

La unidad del género humano en *La Ciudad de Dios*

Julián Vara Martín

Entre los signos de los tiempos que los cristianos tenemos obligación de escrutar hay uno singularmente que se ha hecho patente a los ojos de todos los hombres, creyentes y no creyentes: la humanidad se ha hecho una, se ha unificado. Para el creyente, en el corazón de esta tendencia humana a la unidad se encuentra una unidad previa, de origen, como un cierto principio de unidad de todo género humano que vincula a los hombres entre sí en un sentido muy profundo. Sin embargo, este principio de unidad del género humano, cuyo fundamento en la Escritura, la Tradición y el Magisterio es explícito, no está presente en la comprensión que el hombre actual, tampoco el cristiano, tiene de sí mismo y de sus relaciones con los demás hombres. Y no sólo en el plano de la fundamentación de su obrar moral (que suele ser la única ocasión en la que este principio de solidaridad es mencionado) sino en el más profundo de la comprensión que tiene sobre el sentido de la Historia de la Salvación, y por tanto sobre el sentido de su vida.

Sobre este principio me gustaría reflexionar; no de un modo sistemático, lo que desbordaría las posibilidades de un artículo y requeriría de mí mucha mayor competencia, sino con el deseo de proponer la consideración de un tema que ha estado presente en la Revelación desde el origen y que parece que los tiempos presentes exigen volver a poner en un primer plano.

Empezaré haciendo un recorrido sencillo de la presencia que este principio ha tenido en la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, para centrarme después, por la importancia que la obra ha tenido para la historia del pensamiento, y por la claridad que aporta, en la presentación que san Agustín hace de él en la *Ciudad de Dios*, confiando en que de su sola exposición se

Artículo recibido el 17 de febrero de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de junio de 2012.

arroje luz sobre un principio que debiera formar parte principal de la comprensión del hombre sobre sí mismo.

I. La unidad del género humano en la Tradición de la Iglesia

Quizá pocos elementos de la modernidad han tenido un efecto tan devastador, por su extensión y profundidad en la inteligencia del hombre, como el individualismo; es decir, como la inclinación del hombre moderno a concebirse solo. Eso hace que cualquier intento de aproximación al pensamiento de los primeros cristianos sobre el vínculo de sociabilidad humano esté atravesado por la implícita (pero muy operativa) exclusión de algunas posibilidades, cualquiera que sea la garantía de su verdad. Uno de estas posibilidades excluidas *a priori* es la de la creación de todos los hombres a partir de un primer individuo, que hizo que se nos imputara como voluntario lo que él voluntariamente hizo, fundando un orden de relaciones entre los hombres de una naturaleza difícil de imaginar, y mucho más de aceptar. En este sentido, para la mentalidad del hombre actual el relato de la unidad del género humano es un relato de carácter literario, en ningún caso histórico; y las relaciones de solidaridad entre los hombres descansan en un sentimiento más bien abstracto, una cierta unidad de naturaleza que a lo sumo impide que sintamos a los demás como totalmente extraños a nosotros, pero incapaz de ir más allá. Sin embargo, la sabiduría de los Santos Padres y la primitiva literatura cristiana comprendían al hombre y la naturaleza de sus relaciones entre sí a partir de los relatos de la creación (Gen. 2-3; Sab. 10,1; Tb. 8,6) en el sentido primero en que es posible entenderlo: “[Dios] creó, de un solo principio, todo el género humano”¹.

La revelación de un designio único de salvación para todos los hombres, y por tanto la existencia de una única historia de salvación, llevaba a los Padres a escrutar a fondo a la naturaleza humana para encontrar en ella el sentido de su más profunda unidad. Este principio no les parecía distinto de aquél que constituye la razón de la dignidad humana: Dios había hecho al hombre a su imagen. Ésta no se multiplica en los distintos individuos, sino que es la misma en todos los hombres; y de tal manera está en cada uno de nosotros, y nos hace tan profundamente uno, que —llega a decir san Gregorio de Nisa— del mismo modo que no se habla de tres dioses, no debiera hablarse jamás de hombres en plural.²

¹ *Hcb.* 17,26

² GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, en múltiples lugares, sobre todo en c. 8

Esta concepción tenía ecos en el pensamiento pagano, muy singularmente en la filosofía estoica, que veía en esta participación del hombre en la naturaleza divina, no sólo el fundamento de la excelencia del hombre sobre toda la realidad, sino también la razón última de la fraternidad humana³ y por ello mismo el fundamento de su unidad: “Nada hay tan semejante, tan igual a otra cosa como todos los hombres entre sí –dice Cicerón– (...) Si no fuera porque la corrupción de las costumbres y la variedad de opiniones tienden a torcer y viciar en cierta dirección la debilidad de los espíritus, nadie sería tan parecido a sí mismo como lo serían todos entre sí.”⁴

Pero la unidad que propugnaba el estoicismo era de naturaleza filosófica; y no sólo se había generado en respuesta a la necesidad de buscar un marco ético propio del imperialismo macedónico⁵, diverso por tanto al de la *polis* en el que se habían elaborado las grandes concepciones morales de Platón y Aristóteles, sino que se acomodó perfectamente a la pretensión unificadora de la política de Roma, pues en cierto sentido, y debido a la naturaleza de la religión pagana⁶, no la cuestionaba. De este modo, el universalismo estoico era capaz de fundar una ética natural, basada en la naturaleza común del hombre, y de reconocer un derecho común a todos los

(referencia tomada en DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 24). Toda esta obra del Cardenal H. de Lubac está dedicada a mostrar esta singular condición de la naturaleza humana, que encuentra su pleno cumplimiento en la Iglesia. Especialmente el primer capítulo, dedicado al dogma, muestra la presencia que el principio de unidad del género humano tenía en el pensamiento de los Padres. Un estudio de la unidad del género humano a partir de los datos bíblicos se encuentra en S. AUSÍN, *Unidad del género humano*, 407-436.

³ “Puede llamarse a nuestra relación con las personas celestiales parentesco, genealogía o stirpe (...) De ahí, resulta que reconocer a Dios es como recordar, diríamos, nuestro propio origen” (CICERÓN, *De legibus* I, 7, 22).

⁴ CICERÓN, *De legibus* I, 10, 28.

⁵ Alejandro fue quizá el primero que albergó la pretensión de unificar a la humanidad bajo una unidad política, y esa pretensión quedaba muy fuera del pensamiento de quien durante tres años había sido su preceptor. Vid. también, sobre los primeros ensayos de esta pretensión política de unificación el interesantísimo estudio de E. GILSON, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, 19 y ss.

⁶ Sobre la religiosidad pagana y su esencial idoneidad para dejar intacta la lealtad al Emperador, a diferencia de la naciente fe cristiana, Vid. E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, 27-62. En sentido complementario, el clásico trabajo de F. DE COULANGES, *La ciudad antigua*, sobre la especial capacidad de la religiosidad romana, a diferencia de la helénica, para integrar los cultos particulares de los pueblos conquistados e imponer un culto común al Emperador, fundando así una teología política común al imperio.

hombres, dejando subsistente el marco político romano y el *ethos* político que exigía.

La naturaleza no podía dar a la unidad del género humano un fundamento a la altura del que llegó a tener en la tradición cristiana, pues aunque el paganismo no dejaba de reconocer la esencial diferencia entre el hombre y las demás realidades, seguía existiendo una desproporción entre la exigencia de solidaridad que surge de la Revelación y lo que la razón puede afirmar: una comunidad de naturaleza no es suficiente para fundar nada básicamente distinto de la unidad que existe en todos los individuos de una especie, que de alguna manera *son uno* en ella, pero que no llega a hacer responsables a unos de otros. Básicamente, la colaboración de los miembros de una especie se ordena al fin específico, común y superior a cada uno de los individuos, que siguen teniendo un fin individual propio y separado unos de otros.

Para la tradición cristiana el vínculo de solidaridad humana se iba a fundar en una vocación común, en un común designio de salvación por el que todos los hombres “se encuentran ante Dios como un único sujeto con una función, como *una única* persona”⁷; partícipes así de una única Historia de Salvación, esencialmente comunitaria, por la que los hombres se hacen responsables unos de otros en orden a una salvación que se concibe como esencialmente comunitaria.

El pensamiento de los Padres prolongaba el concepto de fraternidad judía, que se fundamentaba en el concepto de la elección común por Dios: hermano es para cada israelita aquél con el que conforma una unidad, pero no por una común identidad de estirpe o de sangre, sino por la pertenencia al único pueblo elegido por Dios, a un único designio de salvación que progresivamente abarcará a toda la humanidad⁸. Este designio único de salvación sobre todo el género humano, que está detrás de la comprensión del cristianismo primitivo del núcleo de la Revelación, no sólo explica y aclara la unidad de origen, sino que le otorga una dimensión totalmente única, que de otro modo parecería imposible. Pues, por esta unidad de designio divino sobre todos los hombres, santo Tomás podrá decir que, en orden al fin, la unidad de los hombres entre sí es mayor que la que cada uno tiene

⁷ G. HOLZHERR, *El hombre y las comunidades*, 851.

⁸ J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, 23. Toda la primera parte de este sencillo estudio (“Análisis de los datos históricos”) ilumina muy bien la diversa concepción de fraternidad entre paganismo y la primitiva Iglesia.

con su propio cuerpo: “está más unida el alma de los hombres entre sí que cada uno con su propio cuerpo” (*maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii*⁹). Una unidad mayor, no es posible pensar.

El pecado aparecía entonces como una ruptura de ese designio de salvación, y por ende y en sus consecuencias, como fundamentalmente disgregador: la ruptura de lo que estaba unido. Se desvelaba así la esencia más íntima del pecado: *Ubi peccata, ibi multitudo*¹⁰.

Esa ruptura era, inmediatamente, con Dios, y en eso consiste por naturaleza el pecado. Pero asociada a esa ruptura se producían como consecuencia de ella otras tantas rupturas, que en sí tienen razón de castigo, porque contradicen la vocación primera del hombre: la unidad del hombre consigo mismo y la unidad de cada hombre con todos los demás hombres (“cada uno quedó desgarrado de sí mismo y de los otros”¹¹). Así, sin poder destruir la unidad natural de origen, por la que todos los hombres hemos salido de un solo individuo, se destruye la unidad a la que habíamos sido llamados,

⁹ Expresamente santo Tomás distingue el orden de la naturaleza, por la que el hombre está constituido por cuerpo y alma como co-principios, y por lo tanto entre ellos no hay unión, sino unidad, que es algo mayor y primero, y el orden de la salvación, el orden de la felicidad, en la que el alma de nuestro prójimo nos es más próxima (“quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii” [*Sum. Theol.* II–II, q. 26, a.5 ad 2]), y eso es así porque la razón por la que amamos a nuestro prójimo o a nuestro cuerpo es la misma: la salvación o felicidad, y en este orden final, el alma del prójimo nos es más próxima porque participa como consocia, mientras que nuestro cuerpo (o el de cualquiera) lo hace sólo por redundancia: “illud magis est ex caritate diligendum quod habet plenior rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus” (*Ibidem*, resp.)

¹⁰ ORÍGENES, *In Ezech.*, hom. 9, n. 1 (cita en DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 27).

¹¹ Santo Tomás muestra muy bien esta doble herida al examinar el fin del hombre y su anhelo de paz, que constituye “ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., qui posuit fines tuos pacem” (*Sum. Theol.* II–II, q. 29, a. 2, ad 4), y distinguir, en la paz que el hombre busca, una doble unión del afecto humano: la de cada uno consigo mismo y la de todos los hombres entre sí, en esto precisamente la paz aventaja a la concordia y se distingue de ella. Una paz como esta sólo pueda ser efecto del amor, del amor a Dios (*Sum. Theol.* II–II, q. 29, a. 3, resp.) Y por eso es posible que pueda haber concordia entre los malos, pero nunca paz.

que nos era tanto más íntima cuanto sobrepasa el orden sobrenatural al orden natural, pues aquella unidad de origen había sido querida en atención a esta unidad de destino, al designio divino de salvación comunitaria¹².

Si el pecado del padre común de todos los hombres había producido la disgregación de la humanidad (“Adán –dice san Agustín– se halla diseminado por toda la faz de la tierra. Se halló en un lugar y allí cayó, y reducido en cierto modo a polvo, llenó en orbe terráqueo”¹³), la salvación de Dios restituiría la unidad que se había perdido: “pero la misericordia de Dios recogió de todas partes los fragmentos, los fundió con el fuego de la caridad e hizo uno de lo que se convirtió en pecado. Esto lo supo hacer el Artífice, nadie desespere”. La unidad del género humano prestaba el más sólido fundamento a la universalidad de la culpa, de la que eran testimonio elocuente sus consecuencias en todos los hombres; y más importante aún, era el fundamento del modo como se obraba la redención de Dios, pues “por su resurrección tras la muerte del primer Adán, Cristo se convirtió en un nuevo y segundo Adán, en padre primogénito de otra humanidad mejor. Por tanto, a partir de Cristo, con la nueva humanidad surge también una nueva fraternidad que supera y sustituye a la otra”¹⁴; “sólo la nueva fraternidad, que tiende a ser universal, constituye una auténtica unidad salvadora”. La salvación que trae Cristo no sólo restablece en cada uno la unidad perdida, sanando la herida interna que experimentamos, sino que restaura a su vez la unidad entre todos los hombres que estaba en

¹² “Que el pecado afecte a la naturaleza en cuanto tal sólo adquiere sentido si se traduce en la afirmación de su carácter comunitario; es decir, de la solidaridad radical del género humano en su referencia a Dios”, “Esto se fundamenta teológicamente sobre el principio de la dimensión comunitaria del designio salvífico: la oposición a ese plan adquirirá también alcance comunitario” (J. CORDERO PANDO, O. P., *La naturaleza del pecado. Ensayo de formulación teológica*, 452). Este autor pone el énfasis en que, siendo lo formal del pecado la pérdida de la orientación hacia Dios, lo propio del pecado original es que la vocación a la que Dios había llamado al hombre tenía un carácter esencialmente comunitario, “un designio salvífico comunitario”: “el género humano en la totalidad de su dimensión histórica”.

¹³ SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, 95, 15. San Agustín se hace eco de una antigua tradición según la cual el nombre de Adán estaba compuesto por las iniciales de los cuatro puntos cardinales en lengua griega, y simbolizaba así a toda la humanidad extendida por toda la tierra: “Pues también el nombre de Adán, conforme ya lo he dicho, significa orbe de la tierra según la lengua griega. Su nombre se forma con cuatro letras: A, D, A, M. Según la lengua griega, los nombres de las cuatro partes del mundo comienzan por estas letras, pues al oriente le denominan los griegos *anatolem*; al occidente, *disim*; al aquilón, *arkton*, y al mediodía, *mesembrian*. Con ellas se forma la palabra *Adam*”.

¹⁴ J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, 52.

el origen, por un vínculo tanto más poderoso cuanto lo es Aquél en quien se fundamenta¹⁵.

Esta obra de restauración, que es fruto de la gracia, supone la constitución natural del hombre, al tiempo que la perfecciona infinitamente; tanto como la condición sobrenatural de hijo de Dios supone la condición natural de persona y la sobrepasa sin medida: “así la unidad del Cuerpo místico de Cristo, unidad sobrenatural, supone una primera unidad natural, la unidad del género humano”¹⁶. La Iglesia aparece como el cumplimiento de esta promesa de restauración, que funda un orden de relaciones entre los hombres de una naturaleza diversa a cuanto hubiéramos podido imaginar¹⁷.

De ahí que esta comprensión de la natural unidad entre los hombres, *la unidad del género humano o a partir de su común descendencia de un solo individuo*, haya sido depósito custodiado por la Tradición de la Iglesia de modo ininterrumpido desde los orígenes de la predicación apostólica, interpretado por los Padres de la Iglesia, defendido por el Magisterio y enseñado por los doctores. Sin embargo, la procedencia de todo el género humano de un solo individuo, tal y como relata la Sagrada Escritura, no es objeto de revelación, que en este punto no pretende ilustrarnos sobre un tema de biología (sobre el problema del origen genético de la humanidad), cuanto mostrar la universalidad de la culpa, que es el único punto que no puede ser puesto en duda.

II. La unidad del género humano en el Magisterio de la Iglesia

Como se ha señalado, la enseñanza sobre la unidad del linaje humano está en los orígenes de la predicación de la Iglesia, y aunque las declara-

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IV, 9: “como el Padre y el Hijo son uno en unidad de esencia y amor, así aquéllos de quienes el Hijo es mediador ante Dios no sólo serán uno en virtud de la identidad de naturaleza, sino también en unidad de amor... “Yo en ellos y Tú en mí, para que sean consumados en la unidad””. Tanto Cristo como Adán se constituyen en dos *principios de solidaridad universal*, que se implican mutuamente, aunque no en el mismo sentido (R. GARCÍA RODRIGUEZ, O. P. “Esclarecimientos mutuos entre el dogma del pecado original y la doctrina del cuerpo místico de Cristo”, 201 y ss.), pues el orden de la naturaleza ha sido querido en atención al orden de la gracia, y a él se ordena.

¹⁶ H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 21.

¹⁷ “Tú, no sólo con vínculo de sociedad, sino también de una cierta fraternidad, ligas a ciudadanos con ciudadanos, a naciones con naciones; en una palabra, a todos los hombres con el recuerdo de los primeros padres” (SAN AGUSTÍN, *Costumbres de la Iglesia católica*, I, 30,63)

ciones magisteriales sobre la prioridad temporal de Adán (Denz. 101) y la generación de la mujer a partir del hombre (Denz. 228a), así como la exclusión de la existencia de otros hombres y mujeres que les antecederan (Denz. 717c), se encuentran en textos primeros del Magisterio de la Iglesia, no será hasta el Concilio de Trento en su polémica contra los pelagianos donde algunos creen ver definido implícitamente la doctrina sobre el monogenismo; de hecho, todos los teólogos que afirman que el monogenismo está implícitamente definido se apoyan sobre todo en Trento.¹⁸

Las afirmaciones explícitas sobre la existencia de un pecado en el origen de la historia del hombre cometido por “el primer hombre Adán” (Denz. 788), y por el que fue mudada profundamente su naturaleza; que esa prevaricación no sólo le dañó a él, sino también a toda “su descendencia”, y por esa razón “transmitió a todo el género humano” el pecado y las penas del pecado (Denz. 789, 793); que el pecado de Adán, “que es por su origen uno solo”, se transmite a todos por “propagación, no por imitación”, parece que suponen la necesaria afirmación de la unidad genética de todos los hombres en un primer hombre, que es como cabeza y padre de todo el género humano. Sin embargo, para que las definiciones de Trento supusieran una definición implícita del monogenismo hubiera debido probarse que lo definido en el Concilio se encuentra en conexión inmediata e indisoluble con el monogenismo, y esto no se ha hecho.

Por su parte, el Concilio Vaticano I no llegó a discutir el esquema original sobre la *Constitutio dogmatica de doctrina catholica contra multiples errores ex rationalis moderivatos*, en la que sí se contenía una condenación de la doctrina poligenistas y se enseñaba el monogenismo como doctrina de fe. El esquema, apoyado en la Sagrada Escritura, afirmaba que la negación de la doctrina de la común descendencia de todos los hombres de una primera pareja violaba (*violatur*) tanto el dogma de la universalidad del pecado original como el de la redención universal por Cristo, y en ese sentido se encontraba en abierta contradicción con Rom. 5,18. La interrupción del Concilio impidió la discusión del esquema y su aprobación.

En 1909, la Comisión Bíblica, que en tiempos de san Pío X constituía un órgano del magisterio, publicó un *Decreto sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del génesis* en el que respondía negativamente a las dudas sobre la cuestión de “si puede especialmente ponerse en duda el sentido literal histórico donde se trata de hechos narrados en los mismos

¹⁸ Vid. K. RAHNER, *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, 271 y ss.

capítulos que tocan a los fundamentos de la religión cristiana”, tales como “la creación de todas las cosas hecha por Dios al principio del tiempo; la peculiar creación del hombre; la formación de la primera mujer del primer hombre; la unidad del linaje humano”, entre otras.¹⁹ Con todo, no será hasta Pío XII que el Magisterio abordará directamente el problema, en la encíclica *Humani generis*, distinguiendo este problema de otros conexos, muy singularmente del problema del evolucionismo.

Pío XII ya había abordado antes el tema, en 1939, con la Encíclica *Summi Pontificatus*, donde había reafirmado el magisterio constante sobre la unidad natural del género humano²⁰, aunque sin las precisiones que introduciría unos años después. De hecho, la Encíclica *Humani Generis*, de 12 de agosto de 1950, es el primer y único documento del Magisterio que trata el monogenismo de manera más o menos temática, y en todo caso el único que tiene en consideración la problemática que existe en torno a este punto, al tomar en cuenta los resultados de la investigación de las ciencias naturales y la controversia que pueden suscitar.

29. (...) *el Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del evolucionismo*, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (...).

30. *Mas, cuando ya se trata de la otra hipótesis, es a saber, la del poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad*, porque los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán significa el conjunto de muchos primeros padres, *pues no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con cuanto las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan sobre el pecado original*, que procede de un pecado en verdad cometido por un solo Adán individual y moralmente, y que, transmitido a todos los hombres por la generación, es inherente a cada uno de ellos como suyo propio.²¹

¹⁹ Denz. 2123

²⁰ AAS 31 (1939) 426 y s.

²¹ *Humani generis*, 28-30 (ASS 42 [1950] 575 y s.), la cursiva es mía.

La encíclica trató sólo el poligenismo desde el punto de vista en que le puede interesar a la teología; esto es, por un lado, en la medida en que se pudiera afirmar la existencia de hombres que no procedan de Adán por generación natural, y por tanto Adán no fuera cabeza y principio de todo el género humano; y, por otro, en la medida en que con el término Adán se quisiera expresar a un colectivo de individuos, una suerte de “personalidad corporativa”, por la que debieran entenderse una pluralidad de sujetos condensados en una figura singular.²²Y, por otro lado, deja de lado el problema de si acaso antes de Adán (padre de todo y el único género humano existente) existieron otros grupos humanos que se extinguieron y se excluye el poligenismo así comprendido.

Como señala Rahner, el alcance de la encíclica es expresamente limitado; pero en lo que se dice se quiere comprometer el asentimiento de los fieles, aunque este asentimiento no sea irreformable. En este sentido la encíclica no afirma que el monogenismo deba ser creído como verdad revelada por Dios y enseñada claramente por la Iglesia como tal; pues no se remite a textos de la Escritura y del Magisterio, como podría haber hecho, poniendo en claro mediante una interpretación auténtica que su sentido es el monogenismo. Pero, por otra parte, tiene derecho a exigir, y exige, una aprobación interna de la doctrina, de modo que no permita la discusión y enseñanza contraria, en la medida en que se remite a una prueba indirecta: el monogenismo es el presupuesto lógico del dogma del pecado original adecuadamente entendido. En ese sentido, la afirmación magisterial no puede ser más prudente (“no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse”), pero con ello fundamenta el asentimiento que pide e invierte la presunción de evidencia de la compatibilidad, que debe probarse.

Esta inversión de la evidencia era necesaria por la estrecha asociación que la ciencia y muchos teólogos hacían entre evolucionismo y poligenismo, de modo que la aceptación por el Magisterio de la posibilidad de un transformismo moderado en cuanto a la génesis del cuerpo humano (de-

²² Vid., por ejemplo, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 206: “En cuanto a Gen 1, «Adán» es un colectivo que designa a la especie humana; sólo el grupo, no el individuo aislado puede, en efecto, cumplir las consignas de Dios al hombre: «Creced, multiplicaos, henchid la tierra...» Este reconocimiento de la dimensión social del hombre, consignado ya en los documentos básicos de la antropología bíblica, traspasa el entero Antiguo Testamento y se concreta en la concepción —por lo demás no exclusiva de Israel, sino común a los pueblos limítrofes— de la «personalidad corporativa»”.

jando a salvo la generación directa e inmediata del alma por Dios), como se hacía en el número anterior de la encíclica, suponía para muchos una implícita apertura a la enseñanza de las tesis poligenistas²³. Y en eso mismo insistirá precisamente Pablo VI, en 1966, en el *Discurso a los participantes en un simposio sobre el pecado original*, al señalar, por un lado, que el poligenismo seguía siendo una tesis no demostrada; y, por otro, la aparente imposibilidad de hacerla compatible con la integridad de la doctrina sobre el pecado original.²⁴

Como la mayor parte de los teólogos admiten, la prueba del monogenismo es indirecta: en tanto no está demostrado que el hombre proceda de una multitud de familias, la unidad del género humano tal y como la ha entendido la Iglesia en su Tradición y Magisterio resulta mucho más congruente con los datos de la revelación, en cuanto presupuesto de la doctrina de la universalidad y solidaridad de los hombres en la culpa originaria y en la salvación.²⁵

²³ En este sentido, la posición ya aludida de Ruiz de la Peña: “no se puede admitir el evolucionismo, aunque sea el mitigado, y rechazar el poligenismo sin incurrir en una manifiesta incoherencia... Para que la hominización tuviera éxito era, pues, preciso contar en el punto de partida con un colectivo mutante suficientemente extenso como para superar la presión selectiva. Una especie surgida de una sola pareja no tiene posibilidades reales de afianzarse y desplegarse” (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 262); o la de J. Feiner, que, con menos audacia, no deja de señalar lo mismo: “nos preguntamos científicamente si una pareja (sin milagros) resulta suficiente para la conservación y extensión de la especie o si no se necesita más bien una población” (J. FEINER, *El origen del hombre*, 653). Señalemos aquí que no hay una conexión necesaria entre evolucionismo moderado y poligenismo, como señala la Prof. López Moratalla: “aunque no sea una hipótesis fácilmente verificable [que el origen de la primera pareja humana se encuentre en un mecanismo de gemelalidad monocigótica heterocariótica], indica, y esto es lo más valioso, que no es biológicamente imposible un origen monogenista de los hombres” (N. LÓPEZ MORATALLA, “Origen monogenista y unidad del género humano: reconocimiento mutuo y aislamiento procreador”, 227).

²⁴ “È evidente, perciò, che vi sembreranno inconciliabili con la genuina dottrina cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni autori moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del poligenismo, negano, più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivata tanta colluvie di mali nell’umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo «primo uomo»” (AAS 58 [1966], 654).

²⁵ Vid. K. RAHNER, *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, 293-312; en el mismo sentido, S. FOLGADO FLOREZ, O. S. A., *La transmisión del pecado original en el Magisterio de la Iglesia*, 323. Con todo, no faltan estudios en orden a mostrar la compatibilidad entre poligenismo y la doctrina del pecado, sólo a título de ejemplo: P. DE ALCÁNTARA MARTÍNEZ, O. F. M., *Poligenismo y doctrina católica sobre el pecado original*, 216-232.

No ha vuelto a haber declaraciones magisteriales significativas sobre la cuestión precisa del monogenismo, pero la doctrina de la unidad del género humano ha estado presente, como una luz cenital, en la comprensión que la Iglesia tiene del hombre y de sí misma. Esa comprensión tuvo una expresión privilegiada en el Concilio Vaticano II, que en sus documentos señaló la unidad del género humano como el fundamento de los deberes recíprocos entre los hombres y a la Iglesia como “sacramento o señal e instrumento” no sólo de la íntima unión con Dios, sino también “de la unidad de todo el género humano”²⁶.

En su Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, los Padres Conciliares constataban como un signo de los tiempos la progresiva “unidad y mutua interdependencia en ineludible solidaridad” del mundo²⁷, el esfuerzo de las naciones por formar una comunidad universal²⁸ y el mismo proceso acelerado del tiempo, por el que las historias de todos los pueblos e individuos se unifican en una sola Historia que nos hace a todos solidarios de todos: “el género humano corre una misma suerte”²⁹. Según la enseñanza de los Padres Conciliares, esos inequívocos signos de los tiempos traían su razón más profunda de la doctrina cristiana sobre la sociedad humana, cuyas “verdades fundamentales” y “fundamentos a la luz de la revelación”, el Concilio iba a exponer en el capítulo sobre la comunidad humana, al hablar precisamente de la “Índole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios”, “esta doctrina –señalaba expresamente el Concilio– posee hoy extraordinaria importancia a causa de dos hechos: la creciente interdependencia mutua de los hombres y la unificación asimismo creciente del mundo”³⁰.

Este mismo fundamento, la unidad del linaje humano y la unidad del designio de salvación, constituía también el fundamento de la *Declaración Nostrae aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristia-

²⁶ *Lumen Gentium*, 1 (*Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*: AAS 57 [1965], 5-71)

²⁷ *Gaudium et spes*, 4 (*Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*: AAS 58 [1966], 1025-1120); en el mismo sentido los nn. 30, 33 ó 77 (“En estos últimos años... la familia humana ha llegado en su proceso de madurez a un momento de suprema crisis. Solidarizándose poco a poco, y ya más consciente en todo lugar de su unidad...”).

²⁸ *Gaudium et spes*, 9

²⁹ *Gaudium et spes*, 5 “la propia historia está sometida a un proceso de tal aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias diversas”.

³⁰ *Gaudium et spes*, 24.

nas³¹, y con ello el Concilio Vaticano II insistía en el sentido en que debía ser entendida la unidad del género en continuidad con la Tradición de la Iglesia: un origen común y un común designio de salvación para todos los hombres.

La publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* por Juan Pablo II, en 1992, ofreció un compendio de la doctrina constante de la Iglesia sobre este punto que tenía la indudable ventaja sobre todos los textos anteriores de que no sólo contenía fiel y orgánicamente la enseñanza de la Sagrada Escritura, de la Tradición viva en la Iglesia y del Magisterio auténtico³², sino que por sus destinatarios y finalidad, se presentaba como un instrumento para mostrar a todo hombre cuál es la “razón de la esperanza que hay en nosotros”³³. Es en esta dimensión de la esperanza, mucho más que en cuanto fundamento del obrar moral, donde la doctrina sobre la unidad del género humano muestra todo su valor.

El primer momento en que el Catecismo trata la unidad humana es al abordar la creación del hombre “a imagen de Dios”³⁴, que se desarrolla en seis puntos; tres de ellos tienen presentes la condición misteriosa del primer hombre, Adán, y la comunidad a la que dio origen:

359. “Realmente, *el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*” (GS 22,1):

“San Pablo nos dice que *dos hombres dieron origen al género humano, a saber, Adán y Cristo(...)*”

360. *Debido a la comunidad de origen, el género humano forma una unidad. Porque Dios “creó [...] de un solo principio, todo el linaje humano”* (Hch 17,26; cf. Tb 8,6):

“Maravillosa visión que nos hace contemplar *el género humano en la unidad de su origen en Dios [...]; en la unidad de su naturaleza*, compuesta de igual modo en todos de un cuerpo material y de un alma espiritual; en *la unidad de su fin inmediato y de su misión* en el mundo; en *la unidad de su morada*: la tierra, cuyos bienes todos los hombres, por derecho natural, pueden usar para sostener y desarrollar la vida; en *la unidad de su fin sobrenatural*: Dios mismo a quien todos deben tender; en *la unidad de los me-*

³¹ *Nostra aetate*, 1 (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas: AAS 58 [1966], 740-744)

³² *Constitución Apostólica Fidei depositum*, 3 (AAS 86 [1996], 113-118)

³³ *Ibidem*, 4.

³⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 356-361 [la cursiva en las citas del Catecismo son mías].

dios para alcanzar este fin; [...] en la *unidad de su Redención* realizada para todos por Cristo (Pío XII, *Enc. Summi Pontificatus*, 3; cf. *Concilio Vaticano II, Nostrae aetate*, 1).

361. “*Esta ley de solidaridad humana y de caridad* (ibíd.), sin excluir la rica variedad de las personas, las culturas y los pueblos, nos asegura que todos los hombres son verdaderamente hermanos.

De esos tres puntos que señala el Catecismo, el primero tiene más bien un carácter metodológico, al señalar el modo como se debe entender el misterio del hombre y su generación, y por tanto también el misterio de las relaciones que funda esta singular unidad entre los miembros de la especie: a la luz del misterio de Cristo. Los dos últimos son más bien la expresión de aquello en lo que creemos, que *el género humano forma una unidad por razón de su unidad de principio*, y eso hace a los hombres solidarios unos de otros.

La segunda ocasión en la que el Catecismo nos presenta el tema de la unidad es en la exposición sobre “El pecado original”, concretamente al examinar las “consecuencias del pecado de Adán para la humanidad”³⁵. Dice el Catecismo:

402. *Todos los hombres están implicados en el pecado de Adán*. San Pablo lo afirma: “Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores” (Rm 5,19): “Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto *todos pecaron...*” (Rm 5,12). A la universalidad del pecado y de la muerte, el apóstol opone la universalidad de la salvación en Cristo: “Como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo (la de Cristo) procura a todos una justificación que da la vida” (Rm 5,18).

(...)

404. ¿Cómo el pecado de Adán vino a ser el pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán *sicut unum corpus unius hominis* (“Como el cuerpo único de un único hombre”) (Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, 4,1). Por esta “unidad del género humano”, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo. Sin embargo, la transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamen-

³⁵ *Catecismo*, 402-409

te. Pero sabemos por la Revelación que Adán había recibido la santidad y la justicia originales no para él solo sino para toda la naturaleza humana: cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un pecado personal, pero este pecado afecta a la naturaleza humana, que transmitirán en un estado caído (cf. Concilio de Trento: DS 1511-1512). Es un pecado que será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado “pecado” de manera análoga: es un pecado “contraído”, “no cometido”, un estado y no un acto.

Es interesante observar varias cosas: Por un lado, que ahora ya aparece cuál podría ser la naturaleza de las relaciones entre los hombres que fundó aquella unidad original, pues por razón de esta unidad “todos los hombres están implicados en el pecado de Adán”, porque “todo el género humano es en Adán *sicut unum corpus unius hominis*”. Por otro lado, que se vuelve a hacer evidente el interés que el Catecismo tiene en que la solidaridad en la culpa de Adán aparezca siempre de la mano de la solidaridad en la redención de Cristo (*todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo*), porque eso aporta a este “misterio que no podemos comprender totalmente” una nueva fuente de luz.

Sobre lo primero señalar que la cita está sacada de un texto en el que santo Tomás expresamente corrige una primera comparación en la que el vínculo de unidad entre los hombres es de naturaleza moral (*quasi unum collegium*), para utilizar la metáfora del cuerpo único de un solo sujeto (*tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est*), que significa un orden de unidad muy superior. Precisamente esta metáfora del cuerpo humano constituirá desde entonces la explicación clásica (quizá la mejor)³⁶ para entender esta misteriosa relación por la que “se nos imputa como voluntario” algo que otro individuo ha hecho³⁷: del mismo

³⁶ Frente a la teoría de la inclusión de voluntades o la capitalidad jurídica de Adán u otras, esta metáfora (del cuerpo humano) constituye, con todas las limitaciones que tiene servirse de una metáfora, el modo como la Iglesia ha entendido este misterio de solidaridad. Vid. el análisis que hace del tema J. Capmany, Solidaridad del linaje humano con Adán en el pecado original originante, 43-90 (las actas recogen la reunión celebrada septiembre de 1957), en especial 68 y ss.

³⁷ “Per cuius voluntatem (la de Adán) in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur” (De potentia, q. 3, a. 9 ad 3).

modo que si un miembro de mi cuerpo, por ejemplo la mano, comete un asesinato, no decimos que ha sido voluntario con la voluntad de la mano, sino con la mía, que soy el principio que mueve la mano, y a pesar de todo se le puede decir con verdad “mano asesina”; así también sucede, dice santo Tomás, con los hombres generados a partir de Adán, a los que se les imputa la culpa, no por su propia voluntad, sino con la voluntad de otro, y a pesar de ello con verdad se puede decir que “pecaron”.³⁸

En lo segundo que hemos señalado también vale la pena detenerse, pues de la expresión que utiliza el Catecismo (*todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo*) es lícito entender dos cosas: Por un lado, que se trata de la misma universalidad en cuanto a la extensión: del mismo modo que nadie quedó excluido de la culpa originaria, nadie lo está de la redención que Cristo ha obrado a nuestro favor. Pero, por otro lado, y éste me parece que es el punto metodológico que nos aporta el Catecismo, el “como” hay que entenderlo como significando “de la misma manera”; es decir, de la misma manera a como se realiza la solidaridad en la culpa de Adán se realiza la solidaridad en la redención de Cristo, no esencialmente diverso el fundamento de la solidaridad en uno y otro caso, ambos se realizan por la común pertenencia a un cuerpo del que todos son miembros (el cuerpo de Adán en un caso, y el cuerpo de Cristo en otro), “es preciso conocer a Cristo como fuente de gracia para conocer a Adán como fuente de pecado”³⁹.

El principio de solidaridad del género humano volverá a aparecer en ocasiones distintas en el Catecismo⁴⁰, pero sin añadir esencialmente nada más a lo que ya se había dicho, salvo, y este punto es importante, para señalar que la realización final de esta unidad tan singular querida por Dios desde el

³⁸ “Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur 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 eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum” (*Sum. Theol.* I–II, q. 81, a. 1 resp). Entre otros lugares: *Comp. Theol.* 196; *Contra Gentes*, IV, cap. 52; *De malo*, q. 4, a. 1, 2 et 6; *Expos. in Rom.* 5, 3; *Sum. Theol.* I–II, q. 81, a. 3 resp.; a. 4 resp.; q. 83, a. 1 resp.

³⁹ *Catecismo*, 388

⁴⁰ V. gr. al hablar del vínculo entre la Iglesia y otras religiones (*Catecismo*, 842) o para hablar del fundamento de la solidaridad humana (*Catecismo*, 1939)

principio sólo tendrá lugar en la consumación de los tiempos, en el tiempo histórico de la realización plena del Reinado de Cristo: *Para el hombre esta consumación [de la Historia] será la realización final de la unidad del género humano, querida por Dios desde la creación* y de la que la Iglesia peregrina era “como el sacramento” (LG 1)⁴¹.

Este horizonte escatológico es importante porque pone este principio en relación con el final de los tiempos, y por tanto con el sentido de la historia humana. Con ello se nos aporta una última indicación para entender una dimensión esencial en este misterio de solidaridad: la historia. Es en este punto, precisamente, en el que el análisis que san Agustín hace en *La Ciudad de Dios* puede aportar también algo más de comprensión.

III. El principio de unidad del género humano en *La Ciudad de Dios* de san Agustín

San Agustín habla por primera de la unidad del género humano en la segunda parte de la obra, al tratar de “la Ciudad de Dios que peregrina”⁴², y tras haber hablado de la ciudad de Dios que no peregrina. En ambos casos el planteamiento es similar: va de la presentación de los sujetos (los ángeles y los hombres) al desarrollo histórico del drama (la caída y la redención). Lo primero que dice de los hombres es que fueron creados por Dios a partir de un solo individuo: “El humano linaje, en efecto, tuvo su origen en un solo hombre, creado primeramente por Dios”⁴³, “[Dios] creó al hombre en el tiempo, y de un solo hombre hizo surgir toda la humanidad?”⁴⁴.

Entonces aborda específicamente, no sólo el hecho, sino sobre todo su ‘mayor conveniencia’, era mejor que así fuera: “Ahora nos será más fácil descubrir cómo fue mucho más conveniente lo que de hecho realizó Dios: hacer surgir de un solo hombre, creado previamente, toda la humanidad, en lugar de hacerla surgir de muchos hombres”⁴⁵.

La exposición se desarrolla a partir de la afirmación de la tesis y su posterior argumentación, que va a ser doble: Por un lado, dice san Agustín, con ello se exalta la naturaleza del vínculo de unidad entre los hombres, que no sólo toma su fundamento en la unidad de naturaleza, sino que arraiga en

⁴¹ *Catecismo*, 1045.

⁴² SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 9

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 14

⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 21

un sustrato más íntimo: aquél que vincula entre sí a los miembros de una misma familia. De otro lado, se vincula a la comunión que procede de la unidad del designio salvífico, pues Dios quiso redimir al hombre a partir de convocarle en un pueblo, para el que la unidad le era esencial, y dice san Agustín que recordar que todos habían sido creados a partir de un individuo debía ser un elemento que auxiliara para lograr esa unidad.

Echemos una ojeada a los animales: a unos los creó solitarios, digamos huidizos, porque prefieren estar solos...; y a otros gregarios... En ambas clases de animales, Dios no ha determinado su propagación a partir de un solo individuo, sino de varios a la vez. En cambio, *al hombre lo dotó de una naturaleza en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias*: si se mantenía fiel a los mandatos de su Creador, y sometido a Él como a su dueño verdadero, en religiosa obediencia, llegaría a alcanzar la compañía de los ángeles, consiguiendo una feliz e interminable inmortalidad sin pasar por la muerte. Si, en cambio, ofendía a Dios, su Señor, haciendo uso de su libre voluntad de una manera orgullosa y desobediente, sería condenado a morir, llevando una vida parecida a las bestias, esclavo de sus pasiones y destinado tras la muerte al suplicio eterno. *Dios lo creó solo no para dejarlo solitario*, sin la compañía humana, *sino para poner más de relieve a sus ojos el vínculo de unidad y concordia que debe tener esta sociedad, estando los hombres entre sí ligados, no sólo por la identidad de naturaleza, sino por vínculos afectivos de parentesco*. Ni siquiera a la mujer, destinada a unirse con el varón, la quiso crear como a él, sino formándola de él, para que todo el género humano se propagase de un único hombre⁴⁶.

(...)

No ignoraba Dios que el hombre había de pecar, y que ya ligado a la muerte como estaba, había de propagar seres destinados a morir... Pero Dios tenía previsto también la llamada a la adopción por su gracia de un pueblo de justos, destinándolo a vivir la paz eterna en compañía de los santos ángeles, después de perdonarle sus pecados y santificarlos por el Espíritu Santo, destruido el último enemigo, la muerte. A este pueblo le habría de ser útil la consideración de que Dios decidió la creación del género humano a partir de un solo hombre, para hacerle más patente a los hombres cuánto le agrada la unidad, incluso en la pluralidad⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 22

Por último, reconoce que pueden existir otras razones, pero estas dos son suficientes para poner de manifiesto lo que le interesa decir: que la unidad de la humanidad no es una posibilidad más de la naturaleza humana sino, en un cierto sentido, la condición de posibilidad de su más alta de realización.

Por las razones antes citadas, y tal vez por alguna otra mayor que se nos oculta, fue creado un solo individuo, aunque no fue abandonado a su soledad. Ninguna raza hay tan sociable por naturaleza y tan dada a la discordia en su degradación. No ha podido la naturaleza expresarse más claramente contra el vicio de la discordia, sea para prevenirla, sea para remediarla, que recordándonos aquel primer padre a quien Dios quiso crear como un solo individuo, del cual se propagaría la humanidad con el fin de que, aun siendo muchos, nos conservásemos unidos en la concordia, ayudándonos este recuerdo. El hecho de que se le haya dado una mujer sacada de su propio costado muestra bien a las claras lo mucho que se debe cuidar la unión entre el marido y su mujer. Estas operaciones de Dios son excepcionales por ser las primeras... [en todo caso] trataremos en otro lugar las razones de haber hecho la mujer del costado del varón, y qué sentido puede tener tal prodigio, en cierto modo el primero⁴⁸.

Vale la pena señalar que la creación de la mujer a partir del varón, es ocasión de ahondar en este principio de un modo enriquecedor, porque la creación de la mujer no sólo representa el primer paso en la generación del género humano (de uno surgen dos), sino que constituye un misterio específico con significado propio, a ese misterio referirá el amor de Cristo a su Iglesia y la naturaleza de su unidad⁴⁹. De la unidad del género humano se deducen, pues, dos prodigios que encierran un sentido preciso a propósito del misterio del hombre y del misterio de sus relaciones entre sí: la genera-

⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 17

⁴⁹ “Así como en el principio del género humano se le quitó una costilla al costado del varón para hacer a la mujer, era conveniente que en tal hecho se simbolizase proféticamente a Cristo y a la Iglesia. En efecto, aquel sopor del varón significaba la muerte de Cristo, cuyo costado fue atravesado pendiente aún en la cruz después de muerto, de donde salió sangre y agua. Que es figura de los sacramentos con que se edifica la Iglesia... La mujer es, pues, criatura de Dios como el varón; pero en el hecho de salir del varón se pone de relieve la unidad y en cuanto al modo de ser formada, se significa a Cristo y a la Iglesia” (SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XXII, 17).

ción de la mujer del costado del hombre, por un lado, que es el primer prodigio; de otro lado, la generación de toda la especie a partir de uno, hecho también prodigioso.

Para concluir, sólo un último apunte de esta primera presentación que hace san Agustín: *en ese primer hombre*, en el que estaba contenida toda la humanidad, *tuvieron su origen dos sociedades*, o dos cuerpos de individuos, que como ‘pueblos’ atravesarían la historia entera de la humanidad desde su origen hasta su consumación.

Por fin, para terminar este libro admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presciencia de Dios, que *en el primer hombre creado tuvieron su origen, junto con el género humano, dos sociedades*, a modo de dos ciudades. De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios, dos clases de hombres: unos los que habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio. Y esto no en virtud de una determinación de Dios, que, aunque oculta, no por eso menos justa. En efecto, está escrito: Las sendas del Señor son misericordia y lealtad. De ahí que ni su gracia puede ser injusta, ni cruel su justicia⁵⁰.

Antes de analizar las implicaciones del texto, vale la pena insistir en que éste misterio de la generación de la humanidad a partir de un solo individuo constituye uno de los tres únicos rasgos que menciona san Agustín a la hora de tratar de la condición humana: La humanidad fue [1] creada en el tiempo, [2] a partir de un solo sujeto y [3] a imagen de Dios.

En primer lugar es interesante observar que la afirmación sobre la unidad humana se hace en el contexto de comparar al hombre con las demás criaturas de las que el hombre tiene experiencia sensible, para marcar su diferencia vinculando la generación de la especie a partir de un único sujeto con una condición característica y exclusiva del hombre: su condición intermedia, confín u horizonte entre dos universos. Esta forma de caracterizar al hombre como el límite entre dos universos es un rasgo propio del hombre sobre el que hay que reflexionar, porque está cargado de consecuencias, pues esta condición de ‘frontera’ hace de él (de la humanidad) la “clave de bóveda” del universo, capaz de resumir en sí todo, hasta tal punto —dice santo Tomás— que lo que se hace a través suyo toca, de alguna mane-

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 27.

ra, a toda la realidad: “el hombre está de tal manera compuesto de cuerpo y espíritu, siendo como el confín entre ambas naturalezas corporal y espiritual, que parece pertenecer a toda creatura cuanto se haga por la salvación del hombre”⁵¹.

Precisamente toda la obra de Sto. Tomás está marcada por esta caracterización del hombre como “horizonte y confín” entre dos mundos (“existe en el límite entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, como horizonte entre la eternidad y el tiempo”⁵²), y por eso participando de la naturaleza de uno y otro (“por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las potencias de unas como de otras”⁵³). Esta condición hace al hombre de todo punto peculiar y le otorga su “diferencia específica” que, curiosamente, no es su más alta perfección, pero sí su nota distintiva:

Si se quiere nombrar con propiedad al hombre dígame que es sustancia racional, no que es una sustancia intelectual, que es el nombre propio del ángel, puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación. Tampoco se le llame sustancia sensible, que es el nombre propio del animal, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales⁵⁴.

A diferencia de la inteligencia, la racionalidad implica trabajo y sucesión y, de este modo, el transcurso del tiempo (“el entendimiento se compara a la razón como la eternidad al tiempo”⁵⁵, dice santo Tomás citando a Boecio). La racionalidad humana hace del hombre un sujeto histórico, un ser cuya plenitud se cumple en el tiempo y a lo largo del tiempo.

En este sentido (y en ello parece coincidir el análisis que hace san Agustín) la peculiar condición intermedia del hombre no viene a definir la vocación a la que ha sido llamado el hombre, fin que comparte con otras criaturas, sino que va a determinar su modo de alcanzar ese fin⁵⁶: condición histórica.

⁵¹ *Contra Gentes*, IV, 55.

⁵² *Contra Gentes*, II, 81.

⁵³ *Summa Theol.* I, q. 77, a. 2. Un interesante trabajo sobre ese tema, el más elaborado en opinión del P. Torrel, se puede encontrar en G. VERBEKE, *Man as a 'frontier' according to Aquinas*, 195 - 223.

⁵⁴ *Summa Theol.* I, q. 108, a. 5 resp.

⁵⁵ *Summa Theol.* I, q. 79, a. 8.

⁵⁶ “Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio

Pero, en segundo lugar, esa condición fronteriza del hombre entraña otra importante consecuencia, pues hace al hombre un sujeto que precisa de la cooperación con otros hombres para lograr su fin, y esto está magníficamente expresado en la referencia que san Agustín hace de la creación de la mujer, “sacada del costado de Adán”.

En el relato del Génesis se dice que la creación de Adán en estado de plenitud de gracia y amistad con Dios no fue suficiente para lograr su acabamiento (Gen 2,18 y ss), y que éste no se produjo hasta que Dios puso a su lado a Eva⁵⁷. El hombre conoció toda la realidad (le puso nombre), sin encontrar en ésta nada que le pacificara, y fue preciso que encontrara a alguien que hubiera salido a un tiempo de las manos de Dios y de su propio cuerpo para poder descansar (“¡¡esta vez sí!!”): “esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”. Fue precisamente a partir de la unidad de un cuerpo (del que procedían ambos y que estaban vocacionalmente llamados a ser) por la que Adán reconoció a su mujer. Pero esa unión (tan singular como la unidad que está llamada a significar) jugó un papel importante en la solidaridad entre aquellos dos primeros hombres, pues de alguna manera—viene a decir san Agustín—, la unidad entre ellos llegó a ser tal que el hombre no quiso abandonar a su mujer ni siquiera en la culpa, sino que la asumió como propia y, así, no se separó de ella,

Se ha de pensar que aquel varón cedió ante su mujer, uno a uno, el hombre al hombre, el cónyuge a la cónyuge, para transgredir la ley de Dios, no como si creyera por la seducción a la que hablaba, sino por la relación familiar que los unía. No dijo sin razón el Apóstol: “A Adán no le engañaron, fue la mujer quien se dejó engañar”, queriendo dar a entender que aquélla aceptó como verdad lo que le dijo la serpiente, y él, en cambio, no quiso separarse de su mujer ni aún en la complicidad del pecado. Y no fue por esto menos culpable, ya que pecó a ciencia y conciencia⁵⁸.

Esta *unidad entre personas*, que permite compartir la culpa de otro, y *la existencia de una historia*, constituyen lo más específico del hombre frente

intellectualis naturae, tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis, homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.” (*Summa Theo*, I-II, q. 5 ad 1).

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 99 y ss.

⁵⁸ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIV, 11.

al resto de las criaturas. Con palabras muy sencillas se podría decir que al hombre no le basta con vivir como los animales sino que aspira a vivir como los ángeles, y eso se produce a lo largo de una historia en la que todos los hombres de alguna misteriosa manera somos como un solo individuo: *solidaridad e historia* definen lo característico de la libertad humana, y el modo como se ordenan a Dios (o se separan de Él).

Precisamente estos dos rasgos (solidaridad e historia) son los que definen la condición política del hombre, y de ahí que el cumplimiento de la vida del hombre, también en el orden de la salvación o de la condenación, tenga siempre un horizonte de naturaleza política: “en el primer hombre creado tuvieron su origen, junto con el género humano, dos sociedades, a modo de dos ciudades”. Y ésta es la concepción que está detrás de la gran obra de san Agustín.

La *Ciudad de Dios* nos vuelve a presentar la unidad originaria de los hombres al hablar “sobre la caída del primer, o mejor, de los primeros hombres, el origen y la propagación de la muerte en la humanidad”⁵⁹. También aquí el tratamiento es muy interesante, porque comienza por resaltar la diferencia que existe entre la paternidad humana (“el hombre es padre del hombre”) y cualquier otro tipo de generación, en la que sólo se aporta la materia a partir de la cual es hecho el sujeto⁶⁰. Ésa es la razón por la que en el primer hombre pecamos todos los que podemos ser llamados sus hijos.

Los primeros hombres fueron creados en tal condición que, de no pecar, no experimentarían género alguno de muerte; pero siendo ellos mismos los primeros pecadores, la pena de muerte fue tal que cuanto queda de su estirpe está sujeto a la misma pena. En efecto, por la magnitud de aquella culpa la condenación deterioró la naturaleza: lo que era sólo una pena de los primeros hombres pecadores se hizo naturaleza en los que nacieron de ellos. Porque no nace el hombre del hombre como nace del polvo. El polvo no es más que una materia para la formación del hombre. En cambio, el hombre en la generación del hombre es padre. Por ello la carne no es tierra,

⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIII, 1.

⁶⁰ Pío XII ha insistido sobre este tema: a pesar de la posibilidad de investigar la génesis del cuerpo humano, y de las teorías evolucionistas, el hombre sólo puede proceder de otro hombre al que con verdad pueda llamar “padre”: “Dall’uomo soltanto poteva venire un altro uomo che lo chiamasse padre e progenitore” (*Discurso a la pontificia academia de las ciencias* [AAS 33 (1941), 506]).

aunque haya sido hecha de la tierra, y lo que es el padre, esto es, hombre, eso mismo es el hijo, hombre.

Por consiguiente, todo el género humano que se había de propagar por la mujer estaba en el primer hombre cuando aquella pareja de cónyuges recibió de Dios la sentencia de su condenación. Y en relación con el origen del pecado y de la muerte, el hombre transmitió aquello en lo que se convirtió, no por ser creado, sino cuando pecó y recibió el castigo...

... la naturaleza humana quedó viciada y trastornada en él hasta el extremo que sufre en sus miembros la insumisa desobediencia de la concupiscencia y se siente ligado necesariamente con la muerte, y así engendra lo que él fue hecho por la culpa y la pena, seres sujetos al pecado y a la muerte⁶¹.

Adán fue constituido padre del género humano (santo Tomás comenta que eso no es casual, sino que con ello Dios quiso elevar todavía más su dignidad, al hacerle más semejante a Él, que es principio de todas las cosas⁶²), y el daño que se derivó de su pecado, junto con lo peculiar de la generación humana, hizo a toda su estirpe solidaria en su pecado: “engendra lo que él fue hecho por la culpa”. El fundamento que pone san Agustín aquí es el misterio de la paternidad humana: sólo en el caso del hombre el hijo sigue la condición del padre.⁶³

Este misterio de la paternidad humana es singularísimo en todo el orden de la creación, pues sólo en el hombre hay paternidad propiamente dicha, ya que las bestias no generan como el hombre y los ángeles, simplemente, no engendran. Y como señala san Agustín, ese rasgo no menor por el que nos asemejamos a Dios es también la causa de una sorprendente solidaridad entre generaciones.

Es preciso concluir nuestro análisis, y quisiera hacerlo con la última referencia a este misterio de solidaridad que aparece en la gran obra de san Agustín, porque en ella se sintetiza el modo como esa unidad entre los hombres es operativa en la historia y constituye precisamente su sentido, el sentido de la Historia

⁶¹ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIII, 3.

⁶² “Ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur; ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et paulus dicit, Act. XVII, quod Deus fecit ex uno omne genus hominum.” (*Summa Theol.* I, q. 92, a. 2 resp.)

⁶³ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIII, 14.

Dios quiso formar a la humanidad a partir de un solo hombre. Prendió no sólo unir a los hombres por la semejanza de la naturaleza, sino también estrecharlos con el vínculo de la paz en unanimidad concorde por vínculos de consanguinidad. También tenía determinado que ese linaje no moriría en cada uno de sus miembros si los dos primeros, creados el uno de la nada y el otro del primero, no se hubiesen hecho acreedores a la muerte por la desobediencia. Tan grave fue el pecado cometido, que la naturaleza humana quedó deteriorada y transmitió a la vez a sus sucesores la esclavitud del pecado y la necesidad de la muerte.

Tal fue el señorío que el reino de la muerte alcanzó sobre todos los hombres, que la pena debida los precipitaba a todos también a la segunda muerte, una muerte sin fin si la gracia de Dios no libraba a algunos. He aquí a lo que ha dado lugar este hecho: habiendo tantas y tan poderosas naciones esparcidas por el orbe de la tierra con diversos ritos y que se distinguen por la múltiple variedad de sus lenguas, no existen más que dos clases de sociedades humanas que podemos llamar justamente, según nuestras Escrituras, las dos ciudades. Una, la de los hombres que quieren vivir según la carne; la otra, la de los que pretenden seguir al espíritu, logrando cada una vivir en su paz propia cuando han conseguido lo que pretenden⁶⁴.

Para san Agustín, toda la historia del hombre está entretrejida de este misterio de solidaridad familiar (en el seno de una estirpe) que arranca en Adán pero continúa, para la salvación o la condenación de los hombres, siempre a través del vínculo de la generación humana: “tras la muerte de Abel, envuelto en un admirable misterio, Caín y Set quedaron como padres cada uno de los dos linajes; en sus hijos —era preciso recordarlo— comenzaron a aparecer con más claridad entre la raza de los mortales los indicios de las dos ciudades⁶⁵.”

Jurídicamente hablando, la estirpe o el linaje es el conjunto formado por la descendencia de un sujeto a quien ella representa y cuyo lugar toma. Su significado no sólo hace referencia a la unidad de origen, sino también a la categoría de “representación”: un individuo toma el lugar de los muchos que de él proceden. Uno en lugar de muchos.

Todas las imágenes que utiliza san Agustín para ilustrar este misterio de unidad a lo largo de la historia remiten a la misma idea, es como si todos los

⁶⁴ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIV, 1.

⁶⁵ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XV, 17.

hombres fuéramos como uno solo. Verdaderamente esto es muy misterioso, y la solidaridad que así se funda es absolutamente excepcional, porque permite que unos se pongan en el lugar de los otros o que unos carguen sobre sí las consecuencias de lo que han hecho otros: como si nos pudiéramos sustituir unos a otros, y esto a los ojos de Dios.

Cuenta santo Tomás en el *Opúsculo sobre el gobierno de los Príncipes* que Dionisio, tirano de Siracusa, condenó a muerte a uno de dos amigos, Damón y Pitias; y pidiéndole dispensa el condenado para marchar a su casa a ordenar sus cosas antes de la ejecución, su amigo se ofreció a quedarse en su lugar para garantizar su regreso y, en caso de que no volviera, sustituirle en la pena. Así lo consintió el tirano, burlándose del que así se había ofrecido y de la aparente tranquilidad con la que esperaba el regreso de su amigo. Llegada la hora en que se debía ejecutar la pena, y en el momento en que compadecía el verdugo, el condenado se presentó para ocupar su lugar.

Lo sorprendente del caso no es la oferta de sustitución, porque cualquiera se ofrecería a ocupar el lugar de la persona amada, y morir por él si fuera posible. Lo sorprendente es que el tirano aceptara, porque por su naturaleza las penas son comunicables: no es posible castigar a uno por lo que otro ha hecho; sencillamente no es posible sustituirle en la pena porque no es posible sustituirle en la culpa. Pero ante el ofrecimiento libre del amigo para ocupar el lugar del amigo culpable, el tirano consintió. Y cuenta la historia que, conmovido por el amor que vio entre ellos, el tirano perdonó la culpa y su castigo. Y es legítimo preguntarse que si un tirano se movió a perdonar a partir de la unidad que vio entre dos que se querían, qué no se moverá a hacer todo un Dios con quienes se muestren tan unidos.

El vínculo de unidad entre los hombres remite precisamente a este misterioso mecanismo de sustitución de unos por otros en la Historia en atención a la salvación de todos. Y, sin que la mayor parte de nosotros seamos conscientes, está presente en la condición humana impregnándolo todo.

Julián Vara Martín
Universidad CEU San Pablo (Madrid)
Julian.varamartin@ceu.es

Referencias bibliográficas:*Magisterio de la Iglesia*

COMMISSIO DE RE BÍBLICA (1909). *Decreto sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis*. *Acta Sanctae Sedis* 1, 567-569.

CONCILIO VATICANO II. (1965). *Constitución Dogmática Lumen Gentium, sobre la Iglesia*. *Acta Sanctae Sedis* 57, 5-71.

— (1966). *Declaración Nostrae aetate*. *Acta Apostolicae Sedis* 58, 740-744.

— (1966a). *Constitución Pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*. *Acta Apostolicae Sedis* 58, 1025-1120.

DENZINGER, E. (1958). *Enchiridion Symbolorum* (ed. española), Herder: Friburgo-Barcelona.

JUAN PABLO II. (1996). *Constitución Apostólica Fidei depositum*. *Acta Apostolicae Sedis* AAS 86, 113-118.

Catecismo de la Iglesia Católica

PABLO VI. (1966). *Discurso a los participantes en un simposio sobre el pecado original*. *Acta Apostolicae Sedis* 58, 649-655.

PÍO XII. (1939). Encíclica *Summi Pontificatus*. *Acta Sanctae Sedis* 31, 414-453.

— (1941). *Discurso a la pontificia academia de las ciencias*. *Acta Sanctae Sedis* 33, 505-512.

— (1950). Encíclica *Humani generis*. *Acta Sanctae Sedis* 42, 562-578.

Autores y obras citadas

AUSÍN, S. (1996). *Unidad del género humano*. En *Esperanza del hombre y revelación bíblica: XIV Simposio internación de teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 407-436.

CAPMANY, J. (1960). *Solidaridad del linaje humano con Adán en el pecado original originante*. En *XVII Semana Española de Teología*. Madrid: CSIC, 43-90 (las actas recogen la reunión celebrada septiembre de 1957)

CICERÓN (1953). *De legibus*. Traducción, introducción y notas de A. D'ORS. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

CORDERO PANDO, J., O.P. (1970). *La naturaleza del pecado: ensayo de formulación teológica*. En *XXIX Semana Española de Teología*, Madrid: CSIC, 425-462 (las actas recogen la reunión celebrada en septiembre de 1969).

DE ALCANTARA MARTÍNEZ, P., O.F.M. (1970). *Poligenismo y doctrina católica sobre el pecado original*. En *XXIX Semana Española de Teología*, Madrid: CSIC, 216-232 (las actas recogen la reunión celebrada en septiembre de 1969).

DE COULANGES, F. (1974). *La ciudad antigua*. Méjico: Porrúa

DE LUBAC, H. (1988). *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid: Encuentro

FEINER, J. (1970). *El origen del hombre*. En *Mysterium salutis*, T. II, vol. II, Madrid: Ed. Cristiandad, 638-660

FOLGADO FLOREZ, S., O.S.A. (1970). *La transmisión del pecado original en el Magisterio de la Iglesia*. En *XXIX Semana Española de Teología*, Madrid: CSIC, 295-324 (las actas recogen la reunión celebrada en septiembre de 1969).

GARCÍA RODRÍGUEZ, R., O.P. (1960). *Esclarecimientos mutuos entre el dogma del pecado original y la doctrina del cuerpo místico de Cristo*. En *XVII Semana Española de Teología*. Madrid: CSIC, 199-221 (las actas recogen la reunión celebrada septiembre de 1957).

GILSON, E. (1965). *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid: Rialp.

HOLZHERR, G. (1970). *El hombre y las comunidades*. En *Mysterium salutis*, T. II, vol. II, Madrid: Ed. Cristiandad, 851.

LÓPEZ MORATALLA, N. Origen monogenista y unidad del género humano: reconocimiento mutuo y aislamiento procreador. *Scripta Theologica* 32 (2000/1) 205-241.

PETERSON, E. (1966). *El monoteísmo como problema político*. En ID., *Tratados teológicos*. Madrid: Ed. Cristiandad, 27-62.

RAHNER, K. (1961). *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*. En ID., *Escritos de teología*, vol. I. Madrid: Taurus, 253-324.

RATZINGER, J. (2005). *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Ed. Sígueme

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.

SAN AGUSTÍN. (1964). *Enarrationes in psalmos*. En ID., *Obras completas*, vols. XIX, Madrid: BAC.

— (1975). *De moribus Ecclesiae Catholicae*. En ID., *Obras completas de San Agustín*, vol. IV, Madrid: BAC.

— (1985). *De Trinitate*. En ID., *Obras completas*, vol. V, Madrid: BAC.

— (2001). *De Civitate Dei*. En ID., *Obras completas*, vols. XVI y XVII, Madrid: BAC.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*.

- *Compendium Theologiae*
- *Summa Contra Gentiles*.
- *Quaestiones Disputatae De malo*.
- *Expositio in Romanos*.
- *Quaestiones Disputatae De potentia*.
- *De Regno*.

Las obras de Santo Tomás se citan según Ed. R. BUSA SJ and associates web edition by E. BERNOT and E. ALARCÓN (www.corpusthomisticu.org).

VERBEKE G. (1976). *Man as a 'frontier' according to Aquinas*. En VERBEKE, G. and VERHELST, D. (Ed.) *Aquinas and problems of his time*. Leuven: Leuven Univ. Press, 195-223.

VON BALTHASAR, H.U. (2008). *El todo en el fragmento*. Madrid: Ed. Encuentro.