).

un error moral, es decir, un error respecto de la bondad que un hombre debería tener consigo mismo, con sus semejantes y, de alguna forma, con el mundo exterior en general.

Con el objetivo de indagar si es acaso posible hablar del pecado en tanto error moral, se exponen a continuación algunas caracterizaciones de dos principios (o normas) que rigen la conducta de los hombres. Tales principios son contrastantes entre sí y son los siguientes: el principio de la *misericordia-dulzura*, que se asocia a la noción de *bondad*, y el principio del *egoísmo-crueldad*, asociado a la noción de *maldad*. La reflexión que presentaré a continuación gira, sobre todo, en torno a las relaciones de unos seres humanos con otros, es decir, en torno a la bondad y la maldad que se predicen de la conducta del hombre, pero en lo que se refiere al trato con sus semejantes. Para el análisis del principio de la misericordia-dulzura utilizaré la *Regla de Oro*, que aparece en múltiples filosofías y religiones antiguas, además de apelar a la ternura existente en el reino animal; mientras que, para el análisis del principio del egoísmo-crueldad, me basaré en las observaciones de Schopenhauer y Nietzsche acerca de la lucha incesante que mantienen entre sí los seres vivos.

El principio misericordia-dulzura

Uno de los preceptos en los que Cristo resumió las enseñanzas de los profetas de Israel y de la ley de la Torá reza “amarás a Dios sobre todas las cosas”, mientras que el otro precepto exhorta al hombre a “amar a su prójimo como se ama a sí mismo”.¹⁸ Este último, en particular, aparece en muchas religiones y filosofías de la antigüedad, hasta el punto de que ha sido conocido como *Regla de Oro* o *Regla Dorada*. Confucio lo expresa en las *Analectas*: “El discípulo Tse-kung preguntó: «¿Hay alguna palabra que uno debe seguir toda la vida?» Y el maestro respondió: «¿No es tal palabra

18. Mateo 22, 36-40.

la RECIPROCIDAD?» Lo que no quieres que te hagan a ti mismo, no lo hagas a los demás".¹⁹ Así, el precepto universal de la Regla de Oro figura en numerosas tradiciones de todo el mundo, como en el *Mahabharata*,²⁰ texto épico-mitológico antiguo de la India, o en el *Udanavarga*,²¹ texto atribuido al Buda, así como en un discurso del orador griego Isócrates.²² La universalidad que sugieren las múltiples apariciones de la *Regla Dorada* va en favor de la universalidad de la bondad y de la fraternidad entre los hombres, lo cual es contrario al egoísmo. El *amar al otro como a uno mismo* implica que uno debe ver y querer al otro como se ve y se quiere. Ese amor propio, predicado en todas estas doctrinas antiguas que promueven la Regla de Oro, es un amor sano, uno que busca la armonía y la plenitud de cada ser humano, y que, a través de la aplicación de la Regla en cuestión, logra proyectarse en las demás personas. Dicho en otras palabras, uno mismo es la medida del amor que se debe tener a los demás; hablo de un amor-propio-sano como el amor que un individuo debe tenerse a sí mismo, para excluir otro tipo de amor que es desordenado y se identifica más con la soberbia, esto es, con el pecado. Desde luego, las doctrinas que predicen la Regla de Oro no se refieren a este último tipo de amor (soberbio), el cual no es sino un amor propio excesivo, desmedido o desproporcionado. El amor propio que predicen dichas doctrinas se identifica con el que posee hacia sí mismo un hombre sereno, apolíneo, que practica la virtud de la humildad y que se preocupa por sus semejantes.

Interpreto la Regla de Oro como una expresión racionalizada del principio misericordia-dulzura, pues cada hombre, por naturaleza, desea perseverar en su propia existencia, es decir, aspira a lograr su propia conservación de la mejor manera posible. Por eso dicha

19. Confucio, "Analectas" en *The Four Books*, International Publication Society, Hong Kong, 1900, pp. 45-184, p. 138 (15, 23). Traducción propia.
20. Johannes Adrianus Bernardus van Buitenen (Ed.), *The Mahabharata, Volume 3, Book 4: The book of Virata; Book 5: The book of the Effort*, Chicago University Press, Chicago, 1978, pp. 133-532, pp. 281-282.
21. William Woodville Rockhill, *Udānavarga*, Trübner and Co./Ludgate Hill, Londres, 1883, p. 27.
22. Isócrates, "Nicocles or the Cyprians" en *Isocrates with an English translation by George Norlin, Ph.D., LL.D.*, William Heinemann Ltd/G. P. Putman's Sons, Londres/Nueva York, 1928, pp. 73-114, pp. 110-113 (61).

regla invita a cada uno a fomentar la existencia de los demás y de la manera más armónica posible. En eso consiste, desde mi punto de vista, el *tratar a los demás como uno mismo desea ser tratado*: fomentar la existencia de los otros, no su destrucción. Debo señalar, además, que la Regla se ha de aplicar a deseos universales, porque aplicarla en cuestiones particulares conduce a absurdos (por ejemplo, sería una incorrecta aplicación que un masoquista se creyera con el derecho de maltratar a los demás, en razón de que él mismo desea recibir maltratos). Y sostengo que no hay un deseo más universal que *el deseo de cada cosa de perseverar en su propia existencia*. Es aquel deseo que santo Tomás llamó “instinto de conservación”, reconociendo que se encuentra en todos los seres vivos;²³ y que Spinoza denominó *conatus*, demostrando que existe en todas las cosas del universo, hasta en la materia inerte, ya que cada cosa posee un principio interno que fomenta su propia existencia.²⁴ Por ello, el principio misericordia-dulzura se puede observar con claridad en los animales no-humanos, excluyendo la posibilidad de que la inteligencia humana esté antropomorfizándolos al interpretar su comportamiento, ya que se trata de un principio universal. Puesto que los animales no-humanos buscan también, de manera incesante, su propia conservación, así también son capaces de promover o fomentar la conservación de los demás animales de su propia especie e, incluso, de los animales de otras especies (como cuando una hembra adopta a un cachorro de una especie distinta y lo amamanta). En suma, aunque sea de un modo inconsciente o relativamente inconsciente, los animales no-humanos también son capaces de tratar con dulzura y misericordia a otros animales.

23. Tomás de Aquino, *Suma Teológica VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, pp. 129-130 (1a, IIae, 94, 2).

24. Baruch Spinoza, “*Ethica*” en Carl Gebhardt (Ed.), *Spinoza Opera. Vol. II*, Heidelberg/Carl Winters/Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, Alemania, 1925, pp. 41-308, p. 146 (III, prop. 6).

El principio egoísmo-crueldad

En contraposición con la fraternidad universal a la que se dirige la Regla de Oro, se encuentra, en cambio, una actitud egoísta, dionisíaca, que, en lugar de ver a los otros hombres como hermanos, invita a los individuos a aplastar a los débiles y a imponer la propia voluntad. Nietzsche interpreta esta actitud, la ley del más fuerte, como la ejecución de la verdadera enseñanza de la naturaleza. En *La genealogía de la moral* sostiene que, en realidad, en eso (en la ley del más fuerte) consiste la bondad original, y que el cristianismo y el judaísmo pervirtieron tal enseñanza al predicar el amor por los débiles, declarando con ello la guerra a los verdaderos *instintos de la vida* (*id est*, el poder y el dominio).²⁵ Es decir, para Nietzsche la crueldad y el egoísmo son cuestiones completamente normales, naturales e incluso buenas. Y, antes de Nietzsche, Schopenhauer ya advertía que los seres de la naturaleza tienen una tendencia fuerte a la destrucción mutua: “donde alienta un viviente hay otro para devorarlo”.²⁶ Y es que ni siquiera las plantas son inmunes a esa guerra de todos contra todos, ya que ellas también luchan y compiten, entre ellas, por los nutrientes del suelo, el agua o la luz del sol. Schopenhauer y Nietzsche no deliraban al pensar en la existencia de esa tendencia egoísta y destructiva de los seres vivos.

Discusión sobre la necesidad de los dos principios

Se tiene —como ya se analizó—, en contraste con las posturas de Schopenhauer y de Nietzsche, la postura no menos verdadera que afirma una piedad que es, sobre todo, una manifestación de *dulzura* en los seres vivos, especialmente en animales habituados a vivir en grupos. Leibniz, por ejemplo, sostiene que la naturaleza ha dotado de afecto y dulzura a la mayor parte de los animales, y que sólo las arañas constituyen una excepción a la regla, pues se comen entre ellas, como

25. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006, p. 65

26. Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 2006, p. 93.

cuando, después de haber copulado, la hembra devora al macho.²⁷ En efecto, muchas veces se ha visto que la hembra de una especie adopta los cachorros de otra especie distinta. Estas consideraciones no son afectadas en absoluto por quienes, sin conocimiento de la realidad animal, juzgan, de manera superficial, que los animales no-humanos, a diferencia del hombre, “actúan únicamente por instinto”. Ahí la expresión “por instinto” parece entenderse como una inclinación automática y no consciente. Es muy dudoso que muchos tipos de mamíferos, sobre todo aquéllos en los que es verificable la emocionalidad (como en los perros, los caballos o los delfines), no tengan conciencia alguna de su propia realidad. Pero, independientemente de ello, lo cierto es que, tanto la inclinación al egoísmo-crueldad como a la misericordia-dulzura, existen simultáneamente en el reino animal, en el que se incluye el hombre, que también es un mamífero. Además, aunque se diga que los animales no-humanos no son conscientes de sus acciones y que “actúan por instinto”, eso mismo se puede verificar muchas veces en los hombres, pues tampoco son ellos plenamente conscientes de todas sus acciones. Así como la mayoría de éstos no saben dar cuenta de las inferencias lógicas que utilizan cuando razonan —y que únicamente son conocidas por los estudiosos de la lógica—, también son incapaces, en su mayoría, de explicar los principios psicológicos a los que responden sus acciones (esta cuestión la demostró a plenitud el psicoanálisis). A fin de cuentas, sean conscientes o no de los impulsos que tienen al actuar tanto los hombres como las bestias, no por ello dejan de cometer, según sea el caso, acciones crueles, o bien, dulces y misericordiosas.

Es cierto que la tradición judeocristiana no sataniza a las bestias de la naturaleza cuando muestran crueldad hacia otras bestias, ya sean de su misma especie o de otra, puesto que ese fenómeno se interpreta como parte del orden creado por Dios, un orden cosmológico. Desde luego,

27. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie Verlag, Berlín, 1923, p. 93 (A, vi, 6). Se trata de las obras de Leibniz editadas por Academia de Berlín (*Sämtliche Schriften und Briefe*).

la tendencia a la crueldad en las bestias es también un mecanismo de supervivencia, es la manifestación de una batalla constante de cada animal con el mundo exterior. Sin ese principio de crueldad, de salvajismo, tan común en la naturaleza, el reino animal simplemente dejaría de ser tal. Así pues, lo que dicha tradición religiosa repreuba no es ese fenómeno del reino animal, sino los errores morales de los hombres, en los cuales consiste propiamente el pecado. Sin embargo, es cierto que el hombre, en tanto animal y mamífero, también posee ambas tendencias de la naturaleza, el egoísmo-crueldad y la misericordia-dulzura. Y su perfeccionamiento moral, según las antiguas tradiciones y filosofías, está a menudo asociado al autocontrol, a la represión de ese egoísmo y de esa crueldad, que son impulsos primitivos básicos que lo llevan a ejercer su voluntad, desentendiéndose de las consecuencias, es decir, sin importarle si pasa por encima de sus semejantes, si los atropella o los anula. El autocontrol es la actitud apolínea. Lo dionisíaco, en contraparte, es el arrebato, la impulsividad, el seguimiento ciego del principio del placer. No obstante, debemos señalar que la existencia del hombre no sería posible sin la de ambos principios, esto es, sin sus inclinaciones hacia el egoísmo-crueldad y hacia la misericordia-dulzura. Expresado en otros términos, la existencia del hombre y de sus antepasados primates no habría sido posible sin la ley del más fuerte, pero tampoco sin la práctica de la misericordia hacia sus congéneres. Ambos principios de conducta han sido necesarios en su supervivencia. Por un lado, la ley del más fuerte lo ha convertido en un ser vigoroso y resistente, aunque sea sólo desde un punto de vista individualista. Por otro lado, la práctica de la piedad lo ha convertido en un ser (animal) comunitario (*ζῷον πολιτικόν*), y allí ha encontrado, justamente, en la práctica comunitaria, un apoyo a su propia supervivencia. Pues bien, si en el sentido cosmológico ambos principios han sido necesarios para su existencia, ¿cómo podría el principio del egoísmo-crueldad ser satanizado? Hacerlo implicaría también ver como algo negativo la crueldad de todos los animales, tanto humanos como no-humanos. Porque si no existiera la ley del más fuerte, tampoco ellos, sus ejecutantes, podrían

existir. Es una realidad promovida por la selección natural, por la ley de la supervivencia del más apto, en la vida de los organismos deambulantes por el mundo. La sabana africana, por ejemplo, es disputada por muchos carnívoros que compiten entre sí y que se masacran mutuamente a causa de esa competencia.

Si se piensa el pecado original como la *debilidad de la voluntad* —aquella debilidad en la que pensó san Pablo y que se revela en las palabras de Ovidio (“video meliora proboque, deteriora sequor”)²⁸—, se deberá reconocer que, cuando se elige lo peor, aunque se conozca el bien, se elige justamente el beneficio propio sin tener en cuenta a los demás seres humanos. Interpretando así las cosas, el pecado original es, en el fondo, la tendencia egoísta que poseen los hombres —producto de su propia condición de animales— de su instinto de supervivencia. De este modo, se habla aquí —para explicar el pecado original— de una animalidad básica o primitiva, en contraposición con una animalidad más compleja que promueve lo comunitario (también compartida con los animales no-humanos que viven en grupo). Respecto de esto último, Leibniz es tajante al afirmar, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, lo natural y evidente que resulta que los mejores hombres se unan entre sí para lograr sus mejores fines, igual que los pájaros se congregan para volar juntos o los castores se agrupan en familias para construir diques y fabricar cabañas.²⁹

Bajo la interpretación filosófica presentada aquí, sin duda se diluye o se desdibuja, al menos en parte, el concepto de pecado original. Esto se debe a que 1) los instintos egoístas naturales son también parte del orden cosmológico creado por Dios —si se habla desde la posición judeocristiana—; y 2) la existencia de esos instintos egoístas ayuda a los seres finitos a lograr su propia conservación, es decir, los ayuda a fomentar su propia existencia. Si ocurre como se plantea en los dos

28. Ovidio, *Metamorfosis*, p. 143 (7, 19).

29. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften*..., pp. 273-274 (A, vi, 6).

puntos anteriores, la virtud moral del hombre consistiría en poner en su lugar esos bajos instintos y utilizarlos solamente cuando se requieran (por ejemplo, cuando una persona tiene que defenderse de un agresor para preservar su vida). En esos momentos es válido despertar esa parte cruel que se pueda tener, pues incluso en el caso de que no se sienta odio alguno por el agresor, se lo tendrá que atacar para defenderse. Pero, en ese sentido, la noción de pecado se desdibuja porque, como sostiene Jorge Aurelio Díaz, si éste ocurre por una limitación humana —en este caso, la limitación de elegir una entre dos de sus inclinaciones—, no es posible predicar que esa limitación no debería de existir, ya que eso equivale a afirmar que lo finito tampoco tendría que ser,³⁰ lo cual, evidentemente, no podría ser aceptado desde un punto de vista judeocristiano.

Queda por considerar el problema de la libertad, para el cual se debe plantear lo que sucedería bajo la hipótesis del determinismo absoluto (la ausencia de libertad), pero también debe esclarecerse lo que ocurriría bajo la hipótesis de la existencia de la libertad. En la primera hipótesis he de afirmar que, si los hombres están determinados por el principio del egoísmo-crueldad y no consiguen resistir su impulso, entonces no se les podría atribuir maldad alguna a sus acciones. En cambio, si existe la libertad y si realmente las acciones de aquéllos están bajo su propio poder, el pecado consistiría en negarse a perfeccionar cada uno su propia naturaleza, dejando de aspirar a la actitud apolínea de la vida, que es consciente, inteligente y armónica, y que deriva en la misericordia-dulzura hacia los demás seres humanos. Es decir, la misión del ser humano sería poner en su lugar sus impulsos primitivos para no dañarse a sí mismo ni a sus semejantes. Aplicando esta interpretación a la Regla de Oro, se debe sostener, a mi juicio, que la sentencia “ama a tu prójimo como a ti mismo” significa que cada

30. Jorge Aurelio Díaz, “Y así me equivoco y peco’. Consideraciones sobre el error en Descartes” en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, vol. 13, N° 25-26, diciembre de 1995/ junio de 1996, pp. 125-139, p. 132.

hombre debe limitar su sed de expansión y de señorío, como la que tienen las plantas y las bestias de la naturaleza (en su faceta egoísta), con el fin de no humillar o no anular a los demás.

En seguimiento de la hipótesis de la existencia de la libertad, deberá reconocerse que, aun cuando existe ese fenómeno descrito por Ovidio y por san Pablo —según el cual no se hace el bien que uno quiere, sino el mal que uno no quiere—, no se puede sostener razonablemente la existencia del pecado original como una mancha transmitida de generación en generación. Ello se debe a que el principio que lleva a una persona a realizar en un cierto momento el mal que no quiere, en lugar del bien que sí quiere, no es sino una faceta egoísta, exagerada, de su propio principio de autoconservación. Éste de ningún modo puede ser satanizado, pues se trata del principio de la vida misma, ya que no es compartido solamente por el hombre y los demás animales, sino también por las plantas y la materia inerte, tal como Spinoza lo probó en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, al sostener que cada cosa en el mundo tiene un principio interno que fomenta su propia existencia.³¹ Lo que sí se le puede recriminar a una persona es el ser cruel sin necesidad, esto es, el dejarse llevar por sus instintos más primitivos, en vez de comportarse de manera racional. En efecto, se le puede recriminar haber permitido que esos instintos primitivos suyos llegaran a la exageración (como cuando el amor propio se exacerba y degenera en soberbia). Pero, desde este punto de vista, el hombre se encuentra siempre tentado a actuar por dos principios distintos y contradictorios entre sí: el de la misericordia-dulzura y el del egoísmo-crueldad. Es verdad que el hombre se ha convertido, con el paso de los milenios y a través de la evolución, en un ser comunitario que actúa bajo el primer principio, pero el instinto de crueldad, de egoísmo, jamás lo ha abandonado; por el contrario, le ha servido de auxilio (como en los casos referidos, cuando se tiene que enfrentar a un peligro amenazante). Y

31. Baruch Spinoza, “*Ethica*”, p. 146 (III, prop. 6).

si todos los hombres están sujetos a la tentación de actuar bajo alguno de esos dos principios necesarios de conducta, nadie está exento de cometer un error moral —*de cometer un pecado*, de acuerdo con la terminología religiosa—, pues a simple vista se vislumbra que lograr un equilibrio entre misericordia-dulzura y egoísmo-crueldad es un asunto complicado. ¿Cuándo uno debe de ser misericordioso y cuándo debe ser egoísta? Es sabido, por ejemplo, que la dulzura, considerada virtud en principio, cuando se exagera puede degenerar en condescendencia. Quien no pone un límite a su dulzura con los demás, corre el riesgo de aplicarla en personas que no la merecen, de solapar gente que hace el mal. Se debe evitar ese extremo de la dulzura, así como su extremo contrario, la frialdad total ante los intereses y necesidades ajenos, es decir, la absoluta indiferencia. La misericordia sería, en este sentido, el justo medio entre la condescendencia y la indiferencia hacia el otro. Pero también el egoísmo se puede entender como una exacerbación del amor propio, es decir, un amor propio excesivo. Y los dos extremos son igualmente viciosos, pues tan vicioso es el amor propio excesivo como la completa ausencia de él.

Con esto quiero llegar a la idea de que cada ser humano debe buscar el justo medio de los dos principios de conducta analizados aquí. Resulta, pues, complicada la vida moral del hombre, ya que no solamente debe decidir, en cada acción particular, qué principio elegir, sino que ha de llegar a un justo medio con el principio elegido. Aunque se asuma la existencia de la libertad, resulta imposible cegarse ante todos estos factores que influyen en la voluntad humana.

Conclusiones

Desde la interpretación filosófica aquí abordada se ha mostrado la posibilidad de hablar de ese fenómeno del comportamiento humano, el pecado original, descrito por las religiones antiguas, según el cual uno llega a hacer el mal que no quiere, en lugar del bien que sí quiere.

Pues un hombre puede, en un momento, decidir ser egoísta, en lugar de ser misericordioso, por un error de cálculo en sus acciones. Cuando un hombre sufre la tentación y debe decidir entre ser cruel o ser misericordioso con sus semejantes, lo que sucede realmente, en el fondo, es que desea las dos posibilidades al mismo tiempo. Cada uno de los principios de la acción que lo mueven (misericordia-dulzura y egoísmo-crueldad) constituye una inclinación natural. Por eso resulta posible para el hombre actuar de manera cruel, aunque en él persista el deseo de ser misericordioso. Nietzsche se equivocó al creer que la enseñanza original de la naturaleza se centra solamente en el principio egoísmo-crueldad. Es más plausible que la voluntad del hombre esté dividida por estos dos principios naturales, por lo que el hombre prudente se ve obligado a realizar una investigación y un cálculo de sus deseos, como ya lo sostenía Aristóteles.

Para que un hombre tenga un cálculo adecuado en sus acciones debería, para empezar, ser consciente de sus propias determinaciones —y, en específico, de los principios de la acción tratados aquí—. Hablando particularmente del principio egoísmo-crueldad, se debe tener siempre presente que éste es la exacerbación de una virtud: el amor propio. Por ello, el agente de la acción debe buscar la moderación virtuosa de ese amor-propio. La conciencia del agente sobre los principios que influyen en su conducta implica el conocimiento de las causas de sus inclinaciones. Por lo tanto, las buenas obras implican el conocimiento del bien y del mal, entendiendo por “bien” —para cada uno de los principios de la acción tratados— el justo medio entre dos extremos viciosos, ya sea que se trate del justo medio del amor-propio o del justo medio de la misericordia-dulzura hacia los otros seres. En ese sentido, se cumple el adagio socrático “todo pecador es ignorante” (“omnis peccans est ignorans”). No obstante, puesto que el hombre prefiere muchas veces el mal, aunque conozca el bien, no es posible explicar todas sus acciones malas apelando a la ignorancia, por lo que también es prudente tomar en cuenta la observación de Aristóteles de que el

hombre decide el destino de sus acciones a través de un cálculo de deseos —como ya se adelantaba líneas atrás—, por el que debe intentar que sus propios deseos y placeres lo lleven al camino de la virtud, y no al de las bajas pasiones.

Pese a lo anterior, aunque se ha podido justificar razonablemente el fenómeno moral descrito como efecto del pecado original, queda claro también que, bajo el enfoque filosófico empleado aquí, no es posible tratar el pecado original como una mancha transmitida de generación en generación, pues el amor propio desmedido, origen de todos los abusos que un hombre puede cometer contra sus semejantes, es simplemente la exacerbación o intensificación de un amor-propio-virtuoso, siendo éste algo completamente bien visto, natural y necesario para la vida. La raíz del pecado original sería, en todo caso, la misma finitud del hombre; es decir, puesto que todo hombre es finito, ninguno posee el conocimiento pleno de sus determinaciones, así como tampoco cuenta con el control total de sus impulsos, ya sean éstos en favor o en contra de sus semejantes. Pero si la razón de que un hombre sea pecador radica en su propia finitud, entonces todos los seres finitos del universo deberían interpretarse como corruptos. Eso implicaría la afirmación de que el universo está lleno de seres corruptos, lo cual no cuadra con la visión griega del universo como orden (*κόσμος*) ni con la visión de la tradición judeocristiana, según la cual un Dios perfecto, bondadoso y omnisciente ha creado el mundo. Puesto que el principio de acción egoísmo-crueldad está regido, en buena medida, por la búsqueda individualista de placer, he de asegurar que la regulación de tal principio se da en un cálculo selectivo y racional de placeres, ya que existen tanto placeres sanos como nocivos. De ahí que la búsqueda de placer, que es universal en los seres humanos, no se puede satanizar. Aristóteles, incluso, pensaba que la universalidad de la búsqueda de placer hace patente que éste es un bien supremo para los seres vivientes, ya que siempre está entrelazado con la felicidad. En sus palabras: “El hecho de que, todos, tanto las bestias como los hombres persiguen el placer

es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien en sí mismo (καὶ τὸ διώκειν δ’ ἄπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναι πως τὸ ἄριστον αὐτήν)”.³² Y aquí Aristóteles se refería, claro está, a los placeres sanos de la vida, como comer o beber con moderación.

Tampoco resulta posible justificar filosóficamente la postura luterana-agustiniana, según la cual la voluntad del hombre está completamente corrompida (por inclinarse siempre hacia el mal), y debido a lo cual se necesita una gracia divina para salir de ese estado de corrupción.³³ A Aristóteles, por ejemplo, le parece claro que las virtudes se perfeccionan mediante los actos de repetición, como ocurre en un arte o en un oficio.³⁴ En efecto, así como se debe esculpir para aprender el arte de la escultura, y se deben construir casas para saber cómo se edifican, de la misma manera, si uno quiere ser moderado, debe llevar a cabo actos de moderación, así como si se quiere ser valiente, se tienen que realizar actos de valentía.³⁵ Pese a ello, he de señalar que Aristóteles se aproxima, de alguna forma, a la noción luterana-agustiniana de la voluntad corrupta al reconocer que la mayoría de los hombres tienden más hacia los peores placeres.³⁶ Sin embargo, casi todos los hombres, de acuerdo con el estagirita, son continentes e incontinentes; es decir, en algunos aspectos se gobiernan a sí mismos, pero en otros no lo hacen. Por eso aquél ha llamado ἐγκρατής (*enkratés*) al continente, y ἀκρατής (*akratés*) al incontinente. Y, puesto que la raíz en ambos términos, κράτος (*krátos*), significa “poder”, entonces el ἐγκρατής tiene poder sobre sí mismo, mientras que el ἀκρατής carece de ese poderío. Es verdad que la mayor parte de los hombres oscilan entre el auto-gobierno y el des-control de sí mismos, por lo que no se puede afirmar que la voluntad de aquéllos esté completamente corrompida. Si su voluntad estuviera corroída en su totalidad, el mundo

32. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, p. 152 (153b25). Traducción propia.

33. Tanto Lutero como san Agustín hacen énfasis en que, de acuerdo con la Sagrada Escritura, es necesaria una gracia divina para que el hombre pueda hacer el bien y alcanzar su salvación. Ver Jorge Aurelio Díaz, “Y así me equívoco y peco...”, p. 130.

34. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, p. 23 y ss.

35. María Teresa Sánchez Mier, *Aristóteles*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017, p. 80.

36. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, p. 142 y ss.

sería todo el tiempo un lío incontrolable; todos se traicionarían y se exterminarían mutuamente; ningún hombre podría encontrar un amigo estable. Reconociendo, entonces, que la voluntad está corrompida sólo de modo parcial, entonces es inevitable pensar en la posibilidad de que el hombre pueda trabajar en sus vicios para dominarlos y desarrollar sus virtudes. Además, el hecho de que las virtudes y los vicios varíen de persona en persona apoya la posibilidad de que el ser humano consiga trabajar en su propio ser, desarrollando sus virtudes, de la misma manera en que se puede trabajar y perfeccionar el arte de la escultura o de la construcción de casas. Por ejemplo, si existe un hombre *A* que tiene la virtud de la valentía, pero es inmoderado en el consumo de alimentos, y un hombre *B* que sí posee la virtud de la moderación al comer, pero es inmoderado con los placeres sexuales, entonces el hombre *A* puede preguntarse a sí mismo: “si el hombre *B* puede controlar su consumo de alimentos, ¿por qué yo no podría hacerlo también?”. Posiblemente, Aristóteles habría pensado algo similar.

Se ha logrado, pues, en esta reflexión, conciliar el análisis filosófico, en buena medida, con lo que describe la noción de pecado original. No obstante, como ya se ha mostrado, la doctrina luterana-agustiniana de la *corrupción total de la voluntad*, según la cual se requiere una gracia externa para hacer el bien, difícilmente puede explicarse desde una perspectiva puramente filosófica. X

Fuentes documentales

Bretschneider, Karl Gottlieb (Ed.), *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Volumen XII*, Schwetschke et Filium, Brunswick, Alemania, 1844.

Bywater, Ingram (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, Londres, 1894.

Cicerón, *Disputas tusculanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

- Comisión Teológica Internacional, *Catecismo de la Iglesia Católica*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c1a1_sp.html Consultado 2/XI/2025.
- _____ *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, 2007, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html Consultado 2/XI/2025.
- De Aquino, Tomás, *Suma Teológica VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.
- De Hipona, Agustín, “De nuptiis et concupiscentia” en Migne, Jacques Paul (Ed.), *Patrologia Latina. Vol. XLIV*, Paris Apud Garnier, París, 1865, pp. 413-474.
- _____ “De peccatorum meritis” en Migne, Jacques Paul (Ed.), *Patrologia Latina. Vol. XLIV*, Paris Apud Garnier, París, 1865, pp. 109-200.
- Díaz, Jorge Aurelio, “Y así me equivoco y peco’. Consideraciones sobre el error en Descartes” en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, vol. 13, N° 25-26, diciembre de 1995/junio de 1996, pp. 125-139.
- Dicasterio para la Comunicación, “Audiencia general, 15 de noviembre de 1972” en *La Santa Sede*, 15/XI/1972, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html Consultado 26/VI/2025.
- Isócrates, “Nicocles or the Cyprians” en *Isocrates with an English translation by George Norlin, Ph.D., LL.D.*, William Heinemann Ltd/G. P. Putman’s Sons, Londres/Nueva York, 1928, pp. 73-114.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie Verlag, Berlín, 1923.
- Nestle, Eberhard (Ed.), *Greek New Testament (H KAINH fJIA fHKE)*, British and Foreign Bible Society, Londres, 1904.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006.
- Ovidio, *Metamorfosis. Libros I-VII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana/Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979.

- Platón, “Fedro” en Burnet, John (Ed.), *Platonis Opera, Tomus II. Tetralogias III-IV Continens*, Oxford University Press, Londres, 1901, 249b.
- Rockhill, William Woodville, *Udānavarga*, Trübner and Co./Ludgate Hill, Londres, 1883.
- Sánchez Mier, María Teresa, *Aristóteles*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 2006.
- Spinoza, Baruch, “Ethica” en Gebhardt, Carl (Ed.), *Spinoza Opera. Vol. II*, Heidelberg/Carl Winters/Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, Alemania, 1925, pp. 41-308.
- _____ “Tractatus theologicopoliticus” en Bruder, Karl Hermann (Ed.), *Benedicti de Spinoza. Opera quae supersunt omnia. Vol. III*, Bernh. Tauchnitz, Leipzig, 1846, pp. 1-271.
- The Four Books*, International Publication Society, Hong Kong, 1900.
- Van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus (Ed.), *The Mahabharata, Volume 3, Book 4: The book of Virata; Book 5: The book of the Effort*, Chicago University Press, Chicago, 1978.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.