

EVOLUCIONISMO, MONOGENISMO Y PECADO ORIGINAL

por MANUEL CUERVO, O. P.

SUMMARIUM: *Status quaestionis.—I. Formatio hominis a Deo in ordinem supernaturalem elevati, eiusdemque constitutio in statum innocentiae. Existentia peccati originalis, amissioque status innocentiae. Propagatio originalis peccati, et eius effectus in natura humana.—II. Polygenismus est absolute incompatibilis cum doctrina fidei circa peccatum originale. Formatio corporis humani ex corpore alicuius anthropoidis adversatur tum philosophiae, tum theologiae, etiam supposito Dei interventu intra leges evolutionis naturalis; unde si corpus hominis ex corpore alicuius anthropoidis a Deo formaretur, necesse esset ut prius praecederet profunda illius transformatio, qua mediante ultimo a Deo disponderetur ad formam corporis humani suscipiendam. Neque scientificè demonstrata est origo corporis humani ex viventibus inferioribus.*

El evolucionismo es una corriente intensa del pensamiento moderno, que trata de explicar el origen de las cosas por una ascensión progresiva de lo imperfecto a lo más perfecto, sin saltos bruscos ni principios absolutos de las cosas, que rompan su continuidad en el tiempo y en el espacio. Inspirada en la filosofía de la evolución, tiene sus principios, utiliza métodos propios, formula sus hipótesis, y llega a conclusiones más o menos fundadas. Actualmente deja sentir su acción de una manera particular en el campo de las ciencias naturales, particularmente de la biología, morfología, antropología y paleontología, en las que establece sus tiendas de campaña disparando una argumentación concentrada en torno a su tesis favorita de la evolución de las cosas. No se pueden negar sus éxitos en los reinos de la vida vegetal y animal, lo que ha tenido por resultado que la inmensa mayoría de los científicos modernos, por no decir la totalidad, sean evolucionistas, distinguiéndose tan sólo por los límites que imponen a la misma evolución, y los caminos que le señalan en su desarrollo.

Por razón de los límites que pone a la evolución se distingue el evolucionismo en rígido o universal, y moderado; según que trate de explicar el origen de todas las cosas por una transformación o cambio progresivo de unas en otras hasta llegar a las más perfectas, sin excluir al hombre, o ponga fronteras infranqueables a la misma evolución, entre las que, por lo menos, hay que contar el alma humana.

El problema de las razas planteó en toda su agudeza la cuestión de la unidad del origen del hombre, pues viendo en ellas muchos naturalistas especies distintas, atribuían también un origen distinto a cada una de ellas. Ya Voltaire sugería esta pluralidad de origen respecto del hombre, cuando decía que sólo a un ciego era permitido no ver en las distintas razas humanas especies enteramente distintas. Los adelantos de las ciencias naturales, y los descubrimientos de la paleontología hicieron concentrar después las teorías de la evolución sobre el origen del hombre, tratando de entroncarlo con los seres vivientes inferiores a él. No existe unanimidad entre los mismos representantes de la doctrina evolucionista, acerca del camino seguido por la evolución al explicar el origen del hombre a través de los vivientes inferiores. Y así, mientras unos son partidarios de la unidad de *phylum* por donde aquella evolución se deslizó, otros particularmente los anglosajones, sostienen el polifletismo¹. En el primer caso la humanidad sería una dispersión en razas diferentes, procedentes todas de la misma línea o *phylum*, mientras que en el segundo, sería una concentración hacia un tipo cada vez más unificado de las diversas líneas, con caracteres distintos en cada una de ellas. En el caso del polifletismo o poligenismo, la unidad de pareja de donde el hombre procedió, queda descartada por completo, la cual tampoco se afirmaría en el caso contrario del monofletismo, porque el mismo *phylum* podría alcanzar igual desarrollo en las distintas partes del globo, o tener en un mismo lugar ejemplares distintos e independientes entre sí, aún cuando su número no fuera muy numeroso.

Y esto plantea problemas muy graves que afectan particularmente al dogma del pecado original. Porque ¿cómo salvar entonces la universalidad del pecado original, si es de fe que éste se transmite por generación, y en el caso del evolucionismo no todos descenderían de un hombre primitivo?

Como se ve, este conflicto que la ciencia actual presenta a la fe, no es más que un caso particular de la cuestión general de las relaciones de la ciencia o de la razón con la fe. Santo Tomás sintió muy de cerca esta cuestión, cuando en su tiempo apareció la filosofía aristotélica en el mundo occidental latino en abierta oposición con la fe, dando lugar a aquella teoría famosa de las dos verdades, una verdadera según la razón y la otra según la fe. Bastaron, sin embargo, algunos años de reflexión para que el coloso enemigo quedara convertido por el genio del Aquinatense en el auxiliar más poderoso de la revelación y de la fe.

1. Son partidarios del poligenismo: KLAATSCH, ARLDT, GERDY, NOTT, GILDSON, SERGI, SERA, etc. Pero la gran mayoría de los hombres científicos, y de más representación, defienden el monogenismo, pues como dice H. V. VALLOIS, director de «L'Anthropologie»: «L'hypothèse monophyletique est la seule acceptable» (*La paleantologie et l'origine de l'homme*, p. 80). Como representantes del monogenismo pueden citarse BUFFON, LINEO, LAMARCK, CUVIER, GEOFFROY-SAINT-HILAIRE, MÜLLER, QUATREFAGES, DUBOIS, E. SMITH, KEITH, PIVETEAU, etc.

Pero aunque no sea un problema, en el fondo, nuevo, lo es en la forma, y muchas almas fascinadas por los progresos del evolucionismo en los últimos años verían en peligro su fe si, para conservarla, se creyeran obligadas a abandonar sus ideas evolucionistas². Por eso mismo es necesario tratar esta cuestión desde el punto de vista de la fe, con el objeto de disipar una actitud algo confusa, aún reinante en algunos espíritus, respecto de las relaciones del evolucionismo con la fe en el punto concreto del pecado original. Tal será nuestro objetivo en el presente estudio.

Ciertamente que es un tema muy complejo, porque lo es también el dogma del pecado original, ya que encierra una cantidad grande de verdades de fe, como son las relativas a la elevación del hombre al orden sobrenatural y su constitución en el estado de inocencia-presupuesto indispensable del pecado original—, existencia del pecado, su naturaleza, extensión, pérdida de la gracia y de los dones del estado de inocencia, transmisión del pecado original a todos los individuos de la especie humana, y efectos del mismo en la naturaleza. Esta misma complejidad exige una división ordenada de la materia, que la simplifique cuanto sea posible sin menoscabo de la integridad y perfección, de tal manera que resulte claro y diáfano el juicio de la compatibilidad o incompatibilidad con ella del evolucionismo.

Comprenderá dos partes solamente, en la primera expondremos con brevedad las enseñanzas de la fe acerca de los distintos puntos que abarca el pecado original, y en la segunda examinaremos la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad con ella del evolucionismo.

En cuanto a la determinación de la fe, nos atenderemos casi exclusivamente a las definiciones del Concilio de Trento, que reproduce, determinándolas y precisándolas más, las enseñanzas de los Concilios anteriores de Mileve, Cartago, Orange y Quiersy, así como también de los Santos Padres, y de la Tradición de la Iglesia en general, sin necesidad de entrar en más detalles y precisiones históricas.

2. «En el estado actual de la ciencia, el origen del cuerpo humano por evolución no aparece del todo improbable... Muchos antropólogos, si no casi todos, tienen esto por una realidad. Nosotros, en cambio, pensamos que es una hipótesis, pero una hipótesis seria, es decir, no destituida de algún fundamento sólido. Nos dirigimos ahora a los teólogos y les preguntamos si nuestra duda sobre el origen del cuerpo humano es compatible con la doctrina católica. Nos han enseñado que Dios tomó el polvo de la tierra para formar el cuerpo del primer hombre. Nosotros actualmente dudamos acerca de la interpretación de la palabra divina y preguntamos si Dios ha formado el cuerpo del hombre inmediatamente del polvo de la tierra, o más bien de una materia organizada, y por él preparada mediante una larga evolución finalista. ¿Es compatible tal duda con la enseñanza divina? ¿Qué ha revelado Dios verdaderamente? Ante la palabra de Dios todas nuestras dudas se desvanecerán, en cuanto creyentes, y tenemos la seguridad de que también la ciencia, hoy incierta, derramará mañana más luz sobre la cuestión del origen del cuerpo humano de acuerdo con la palabra divina. Pero si los teólogos desconocen actualmente el significado verdadero de la revelación sobre esta cuestión, que no nos impongan un peso, que muchos, tal vez, no podrán soportar... Por esto su responsabilidad es grande así como también sublime su misión» (V. MARCOZZI, S. J., *Poligenesi ed evoluzione nelle origine dell'uomo*, en «Gregorianum» [1948], 390-91).

I. EL PECADO ORIGINAL

1. *Formación del hombre elevado por Dios al orden sobrenatural, y constitución del mismo en el estado de inocencia*

El hombre es la obra maestra de Dios en la creación del mundo visible. Compuesto de cuerpo y espíritu, lleva grabada en el fondo de su alma la imagen del Creador ³. Quizás por eso derrochó Dios en él tesoros de bondad y misericordia, elevándolo sobre su propia naturaleza, desde el momento en que comenzó a ser, al gozo eterno de Dios en la visión clara de su divina esencia, como fin supremo y único del hombre. Como si Dios quisiera que aquella imagen suya, que lleva el hombre en el fondo de su naturaleza intelectual, se convirtiera en imagen viva y fulgurante de su mismo ser, en la contemplación clara de la divina esencia, sin intermedio de ninguna clase, *facie ad faciem*. ¡Quién lo sospechara: Dios como es en sí y por sí mismo, fin último del hombre! Concesión de gracia, no don de naturaleza. Así nos lo enseña la fe con luz de revelación divina. Dice el Concilio Vaticano: «Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» ⁴. Y en la Constitución Dogmática «Benedictus Deus», de Benedicto XII, se define que la bienaventuranza última a que fué elevado el hombre consiste en la visión clara, intuitiva y también facial de la divina esencia «nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente» ⁵.

La Iglesia ha velado constantemente con gran escrupulosidad por el mantenimiento de la total sobrenaturalidad del fin a que fué elevado el hombre por Dios, condenando los errores que de alguna manera pretendían hacerla cosa debida al hombre ⁶, o la ponían al alcance de sus fuerzas naturales ⁷. Siendo sustancialmente sobrenatural el fin último a que Dios destinó al hombre desde su creación, el conocimiento del mismo no puede ser accesible a las solas fuerzas naturales de nuestro entendimiento ⁸, sino tan sólo por el don divino de la fe. Ni de aquí se sigue que el fin sobrenatural del hombre destruya el natural, sino que lo eleva infinitamente, conteniéndolo de una manera eminentísima, como hace ver Santo Tomás ⁹.

Todavía no paró aquí la generosidad de Dios para con el hombre. La fe nos enseña también que al formar Dios el primer hombre, y ordenarle

3. Gen. 1, 26.

4. Dz. 1786.

5. Dz. 530.

6. Dz. 1021, 1023 et passim.

7. Dz. 475.

8. Dz. 1669.

9. C. G. III, c. 73.

a la participación de su misma bienaventuranza, le colocó en un estado tal de perfección que excede los límites de su capacidad natural, en el cual el mismo hombre nunca pudiera haber soñado. Tal es el estado de inocencia o de justicia original. En él tenía el hombre su espíritu inmediatamente sujeto a Dios, su hacedor y fin último, por medio de la gracia, raíz de la justicia original ¹⁰, y a su espíritu quedaban completamente sometidas todas las potencias inferiores de su ser, con un dominio total del alma sobre el cuerpo, que le aseguraba la inmortalidad. Integridad, inmortalidad y dominio sobre los demás seres de la creación, he ahí los tres dones con que Dios enriqueció y embelleció la naturaleza del primer hombre cuando salió de sus manos divinas, además de sublimarla elevándola al orden sobrenatural. ¡Con cuánta razón dice la revelación que Dios hizo al hombre recto! ¹¹. No hace falta añadir que tampoco estos dones eran debidos a la naturaleza, como repetidamente enseña la misma Iglesia contra Bayo ¹² y Quesnel ¹³, sino verdaderamente preternaturales, habiendo podido Dios hacer al hombre de la misma manera que ahora nace, sin la gracia, sujeto a la muerte y esclavo de la lucha interior que lleva en su espíritu con la desobediencia de la parte inferior de su naturaleza a la superior de la razón ¹⁴. Por eso mismo tanto la elevación del hombre al orden sobrenatural, como su constitución en el estado de justicia original sólo pueden ser obra de Dios.

¡Cómo contrasta la sublimidad y riqueza del origen del hombre, tal como nos lo manifiesta la revelación, con la indignidad y miseria con que lo describe el evolucionismo! Allí es el mismo Dios el agente del hombre, que lo forma a su imagen y semejanza, y lo eleva al mismo tiempo que lo forma a un orden transcendente al de su propia naturaleza, y le señala como fin último su eterna e infinita bienaventuranza, y le coloca en un estado en que nada le perturbe y le estorbe para conseguirla, haciéndole gustar el mismo don de la inmortalidad... ¿No es este origen el más digno que pudiera tener el hombre, y darle el mismo Dios, como rey de la creación?

En cambio, el evolucionismo le hace salir de otros seres inferiores a él, pobre, miserable y harapiento, con un minimum de expresión humana, que ni siquiera parece hombre, sin aquel tesoro de bienes sobrenaturales y preternaturales, que hacían de su naturaleza un dechado de perfección, envuelto en la ignorancia más tenebrosa, y atenazado por la muerte, más que nunca, en el comienzo mismo de su existencia...

Pero es más, la misma revelación divina nos manifiesta que todos aquellos dones fueron concedidos a la naturaleza humana en la persona

10. I, q. 100, a. 1 ad 2.

11. Eccl. 7, 30

12. Dz. 1023, 1026.

13. Dz. 1385.

14. Dz. 1055.

de Adán (y cuando decimos Adán queremos significar también a Eva, complemento del mismo, en decir de San Pablo, 1 Cor. 11, 9), para que él nos los comunicara a todos los demás individuos de la especie humana juntamente con la naturaleza. Pero no todos le fueron dados de la misma manera. Y así la elevación de la naturaleza humana al orden sobrenatural fué hecha en Adán, de una manera absoluta, sin estar sometida a condición alguna. En cambio, los dones preternaturales del estado de inocencia quedaban sometidos, en cuanto a su conservación y permanencia en el mismo Adán y la comunicación a sus descendientes, a la fidelidad de Adán al precepto que Dios le impuso.

Que los dones preternaturales del estado de inocencia hayan sido dados a la naturaleza humana en la persona de Adán, es cosa clara en los capítulos segundo y tercero del Génesis.

Que Adán sea el nombre de una persona real, individual, y no un símbolo de los individuos de la especie humana, ni el nombre de una colectividad, consta ciertamente por el sentido que se da a este nombre en la Sagrada Escritura, en la tradición y en los Concilios de la Iglesia.

En la Sagrada Escritura se predicán de Adán ciertos atributos, que sólo pueden convenir a una persona individual, como son los siguientes: «*qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum*»¹⁵; «*factus est primus homo Adam in animam viventem*»¹⁶; «*Adam enim primus formatus est, deinde Eva*»¹⁷. Se le atribuye un pecado o delito que solamente fué cometido por él, por el cual entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte: «*per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*»¹⁸, «*regnavit mors ab Adam usque ad Moysem etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*»¹⁹, «*unius delicto multi mortui sunt*»²⁰, «*unius delicto mors regnavit per unum*»²¹, «*per unius delictum in omnes homines in condemnationem*»²². Aún más, se dice también que este pecado o delito consistió en un acto de desobediencia «*per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi*»²³; al cual Adán no fué *seducido*, sino Eva, «*Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit*»²⁴. Constantemente se hace resaltar la *prividad* de Adán con respecto a los demás hombres y su *unicidad*, la cual resalta aún más en su antitipo Jesucristo, del cual Adán es figura²⁵.

El pensamiento de la tradición de la Iglesia se refleja claramente en

15. Sap. 10, 1; Cf. Gen. 1, 27.

16. I Cor. 15, 45; cf. Gen. 2, 7.

17. I. Tim. 2, 13; cf. Gen. 1, 27.

18. Rom. 5, 12.

19. Rom. 5, 14.

20. Rom. 5, 15.

21. Rom. 5, 17.

22. Rom. 5, 18.

23. Rom. 5, 19.

24. I Tim. 2, 14; cf. Gen. 3, 6.

25. Rom. 5, 14.

los Concilios celebrados, desde el de Cartago del año 418, pasando por el de Orange de 529, el de Quiersy en 853, hasta el de Trento en 1546, expresado en fórmulas precisas a las que no es posible aplicar los géneros literarios, conviniendo todos ellos en tomar a Adán no sólo como una persona individual, sino también como el *primer hombre* del cual procedieron todos los demás. Y así el Concilio de Cartago condena al que dijere que Adán fué hecho por Dios mortal, y que murió por necesidad de naturaleza independientemente de su pecado: «Placuit omnibus episcopis... in sancta Synodo Carthaginensis Ecclesiae constitutis, ut quicumque dixerit *Adam primum hominem mortalem factum*, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, A. S.»²⁶. Y el Concilio de Trento comienza de esta manera sus cánones dogmáticos acerca del pecado original: «Si quis non confitetur *primum hominem Adam*»... «Si quis *Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini*» etc.²⁷.

Es, pues, indudable que el Adán del Génesis es una persona individual, y no un símbolo ni el nombre de una colectividad. Con qué grado de certeza sea preciso afirmar esto, ya lo veremos después.

Acerca de Adán, persona individual y primer hombre, el Concilio de Trento, reproduciendo y determinando más las enseñanzas de los concilios anteriores, define entre otras cosas: 1.º Que fué constituido por Dios elevado al orden sobrenatural, y en estado de inocencia, con los dones preternaturales que le son característicos; 2.º Que los dones del estado de inocencia los tenía Adán vinculados, en cuanto a su permanencia en él mismo, y su transmisión a su descendencia, a la fidelidad que debía prestar al mandato de Dios. Basta la simple lectura de los dos primeros cánones dogmáticos del Concilio para darse cuenta de ello. Dice así el primero: «Si quis non confitetur, *primum hominem Adam*, cum mandatum Dei in paradiso fuerit transgressus, statim *sanctitatem et justitiam*, in qua constitutus fuerat, amisisse... atque ideo *mortem*, quam antea illi comminatus fuerat Deus... A. S.»²⁸.

Y el canon siguiente determina: «Si quis *Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini* asserit nccuisse, acceptam a Deo *sanctitatem et justitiam*, *sibi soli et non nobis* etiam *eum perdidisse*... A. S.»²⁹. Luego si Adán no hubiera pecado, ni él hubiera perdido estos dones, ni tampoco nosotros, los cuales en ese caso nos serían comunicados juntamente con la naturaleza.

El *sujeto* de estas definiciones es el primer hombre Adán, y su *objeto* la determinación infalible de su elevación al orden sobrenatural, y su

26. Dz. 101.

27. Dz. 788-789.

28. Dz. 788.

29. Dz. 789.

constitución en el estado de inocencia con los dones preternaturales que le son propios, juntamente con la vinculación de estos dones a la observancia del precepto divino para el mismo Adán y su descendencia.

La teología explica después de qué manera unos dones, que en sí mismos son preternaturales, se comunican a los demás, caso que Adán no hubiera pecado. Y así enseña Santo Tomás que aquellos dones fueron dados por Dios a la naturaleza, en Adán, como *accidentes* de la misma, los cuales se habían de transmitir juntamente con ella a todos sus descendientes. Pues «*naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur; nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse, quod filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei; non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae*»³⁰.

Y otro tanto hay que decir análogamente de la elevación del hombre al orden sobrenatural, puesto que también es un accidente de la naturaleza. Pero como no estuvo sometida en Adán a la observancia del precepto divino, por eso se transmite con la naturaleza, aún después del pecado, aunque no así la gracia por medio de la cual se realiza subjetiva e intrínsecamente esa elevación en nosotros, la cual es infundida inmediatamente por Dios en el alma³¹.

2. *Existencia y naturaleza del pecado original, y pérdida del estado de inocencia*

Pero el hombre pecó, y el pecado original es un hecho histórico, cuyas circunstancias de sujeto o persona que lo cometió, estado o condición de la misma, ocasión del pecado, conminación de penas que le precedió, existencia del pecado y especificación del mismo, con los efectos que le siguieron, se describen con detalle en los capítulos segundo y tercero del Génesis.

El sujeto o persona que lo cometió no es un hombre cualquiera, sino *el primer hombre* a quien Dios impuso por nombre Adán. Además este primer hombre, cuando incurrió en el pecado, se encontraba constituido por Dios en un estado de tanta perfección, que parecía excluirlo por completo. Elevado a poseer una bienaventuranza sobrenatural, y en posesión de la gracia, en su ser no había nada que perturbara su armoniosa unión con Dios, su fin último, gozando además del don de inmortalidad. Pero Dios

30. I, q. 100, a. 1.

31. L. c., ad 2.

le impuso un precepto, en cuya observancia había de quedar probada su fidelidad. A la observancia de este mandato quedaban vinculados los dones extraordinarios del estado en que lo había constituido. El mismo Dios le conminó con la pérdida de ellos, si lo quebrantaba. Y el hombre, aquel primer hombre a quien Dios se lo había dado todo, hasta el nombre con que le había de llamar toda su posteridad, pecó.

Su pecado fué específicamente un pecado de desobediencia, y originariamente de orgullo o de soberbia ³². Porque el primer hombre, dado el estado en que Dios le había constituido, no podía pecar de otra manera, y la amenaza divina tuvo su cumplimiento inmediato, quedando Adán despojado de la gracia y de todos los dones del estado de inocencia, no sólo en sí mismo, sino también para todos sus descendientes. A la unión y amistad íntima con el Hacedor sucedió la ira e indignación divinas; a la suave docilidad que prestaban todas sus potencias a la razón superior, sucedió la lucha y el desgarramiento íntimo, que llevará ya siempre dentro de sí mismo, y el dominio que su alma tenía sobre el cuerpo fué trocado por el imperio de la muerte, que le acechará en todos los momentos de su existencia hasta lograr devorarlo. Y lo mismo que Adán después del pecado nacerán todos sus descendientes, los cuales constituyen el género humano.

Pues bien, este hecho histórico, que es el pecado original, cuyo protagonista fué el primer hombre en la persona de Adán, es un dogma de fe en sí mismo, y en sus efectos con todas sus circunstancias. Dice así el ya citado canon de la sesión quinta del Concilio de Trento: «Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuerit transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei at ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli... A. S.» ³³. Y en el canon siguiente se determina más el alcance que tuvo la pérdida de los dones preternaturales del estado de inocencia por el pecado de Adán: «Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse... A. S.» ³⁴.

Es de notar que la palabra «propagini» tiene aquí el mismo sentido de «omne genus humanum», que se emplea en el mismo canon en equivalencia perfecta con ella. De donde resulta que la pérdida de los dones de la justicia original por el pecado de Adán, tuvo verdadera universalidad respecto del hombre, y por tanto que los arrancó a la misma naturaleza humana. No perdió sin embargo, Adán para sí, ni para los demás, la ele-

32. II-II, q. 163, a. 1, c. et ad 1.

33. Dz. 788.

34. Dz. 789.

vación de la naturaleza al orden sobrenatural, la cual no estaba contenida en la conminación de penas hecha por Dios antes de pecar aquél.

Circunstancias del lugar y de persona, ocasión del pecado, conminación de penas a Adán antes de pecar, existencia del pecado y determinación específica del mismo; su universalidad y efectos consiguientes, en cuanto a la pérdida de la gracia y de los dones del estado de inocencia para Adán y su descendencia, todo se encuentra perfectamente determinado en estas definiciones dogmáticas. Lo cual, y habida cuenta de la naturaleza de una definición dogmática, en la que se aquilatan y precisan los términos hasta el límite, para no dar lugar a equívocos y malas interpretaciones, hace imposible la aplicación a éstos cánones de los géneros literarios, como han pretendido algunos. Y si, además, se tiene en cuenta que el Concilio de Trento no hace más que reproducir en este punto la fe de la Iglesia, manifestada por los Santos Padres y los Concilios de Mileve, Cartago, etc., precisándola todavía más, esa imposibilidad se impone como una cosa del todo evidente.

Adán pudo cometer otros pecados, y de hecho seguramente los cometió, pero solamente la infracción del mandato divino tuvo los caracteres de pecado original: No sólo porque fué el primer pecado, principio de todos los demás, sino también porque sólo él tuvo virtud para despojar a la naturaleza humana, en los albores de su existencia, de los dones gratuitos con que Dios le había enriquecido al crearla. Porque el pecado original es un pecado de *naturaleza*, que la corrompió al quitarle aquel esplendor en que Dios la había creado, encontrándola ya despojada todos los demás pecados que le siguieron después ³⁵. Por eso mismo el pecado original no pudo ser más que uno, y así lo definió también el Concilio de Trento cuando dijo en el canon tercero que el pecado original es «origine unum» ³⁶. Se comprende así fácilmente que Santo Tomás conciba el pecado original como una privación de la justicia original ³⁷, en la que la gracia entra como *ratz* de la misma ³⁸.

3. Transmisión del pecado original

La fe no solamente nos enseña que Adán, por su pecado, perdió para sí mismo y toda su descendencia el estado de justicia original, sino también que nos transmite a todos su pecado, juntamente con la pérdida de aquellos dones. «Si quis Adae praevaricationem, dice el Concilio Tridentino, *sibi soli* et non ejus *propagini* asserit nocuisse... aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum *mortem et paenas corporis tantum*

35. I-II, q. 81, a. 2.

36. Dz. 790.

37. I-II, q. 82, aa. 1-3.

38. I, q. 95, a. 1; q. 100, a. 1 ad 2.

in omne genus humanum transfudisse, non autem et *peccatum*, quod mors est animae, A. S.»³⁹. Que Adán nos transmita a todos sus descendientes la pérdida de los dones del estado de inocencia, es cosa después de todo relativamente fácil de comprender, puesto que aquellos dones le habían sido dados a él como accidentes de la naturaleza, los cuales perdidos por el pecado, es lógico que nos transmitiera ésta privada de los mismos, en cuanto cabeza física del género humano. Porque «unumquodque generat sibi simile in natura speciei». Pero que, además, nos transmita también su pecado, es cosa tan difícil de comprender, que cae dentro del misterio, donde a la razón humana no le es dado penetrar. A la teología toca dar una inteligencia verdadera, rechazando al mismo tiempo los caminos falsos que terminan siempre, tarde o temprano, por corromperlo o negarlo.

Nuestro objetivo es mucho más modesto: hacer resaltar aquí las verdades de fe acerca de este particular, para ver después si son compatibles con las doctrinas del evolucionismo. Haremos especial hincapié en la transmisión del pecado, causa de aquella privación en Adán y también en nosotros, porque aquí es donde está la principal dificultad en esta cuestión, y porque una vez transmitida la causa, es del todo consecuente recibamos también la naturaleza privada de la gracia y de los dones preternaturales del estado de inocencia, tal como quedó en Adán después del pecado.

Antes de hablar de la transmisión del pecado, es preciso determinar de qué pecado de Adán se trata. Porque el pecado original puede tomarse en dos sentidos muy diferentes: *original originante* y *original originado*. El pecado original *originante* es un *acto personal* de Adán, como cabeza de la naturaleza, por el que perdió aquella armonía admirable en que Dios le había constituido. Este pecado fué un pecado de *naturaleza*, porque con él despojó Adán a ésta de los dones con que Dios la había enriquecido en su persona, los cuales no le habían sido dados a él como persona individual, sino como cabeza o primer representante de la naturaleza humana. Y la prueba está en que si él no los hubiera perdido, se nos hubieran comunicado a todos, y porque él los perdió no se comunican a ninguno. Este primer pecado de Adán fué *personal suyo*, al que nuestra voluntad no concurrió de ninguna manera. ¿Dónde estábamos nosotros cuando Adán lo cometió, para que nuestra voluntad fuera también principio de aquel pecado? El pecado original originante fué solamente de Adán, y existió solamente en él. Este pecado original no es el que se nos comunica a nosotros.

El pecado original que se transmite a nosotros es el *original originado*, el cual no es un *acto*, sino un *hábito*, es decir, el estado de corrupción y privación que dejó en la naturaleza humana el pecado de Adán, o como

39. Dz. 789.

dice Santo Tomás, un hábito corrompido y pecaminoso ⁴⁰. Entre el pecado original originante y el pecado original originado existe una verdadera relación de causa a efecto. Por eso mismo el pecado original originado, aunque no sea pecado actual personal, es sin embargo un pecado verdadero, en cuanto que el estado de privación de la naturaleza participa de una manera habitual de la voluntariedad pecaminosa del acto que le produjo. Y de aquí que el pecado original sea un pecado, no *cometido* por nosotros, sino simplemente *contraído*. O en otros términos, un pecado de que nosotros somos sujeto, no principio o causa.

Acerca de la transmisión de este pecado vamos a estudiar tres cosas según las determinaciones de la fe, para ver después si el evolucionismo es compatible con ella: a) objeto de la transmisión, b) sujeto de la misma, c) y medio por el cual se realiza. Acerca de todos estos extremos tiene la fe determinaciones muy concretas y precisas.

Objeto de la transmisión. Es el pecado de Adán con las penas del mismo, tanto naturales —privación de los dones del estado de inocencia—, como las personales de privación de la gracia y del derecho a la vida eterna. Tal es el objeto de la definición dogmática del canon segundo de la sesión quinta del Concilio de Trento, que antes reprodujimos, sustancialmente idéntico a otro similar del Concilio de Orange, confirmado por Bonifacio II ⁴¹.

Ya hemos dicho que la transmisión de las penas del pecado no es difícil concebirla, y que toda la dificultad de esta cuestión se centra en la transmisión del mismo pecado. No hay pecado sin voluntariedad, y no se ve que nosotros podamos tener voluntariedad alguna en el pecado de Adán. Ahí está el misterio.

Diversas teorías han sido excogitadas para explicarlo de alguna manera. Desde luego tenemos que decir muy alto que Santo Tomás no ha creído nunca necesario recurrir a ninguna clase de pactos o de ficciones jurídicas para darle explicación. Aun más, todo eso cae totalmente fuera de su intención y propósito.

El pecado original en nosotros no es una contribución, cooperación o participación en el acto personal de Adán. Por eso las teorías del pacto y de la ficción jurídica, en virtud de las cuales nuestra voluntad estuvo moralmente contenida o representada en la voluntad de Adán, cuando pecó, en realidad no hacen otra cosa que descentrar la cuestión, llevándola a un terreno que le es del todo ajeno. Porque el pecado original en nosotros no es el pecado *personal* de Adán, ni un pecado *personalmente* cometido en persona propia, ni por representación; sino un pecado habitual *contraído*, el mismo estado de la naturaleza tal como quedó en Adán después de su pecado personal. Y para contraer ese pecado, que es el pecado

40. I-II, q. 82, a. 1 ad 1.

41. Dz. 175.

original originado, basta que Adán comunique la naturaleza a un sujeto capaz de recibirla con la formalidad moral pecaminosa que dejó impresa en ella la voluntad del pecado que fué causa de ese estado, o sea, del mismo pecado personal de Adán. Y este sujeto es el hombre por razón de su naturaleza racional.

Cierto que fué necesario un decreto divino para la constitución de la naturaleza en el estado en que fué creada en Adán, y también para que su pecado la dejara despojada del mismo, pero no para que, una vez despojada de él, la privación de aquellos dones, y el mismo pecado de Adán, se comunicaran a toda su descendencia. Al menos éste es el sentir de Santo Tomás, que nunca vió la necesidad de ningún pacto, ni ficción jurídica alguna, para explicar la transmisión del pecado de Adán a toda su posteridad.

Lo único que requiere Santo Tomás para que el pecado de Adán se nos transmita, es que descendamos de él por generación. Sin ésto sí que no encuentra Santo Tomás camino posible para que el pecado de Adán, y la privación de los dones del estado de inocencia, causada por su pecado, se comuniquen o transmitan a nosotros. «*Peccatum originale, dice constantemente el Doctor Angélico, a primo parente traducitur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem*»⁴². «*Ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem*»⁴³.

Por eso mismo el pecado original no es voluntario con una voluntariedad *personal propria*, sino con la voluntariedad que le imprimió el pecado personal de Adán. «*Inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale; sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi in quantum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur peccatum naturae; secundum illud Eph. 2, 3: eramus natura filii irae*»⁴⁴.

Para entender esto bien, basta tener en cuenta que el pecado original no es otra cosa que la desordenada disposición de la naturaleza causada en ella por el pecado de Adán, la cual no es un acto, sino un hábito, consistente en la privación de la justicia original. «*Hujusmodi dispositio*

42. I-II, q. 81, a. 4.

43. I-II, q. 81, a. 1 ad 2.

44. I-II, q. 81 a. 1.

naturae inordinata habet rationem habitus»⁴⁵. Al comunicársenos por Adán la naturaleza, nosotros no sólo recibimos ésta con aquella indisposición interior habitual, sino también con la *voluntariedad pecaminosa* que dejó impresa en ella el pecado de Adán de un modo habitual. Porque nuestra voluntad racional, donde el pecado original se recibe propiamente, no sólo es *sujeto* de aquella indisposición interior, sino también de la *voluntariedad pecaminosa* que lo causó⁴⁶. Y por esto el pecado original se transmite a nosotros juntamente con la naturaleza: «Originale vero cum sit peccatum naturae est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet *rationem culpae in quantum derivatur ex primo parente*»⁴⁷.

Por parte nuestra el pecado original es voluntario con una voluntariedad tan sólo *habitual*, porque la voluntariedad del acto pecaminoso de Adán, que fué causa de aquel estado, quedó impresa en la misma naturaleza que él nos comunica, la cual es recibida en nuestra propia voluntad en cuanto sujeto de formalidades morales. Por eso mismo, el pecado original es voluntario no con una voluntariedad actual, sino tan sólo *habitual recibida*, y por lo mismo un pecado no *cometido* por nosotros, sino *incurrido o contraído*. Y de aquí que la voluntariedad del pecado original sea la *infima* de todos los pecados: «inter omnia peccata, minimum est originale, eo quod minimum est in voluntario. Non enim est voluntarium voluntate ipsius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est, et ideo minor poena debetur originali quam veniali»⁴⁸.

Se sigue también de lo dicho que siendo uno mismo el pecado original por razón de su origen —«origine unum»— existe, sin embargo, en nosotros como propio de cada uno —«*omnibus inest unicuique proprium*»⁴⁹.

Piénsese lo que se quiera acerca de las teorías excogitadas para explicar la transmisión del pecado original, lo cierto, lo indudable, es que pertenece a la fe el hecho de su transmisión, y que, siendo uno mismo el pecado original, existe en todos como propio de cada uno. Es también de fe que juntamente con él se transmiten a todos las penas del mismo, tanto naturales —privación de los dones preternaturales del estado de inocencia—, como las personales, o sea, la privación de la gracia y la pérdida del derecho a la vida eterna.

Santo Tomás señaló ya la distinción de estas penas del pecado original en muchos lugares, deduciéndola de aquel principio que es toda una síntesis de su teología sobre el pecado original: «Peccatum originale hoc modo

45. I-II, q. 82, a. 1 ad 2.

46. I-II, q. 83, a. 3.

47. I-II, q. 82, a. 1 ad 2.

48. II *Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 ad 2; cf. III, q. 1, a. 4; *De Verit.*, q. 25, a. 6 ad 4; *De Malo*, q. 5, a. 1 ad 6.

49. Dz. 790.

processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam»⁵⁰.

Sujeto de la transmisión. El canon dogmático del Concilio de Trento, antes transcrito, señala como sujeto de la pérdida de los dones de estado de inocencia, el mismo Adán «et ejus propago»; y poco después como sujeto de la transmisión del pecado, juntamente con las penas del mismo, «omne genus humanum». Es evidente la equivalencia de estas dos expresiones teniendo en cuenta que el pecado de Adán no se podía transmitir a él mismo, sino a otros sujetos distintos de él. En cambio, podía ser sujeto de la pérdida de los dones, así como también lo fué del pecado. Y como antes se definía que Adán, por su prevaricación, había perdido aquellos dones del estado de inocencia para sí mismo y para su descendencia, a ésta es también a la que se transmite la pérdida de los dones juntamente con el pecado. Luego el sujeto de la transmisión de la pérdida de los dones preternaturales, como penas del pecado, es el mismo de la transmisión del pecado. Y por consiguiente la *descendencia* de Adán, incluido él mismo como cabeza, es igual a «omne genus humanum».

En otros términos, el Concilio de Trento define que Adán perdió los dones del estado de inocencia para él «et ejus propagini», y al mismo tiempo define también, que el mismo pecado de Adán, juntamente con la pérdida de aquellos dones se transmite «in omne genus humanum». Luego la descendencia de Adán, con él a la cabeza, y «omne genus humanum» son una misma cosa. Esto mismo aparece con más fuerza en el canon siguiente, en el que se define el medio de esa transmisión, que es la generación de todos por Adán. Pero no adelantemos las cosas.

Todo está ahora en determinar la extensión que tiene «omne genus humanum». ¿Se extiende a todos los hombres de la tierra absolutamente, o significa más bien un número determinado, como serían los que provienen de una familia o línea particular del mismo? Cuestión verdaderamente fundamental para el asunto que nos ocupa, por otra parte fácil de resolver ateniéndonos a los mismos datos que el Concilio de Trento nos proporciona.

Es evidente que «omne genus humanum» significa en la definición del canon segundo, sesión quinta, del Concilio Tridentino, toda la especie humana, y por lo tanto todos los hombres de este mundo absolutamente, hecha excepción únicamente de la Virgen Santísima en cuanto al pecado, no en cuanto a la pérdida de los dones del estado de inocencia, que en ella no tiene razón de penas, sino tan sólo de defectos de la naturaleza. Consta esto, en primer lugar, por los mismos términos de la definición del Concilio. Conocida es la precisión y exactitud que se emplea en el uso

50. II *Sent.*, d. 32, q. 1, a. 2; III *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3 ad 3; IV *Sent.*, d. 46, q. 2, a. 2 *solutio* 1; *De Malo*, q. 5, a. 4; III, q. 69, a. 3 ad 3.

de los términos en todas las definiciones de fe, con el objeto de evitar toda vaguedad y confusión en la expresión de la verdad definida, siendo escogidos y seleccionados aquéllos con todo cuidado, después de largas y laboriosas deliberaciones y discusiones acerca de los mismos. Ahora bien, la expresión «*omne genus humanum*» significa todo el linaje humano, toda la especie humana, y por lo tanto todos los hombres de la especie humana del mundo absolutamente.

Se confirma este sentido del «*omne genus humanum*» por la misma declaración del Concilio «*non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem*»⁵¹. Luego todos los demás individuos, sin otra excepción, de la especie humana, están comprendidos en el «*omne genus humanum*», a todos los cuales se transmite el pecado original. Y como en la mente del Concilio, según hemos hecho ver antes suficientemente, «*omne genus humanum*» es realmente lo mismo que «*Adami propago*», síguese que «*omne genus humanum*» significa toda la *descendencia* de Adán, con el mismo Adán a la cabeza.

Se prueba esto también por lo que se dice en el canon cuarto, del mismo Concilio, que define que *todos* nacemos con el pecado original, que *traemos de Adán*, por lo cual todos necesitamos del bautismo para borrarlo. «*Si quis parvulus recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam... A. S.*»⁵². Luego todos descendemos de Adán, y esta descendencia de Adán, con él a la cabeza, es lo que significa «*omne genus humanum*», el cual comprende a todos los hombres del mundo absolutamente.

Lo mismo se hace ver también por la universalidad de la Redención de Jesucristo, antitipo de Adán según San Pablo⁵³, la cual tiene la misma universalidad del pecado original, motivo adecuado de la Encarnación, y objeto principal de ella⁵⁴, el cual sólo se puede borrar por el mérito de Jesucristo⁵⁵. Pero la Redención de Jesucristo se extiende a todos los hombres del mundo absolutamente. Luego también el pecado original. Y así enseña el mismo Concilio de Trento que, «*sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti... ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum Passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur*»⁵⁶. Luego «*omne genus humanum*» comprende a todos los hombres del mundo abso-

51. Dz. 796.

52. Dz. 791.

53. Rom. 5, 12 ss.

54. III, P. q. 1, aa. 3, 4.

55. Dz. 790.

56. Dz. 795; cf. 812, 820.

lutamente, que fueron, son y serán. Y por lo tanto la universalidad del pecado original es absoluta respecto de los individuos de la especie humana, excluida solamente la Madre de Dios por privilegio singularísimo de la misma Redención de Jesucristo ⁵⁷.

Medio de la transmisión. ¿Y de qué manera se transmite el pecado de Adán a todos sus descendientes? Contra los luteranos define el Concilio de Trento, que el pecado original no consiste en la concupiscencia, que dejó éste en nuestra naturaleza ⁵⁸. Y contra los pelagianos define también que no se comunica de Adán a nosotros por imitación, en cuanto que así como Adán pecó también nosotros pecamos, sino por generación, en cuanto que descendemos de él, y de él recibimos la naturaleza, que él mismo manchó con su pecado al despojarla de los dones con que Dios la había enriquecido. Y de tal manera se hace esta transmisión del mismo pecado de Adán a nosotros por la generación, que siendo aquél «origine unum», existe como *proprio* en cada uno de nosotros. No pueden ser más precisas y tajantes las palabras de la definición: «*Adae peccatum, origine unum est et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium*» ⁵⁹.

Ahora bien, habiendo sido definida también por el mismo Concilio la extensión del pecado original a todos los individuos de la especie humana, «in omne genus humanum», exceptuada solamente la Virgen María; y siendo además doctrina explícita del Concilio de Trento que «*revera omnes, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti*» ⁶⁰, es decir, con el pecado original; la conclusión que todos los hombres descendemos de Adán «*via generationis*» es tan clara y evidente que, si no es de fe, por lo menos es muy próxima a la fe, y el negarlo, o tan sólo dudarle, sería error en la fe y en gran manera temerario ⁶¹. Tal es el sentido profundo del «*primus homo Adam*» en las definiciones del Concilio de Trento sobre el pecado original, que no es un adjetivo tomado al azar del padre de la humanidad, sino el hilo conductor de toda la doctrina de la fe acerca del pecado original, roto el cual toda ella queda maltrecha y destrozada.

4. Efectos del pecado original en la naturaleza

Otra de las verdades de fe acerca del pecado original, ya enseñada por el Concilio de Orange ⁶², es que el hombre quedó *deteriorado* en su

57. Dz. 1641.

58. Dz. 792.

59. Dz. 790.

60. Dz. 795.

61. I, q. 32, a. 4.

62. Dz. 174.

cuerpo y alma por el pecado de Adán. Oigamos las palabras del Concilio de Trento: «Totumque Adam per illam praevaricationis offensam *secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*»⁶³. ¿Hasta dónde llegó y en qué consiste esta vulneración del hombre, causada por el pecado de Adán? No es cuestión fácil de contestar. Tanto los Padres griegos como los latinos han comentado el estrago que el pecado de Adán dejó en la naturaleza del hombre. Pero al paso que los latinos se fijan sobre todo en la comparación del estado de la naturaleza caída con la perfección del estado de justicia original, haciendo resaltar con viveza la miseria e incapacidad de aquél, los griegos ponen principalmente su atención en la imagen de Dios en la naturaleza humana, y en la generosidad de la bondad y misericordia divinas para colmar al hombre de gracias y beneficios que lo levanten sobre sí mismo y lo exalten, hasta culminar en el beneficio inmenso de la Encarnación.

De aquí se originaron dos corrientes distintas en la teología acerca de las heridas que el pecado de Adán dejó en nuestra naturaleza. La corriente latina, que tiene su principal representante en San Agustín, es pesimista, llevando el estrago del pecado hasta la misma naturaleza del hombre. Su contenido se condensa en el adagio vulgar en teología: «*spoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus*». La griega proclama que la naturaleza del hombre quedó intacta, al igual que el pecado de los ángeles no causó desgarró alguno en su naturaleza.

Santo Tomás se hace eco en la II-II, desde el art. 1 de la q. 85, de estas dos corrientes, armonizándolas desde un plano superior, en el que, sin dejar de ser agustiniano, hace no obstante justicia a la consideración griega.

En la naturaleza humana, dice el Doctor Angélico, hay que distinguir tres cosas: «*Primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia hujusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae*»⁶⁴.

Ahora bien, Santo Tomás no permite que se hable siquiera de vulneración, daño, ni disminución alguna en los principios esenciales de la naturaleza humana por el pecado, ni en sus propiedades esenciales, ni en las potencias del alma en sí misma. Porque sabía muy bien que toda alteración en los principios esenciales de una cosa es cambio en la esencia de la misma. «*Primum igitur bonum naturae nec tollitur, nec minuitur per peccatum*»⁶⁵. Por tanto el hombre conserva, después del pecado, la

63. Dz. 788.

64. I-II, q. 85, a. 1

65. *Ib.*

misma naturaleza que tenía antes de él, las mismas propiedades esenciales, la misma imagen de Dios que lleva grabada en su naturaleza racional, la misma potencia intelectual, y la misma libertad, aunque no con la misma independencia de que gozaba en el estado de justicia original. Con esto se daba satisfacción al principio de la tendencia griega, según la cual la naturaleza humana había quedado intacta después del pecado de Adán.

Pero la justicia original le fué totalmente sustraída. «*Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi hominis*»⁶⁶. Con esta sustracción la naturaleza humana experimentó un enorme descenso en el estado de su perfección. Porque la justicia original no fué un don personal de Adán, sino un don concedido por Dios, en Adán, a la misma naturaleza humana. Era como un accidente de la naturaleza que la exaltaba a un estado de perfección ideal. Y este estado de perfección lo perdió la naturaleza por el pecado del primer hombre, que fué un pecado de naturaleza, sumiéndose en un abismo de confusión y de miseria.

Cuando se comparan estos dos estados de la naturaleza humana entre sí, antes del pecado y después de él, es cuando tienen verdad y expresan una realidad profunda las descripciones impresionantes de San Agustín. Antes todo era luz, armonía, paz completa, felicidad; después todo confusión, oscuridad, lucha interior y exterior, aversión de Dios, incapacidad, miseria y pecado. No es que Adán no tuviera que mantenerse fiel a Dios para conservar aquel estado de perfección, en que había sido constituido, así como para transmitirlo a sus descendientes. Pero estaba orientado hacia Dios, y vivía en paz con Él y consigo mismo. Y todo esto lo perdió por su pecado, no sólo para sí mismo, sino también para toda la naturaleza. Por lo cual todos sus descendientes nacen vueltos contra Dios, su único fin, incapaces por sí mismos de orientarse hacia Él, precipitados en un abismo de confusión y de miseria. ¿Y quién duda que, comparados entre sí estos dos estados, el segundo es una corrupción completa del primero, siendo la misma naturaleza sucesivamente sujeto de ambos?

Pero no es aquí donde propiamente Santo Tomás encuentra la «*vulneratio in naturalibus*», por lo mismo que los dones del estado de inocencia no eran naturales, sino preternaturales. «*Justitia originalis in qua primus homo conditus fuit, dice el Doctor Angélico, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae*»⁶⁷.

Donde Santo Tomás encuentra una verdadera «*vulneratio*» es en la *inclinación natural* que tiene todo ser a su bien propio. «*Medium bonum*

66. I-II, q. 85, a. I.

67. *Ib.*

naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum»⁶⁸.

Antes del pecado esta inclinación estaba totalmente amparada, y enormemente fortalecida por la justicia original, teniendo el hombre la razón inmediatamente sometida a Dios, su fin último, y a la razón todas las potencias inferiores de su naturaleza, de tal manera que ninguna se movía fuera del orden señalado por aquélla. Esto no quiere decir que Adán estuviera confirmado en gracia, puesto que podía pecar, como de hecho pecó. Ni que sus hijos, de no haber pecado Adán, nacerían confirmados en gracia, pues deberían obrar siempre conforme a su razón sometida a Dios, para conservar aquel estado de inocencia⁶⁹. Mas esto lo podían conseguir fácilmente, no teniendo en su naturaleza obstáculo que se lo estorbara, bastando la moción general de Dios, que acompaña a todo agente creado en su acción, para realizar todo el bien connatural⁷⁰.

Pero después del pecado esta inclinación natural del hombre está herida en sí misma de múltiples maneras. En primer lugar, en cuanto al fin propio, no pudiendo existir en él la inclinación natural hacia el fin que Dios le había señalado. Porque el mismo pecado en que nace todo hombre le separa de Dios, y por otra parte, la misma transcendencia del fin sobrenatural, a que había sido elevado, coloca el fin del hombre en un plano superior al de toda inclinación puramente natural. Y no dándose, por otra parte, el fin connatural del hombre, independientemente del sobrenatural, la inclinación natural al fin que Dios le había señalado quedaba ahogada en él por el pecado heredado de Adán. «Filiis irae»... separados de Dios nuestro fin último, y bajo el signo del príncipe de las tinieblas, he ahí el panorama en que nace todo hombre después del pecado de Adán. Esta es la primera y más importante herida que recibe el hombre del pecado original, en una cosa tan natural en todo ser, como es la inclinación al fin propio.

Esta inclinación natural no fué, sin embargo, *totalmente destruida* en ella, porque la raíz de la gracia, que es la naturaleza humana, queda intacta después del pecado. Pues, como dice el mismo Santo Tomás, «habilitas naturae rationalis ad gratiam est sicut *potentiae susceptivae*, et talis habitas naturam rationalem consequitur in quantum hujusmodi»⁷¹. Pero esta misma aptitud de la naturaleza humana para la gracia, en cuanto racional, quedó también *obstaculizada y debilitada* por el pecado, ya que éste le es del todo contrario. «Peccatum est obstaculum gratiae, quod non solum *excludit gratiam* sed etiam facit animam minus *aptam vel habilem* ad gratiae susceptionem, et sic *diminuit aptitudinem vel habilitatem* a

68. I-II, q. 85, a. 1.

69. I, q. 100, a. 2.

70. I-II, q. 100, a. 2.

71. *De Malo*, q. 2, a. 12.

bono ad gratiam. Unde cum hujusmodiabilitas sic quoddam bonum naturae, peccatum *diminuit bonum naturae* ⁷².

En pocas palabras, la inclinación natural del hombre a su fin propio quedó ahogada e imposibilitada en la naturaleza humana por el pecado de Adán, y obstaculizada y disminuida su aptitud radical para la gracia.

Cosa análoga sucede también con la inclinación a la virtud. Esta inclinación es completamente *natural* en el hombre, tratándose del bien connatural. Porque la virtud consiste en obrar conforme a la razón, y esto le conviene al hombre por su misma naturaleza racional ⁷³. En el estado de justicia original quedaba completamente salvaguardada esta inclinación natural a la virtud, ya que en aquel estado «ratio perfecte continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta» ⁷⁴. Y por eso en aquel estado la inclinación natural a la virtud se mantenía en todo su vigor natural, y en todo su esplendor. Una vez perdida la justicia original por el pecado, se rompió el lazo que mantenía la subordinación de todas las potencias inferiores a la razón, «et ideo omnes vires animae remanserunt quodammodo *destitutae proprio ordine*, quo *naturaliter* ordinantur ad virtutem» ⁷⁵.

Sin embargo, no lo destruyó por completo, ni es posible que lo destruyera, porque por el pecado «non potest ab homine tolli, quod sit rationalis, quia jam non eset capax peccati» ⁷⁶. Pero lo disminuye progresivamente, y por eso mismo el hombre sufre detrimento en un bien tan importante como es la inclinación natural a la virtud.

Con el objeto de hacer ver con toda claridad el destrozo causado en la naturaleza por el pecado, en cuanto a la inclinación natural a la virtud, sin que la misma naturaleza humana sufriera detrimento alguno en su ser específico, Santo Tomás considera la inclinación natural a la virtud como un ser *medio* entre dos extremos: «Praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut *in radice*, in natura rationali, et *tendit* in bonum virtutis, sicut in terminum» ⁷⁷. Por tanto, su disminución puede venir, o bien de parte de la raíz, que es la naturaleza racional, o bien de parte del término al cual se dirige, la conformidad con la razón. En el primer sentido, Santo Tomás no puede ser más categórico: ni se puede quitar totalmente, ni tampoco disminuir. La razón es evidente, porque el pecado ni puede destruir la naturaleza, ni siquiera disminuirla o alterarla en lo más mínimo de su ser específico. He aquí sus palabras: «Primo quidem modo (ex parte radice) non diminuit ipsam naturam» ⁷⁸.

72. *De Malo*, q. 2, a. 11

73. I-II, q. 85, a. 2.

74. I-II, q. 85, a. 3.

75. I-II, q. 85, a. 3.

76. *Ib.*

77. I-II, q. 85, a. 2.

78. *Ib.*

Pero *ex parte termini* la inclinación natural a la virtud es vulnerada por el pecado original, que la disminuye en sí misma de una manera indefinidamente progresiva. Porque el pecado original rompió, en primer lugar, aquella subordinación de todas las potencias inferiores a la razón, sembrando la división y el desconcierto en el interior del obrar humano, con lo cual restó a la razón vigor y fuerza para imponer su orden a las demás potencias, y a éstas espontaneidad e intensidad en la docilidad para someterse a ella.

En segundo lugar, el pecado original apartó al hombre de su fin verdadero, tiñendo su espíritu de una afección contraria a la virtud, o lo que es lo mismo, a la subordinación de su espíritu a Dios, fin último del hombre. Y es sabido que cuando un afecto domina en el alma, la inclinación contraria a él decrece proporcionalmente. Y así dice Santo Tomás: «Oportet autem, quod ex hoc, quod aliquid inclinatur ad unum contrarium, *diminuat* inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso, quod homo peccat, *diminuitur* bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem»⁷⁹.

Y por último, porque aquella ruptura de la subordinación de todas las potencias inferiores del hombre a la razón, es fuente de todos los pecados, los cuales con sus afecciones perversas añaden, uno tras otro, una serie indefinida de obstáculos a la inclinación natural a la virtud, que dificultan e impiden cada vez más la conformidad de las potencias inferiores con la razón, hasta llegar en algunos casos a ahogarla casi por completo, sin que nunca puedan destruirla totalmente. Pues como antes decíamos, apoyados en Santo Tomás, el pecado original deja en el espíritu una afección o disposición pecaminosa, contraria a la razón, la cual a medida que aumenta con los pecados personales, procedentes de aquél, dificulta cada vez más la inclinación natural de las potencias a conformarse con la razón, y disminuye el poder de ésta para imponerles el orden debido.

Los teólogos designan esta debilitación progresiva de la inclinación natural a la virtud, que dejó el pecado original en nuestra naturaleza, con el nombre de «*languor naturae*».

De donde resulta, que después del pecado quedó la naturaleza humana en una condición, respecto del fin, y de la inclinación natural a la virtud, inferior a la que tendría respecto de su fin connatural, si fuera creada «*in puris naturalibus*». Y por tanto con toda propiedad se le puede aplicar el aforismo, corriente en teología, según el cual la naturaleza, por el pecado original, fué «*spoliata in gratuitis, vulnerata in naturalibus*».

Cierto que el «*languor naturae*» puede ser superado por las energías divinas, procedentes de la gracia, pero el pecado original también perjudica a la naturaleza humana en cuanto a la recepción de la gracia, no

79. I-II, q. 85, a. 1.

sólo porque mientras exista en ella la excluye directamente, sino también porque el «*languor naturae*», que causa en la misma, «*facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem*»⁸⁰.

Examinando esta debilitación de la inclinación natural a la virtud en las potencias del alma, que son sujeto de ella, vemos que en todas ha dejado el pecado original una tara grande de miseria, que además puede transmitirse por herencia de unos a otros, adquiriendo proporciones cada vez más alarmantes, la cual los teólogos han designado con el nombre de *heridas*. «*Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur suo ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae*»⁸¹.

Estas heridas de tal manera reducen el potencial espiritual de nuestra naturaleza, que el hombre no puede conocer la verdad *connatural*, sino con mucho esfuerzo, después de muchos tanteos, y mezclando sin cesar la verdad que conoce con el error. Por lo cual se hace necesaria la revelación de aquellas verdaderas más necesarias para la dirección de la vida del hombre.

En el orden moral la incapacidad del hombre para practicar el bien es todavía mucho más alarmante, no pudiendo siquiera naturalmente amar a Dios sobre todas las cosas⁸²; ni observar por mucho tiempo todos los preceptos de ley natural⁸³, quedando esclavo de las pasiones más viles que lo dominan y absorben. Ni conocer toda la verdad *connatural*, ni amar a su Hacedor por encima de las demás cosas, ni vivir por largo tiempo el bien que su misma ley natural le señala. ¡Como si la verdad y el bien *connatural* rebasaran la propia naturaleza del hombre!...

¿A qué se debe este achicamiento y disminución de la naturaleza del hombre, sino al pecado original? Los principios intrínsecos que lo constituyen han quedado intactos; lo mismo las potencias que fluyen de su naturaleza; pero *todo el orden operativo de su espíritu*, tanto especulativo como práctico, es continuamente destrozado y desgarrado por el veneno que el pecado original inyectó en nuestra naturaleza. Sin orientación al fin a que Dios la destinara, desgarrada en sí misma por el desorden interior que cada vez la debilita más en sus propias energías, y sin posi-

80. *De Malo*, q. 2, a. 11.

81. I-II, q. 85, a. 3.

82. I-II, q. 109, a. 3.

83. *Ib.*, a. 4.

bilidad de superarse a sí misma por sus propios recursos, he ahí cómo el pecado original dejó a la naturaleza humana.

Y todo esto en el orden propiamente natural, porque, si pasamos al sobrenatural, el despojo de la naturaleza fué completo.

Así es como Santo Tomás, haciendo justicia a las reivindicaciones de la naturaleza, según querían los griegos, sigue no obstante siendo profundamente agustiniano, con las limitaciones que la misma verdad impone. Después vendrá el segundo Adán que restaure la naturaleza caída, devolviéndole la gracia que la cure de las profundas heridas, que en ella causó el pecado del primer hombre. Esa gracia del Redentor, que de una manera especial se comunica por los sacramentos, forzosamente ha de tener un carácter *sanativo*, como enseña el mismo Santo Tomás, para cuya inteligencia y explicación es preciso tener siempre en cuenta las heridas que en la naturaleza humana causó el pecado de Adán ⁸⁴.

I I

¿ES COMPATIBLE EL EVOLUCIONISMO CON EL DOGMA DEL PECADO ORIGINAL?

Al hablar de la compatibilidad del evolucionismo con el pecado original, descartamos por completo el rígido o universal, que pretende hacer de hombre, en cuerpo y alma, un producto de la evolución cósmica. Porque esto ya no estaría solamente contra el dogma del pecado original, sino también contra la creación del alma inmediatamente por Dios, lo que nos llevaría al desquiciamiento de todo el orden sobrenatural.

Y nos colocamos en el plano del evolucionismo moderado, que trata de explicar el origen del hombre, en cuanto al cuerpo, por evolución del organismo de otros seres vivientes inferiores, ya por vía monofilética, ya polifilética ⁸⁵. En cualquiera de los dos casos el hombre tendría, en cuanto al cuerpo, un origen múltiple, independientes unos de otros, cuyo número no se puede determinar. Por lo tanto no sería posible hablar de un primer hombre del cual descendieran todos los demás, sino que habría muchos primeros hombres, y muchos orígenes del hombre, todos independientes

84. I-II, q. 109, a. 2.

85. En la reunión celebrada en París, del 17 al 23 de abril, el año 1947 por iniciativa del *Centre National de la Recherche Scientifique*, y la *Rockfellers Foundation*, a la que asistió gran número de científicos eminentes de Francia, Inglaterra y Norte América, todos convinieron en aceptar la evolución, disintiendo únicamente en el modo de explicarla. «Actualmente, dice ARAMBOURG, el transformismo ya no se discute, ya que es el único medio de explicar innumerables hechos revelados por la Paleontología, y de comprender el conjunto del mundo animado y el desarrollo de la vida sobre la tierra. Admitido por la mayoría de los naturalistas, la controversia sólo existe acerca de su mecanismo y de sus causas». (*La genése de l'humanité*. París, 1943). Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *Un colloque scientifique sur l'évolution*, en *Études* (mayo de 1947).

entre sí, de los que procedería la humanidad entera. Tal es el caso del poligenismo. Y aquí es donde se plantea, con toda su agudeza, el problema de la compatibilidad e incompatibilidad del evolucionismo con el dogma del pecado original.

No pocos autores católicos se han inclinado por la compatibilidad, tal vez en un orden posible de la fe, que ellos mismos se fingen, más bien que en el orden real por ella establecido. Así BOUYSSONIE ⁸⁶, GUITTON ⁸⁷, BOIGELOT ⁸⁸, H. RONDET ⁸⁹, A.-M. DUBARLE ⁹⁰, etc., no quisieran que esta incompatibilidad existiese. Y MARCOZZI ⁹¹ pregunta angustiado, en el mismo sentido, si es incompatible con la fe que el cuerpo del hombre proceda por evolución del organismo de otros seres inferiores, con las limitaciones que la misma teología imponga, porque de lo contrario tal vez muchos no podrían resistir esta prueba de la fe.

Nosotros vamos a examinar imparcialmente esta cuestión, sin salirnos de los límites de la misma fe, explicada por la teología. Para lo cual no tenemos más que recorrer otra vez, en sentido distinto, el mismo camino de las verdades de fe acerca del pecado original, expuestas en la primera parte de este trabajo.

1. *Acerca de la formación del hombre elevado al orden sobrenatural y su constitución en el estado de justicia original*

La fe nos enseña, como hemos visto, que Dios formó la naturaleza humana en Adán elevada al orden sobrenatural, constituyéndola al mismo tiempo en un estado de perfección ideal, con los dones que comprende la justicia original, que él había de transmitir a toda su descendencia, si permanecía fiel al mandato divino.

Ahora bien, lo primero que hace el evolucionismo poligenista es cambiar el sujeto de todas estas afirmaciones, que es el «primus homo Adam», persona individual, según toda la tradición de la Iglesia, por una persona colectiva, que estaría representada en todos aquellos hombres primeros con orígenes distintos e independientes. Y desaparecido el sujeto de una definición, caen por sus bases todas las afirmaciones que acerca de él se hacen: su elevación al orden sobrenatural; su constitución en el estado de inocencia con los dones en él comprendidos, arrancando de la gracia como raíz del mismo; el mandato divino al cual quedaban vinculados; la pérdida de ellos con la infracción de este mandato, no sólo para Adán, sino también

86. *Polygenisme*: D. T. C., t. XII, col. 2536.

87. *La pensée moderne et le catholicisme*, 1936, p. 39.

88. *L'origine de l'homme*, «Études Religieuses» (1938, 35-38).

89. *Les origines humaines et la théologie*, en «Cité Nouvelle» (1943), 961-987.

90. *Les sages d'Israel*, p. 21.

91. *L. c.*

para todos sus descendientes. En una palabra, todo el dogma relativo al estado de inocencia.

Y no vale argüir que, significando Adán una colectividad y no una persona individual, se cumpliría en todos los individuos de aquélla lo mismo que la fe enseña respecto de Adán. Porque las afirmaciones de fe hay que entenderlas estrictamente, y eso sería un transformismo de la fe que la destruiría por completo. Puesto que esa hipótesis trasladada a un orden meramente posible, lo mismo que la fe afirma en otro sentido diferente como real, en un orden existencial. Y por tanto, la transforma y pervierte.

Y aunque esa hipótesis a primera vista parece tan sencilla, en realidad es muy compleja, pues para que tuviera cierta semejanza con las afirmaciones de la fe, sería necesario multiplicarla de tal manera, que la hace del todo inverosímil, sobre todo teniendo en cuenta los postulados fundamentales de la doctrina de la evolución. Porque habría que suponer que la naturaleza de todos aquellos hombres primeros había sido elevada, en cada uno de ellos, al orden sobrenatural; que en todos comenzaba a existir en aquel estado de perfección ideal, que representa la justicia original, con la gracia como raíz y los dones preternaturales de integridad, inmortalidad y dominio; y que todos habían recibido el mismo mandato divino, a cuya observancia quedaban vinculados aquellos dones, para sí mismos y para toda su descendencia. Y todo esto es mucho suponer, puesto que la elevación al orden sobrenatural, y los dones del estado de inocencia fueron dados por Dios a la naturaleza humana, *en la persona de Adán*, como accidentes de la misma, para toda su descendencia. Y aunque todas estas suposiciones fueran ciertas, ninguna de ellas sería ya de fe, porque el dogma acerca del estado de inocencia había desaparecido por completo desde el mismo momento que se daba a las definiciones de la Iglesia un sentido distinto del intentado por ella. Por consiguiente, todas esas hipótesis están en oposición con la fe.

Además, están también en abierta oposición con los principios de la misma doctrina de la evolución, ya que ésta prohíbe suponer que un ser comienza a existir en un estado de perfección tan grande, que sólo conservará por muy poco tiempo, y que jamás logrará conseguir después. Lo que representaría una verdadera regresión en vez de una evolución. Por eso mismo esas hipótesis no se pueden hacer, cuando se trata precisamente de explicar el origen del hombre, en virtud de los principios de la evolución. Y si, por otra parte, no se hacen, el choque con la fe acerca del estado de inocencia no puede ser más fulminante, ni más cierto.

Verdad es que la Iglesia no definió nunca que Adán es el primer hombre, pero reiteradamente enseñó con toda la tradición que Adán es una persona *individual histórica*, y en el Concilio Vaticano se había preparado un canon para definir que Adán era el primer hombre de donde había

procedido toda la humanidad ⁹². Y esto mismo exigen las definiciones del Concilio de Trento, que es preciso entender en un sentido estricto. Y de ese primer hombre Adán, persona individual y no colectiva, el Concilio de Trento definió muchas cosas: que fué elevada en él la naturaleza humana al orden sobrenatural, y enriquecida, en su persona, con los dones característicos del estado de inocencia, con todo lo demás que ya hemos apuntado. Y toda definición es un juicio en el que de un sujeto se afirma uno o varios predicados. Si falla el sujeto, o se cambia por otro, parece la definición de la Iglesia, que por su misma naturaleza no admite transformación ninguna en la verdad definida. Su mismo carácter de infalibilidad hace ver por sí solo que, aunque las definiciones de la Iglesia no recaigan directamente sobre Adán como primer hombre, sin embargo está éste tan necesaria e íntimamente ligado con aquéllas que, sin él como persona individual, no se pueden salvar del naufragio, y por tanto, indirectamente, es también de fe, o próximo a la fe, que Adán fué el primer hombre.

El «*primus homo Adam*» tiene en las definiciones del Concilio de Trento un sentido tan hondo, que sin él no se pueden entender, ni salvar las verdades de fe relativas a la elevación de nuestra naturaleza al orden sobrenatural, y al estado de inocencia. Todo lo que no esté basado sobre este presupuesto necesario equivaldría a cambiar, transformándolo, el mismo sujeto de la fe, que después quedaría sustituido por hipótesis arbitrarias e infundadas. El «*primus homo Adam*» como tronco primitivo de donde procedió toda la humanidad, es el aglutinante poderoso de todas las verdades de fe acerca del pecado original, desaparecido el cual todo se viene al suelo como castillo de naipes levantado sobre el aire. Por algo dice Santo Tomás, que la formación del hombre en el estado de inocencia solamente se puede conocer por la fe ⁹³.

2. *Existencia y determinación particular del pecado original. La pérdida de la gracia y de los dones preternaturales del estado de inocencia*

Acerca de todos estos extremos ya hemos visto cuál es la doctrina de la fe. ¿Será posible seguir manteniéndola en la hipótesis del poligenismo? Vayamos por partes:

Existencia del pecado original. Este pecado, según la fe, existió en Adán, persona individual, como se desprende de la doctrina de San Pablo ⁹⁴, enseña toda la Tradición, y *exige* el mismo sentido de la interpre-

92. «*Si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit, anathema sit*». (*Coll. Lacensis*, VII, col. 553-567).

93. II *Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1 ad 1.

94. Rom. 5, 12 ss.

tación exacta de las definiciones de la Iglesia, a las que no se puede aplicar el canon de los géneros literarios. Supuesto el poligenismo, Adán no sería una persona individual, sino una colectividad, o el símbolo de una multitud indeterminada de individuos. Y así han querido interpretarla algunos partidarios del poligenismo. Pero según la fe, la existencia del pecado original no solamente es una cosa cierta o indubitable, sino también básica y fundamental en toda la doctrina de la revelación. Y dada esa interpretación, nacida de la hipótesis poligenista, la existencia del pecado original resultaría una cosa totalmente incierta. Porque ¿cómo podríamos nosotros saber que todos aquellos primeros hombres pecaron? ¿Es que el pecado es una cosa necesaria? Y si es solamente contingente y posible, ¿cómo pasamos de la mera posibilidad al orden concreto de la existencia real, que establece la fe? No por la misma revelación, puesto que ésta no habla más que de una persona individual. ¿Acaso por el género literario de las hipótesis? ¡Ah! pero ese género también permite la hipótesis contraria... Y entonces, ¿cómo nos mantendríamos dentro del orden de la fe, que afirma de una manera indubitable la existencia real del pecado en todos los hombres?

Además, el pecado original es uno solo según la fe, «origine unum». Y no puede ser más que uno, en un solo individuo, como enseña Santo Tomás ⁹⁵. Pero si Adán es el símbolo de una colectividad de individuos humanos, todos ellos independientes entre sí, el pecado original no podría ser de ninguna manera «unum origine», sino muchos, aún supuesto que todos pecaran; nec unum numero, ni acaso tampoco specie, sino tan sólo proportione. Una verdadera colección de pecados originales...

Naturaleza del pecado original.—Según la fe, el pecado original fué un pecado formalmente de desobediencia a un precepto divino, cuyas particularidades de persona que lo cometió, condiciones en que se hallaba ésta, conminación de penas si lo quebrantaba, y efectos consiguientes en la naturaleza, en cuanto a la pérdida de los dones con que Dios la había enriquecido, están bien determinadas en la misma definición de la Iglesia.

¿En qué consistiría este pecado si el poligenismo fuera una realidad? Los autores católicos que quieren demostrar una cierta condescendencia con el poligenismo, todavía no se han puesto de acuerdo para decirnos en qué consistiría el pecado original de aquellos primeros representantes de la humanidad. Y así mientras unos se inclinan a pensar que sería la concupiscencia, que todos llevamos en nuestra naturaleza, otros lo colocan en una rebelión colectiva contra Dios. H. RONDET, siguiendo al protestante SEEBERG, dice que entre los hombres primitivos, simples e ingenuos, surgió uno que por su astucia o violencia indujo a los demás a una re-

95. I-II, q. 82, a. 2.

vuelta, atrayendo sobre todos la ira y el castigo divinos ⁹⁶. SEEBERG mezclaba también a una mujer, como inductora ⁹⁷. Indudablemente que esta fotografía del pecado original está tomada desde alguna tribu salvaje.

Ni que decir tiene, que el pecado original no puede ser la concupiscencia, que la misma fe niega pueda consistir en ella ⁹⁸. Ni tampoco en una rebelión colectiva, tal como nos la pinta H. RONDET ⁹⁹. Primero, porque el acto de desobediencia a que alude la definición de Trento, es el de una persona individual, no colectiva, el cual tiene también determinaciones muy diferentes de las señaladas por H. RONDET. Además, dice San Pablo que la seducida fué Eva y no Adán, siendo el verdadero inductor del pecado el espíritu del mal, representado en la serpiente, según sentir unánime de los Santos Padres y de toda la tradición de la Iglesia. Pero no Adán, y menos con actos de astucia y de violencia. Sencillamente una inversión de papeles. Y entonces ¿qué hacemos de las determinaciones del pecado original que la fe nos enseña? Evidentemente, el pecado original, definido por el Concilio de Trento, no es el pecado original imaginado por los simpatizantes y condescendientes con el evolucionismo poligenista.

¿Y qué decir de la pérdida de los dones del estado de inocencia? Una de dos: o el pecado original es como define el Concilio de Trento, o como quieren e imaginan los impatizantes del evolucionismo. Si lo primero, siendo el pecado original *uno solo numéricamente*, los que no descendieran de la línea del sujeto de este pecado, tampoco perderían el estado de inocencia, puesto que el Concilio define que Adán perdió aquellos dones para su descendencia. Y en este caso, no sería imposible que todavía anduviera por ahí algún descendiente de aquellos hombres primeros, distintos de Adán, en el estado de inocencia. Porque, que también hubieran pecado las cabezas de donde ellos descienden no es en manera alguna una verdad de fe, sino tan sólo una hipótesis, que muy bien pudiera fallar. Al menos no existe repugnancia alguna en ello. Y entonces sería la misma definición del Concilio la que fallaría, al afirmar que el pecado de Adán arrastró tras sí la pérdida de aquellos dones del estado de inocencia «in omne genus humanum». Lo cual, en este caso, ni pasaría de ser un verdadero mito.

Además que según la fe, la concesión de aquellos dones fué hecha a la naturaleza humana, como accidente de la misma, *solamente en la persona de Adán*. Y siendo esto así ¿de qué manera podían perder los dones del estado de inocencia aquellos hombres primeros, distintos de Adán, si nunca los habían tenido? Y no habiéndolos tenido nunca ¿cómo podía ser verdad también lo que la misma fe de Trento enseña, que Adán, por su pecado, los perdió para todo el género humano? En una palabra, que

96. En «Cité Nouvelle» (1943), 975 ss.

97. *Christliche Dogmatik*, II, p. 119 s.

98. *Dz.* 792.

99. *L. c.*

el dogma de la existencia del pecado original, la determinación del mismo, y la pérdida del estado de inocencia, por su causa para todos los hombres, queda hecho trizas, por cualquier parte que se le mire, en la hipótesis del evolucionismo poligenista. Parece como si los que hacen estas concesiones al poligenismo, al menos hipotéticamente, temieran que algún día por los descubrimientos de la ciencia pudiera fallar, o verse comprometida, alguna verdad de fe. A los tales se les podían aplicar muy bien aquellas palabras de Nuestro Señor a San Pedro, cuando se lanzó a su encuentro sobre el mar, y comenzó a sumergirse, temiendo ahogarse: «Modicae fidei, quare dubitasti?»¹⁰⁰.

3. *Transmisión del pecado original con la privación de los dones del estado de inocencia.—Universalidad del mismo*

La oposición del evolucionismo poligenista con la fe en este punto no puede ser más radical. La fe establece que el pecado de Adán, se transmite por generación, «propagatione», «in omne genus humanum», y que, fuera de la Virgen María, ningún ser puramente humano viene a este mundo sin la tara del pecado original, que sólo el mérito de Jesucristo puede borrar. De donde se sigue que, negada la descendencia de todos los hombres de Adán, queda negada también por el mismo caso la universalidad del pecado original.

Algunos autores católicos sin embargo no ven, o no quieren ver, la absoluta incompatibilidad de la fe con la doctrina del poligenismo en este punto. Así escribe A. M. DUBARLE: «algunos autores católicos juzgan la hipótesis científica del poligenismo compatible con el dogma del pecado original, o al menos, declaran, con la reserva siempre necesaria en estas materias, no ver una incompatibilidad irreductible. (A continuación cita los nombres de J. Bouyssonie, J. Guittou, R. Boigelot, H. Rondet, a los cuales pudieran añadirse otros, y trata después de apoyar este modo de pensar nada menos que en la autoridad de Santo Tomás). Se sabe, sigue diciendo DUBARLE, que Santo Tomás enseña que, si Adán no hubiera pecado, sus descendientes transmitirían, en caso de pecar ellos mismos, a toda su línea el pecado original¹⁰¹, o también que todo hombre que se encontrara en el mismo estado de integridad de Adán, podría, en caso de pecar él, comunicar a sus descendientes una naturaleza decaída¹⁰². Lo cual abre el camino a una decadencia hereditaria universal, que dependería, sin embargo, de muchas faltas libres independientes unas de otras, y no de una falta única, o de la participación unánime de un grupo numeroso

100. Mt. 14, 31.

101. *De Malo*, q. 5, a. 4 ad 8.

102. II *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 3.

de una culpabilidad colectiva» ¹⁰³. De igual modo piensa J. CHAINE ¹⁰⁴, y el P. THEILHARD DE CHARDIN añade que la grandiosidad del género humano no se puede conciliar científicamente con la descendencia de un solo hombre ¹⁰⁵, falso presupuesto del que nacieron las peregrinas hipótesis de los coadamitas mezclados con los adamitas, o sin mezclar, que paulatinamente se fueron extinguiendo en el transcurrir de los siglos.

Siempre el mismo equívoco, y la misma confusión de un orden absolutamente posible, en que pudiera darse el pecado, con el establecido realmente por la fe, distinto esencialmente de aquél. O lo que es lo mismo, juzgar el orden actual de la fe por otro esencialmente distinto, pero que en absoluto no repugna, para terminar después confundiéndolo con el mismo de la fe.

Con el objeto de hacer patente esta falacia, vamos a recorrer de nuevo el mismo camino que seguimos en la transmisión del pecado original, estudiando sucesivamente en ella estas tres cosas: objeto de la transmisión, sujeto de la misma, y medio por el que se realiza.

↳ *Objeto de la transmisión.*—La fe enseña que lo que se transmite es el pecado de Adán, no *personal* u original originante, sino *habitual* u original originado, y que este pecado es «origine unum». Al afirmar esto quiere decir el Concilio de Trento que el pecado original, que a todos se transmite, es no solamente uno en sí mismo, numéricamente considerado ¹⁰⁶, sino también el primero de cuantos Adán cometió o pudo cometer ¹⁰⁷. Puesto que el pecado original es un pecado de naturaleza, por el cual perdió Adán para ésta los dones del estado de inocencia, que Dios le había concedido al comenzar a ser en él. Y estos dones los perdió Adán por su primer pecado ¹⁰⁸. Son bien explícitas las palabras del Concilio para que se puedan entender en un sentido diferente: «Si quis *hoc Adae peccatum, quod origine unum est*»... ¹⁰⁹. Y de este pecado original de Adán afirma la fe su existencia, y su real transmisión. Por consiguiente, todas las afirmaciones de la fe se refieren a un orden real, individual y existencial de las cosas.

En la hipótesis poligenista desaparece la unidad numérica y existencial del pecado original, desde el momento que se ponen muchos hombres primeros, siendo sustituida aquella unidad por una pluralidad colectiva *posible* de pecados originales, que serían transmitidos cada uno a su línea respectiva. La fe no niega esta *posibilidad*, en otro orden de cosas, pero afirma e impone un concepto muy distinto del pecado original en el orden

103. *Les sages d'Israel*, p. 21 en nota.

104. *Le livre de la Génèse*, p. 54 ss.

105. *Que faut il penser du transformisme?*, en «Revue des questions scientifiques» (1930), 95.

106. I-II, q. 82, a. 2.

107. I-II, q. 81, a. 2.

108. I-II, q. 81, a. 2.

109. Dz. 790.

actual, que excluye y contradice la hipótesis poligenista. Por consiguiente ya existe verdadero antagonismo entre la fe y el poligenismo, en el objeto de la transmisión, puesto que éste prescinde por completo del orden de cosas que la fe establece, para sustituirlo por otro *meramente posible*, que *la fe no enseña, ni establece*. Lo cual no se puede hacer sin salirse o contradecir el mismo orden de la fe.

Sujeto de la transmisión del pecado original.—Según las determinaciones de la fe, este sujeto es toda la descendencia de Adán, o en otra expresión equivalente del mismo Concilio de Trento, «*omne genus humanum*». Por tanto todos los hombres sin distinción, hecha excepción únicamente de la Virgen Santísima. A todos absolutamente se comunica el mismo pecado de Adán, el cual existe en todos como propio de cada uno: «*omnibus inest unicuique proprium*». Un solo pecado, el pecado de Adán, en todos y en cada uno de los hombres, como propio de cada uno de ellos. Tal es la doctrina de la fe.

Ahora bien, esto es completamente imposible en la doctrina del poligenismo, porque habiendo muchos hombres primeros, aún suponiendo que todos hubieran pecado, lo que tan sólo se puede dar como una posibilidad, el pecado de cualquiera de ellos sería, por lo menos, numéricamente distinto del pecado de los demás, el cual sería transmitido por él a su línea respectiva. Por consiguiente, nunca ni en ninguna hipótesis el mismo pecado de uno, numéricamente, se transmitiría *a todos* los demás; ni el mismo pecado numéricamente de uno existiría en *todos* los individuos del género humano, hallándose en ellos como propio de cada uno. Lo cual contradice manifiestamente las determinaciones de la fe. Ni siquiera se puede afirmar esto como posible en el orden *actual* de la fe, puesto que es totalmente contrario al mismo. En otro orden de cosas... pase, pero eso es lo mismo que argumentar por la luna. Porque nosotros estamos obligados a mantener y seguir el orden de cosas que la fe enseña y establece.

Por lo mismo, en la hipótesis poligenista desaparecería la universalidad del pecado original que la fe enseña tan claramente, teniendo el pecado original de cada uno de aquellos hombres primitivos una universalidad muy limitada y restringida. El «*omne genus humanum*» que la fe señala como sujeto de la transmisión del pecado original, habría que sustituirlo por el de tal o cual línea o familia, según el número de hombres primitivos, independientes entre sí, que se estableciera. Lo cual aguaría por completo la universalidad verdadera del pecado original.

A lo dicho hay que añadir todavía una consideración que desvirtúa aún más la hipótesis poligenista. Todos esos hombres primeros, independientes entre sí, en tanto podrían cometer un pecado verdaderamente original, en cuanto que su naturaleza existiera en ellos con los dones del estado de inocencia, y además se diera un decreto divino en virtud del

cual, si pecaban, los perdían para sí mismos y para toda su descendencia. Porque el pecado original es un pecado de naturaleza, que despoja a ésta de los dones preternaturales del estado de inocencia que le habían sido generosamente dados por Dios. En Adán se dieron las dos cosas a la vez, los dones del estado de inocencia y el decreto divino, como aparece claro en la conminación que le hizo Dios si quebrantaba el precepto que le había impuesto. Pero de todos aquellos hombres primitivos ¿dónde consta esto? ¿Por la Revelación? No; porque habla solamente de Adán como persona individual. ¿Por la evolución? Menos; puesto que ésta prescinde totalmente de esos dones, y es contradictorio con ella misma suponer el comienzo de las cosas en un estado de perfección ideal, que nunca más tendrían. ¿Por las analogías de la fe? Tampoco; porque esas hipótesis, con esas analogías, lo que hacen es destruir la misma fe. ¿Por hipótesis, y porque así lo quieren los simpatizantes del poligenismo? ¿Y eso con qué derecho? ¿Y por unas hipótesis destituidas de fundamento verdadero, se abandona el orden establecido por la fe, para sustituirlo por otro que no sólo la compromete, sino que también la contradice, con el fin de no desairar unas doctrinas, que no traspasan el orden de meras conjeturas científicas?

En pocas palabras, toda la doctrina poligenista sobre el pecado original no está fundada nada más que en hipótesis, que comprometen, niegan o contradicen el orden enseñado y establecido por la fe.

El medio de la transmisión del pecado original.—La fe enseña también que este medio no es la imitación, sino la generación, siendo el objeto de ella el mismo pecado de Adán, el cual existe en cada uno de los hombres como propio suyo: «Si quis asserit... inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et ipsum peccatum», «quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfussum omnibus inest unicuique proprium... A. S.»¹¹⁰. Y a continuación condena el Concilio a todo aquel que dijere que los niños que nacen, «nihil ex Adam trahere originalis peccati»¹¹¹. Luego existiendo el pecado original en todos los individuos que componen el género humano, y siendo la generación el medio por donde aquel se transmite, forzoso es concluir que, si algún hombre no descendiera de Adán por generación, de ninguna manera contraería el pecado original.

Los autores católicos que desean conciliar las doctrinas poligenistas con la fe de Trento, mantienen el principio de fe que el pecado original se transmite sólo por generación. Pero alegan después que en el caso de la existencia de muchos hombres primitivos, independientes entre sí, y por lo tanto, no descendientes de Adán, se conservaría también esta verdad

110. Can. 2-3.

111. Can. 3.

de fe, pues cada uno de ellos transmitiría por generación su propio pecado a toda su descendencia, o sea, a toda la línea de seres humanos dependientes de ellos por generación. ¿Es verdad que de este modo no sufriría detrimento la fe definida en el Concilio de Trento acerca de la transmisión del pecado original? Evidentemente que no.

Notemos, en primer lugar, el equívoco fundamental en que insisten, una y otra vez, estos admiradores o simpatizantes del evolucionismo poligenista. La fe de Trento habla de la transmisión del pecado de Adán «origine unum», y por lo tanto de *un solo pecado numéricamente*, el cual se hace propio de cada uno de nosotros al sernos transmitido, y que teniendo una existencia numérica distinta en cada uno de los hombres, es uno mismo con el de Adán *unitate proportionis*¹¹². En el caso del poligenismo el pecado original que se transmitiría a todos no sería el pecado de Adán, ni uno solo numéricamente, sino múltiple, habiendo uno en cada línea distinta de los hombres primitivos e independientes entre sí. Ni podríamos saber tampoco si este pecado original, *numéricamente múltiple*, era específicamente uno. Y en todo caso el pecado de Adán perdería la universalidad que la fe le asigna.

Además, la propagación que la fe de Trento enseña como medio de la transmisión del pecado es concretamente la de Adán, mientras que la que esos autores proponen sería también la de otros muchos hombres distintos de Adán. Y por añadidura, todas ellas se basarían en una hipótesis del todo incierta, y hasta contraria a la doctrina del Concilio, cual es la existencia del pecado en todos aquellos hombres no descendientes de Adán, mientras que la fe de Trento, se funda en el hecho real e histórico del pecado de Adán. ¿Se quiere mayor corrupción de la fe acerca del pecado original que la que esos autores proponen en su afán de conformar las doctrinas del poligenismo con la fe de Trento?

En cuanto a la autoridad de Santo Tomás, alegada por Dubarle en favor de su modo de pensar, tenemos que decirle brevemente que se dejó no uno, sino un filón de textos de Santo Tomás, que le podrían dar la clave para la recta inteligencia de los que cita, todos ellos muy verdaderos en el sentido que tienen en Santo Tomás, y que el mismo Santo Tomás les da, pero falsos, falsísimos y contrarios a la fe de Trento, en el sentido en que los toma Dubarle. Tales son aquellos en que Santo Tomás enseña, con la insistencia que se pone siempre en la explicación de las ideas fundamentales, que si algún hombre no descendiera de Adán, porque había sido formado su cuerpo de una manera milagrosa, o de cualquier otra forma, *de ninguna manera contraería el pecado original*. Puede encontrar Dubarle todos los textos que quiera en este sentido en III, q. 81, a. 4; II *Sent.*, d. 31.

112. I-II, q. 82, a. 2.

q. 1, a. 2 ad 3; *Ib.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 5; III *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2 sol 2, ad 2; *De Malo*, q. 4, a. 7, *et passim*.

Y lo que se dice del pecado original, hay que decirlo también de los dones dados por Dios a la naturaleza humana en la persona de Adán. Por tanto, si algún hombre no descendiera de Adán, según Santo Tomás, no poseería el estado de inocencia, y no poseyéndolo no podría perderlo por su pecado, ni para sí mismo, ni para los demás, ni tampoco podría cometer un pecado verdaderamente original, que se transmitiera a los demás. He aquí por dónde Santo Tomás viene a desbaratar todas las hipótesis imaginarias de los concordistas y simpatizantes del poligenismo. No faltaba más que Santo Tomás fuera también poligenista... ¡Tantas cosas se le quieren hacer decir en las que nunca pensó!

Pero si Adán no hubiera pecado, *sus hijos* recibirían la naturaleza con los dones del estado de justicia original con que Dios la había enriquecido, y el pecado de naturaleza que Adán no había cometido, lo podrían cometer ellos mismos, despojándola de aquellos dones para sí mismos y para todos los que de ellos descendieran ¹¹³. Siempre la misma lógica del «primus homo Adam», como tronco primitivo de la humanidad.

4. Los efectos del pecado original en el hombre

Es este un punto acerca del cual nada dicen los que tanto se esfuerzan en conciliar el dogma del pecado original con las doctrinas del poligenismo, porque las imaginaciones de RAISA MARITAIN apenas si rozan el problema ¹¹⁴. Y sin embargo, la fe también enseña algo respecto de este particular, como ya hemos visto. Enseña que después de aquel estado de perfección preternatural, en que había colocado Dios a la naturaleza del hombre al formarlo, quedó éste rebajado en cuanto al cuerpo, y en cuanto al alma, en su misma condición natural, sin que por eso sufrieran alteración alguna los principios constitutivos de su naturaleza.

Y tanto el ascenso a la cumbre de la perfección, como el descenso rápido en su condición natural, precisamente en los comienzos de un ser, sin posibilidad de recobrar ya nunca el estado de perfección primitiva, ni siquiera la puramente natural, no es admisible en la doctrina de la evolución, cuyo principio fundamental es la marcha progresiva de lo menos a lo más en el desenvolvimiento de sus virtualidades, y en la adquisición de su perfección. Y en este caso ¿qué es lo que habría que hacer? ¿Supe-
ditar la fe a la ciencia, negando todo lo que la fe nos enseña acerca de la perfección primitiva en que fué formado el hombre, para dar satisfacción a las exigencias del evolucionismo, o negar la evolución, y con ella el prin-

113. «In quocumque homine fuisset inventa natura humana integra poterat corrumpi in eo, et in his, qui ab eo descenderent». (II *Sent.* d. 33, q. 1, a. 1 ad 3m).

114. *Histoire d'Abraham*, II. L'état adamique, p. 56.

cipio fundamental en que se basa? Al hacer esta pregunta no nos referimos a lo que la teología enseña respecto del estado de inocencia, o de Adán antes del pecado, como padres y maestro de la humanidad, sino a lo que la misma fe establece cuando en Trento se define: «totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in *deterius commutatum* fuisse»¹¹⁵.

Con esto queremos indicar solamente que la oposición que envuelve el intento de conciliación del evolucionismo con la fe acerca del pecado original, se extiende también al estado de perfección natural del primer hombre. Lo cual no quiere decir, que exista contradicción entre la ciencia y la fe. Nada de eso. Son dos planos distintos de mirar las cosas, en los que las realidades, que por una y otra parte se afirman, pertenecen también a un orden distinto.

De todo lo expuesto resulta, pues, que el dogma del pecado original es totalmente insostenible en la hipótesis del poligenismo, y que para que este dogma pueda tener subsistencia es de todo punto necesaria la unidad de origen de donde procedió el hombre. El «*primus homo Adam*», de las definiciones de Trento es la piedra angular de todo el dogma del pecado original. Si esa piedra permanece inamovible, todo el edificio levantado sobre ella tendrá consistencia y firmeza inquebrantable; si, por el contrario, se remueve y se saca, para sustituirla por otras hechas de espuma, todo él se vendrá a tierra, sin que nadie lo pueda evitar. Luego, el monogenismo, o unidad de origen de la especie humana, indirectamente es de fe, o próximo a la fe, de tal manera que sería error en la fe y sumamente temerario ponerlo en duda siquiera.

Por eso en la *Humani Generis* enseña Pío XII: «Cum vero de Polygenismo agitur..., tum Ecclesiae filii ejusmodi libertate *minime fruuntur*. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo hujusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium» (Cf. Rom. 5, 12-19; C. *Trid.*, sess. V, cán. 1-4)¹¹⁶. En estas palabras de la *Humani Generis* quedan también excluidas las pintorescas hipótesis de los ccadamitas mezclados, o sin mezclar, con la estirpe de Adán, los cuales paulatinamente se fueren extinguiendo, no quedando después nada más que los descendientes de Adán. Ambas hipótesis se oponen abiertamente al postulado de las definiciones de Trento, para el cual,

115. Dz. 788.

116. «*Humani Generis*: A. A. S., vol. XXXIII, p. 507.

después del pecado, la descendencia de Adán es lo mismo que «*omne genus humanum*», pensamiento que refrendan la tradición de la Iglesia y el recto modo de entender la Sagrada Escritura al narrar la creación del primer hombre. Además, según la primera, se daría también el caso de que existirían verdaderos descendientes de Adán sin el pecado original, ya que éste sólo se comunica en la generación por la vía masculina, como repetidamente enseña Santo Tomás en la cuestión 81 de la I-II, de un modo especial en el artículo quinto de esa misma cuestión, y lugares paralelos. Por eso nosotros no dudamos en calificar de herética la hipótesis primera, y de próxima a herejía la segunda. La hipótesis de los preadamitas, inaugurada ya por Isaac de la Peyrere, en el siglo XVII, no pasa de ser una novela nada respetuosa con el común sentir de los Padres y la Sagrada Escritura, por lo cual fué condenada nada más aparecer por el Obispo de Namur, sometiéndose su autor, que poco después se convirtió también al catolicismo. Pero a esta hipótesis no alcanzan los cánones del Concilio de Trento, los cuales suponen el pecado de Adán.

Con esto no queda todavía descartada la evolución en cuanto al cuerpo de la primera pareja humana. Y nótese que solamente nos referimos al cuerpo de la primera pareja, porque, siendo necesario el monogenismo para la existencia del dogma del pecado original, sólo de él se puede poner en cuestión si vino por evolución de otros seres inferiores, o fué formado inmediatamente por Dios. La Iglesia no prohíbe que los hombres doctos discutan libremente esta cuestión. Así se dice en la *Humani Generis*: «*Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus «evolutionismi» doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquit ex jam existente ac vivente materia oriundi —animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere jubet— pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur*» ¹¹⁷. Pero al mismo tiempo advierte que, «*hanc disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex jam existente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiotinia ex iisdem indiciis deducta, jam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat*» ¹¹⁸. Nuestra tesis es que el cuerpo del primer hombre solamente pudo ser formado inmediatamente por Dios. Es la misma tesis de Santo Tomás, por él expresada con la seguridad y firmeza que dan los principios del ser de las cosas. «*Prima formatio humani corporis, dice el Angélico Doctor, non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo*» ¹¹⁹. Y la razón es, porque el cuerpo del pri-

117. «*Humani Generis*», l. c. pp. 506-7.

118. «*Humani Generis*», l. c., p. 507.

119. I, q. 91, a. 2; II C. G., c. 86.

mer hombre no está contenido en la potencialidad de la materia respecto de ningún agente creado, sino tan sólo respecto de Dios, aún cuando Santo Tomás admite con San Agustín que se halla contenido en la potencialidad *passiva* de la materia «secundum causales rationes» ¹²⁰.

Que para esto se sirviera Dios del polvo de la tierra, o del organismo de otro ser viviente anterior, es cosa que juzgamos completamente accidental, puesto que en ambos casos la formación del cuerpo humano sólo puede realizarse por virtud divina ¹²¹. Toda la argumentación de Santo Tomás se basa en que el hombre representa una especie totalmente superior, no sólo en sentido naturalista, sino también filosófico, a la de todo otro ser orgánico de vida sensitiva. Y para que el alma informe el cuerpo, es necesario que éste sea *proporcionado* con ella. «Praeparatio quae exigitur in materia ad hoc quod formam suscipiat, dice el Doctor Angélico, duo includit, scilicet quod sit in *debita proportione ad formam, et ad agens quod debet formam introducere*» ¹²². Así lo exige la proporción que debe existir siempre entre la potencia y el acto.

Por otra parte, el cuerpo es órgano de las operaciones del alma, para lo cual necesita también especiales disposiciones en cada una de sus partes, para que aquella pueda ejercitar sus actividades por medio de él. Por lo cual enseña también Santo Tomás que el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional, y sus operaciones. «Finis proximus humani corporis est *anima rationalis, et operationes ipsius. Materia enim est propter formam, et instrumenta propter actionem agentis*» ¹²³. Pues el alma intelectual «quanvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex *in virtute. Et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis, cui unitur*» ¹²⁴.

Ahora bien, siendo el alma racional específicamente distinta de la de todo otro ser puramente sensitivo, con facultades específicamente distintas, como son las intelectivas, por razón de las cuales las potencias sensitivas pertenecen también a un orden superior al de las que existen en los brutos ¹²⁵, es manifiesto que ningún organismo de un ser viviente inferior puede tener, ni tampoco dar, las disposiciones necesarias para su información por el alma racional. Decir lo contrario equivaldría a negar estos dos principios: que sea necesaria la proporción entre el cuerpo y la forma sustancial, o lo que es lo mismo, entre la potencia y el acto; y que ningún ser puede rebasar los límites de su propia causalidad, produciendo disposiciones que son propias de una forma específicamente de orden superior.

120. I, q. 91, a. 2 ad 4.

121. II *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, ad 5; I, q. 91, a. 2 ad 1 et 3.

122. IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol. 2; cf. II *Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, ad 7; *De Ver.*, q. 26, a. 1, ad 7.

123. I, q. 91, a. 3.

124. I, q. 76, a. 5 ad 3.

125. I, q. 78, a. 4, ad 5.

En ambos casos habría que renunciar a los principios de la metafísica del ser para dar paso a las teorías de la evolución, lo que no se puede hacer, porque en fin de cuentas la misma evolución está regida por los principios de la metafísica. Luego tanto en la formación del hombre del polvo de la tierra, como del organismo de un ser preexistente, las disposiciones propias del cuerpo para su información por el alma racional sólo pueden ser causadas por Dios inmediatamente, además de la creación del alma, de la cual provienen las disposiciones inmediatas en el momento de su infusión en el cuerpo ¹²⁶. Si Dios formara el cuerpo del primer hombre de un organismo anterior, no obraría conforme al *curso natural* de las cosas, puesto que la formación del cuerpo del primer hombre de una materia preexistente es una obra verdaderamente sobrenatural y milagrosa en cuanto al *modo* de su realización. Así lo enseña repetidas veces Santo Tomás, como aparece claramente en el siguiente pasaje tomado del II *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, ad 5m: «*institutio rerum naturalium potest considerari dupliciter, vel quantum ad modum fiendi, vel quantum ad proprietates consequentes res institutas. Modus quidem fiendi naturalis esse non potest, cum non praecesserint aliqua principia naturalia, quorum actiones et passionessufficerent ad effectus naturaliter producendos, et ideo oportuit per virtutem supernaturalem prima principia in naturis constituere, ut corpus hominis formaretur*». Del mismo modo en la I P., q. 91, a. 2, ad 3m.: «*motus coeli est causa transmutationum; non tamen transmutationum, quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeci illuminantur. Quibus est simile, quod homo ex limo terrae formatur*». Y de igual modo hubiera dicho, si viviera en nuestros días, del cuerpo de un antropeide. Los principios son los mismos, a pesar de las apariencias exteriores. En el caso contrario, el poligenismo sería una consecuencia inevitable, ya que Dios no niega su cooperación al curso natural de las cosas, que Él mismo estableció. Y para limitar el curso natural de las cosas a un solo caso particular, se requiere una intervención más extraordinaria de Dios, que para formar el cuerpo del primer hombre inmediatamente por Sí mismo, toda vez que el orden del universo y la proporción del cuerpo con el alma, como forma, reclaman y exigen la intervención divina. De donde se sigue que, dado que Dios formase el cuerpo del hombre del organismo de un ser viviente anterior, sería de todo punto necesaria una profunda transformación previa del mismo, hecha inmediatamente por Dios, para poder ser informado por el alma racional. La cual de igual manera podría hacerla Dios en aquellos seres que evolucionan por vía monofilética, que en los que se desarrollan por vía polifilética, sin que en ningún caso la intervención divina pudiera ser acusada por los métodos de la ciencia, ni tampoco se interrumpieran los caminos de la evolución en aquellos mismos seres, de

126. Cf. I, q. 12, a. 5; III C. G., c. 53; *De Verit.*, q. 8, a. 3.

los cuales formara Dios el cuerpo del hombre. Pero siempre bien entendido que esta manera de formar Dios el cuerpo del hombre sólo podría tener lugar en el de la primera pareja humana, porque para el cuerpo de los demás hombres ya lo prohíbe la fe. Y Dios no puede contradecirse a sí mismo. La afirmación del P. Teilhard de Chardin, según el cual una sola pareja es insuficiente para explicar el origen de toda la humanidad, es demasiado ingénua para que pueda tomarse en serio ¹²⁷.

Pero aún siendo esto posible, en las condiciones señaladas, a nosotros nos parece más digno de Dios, y mucho más eficaz para demostrar la dignidad y supremacía del hombre sobre los demás seres, que su cuerpo haya sido formado por virtud divina del polvo de la tierra, que del organismo de otro ser viviente. Porque cuanto más diste el cuerpo del hombre de la materia de la cual lo sacó Dios, tanto más brillan su poder y sabiduría infinitas, y más claro aparece el origen divino del hombre, así como también su excelencia y perfección sobre los demás seres de la creación. ¿Y quién podrá señalar límites, ni fijar leyes al poder y sabiduría divinas, en su acción supremamente libre en el mundo?

No creemos que se puedan hacer más concesiones al evolucionismo, y a restringirlas cada vez más tienden las manifestaciones de la suprema autoridad de la Iglesia ¹²⁸.

Ciencia y revelación son dos fuentes distintas e independientes del saber humano, aunque subordinadas siempre la primera a la segunda. Ambas consideran las cosas desde un punto de vista diferente; la ciencia en cuanto a la explicación de sus fenómenos, propiedades, origen, etc.... Y la revelación como término de la acción divina, dentro de los planes de la providencia y predestinación, en orden a la manifestación de la suprema gloria de Dios y del culto que debe prestarle el hombre. Ciencia y revelación tienen, por tanto, objetos distintos, las dos poseen métodos propios para llegar a su conocimiento, y ambas gozan de autonomía e independencia. Lo cual no quiere decir que la ciencia tenga una independencia absoluta respecto de la revelación, sino que, por el contrario, siempre debe mantenerse en un plan de verdadera subordinación, no sólo respecto de la revelación divina, sino también de la teología como ciencia de la fe, y de la metafísica.

Todos los males del escienticismo provienen de la falta de subordinación de la ciencia a las ramas superiores del saber, que rompe el orden, y quebranta la armonía que debe existir entre todas ellas. Y también del

127. *L. c.*

128. Respuesta de la Comisión Bíblica, de 30 de junio de 1909: Dz. 2123; «Summi Pontificatus»; de 20 de octubre de 1939; A. A. S., vol. XXXI, pp. 462-63; Discurso de Pío XII a los académicos de la Pontificia Academia de Ciencias, el 30 de noviembre de 1941; A. A. S., vol. XXXIII, pp. 506-7; «Humani Generis», de 21 de agosto de 1950; A. A. S., vol. XLII, p. 576.

afán desmesurado de erigirse en árbitro supremo del saber humano, invadiendo campos que le son ajenos, y tratando de imponer a las demás ciencias, particularmente a la metafísica y a la misma revelación, sus propios métodos, conceptos y conclusiones. Esta insubordinación de la ciencia a la metafísica y a la revelación constituye un verdadero anarquismo científico. Porque entre las ciencias existe una jerarquía, que se extiende a los principios y razones por las cuales unas y otras se rigen y gobiernan, la cual si no es respetada, todo se vuelve confusión, desorden y esterilidad científica. Particularmente sucede esto cuando la ciencia trata de imponer sus conceptos a la metafísica, a la que necesita pedirselos, para proceder con seguridad y eficacia, y no reconoce la suprema libertad de Dios en su acción sobre las cosas, especialmente cuando están ligadas con el orden sobrenatural. Entonces es cuando se producen los choques, y por todas partes surgen los conflictos.

Todos ellos se resolverían fácilmente haciendo que la ciencia se mantuviera en su propia esfera y no invadiera campos ajenos, guardando con la metafísica una actitud de verdadera dependencia, y de respeto sincero hacia la revelación divina, en las manifestaciones supremas de la libertad de Dios en el mundo. Porque el mayor de los desafueros científicos sería pretender supeditar la revelación a la ciencia, y el poder, la libertad y la acción de Dios, al curso natural de las cosas. Cuando la ciencia se mueve en su propio campo, no tiene nada que temer, y entonces es cuando ciencia y revelación constituyen verdaderamente dos fuentes distintas del saber integral humano.

Nunca las conclusiones ciertas de la ciencia pueden estar en oposición con las verdades de la fe, ya que no hay más que una sola verdad, Dios, de la cual ciencia y revelación son manifestación distinta. Lejos de oponerse la fe a la ciencia, por el contrario, la desea y la busca, y es voluntad expresa de la Iglesia que la ciencia siga investigando cada vez con más ardor los orígenes de las cosas, hasta llegar a conclusiones firmes y seguras. Pero hasta que esto no se realice, que no trate de convertir en certezas lo que no son más que hipótesis y conjeturas. Mucho menos de imponerlas a la revelación, así como tampoco de limitar la suprema libertad de Dios en el mundo, no teniendo en cuenta que la revelación pertenece a un orden trascendente al de la misma ciencia. Mientras los científicos llegan a ese resultado definitivo, nosotros seguiremos manteniendo intangiblemente las afirmaciones de la fe, bien seguros que al final nos daremos el abrazo. Obrando así no hacemos más que secundar aquella suprema norma científica, señalada ya por Santo Tomás: «*Quod creditus auctoritati debemus... Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur*»¹²⁹.

129. I, q. 99, a. 1.

El evolucionismo trata de sustituir nuestra fe, acerca del pecado original, por una doctrina que no tiene el sello de la autoridad divina, ni, por otra parte, constituye una verdad científica, en lo que se refiere a su aplicación al hombre.

En conclusión: 1.º.—La descendencia de todos los hombres de Adán es absolutamente necesaria para la existencia del dogma del pecado original.

2.º.—La cuestión de la evolución respecto del hombre solamente puede limitarse al cuerpo de la primera pareja humana.

3.º.—Por razón de los mismos principios constitutivos del hombre, de su elevación al orden sobrenatural, de su constitución en el estado de inocencia en el momento mismo en que comenzó a ser, de la trascendencia y libertad de la acción divina, de la subordinación de todas las cosas al hombre como rey de la creación, y de la misma evolución que no puede limitarse a un solo caso particular, preciso es decir que el cuerpo del hombre fué inmediatamente formado por Dios, y no por evolución de otros seres inferiores.

4.º.—La formación inmediata del cuerpo del hombre por Dios en nada prejuzga la cuestión de la evolución respecto de los otros seres inferiores al hombre, que puede seguir normalmente su curso, con autonomía e independencia propias, conforme a los mismos principios y exigencias de la ciencia, regidos por los generales de la metafísica.