

EL PECADO ORIGINAL EN EL GENESIS

Por Pbro. EDUARDO MIRÁS (Buenos Aires)

Estas notas para una interpretación integral del pecado original en el relato del Génesis, tienen la finalidad de establecer que su autor, si bien intenta expresar el estado de decadencia de la naturaleza humana en función de una prevaricación original, no pretende, sin embargo, proponer su especie ínfima. En cambio, mediante la presentación del Arbol de la ciencia del Bien y del Mal, indica la actitud del hombre pecador ante Dios, determinando que el orden de toda culpa es la rebelión.

Todo pecado es un acto de rebeldía¹: búsqueda de una autonomía que sentimos no tener; deseo de liberación de un yugo que pesa sobre nuestros hombros y ruptura de una dependencia que no queremos aceptar.

El Génesis es una talla maestra. Rasgo a rasgo nos va creando la conciencia de la dependencia del hombre ante Dios; de la magnitud de bonanza que los dones de integridad otorgaban al hombre; de la plenitud de dominio que podía ejercer sobre todas las creaturas del mundo, mientras no se apartara del orden (y el orden dice ley) que el Supremo Señor había impuesto a su obra.

Pero el hombre se rebela. Consciente. Satán, a quien el autor personifica en la serpiente, lo engaña². Se pinta ahora,

¹ "Omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae" (Sum. Theol. Ia. IIae. q. 21, a. 1.-).

² No entramos a discutir si el demonio por permisión de Dios se posesionó de una serpiente, o si sólo se apareció en forma serpentina a fin de tentar a Eva, o si la serpiente es un recurso del relato para personificar el misterioso poder del mal. Preferimos esto último. De todos modos no hace cuestión en la tesis que nos proponemos desarrollar. Recordemos que las tres interpretaciones son lícitas (Cf. Renié: "Les origines de l'humanité" pág. 5).

toda la sutileza de la tentación, frente a la primitiva indecisión de la mujer que poco a poco va cediendo al impulso de buscar su propia superación: «eritis sicut dii».

Y, peca.

Junto a ella está Adán, que aún no ha comido de la perniciosa fruta. Es que la humanidad no sufriría la vulneración que ganó para toda la naturaleza el pecado de nuestros primeros padres, si él, que es la cabeza del linaje humano, no hubiera pecado³.

Pero Adán no sabe negarse⁴. Y la que había sido creada para su ayuda⁵, lo encauza a la prevaricación⁶.

Dios, que había hecho la ley y que la impuso bajo pena de un castigo determinado, no podía dejar impune la rebelión de la creatura. Baja al jardín y mientras se está paseando al fresco del atardecer (notemos el detalle), llama al hombre que se ha escondido porque siente vergüenza de estar desnudo. Es que ahora sufre todo el dolor de la lucha que sus instintivas pasiones, recién despiertas, le imprimen frente a la defensa del pudor inconsciente e incontrolable que Aquél ha dejado como resguardo en la propia naturaleza.

Sigue inmediata la pregunta del juez: ¿Cómo sabes que estás desnudo?

El hombre se conoce culpable y buscando excusar en algo su falta le dice: «la mujer que pusiste conmigo, me dió del árbol y comí»⁷.

³ "Pecatum originale non contrahitur a matre sed a patre: et secundum hoc, si Adam non peccante Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset et Eva non". (Sum Theol. Ia. IIae. q. 81, a. 5).

⁴ Duns Scoto propone también como causa de la caída de Adán el immoderatus amor amicitiae uxoris". San Agustín se expresa igual cuando dice que Adán no quiso contristar a su mujer.

⁵ Gen. II, 18.

⁶ ¿Puede indicar este versículo una moderada presentación misógina? La mujer que ha sido creada para ayuda del hombre causa su ruina. Puede ser —no lo afirmamos ahora ni lo negamos— que haya en esta forma de presentar el pecado un resabio de sabiduría oriental, que, como es sabido, hace hincapié en la subnivelación del papel de la mujer en el mundo. Guitton a este fin cita al Libro de los Proverbios (VII, 21; XXVII, 15). Agrega el hecho de que la mujer en Israel no tenía parte ni en el culto ni en la autoridad ("La pensée moderne et le catholicisme" Fasc. IX, pág. 97-99). De todas maneras este hecho no pertenece al núcleo del relato.

⁷ Gen. III, 12.

Eva, con la misma conciencia y con el mismo temor que Adán, culpa a la serpiente que la había tentado.

Entonces Dios los castiga, pero los viste, porque aunque Juez, no deja de ser Padre; y los expulsa del Paraíso donde ya nadie más de entre los hombres podrá entrar a robar del árbol de la vida para hacerse inmortal, escapando al castigo que todos hemos merecido en nuestros primeros padres, porque deja su Ángel en el jardín con una espada de hoja fulgurante en la mano para guardar su camino⁸.

Esta es su magnífica presentación.

¿Cabe acaso aquí la pretensión de que el autor haya debido concretar en algo determinado el pecado de los protagonistas?

Entendemos que no. El relato es más trascendental, más catequético. Y para su catequesis no interesa cuál haya sido la especie íntima del pecado que ellos cometieron, si todo, pecado, cualquiera sea él, tiene la misma raíz y está edificado sobre el mismo fundamento:

La rebeldía.

La autonomía moral.

La teología católica otorga al recital de Génesis II-III, una importancia capital⁹. Así también lo ha entendido la Comisión Bíblica¹⁰.

Existió un pecado en el Paraíso terrenal que privó al hombre de la amistad con Dios y de los dones preternaturales. Y esto es tan cierto como cualquier otra verdad de las que están contenidas en el depósito de la Revelación que posee y custodia la Iglesia Católica. A todas ellas debemos un perfecto y total asentimiento de fe.

La dificultad no estriba en esto; sino que como el pecado aquél ha debido ser una acción determinada, (el pecado no se

⁸ Gen. III, 24.

⁹ Cf. "Apologétique" —Bloud y Gay— Paris 1948. (pág. 991 ss.) "Objections tirées des prétendus erreurs historiques du l'ancien Testament" (J. Coppens).

¹⁰ Cf. "Actae Apostolicae Sedis" 1 (1909) 587-569. Respuesta de la P. C. Bíblica; "De charactere historico trium priorum capitum Geneseos" Ench. Biblicum 332 y ss, Dz, 2121 y ss.

realiza sino por una acción u omisión que contradiga la ley impuesta positiva o naturalmente), parecería posible intentar descubrir a través del mismo relato y ayudados por los datos que nos dan la arqueología y la historia de las religiones, cuál fué en concreto aquello en lo que Adán y Eva pecaron. Qué ley desobedecieron.

Querrán los autores encontrar en las palabras y en el sentido de esta página, elementos que puedan determinar algún hecho. Pero lo cierto es que el autor ni dice ni insinúa con claridad nada concreto, sino que se limita a narrar la comestión de una fruta, lo que —como veremos más tarde—, tampoco puede admitirse en sentido literal estricto, por las muchas incongruencias que presentaría.

Existe entonces este problema: ¿Cuál ha sido según el Génesis, el pecado de Adán?

Las respuestas son múltiples. Tantas casi, cuantos han sido los autores que estudiaron los detalles de estos capítulos. Y creemos, sinceramente, que por este camino de minimizar el relato en función de un detalle, no llegaremos nunca a la solución del enigma expuesto.

Por eso queremos preguntarnos si era necesario o conveniente que el autor inspirado expresara o insinuara la acción determinada que hizo pecar a los protoparentes; o si era suficiente —conveniente tal vez— proponer sólo el género superior de toda falta, sin entrar a exponer especies.

El Génesis, esto no necesita aclaración puesto que es evidente, sigue un plan catequético perfectamente delineado que nace, a grandes rasgos, en la supremacía de Dios creador para acabar en la poquedad del hombre después del pecado y en las consecuencias de la caída de la naturaleza; (por ejemplo, la perversión de la vida sexual que más tarde provocará la ira de Dios en un diluvio universal¹¹ "...porque todo ser mortal había depravado su conducta en la tierra").

Ahora bien, la catequesis del Hagiógrafo, para poder cumplir su finalidad debía ser propuesta de una manera entera-

¹¹ Capítulos VI y VII.

mente inteligible. Es por esto que usa —o puede usar al menos— de figuras y modos de expresión propios de su era y por lo tanto empapados en la cultura del Medio Oriente antiguo, particularmente del viejo Canaan y de las regiones circunvecinas.

Nos parecería entender, que pretendiendo mostrar a Adán como causa del mal que ahora existe en la tierra, le convino no determinar cuál fué en concreto la prevaricación; sino que presentándola bajo una forma de expresión corriente¹² delató la raíz, el fundamento de todo pecado, no sólo del de Adán sino también del nuestro; porque todos ellos, si bien pueden diferenciarse en distintas especies y acusar distinta gravedad (según sea su materia o su imputabilidad) sin embargo, reducidos a su expresión genérica, pueden ser denominados como una rebelión, "per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae...".

Una sola puede ser la moral del universo y es la que está fundada en Dios, único Rector y Señor Supremo del mundo. Su ley ha determinado un conjunto de acciones como buenas en cuanto son acordes a su divina bondad; y paralelamente todo aquello que de algún modo la contradiga, será malo. Bueno, todo lo que está hecho según el orden y el ritmo que Dios ha impreso a las cosas; y malo, según lo rompa o lo desarmonice.

En este estado de cosas, pecado —con la lógica de la sabiduría hebrea— será llamar bien al mal y mal al bien. Hacer luz de las tinieblas y tinieblas de la luz¹³, porque es la tergiversación de la categoría de bienes y males que impone la ley del Creador.

Adán, al pretender un dominio pleno (el dominio pleno es propio de Dios) de todas las cosas, no ha querido sino que ellas sean buenas o malas según su propia voluntad. Quiso

¹² En la cultura del medio oriente antiguo es a veces usada esta presentación para indicar la adquisición de algún privilegio, como por ejemplo la inmortalidad.

¹³ Nótese el uso de Isaías en estos términos. Por ejemplo cuando amenaza a los salvados: "...que a lo malo llaman bueno y a lo bueno, malo; quienes de la tiniebla hacen luz y de la luz tiniebla; que tuercen lo amargo en dulce y lo dulce en amargo..." (Is. 5, 20).

imprimirles su propia armonía, su propia moralidad por sobre aquélla que le venía de Dios.

Siendo este artículo parte de un trabajo más amplio, pasaremos por alto algunos estudios que son tema de otros capítulos pero que debemos suponer para concluir nuestra sentencia. Son ellos, la no definición del Magisterio de la Iglesia sobre esto y al mismo tiempo la absoluta historicidad de los once primeros capítulos del Génesis. En otro orden de cosas, la posibilidad de una búsqueda de interpretaciones más o menos simbólicas en la Patrística y las opiniones que varios exégetas de hoy —*optimae notae*— profesan y publican sobre el pecado original.

En muy pocas palabras:

a) *Magisterio*: Alegamos dos Encíclicas. La "Divino afflante Spiritu" en la que se nos impone tratar con singular empeño "...de no exponer únicamente... las cosas que atañen a la historia, arqueología... y otras disciplinas por el estilo, sino que *sin dejar de aportar oportunamente aquellas* en cuanto puedan contribuir a la exégesis, *muestren principalmente cuál es la doctrina teológica* de cada uno de los libros y textos..."¹⁴. De esta misma Encíclica derivamos la historia de los XI primeros capítulos, pero historia peculiar que no puede ser catalogada entre la serie de modos que imponen las disciplinas modernas o clásicas. Por lo tanto, los detalles que no hacen al núcleo del relato y cuya ausencia no mudaría la teología de la página, pueden estudiarse en función de datos científicos sin que por esto se niegue la total veracidad del hecho del pecado.

La otra Encíclica es la "Humani Generis" en la que se hace mención de la carta que la P.C.B. enviara al Cardenal Suhard y se queja el Papa de que sus palabras hubieran sido interpretadas de un modo "deplorablemente libre". En esa carta —según comentario del P. Vosté— tenemos una obra de paz. La paz que da una legítima libertad acordada a la investigación¹⁵.

Y también citamos dos decretos de la P.C.B.

¹⁴ A. A. Sedis XXXV (1943), pág. 297-325.

¹⁵ "Angelicum" XXV (1948), pág. 154.

23 de junio de 1905¹⁶: se responde negativamente a la presentación de que en los Libros históricos de la S. E. se encuentre historia impropia o no-objetiva. (A no ser que se pruebe apodícticamente que el Hagiógrafo no intentó exponer sino un sentido remoto).

30 de junio de 1909: se niega fundamento a los sistemas que buscan en Gen. I-III, un modo que excluya el sentido literal histórico¹⁷; y se valora el nexo intrínseco que tienen con los demás capítulos del libro, negando al mismo tiempo que en sus párrafos no se contenga realidad objetiva, —o se contenga fábula o alegoría o leyenda—, y nombrando por último las verdades fundamentales de sus páginas. Y es aquí¹⁸, donde al hablar del pecado original: "preceptum a Deo homini datum ad eius oboedientiam probandam; divini praecepti diabolo sub serpentis specie suasore transgressio", la P.C.B., ni nombra ni determina el acto o la omisión concreta, ni siquiera el orden de la especie del hecho.

Por lo tanto concluiremos: *la especie infima del pecado de Adán es libre de discusión*, mientras el sistema no se aparte de un verdadero aunque peculiar historicismo.

Inmediatamente¹⁹ al hablar de los versos que la Patrística y los Doctores de la Iglesia interpretaron de distinta manera, dice ser lícito —salvo ulterior juicio de la Iglesia y guardando la "analogía fidei"—, mantener y defender sentencias debidamente probadas. Para lo cual²⁰, no hay por qué interpretar siempre todas las palabras o frases en sentido literal propio, de tal manera que cuando en este modo sean evidentemente impropias, puedan ser tomadas metafórica o antropomórficamente.

De donde nuevamente concluiremos: que lo impropio como locución literal, podrá tomarse en sentido más lato; por ejemplo, el que Dios caminara al fresco de la tarde²¹, bien puede ser una escenografía bajo la cual late la teología revelada. Y

¹⁶ Ench. Biblicum 154 (A. S. Sedis 38 —1905-1906— 124 ss.).

¹⁷ Ench. Biblicum 332-339 (A. A. Sedis 1; 1909 567-569).

¹⁸ Ench. Biblicum. 334 (cf. Dz. 2123).

¹⁹ Ench. Biblicum 335 (cf. Dz. 2124).

²⁰ Ench. Biblicum 336 (cf. Dz. 2125).

²¹ Gen III 8.

a pari con este detalle, podrá haber otros, entre los que nosotros colocaremos al "árbol de la ciencia del bien y del mal". Así, al hacer coherente todo bajo la presentación de un sólo modo literario, salvamos y explicamos las dificultades que crearía aquí —como veremos luego— una interpretación ceñida estrictamente a la letra.

b) *Patristica*: No aparece ninguna preocupación por la especie del *pecado original*. La importancia recae en la transmisión. Así al menos desde San Agustín²² quien, aunque no propuso la definición íntegra, sin embargo, dió los elementos necesarios para la exacta definición de la culpa original²³. Toda esta literatura es acuñada en los decretos del Tridentino²⁴.

Sentido netamente simbólico encontramos v. gr. en San Ambrosio, quien aparentemente interpreta al demonio-serpiente como autor de la idolatría²⁵. Pero nos preguntamos si tal vez no usara San Ambrosio este simbolismo sólo para fines kerigmáticos.

Hay otros textos claros como los de Gregorio de Nizza y Máximo el Confesor. Para ellos nos remitimos al análisis del Canónigo Coppens²⁶ y al interesante estudio de Floeri²⁷.

²² De Trinitate ML. 42, 1054 (L. 14, n° 22).

²³ De Genesi ad litteram ML. 34, 355 (L. 6 cap. 38).

²⁴ "Decretum super peccato originali" Ds. 787-792.

²⁵ "...idolatriae auctorem esse serpentem eo quod plures deos induisse..." (se refiere a la frase de la serpiente "eritis sicut dii" —Gen. III, 5—). Cf., la crítica negativa del P. Asensio a los textos de San Ambrosio en "Gregorianum" (1949) pág. 492-499.

²⁶ "Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia" Serie II, fasc. 8.

²⁷ "Revue des sciences religieuses" n. 2 (abril 1953). Un artículo de F. Floeri titulado "Le sens de la division des sexes chez Gregoire de Nysse". Expone allí el sentido preciso que en Gregorio tiene la expresión ἡ κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορά de división entre varón y mujer. El problema comienza para el Capadociano cuando quiere explicar cómo el hombre mortal y lleno de pasiones es imagen de la naturaleza incorruptible, pura y eterna. El pecado introdujo en la tierra la pasión. Expone entonces su hipótesis de la doble creación, para poder entender cómo aún antes del pecado el hombre "imago Dei", poseía esta división de sexos. Crea primero el "homo imago" sin ninguna determinación sexual. Sin diferencia con el hombre de la resurrección (se funda en la significación de Adán —polvo de tierra— (?). A esta primera creación se sucede la segunda que adjunta a la "imago Dei", la diferenciación sexual. Razona así: Dios, previendo el pecado del hombre

c) *Exégetas*: Ya a fines del siglo XIX el P. Lagrange propone un amplio horizonte para el estudio de esta página, cuando la dice revestida de lenguaje popular y no exenta de diversas figuras²⁸. Comenta Laurent, que no se preocupa tanto de probar simbolismos, cuanto demostrar que de la concreta descripción se desprende una idea superior. A principio del siglo XX el Padre Lesêtre habla de las diversas concepciones del Génesis aceptadas a las civilizaciones con las que tuvo que coexistir²⁹. Trabajos recientes, serían los citados de Coppens; el de Guitton³⁰; el de Hanin³¹; de Humbert³² y entre los que no hacen teoría especial pero evidencian este modo de concebir

que ha sido puesto en pie de igualdad con los ángeles, recordó la pérdida del desarrollo de aquella especie (?) en función de su falta y para evitar esto en el hombre, lo distinguió entre hombre y mujer: "...al ver Dios que la creatura hecha a su imagen y semejanza se apartaría voluntariamente de la dignidad angélica, mezcla en ella algo de irracional, cual es la división en varón y mujer" (pág. 108) Bastante incomprensible.

Floeri sigue explicando que para Gregorio es perfectamente distinta la diferenciación que el instinto, porque aún creados varón y mujer, antes del pecado, no sufren el instinto de la procreación. En cuanto a la integridad ante-peccatum, el Capadociano siente igual que los otros Padres de la Iglesia.

Por último, refuta a H. von Baltasar quien en "Presence et pensée" quiere educir de sus citas, que para Grégorio, el primer hombre —ante peccatum— tenía pasiones porque estaba dotado de estas funciones. Preguntamos nosotros: para él, en la hipótesis de que no hubiera habido pecado original ¿cómo se hubiera reproducido el "homo imago"? Admite en los ángeles un "modo misterioso" ya que su número "es incommensurable". ¿También hubieran tenido los hombres este modo? Aclaramos que él dice acerca del precepto de multiplicarse dado por Dios, que el modo lo determinó la previsión del pecado. Salvada así la dificultad de su tiempo por la que se pretendía que el pecado era cosa buena ya que sin él no hubiera existido en el mundo el orden de la reproducción.

Ver también "Presence et pensée" (Essai sur la philosophie Religieuse de Gregoire de Nysse. Paris 1942).

²⁸ L'innocence et le péché". Rev. Biblique. VI (1897) pág. 361. También Laurent "Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIXe. siècle" (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia. Fasc. I, 1947, Louvain pág. (16) -47- (23)-54.

²⁹ "La Chute del' Homme" en Rev. pratique de apolog. t. II (1906) pág. 36. Cf. etiam "Bulletin de littérature ecclésiastique (1906) pág. 187. Se podría también citar al P. Condamin en D.A.F.C. "Babylone et le Bible"; a Podechard y al P. Girerd O. P.

³⁰ "Le développement des idées dans l'ancien testament" en La pensée moderne et le catholicisme, Fasc. IX (1947).

³¹ "Revue diocésaine de Namur" (1947) pág. 203-234.

³² "Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse" Paris 1940. Cf. "Estudios Bíblicos", Madrid 1950, pág. 175-177.

nombraremos a Chainé³³; a de Vaux³⁴; a Schwegler³⁵ a Du-
barle³⁶; a Hauret³⁷; etc.

Posteriormente a nuestra presentación el P. Carlos Bravo S. J. editó en Bogotá³⁶ una separata sobre "la especie moral del primer pecado", en la que defiende que la falta cometida por Adán y Eva en la expresión del Hagiógrafo fué la exclusión de la descendencia contraviniendo el primer precepto positivo y formal de Dios.

Queremos también citar brevemente, las principales sentencias que tocan este tema, para detallar en ellas con rapidez aquello que nos parece inaceptable.

En síntesis, el pecado original originante consistió:

- a) en la comestión de una fruta prohibida.
- b) en un pecado contra una restricción alimentaria.
- c) en un pecado de niño.
- d) en un pecado de magia.
- e) en un pecado sexual (I) aspecto rígido II) aspecto mitigado).

Por partes:

a) *El pecado consistió en la comestión de una fruta prohibida.*

No podemos admitir que el primer pecado haya consistido solamente en comer de una fruta prohibida, sino en un hecho mucho más profundo. Algo materialmente más grave. Porque

³³ "Le Livre de la Genèse" (Lectio Divina, vol. III. Paris 1951).

³⁴ "la Genèse" (Bible de Jérusalem). El P. de Vaux en su comentario al Libro de Coppins insinúa la teoría que exponemos.

³⁵ "Biblische Beiträge" heft 11 (1951) "Die biblische Urgeschichte im Lichte der Natur —und Geistes— wissenschaften" editado por la Achweizerichten Katholischen Bibelbewegung (1951).

³⁶ "Les sages d'Israël" (Lectio Divina, vol I, Paris 1946-47).

³⁷ "Origines" (Genèse I-III). Paris 1952.

³⁸ "Especie Moral del primer pecado" en Ecclesiástica Xaveriana (Bogotá 1954). Diremos contra el P. Bravo que supone al precepto de Gen. I, 28, como imperativo. Nosotros entendemos que refiere solamente el orden de la procreación. En concreto, ¿dónde está el pecado, si la ausencia del uso del matrimonio no es culpa de ninguna especie? Insistimos en nuestro principal argumento: la concepción catequética de Gen. I-III. No refiere especie ínfima de pecado, porque no le interesa exponerla.

(aunque es cierto que lo principal no es la materia sobre la cual giró el pecado de soberbia y desobediencia, sino la grave prohibición que Dios impuso sobre ella), parece gratuito sostener que un precepto de Dios de tales y tan graves consecuencias para todo el linaje humano, pudiera gravitar sobre un hecho en sí tal banal. De todas maneras sienten como nosotros muchos exégetas de hoy. Nos referimos a de Vaux, a Lambert, a Hauret, a Chainé, etc. La razón fundamental que nos lleva a consentir con esta exégesis es que una inteligencia literal de este pasaje conduce a conclusiones inverosímiles. Por otra parte el temor del relato sugiere una indicación distinta y superior.

Decimos que es carente de sentido, por ejemplo la relación de un fruto con el conocimiento. (Sin embargo, el vs. 6 dice que Eva vió el árbol apto para adquirirlo). En esta hipótesis, Eva comiendo del árbol recibiría una nueva ciencia que antes no poseía y que de hecho la puso a la altura de la corte celestial (de algún modo que habría de ser explicado)³⁹.

Si descartamos que este verso fuera una antigua glosa⁴⁰, y que existiera en el seno de la cultura hebrea la creencia de que ciertos y determinadas plantas servían al hombre para adquirir una ciencia cualquiera, concluiríamos en que la fruta que comen al cometer su falta, les proporciona una ciencia superior en algo a la naturaleza de hombres, por ser propia de los "Elohim". O sea, conocen más (y quien sabe qué) en razón de haber comido lo prohibido.

Por otra parte, cuando la serpiente prometió a Eva que al comer del fruto se abrirían sus ojos para adquirir la ciencia del bien y del mal, si creyó ella ver en la planta las virtudes indicadas por el tentador y por eso se movió a comerla, existió un anterior pecado de deseo. ¿Por qué entonces los síntomas

³⁹ Gen. III, 22. Luego hablaremos de su posible sentido irónico.

⁴⁰ El Texto dice . . . Las versiones ajustadas al hebreo traducen: vs. 6: "desirable pour l'entendement" (Bible de Jerusalem, de Vaux) "apetecible para lograr inteligencia" (B. A. C. Bover, Cantera) — "désirable pour comprendre" (Le Livre de la Genèse, Chainé). En cambio San Agustín, por ejemplo en "Gen. c. Manich." 2, 23, lo refiere no al conocimiento que produce la fruta, sino al que se tiene de ella: "Quia bonum est oculis ad videndum et cognoscendum. . .". Largement, en "Cahiers du C. O. B.", juin 1952 lo traduce en sentido experimental: "et l'arbre était d'un usage désirable. . ." Antes dijo: *experimentation* du Bien et du Mal".

de la pérdida de los dones de integridad no se presentaron, antes del hecho?

Creemos que el valor del relato, todo su peso, no cae sobre la comestión, sino sobre la no-legimitidad de la adquisición de una ciencia (que —según veremos más adelante— significa la pretensión de una autonomía moral que el hombre quiere poseer frente al yugo de la ley de Dios).

Además ¿es posible que el simple comer de un fruto prohibido acarrear semejante castigo para toda la humanidad? Es cierto que el recordar la desobediencia a Dios —en cualquier materia— invalida un poco ésta dificultad; ¿pero aún así un castigo tan grande puede ser imputado a una falta en sí tan pequeña? ¿Cómo Eva dotada de todos los dones preternaturales no fué capaz de comprender la falacia de la serpiente que le promete ser Dios, con la sola condición de comer una fruta prohibida?

También la consecuencia del pecado es que el hombre se ha convertido en un ser superior. Así lo dice el mismo Dios (vs. 22) ¿Cuál es este privilegio que el hombre adquiere?⁴¹ No es la omnisciencia, porque el hombre nunca la tuvo, ni aún después del pecado; tampoco es el discernimiento moral, ya que en un estado de prueba (como era el de los primeros padres) no podía faltar para que fuera imputable la falta. La teoría que impugnamos elude la dificultad tomando el versículo como irónico. Ironía de Dios que (¿hablando con su corte?) se burla del hombre que ha querido arrebatar una ciencia no destinada a la naturaleza humana. Pero nos preguntamos ¿cabe una ironía en la seriedad del texto después que el mismo anunció los tres castigos? No desconocemos la tendencia que ha habido hacia este modo de concebir la exégesis. Hummelauer, entre otros⁴², defiende una ironía no carente de conmiseración. Y

⁴¹ Así traduce el P. de Vaux: "Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal" (B. de Jerusalem - La Génèse pág. 49). Este conocimiento —dice— es un privilegio que Dios se reserva y que el hombre usurpa con su pecado (cf. pág. 45).

⁴² "Neque est illa ironia Deo indigna cum ex fine commiserationis profatur..." "Comment. in Genesim" París 1895, pág. 172.

según Ceuppens⁴³ también sienten de esta manera autoridades como Lagrange. Sin embargo, aunque pudiera concordar con el antropomorfismo de la pieza, no parece equiparable a la misericordia divina tantas veces manifestada al correr de sus versículos; ni a la paternidad que demuestra Dios a través de cada una de las obras hechas para el hombre⁴⁴; ni abogar por la seriedad del precepto (Gen. II, 17). Y es menos explicable aún frente a la especial providencia que El tiene con los hombres caídos y castigados ya, al hacerles vetidos para cubrir sus desnudeces antes de arrojarlos del Paraíso (Gen. III, 21) ¿Cabe una ironía como epílogo de estas manifestaciones de bondad? No. Debemos encontrar en este párrafo, algo más que el triste reconocimiento de la culpa. Es una reflexión sentida sobre los dones que el hombre, al hacerse legislador de sí mismo, había perdido para siempre; sobre el privilegio del "posse non mori" que había despreciado, obligando al Creador a expulsarlo del jardín de Edén, para que no comiera del fruto de la vida y viviera eternamente. Comenzó entonces su peregrinación en la tierra, y el mundo por culpa de su pecado entró en corrupción, fratricidio y toda decadencia de orden moral⁴⁵. Esta traducción, no solamente cabe a la perfección en el cuadro que el autor presenta ante la simple (¿o compleja?) mentalidad de entonces, sino que da el último retoque explicando la muerte como ley común a todos los hombres, en base a la expulsión del Paraíso y a la postura de un Querubín con una fulgurante espada en las manos para cerrar la entrada. Y el linaje de Adán sufre desde ese instante todas las consecuencias dolorosas impuestas por el nuevo orden abierto con el pecado: vivir para trabajar el mismo polvo que ha sido creado (Gen. III, 23). En este verso no puede haber una ironía.

Asímismo es lógico que si este detalle se toma en un sentido rigurosamente literalista, el conjunto del capítulo deba en-

⁴³ "Quaestiones selectae ex historia primaeva" Marietti 1948, pág. 153-154. Sin embargo Ceuppens no acepta esas razones: "misericordia divina quae pluries manifeste elucet hanc interpretationem vix admittit".

⁴⁴ Cf. Gen. II, 8-10; 15; 18-20; 22.

⁴⁵ Recuérdese el pecado de Sodoma y su castigo (Gen. XIX).

tenderse en la misma línea. Tendríamos un pasaje empedrado de crudos antropomorfismos sin explicación. Ya desde el comienzo del segundo relato (Gen. II, 7) Dios es descripto haciendo al hombre del limo de la tierra con la acción propia del alfarero; paseando por el Paraíso de tal modo que Adán percibía el ruido de sus pasos (Gen. III, 10); e interrogando sobre la falta cometida como si le fuera posible desconocerla. No es mejor explicación la de un cuadro plástico en el que se presenta a Dios haciendo al hombre, conversando con él, paseándose por el jardín y encontrándose con la falta mientras late en este modo de hablar, toda la teología y la revelación de la supremacía de Dios sobre los hombres y de la rebelión de la creatura⁴⁷.

Por fin el castigo infligido a la serpiente condenada a arrastrarse⁴⁸ ¿supone acaso que antes no se arrastraba?⁴⁹ ¿Y en razón de qué fué castigado un animal que no es capaz de culpa? ¿Por qué no aparece también el castigo al demonio, principal instigador del pecado?

Si el castigo a la serpiente debe ser referido al demonio, ya tenemos un símbolo en la pieza; y entonces ¿por qué pretender que el otro detalle del "árbol de la ciencia", no lo sea?⁵⁰ Gen. II-III, una vez más vamos a decirlo, es historia.

⁴⁶ Nótese que se usa el verbo —yasar—, que indica la acción del alfarero. (Part. Kal —yoser—).

⁴⁷ Después de la *Humani Generis*, podemos decir que el magisterio no encuentra oposición formal entre la teoría del origen transformista del cuerpo del hombre, y las palabras o el sentido del Génesis, con la revelación y la teología que contiene. En el literalismo riguroso no se podría permitir a la ciencia aceptar el transformismo.

⁴⁸ Hay autores modernos, como Heinisch —p. ej.— que interpretan a la serpiente como metáfora del diablo, y el castigo de arrastrarse como símbolo de la derrota que habrá de sufrir frente a Cristo, progenie victoriosa de Eva. Pero no habría equidad —en esta hipótesis— entre el castigo inmediato de Adán y Eva, con el castigo del demonio que recién sobrevendrá muchos siglos después. Además la victoria de Cristo *in recto* es redención, *in obliquo* castigo al demonio, en razón de que arrebató de su poderío a los pecadores.

⁴⁹ Sabemos por los datos de la Paleontología, que el reptil adquirió su última forma en el cenozoico, o sea en el primer terreno terciario. Por lo tanto su transformación nunca hubiera llegado hasta el hombre.

⁵⁰ Suponemos que en una pieza cuya unidad es evidente, no pueden entremezclarse varios géneros literarios distintos. Por lo tanto si se niega la posibilidad del símbolo en el árbol de la ciencia por la sola razón de ser símbolo, tampoco puede aceptarse en ningún otro detalle de la misma página.

No es mito. Pero no podemos darle un valor real y absoluto a los detalles de presentación, bajo los que subyacen las verdades que Dios se ha dignado revelar.

Estas incongruencias que hemos nombrado (y hay más) no pueden ser explicadas en la teoría que impugnamos. Dios que amasa barro⁵¹; que infunde a la estatua de Adán un aliento⁵², que por otra parte no posee; que saca una costilla al hombre mientras duerme⁵³, a la vez que rellena de carne su vacío; Dios que impone un precepto desconcertante⁵⁴; Dios que se pasea por el vergel haciendo sonar sus pisadas⁵⁵, las que harán ocultarse a Adán y Eva por el temor del castigo venidero; Dios que interroga para enterarse de la culpa como si ella pudiera escapar a su conocimiento⁵⁶; Dios preocupado de que el hombre haya llegado a ser en algo un ser superior, como los de su corte⁵⁷; Dios que temeroso de que el hombre robe el fruto de la vida⁵⁸, lo expulsa del Paraíso⁵⁹; no sin antes vestirlo en un arrebató de bondad, con pieles que cubran su cuerpo desnudo⁶⁰.

Y por otra parte, una serpiente que habla⁶¹, sin que Eva se extrañe de ello, como hubiera sido natural que los animales hablasen; un fruto de conocimiento⁶² y un árbol que da vida⁶³.

Se ve inmediatamente que la cohesión de todo el pasaje, habremos de buscarla en otra razón superior. Interna; porque si no los detalles, —incomprensibles a primera vista— carecerían de explicación.

⁵¹ Gen. II, 7a. Recuérdese lo dicho sobre yasar.

⁵² Gen. II, 7b.

⁵³ Gen. II, 21.

⁵⁴ Gen. III, 3.

⁵⁵ Gen. III, 8a. (10).

⁵⁶ Gen. III, 8b. (11).

⁵⁷ Gen. III, 22a.

⁵⁸ Gen. III, 22b.

⁵⁹ Gen. III, 23.

⁶⁰ Gen. III, 21.

⁶¹ Gen. III, 1.

⁶² Gen. III, 5 (6) - (7).

⁶³ Gen. III, 24.

b) *Pecado contra una restricción alimenticia.*

El fundamento de este teoría⁶⁴, es que la prohibición en concreto debe situarse en la misma línea que el símbolo que la representa. Y esto para salvaguardar el sentido histórico fundamental del pasaje.

Entonces, como el símbolo *in recto* dice comestión de una fruta es lógico que la restricción impuesta por Dios al hombre, sea también en el orden alimenticio, lo que *ad verbum* estaría expresado en el fruto del Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal.

Se fundamenta⁶⁵ esta pretensión en aquel otro pasaje del Libro del Génesis, donde se narra la prohibición que Dios establece después del diluvio, de comer ciertas y determinadas especies⁶⁶.

Como se ve, no es una teoría que esté fuera de lo posible, hablando en sentido estrictísimo. Pero siempre queda la pregunta de cuál haya sido en concreto el alimento prohibido.

Además la base de esta tesis, que es interpretar el símbolo en la línea de su propia imagen, no tiene cabida en la Biblia. Basta recorrer⁶⁷ tantas alegorías y parábolas, amén de los Libros Sapienciales, para comprobar que la interpretación de los pasajes simbólicos es absolutamente libre de esta regla. Es cierto que el verso 16, parece darle cierta razón cuando Dios permite a Adán comer de todo árbol del vergel y le prohíbe sin embargo tocar el de la Ciencia del Bien y del Mal. Pero si entendemos este símbolo en la línea de su figuración, ¿por qué no habríamos de interpretar también en su propio simbolismo al árbol de la vida? Debería ser entonces una planta capaz de dar vida eterna.

Esto ya no está dentro de lo aceptable.

⁶⁴ Hauret "Origines" pág. 146.

⁶⁸ H. Lusseau "De la mesure en exégèse". La Pensée Catholique, fasc. 7 pág. 26.

⁶⁶ Habla de la prohibición que hizo Dios a Noé después del diluvio (Gen. IX, 4): "solamente no comeréis carne que contenga en sí su vida: en sangre. Porque en verdad pediré cuenta de vuestra sangre y de vuestra vida..."

⁶⁷ Cf. S. Perret "L'autorité de l'Eglise et la liberté de l'exégèse" Revue Thomiste (1910) XVIII, pág. 1-16.

c) *Pecado de Niño.*

Todo el color del relato, rechaza esta concepción. La intrusión de la serpiente tentadora, ser astuto, el que más, entre los animales que Yahvéh-Dios había creado sobre la tierra; el desarrollo de la psicología de Eva en el proceso de la tentación; la no concordancia de su infancia y de la infancia de Adán con la ciencia y el dominio que poseen sobre lo creado. (Recuérdese que Adán impone nombre a todos los animales que van pasando ante él, cuando intenta encontrar un "auditorium simile sibi").

El Kindersünde tampoco hace fundamento para el gran castigo del pecado, cual es el dolor en las funciones específicas (el hombre sostén y la mujer madre), además de la pérdida del equilibrio de la naturaleza.

La teoría de Humbert, que propone un Adán y Eva pequeños sólo en el orden moral, no tiene ninguna consistencia. El pecado del Paraíso —dice él— en el orden moral ha sido una niñería. Pero no en el orden religioso. Desobedecieron un precepto que conocían, aunque sin saber la malicia del acto que cometían⁶⁸.

¿Un peccadillo de niños, que hace un crimen de lesa-Majestad? No acabamos de comprenderlo. Porque según esta interpretación, el crimen de Lesa-Majestad, no exigiría culpa moral, aunque merecería castigo. ¿Puede darse acaso este desdoblamiento? ¿Se debe obedecer un mandato sin saber su alcance?

Todo esto aparenta ser un poco rebuscado. Para Humbert la comestión del fruto, da al hombre discernimiento intelectual, y sin embargo ya antes de la falta tenían una perfecta conciencia religiosa. ¿Cómo puede ser? Nosotros entendemos que no cabe conciencia religiosa donde no hay discernimiento en el orden intelectual. Y más aún, donde existe conciencia religiosa, debe existir conciencia moral, puesto que para en-

⁶⁸ "Estudios Bíblicos" Madrid 1950 pág. 175-177. La teoría de Humbert la expuso en "Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse" Neuchâtel 1940.

tender la obligación de obedecer, frente al mandato de Dios, es absolutamente necesario medir la distancia que nos separa y que nos subyuga a El y comprender cuál sería el reato de culpabilidad que acarrearíamos sobre nosotros al rebelarnos.

Teoría tejida de sutilezas la de Humbert; y por eso mismo de poca consistencia.

d) *Pecado de Magia.*

J. Hanin, propone el pecado de magia⁶⁹. Concibe a Adán y Eva como adolescentes, para apoyar la idea de que ellos se ayudaron del demonio a fin de entablar lucha contra Dios. Fueron seducidos, pero sólo en orden de usar un amparo suprahumano contra El. La tentación los arrastró a cobijarse bajo el amparo de un poder mágico que veían en su seductor astuto.

Se trata de un Adán con psicología pueril⁷⁰ que después de haber sido sorprendido por la serpiente, quiere valerse de ella para librarse del yugo que siente pesar sobre sus hombros y que ha puesto en él el sello de la dependencia absoluta que sufre frente al Creador. Satán usa de la turbación psíquica que su presencia causa a los protoparentes, y en ese estado les propone la liberación de la ley si se acogen a su patrocinio. Ceden fascinados por su misterioso y desconocido poder y para participarlo, incurren en la magia o la superstición⁷¹.

Esta sentencia —según nuestra propia concepción— tiene un detalle interesante y es que la raíz de la prevaricación se pone en el deseo que tenían los primeros padres, de superar su propia naturaleza de creatura. Se sentían a la vez súbditos del Señor y dominadores de lo creado. Por eso se atrevieron a elevarse a la dignidad de *dioses*. Y creyeron hacerlo con el poder de la serpiente.

Sin embargo, esta posición —a nuestro modo de ver— guarda un conjunto de contradicciones. La primera es considerar

⁶⁹ "Sur le péché d'Adam considéré comme un péché de magie". Rev. Dioc. de Namur (1947) 203-234. Cf. Hauret loc. cit. y Asensio loc. cit.

⁷⁰ J. Paquier. "La création et la évolution" Paris 1932. Expone a Adán "grand enfant" de psicología pueril.

⁷¹ Aunque esta concepción es del género de pecados de religión, la mencionamos aparte en razón del interés propio que pudiera tener.

a Adán en un estado psicológico pueril. Si fuera así, a esta psicología debería responder un modo de obrar y de concebir, también pueril. Y por dos cosas sabemos que no ocurrió de esta manera (estamos tratando de no apartarnos de la misma concepción de Hanin). La primera razón —que ya hemos expuesto contra otras teorías— sería que la imputabilidad de una culpa de Adán-Niño, no podía ser nunca tan grande para merecer el castigo impuesto al crimen original. La falta del "grand enfant" de Paquier, precisamente por provenir de una psicología infantil, no puede llevar consigo el reato de culpa que supone la pena impuesta a los protoparentes y a todo su linaje. La segunda razón es, que a una psicología infantil, debe responder una concepción también infantil de su dependencia y de su supremacía. Pero la concepción que Adán demuestra frente a la tentación es de una complejidad y un orgullo muy superiores a su estado hipotético de puerilidad. El comprende el poder misterioso de la serpiente, e intenta, participando de ese mismo poder, superar a su propio Creador. ¿Puede ser este un deseo que corresponda a una mentalidad no desarrollada o pueril?

Hay otros puntos débiles:

¿Qué poder pensaban participar, para enfrentarse a Dios, que tuviera relación tan estrecha con el conocimiento moral, indicado por la aparición del Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal?

¿Qué hilación tiene la serpiente como tal y la fruta que comió al pecar? ¿Por qué la serpiente no tentó directamente al actor principal del drama que es Adán?

En estos puntos el relato es absolutamente claro: el animal tienta a Eva; ella seduce a Adán. Pero ni Adán es directamente tentado por la serpiente, ni ésta tiene absolutamente nada que ver con el fruto en sí.

El que Gen., III, 6 diga: "la mujer cedió ante la seducción", no significa que la mujer se haya entregado o se haya puesto bajo el patrocinio de la seductora.

O sea: aunque —dato et non concessio— Eva se apoyara con su pecado en el poder de la serpiente para levantarse

contra Dios (éste sería el signo del pecado de magia), no se puede decir que el pecado original como tal fuese de magia, porque su principal actor, que es el hombre como cabeza del linaje humano, no fué tentado por la serpiente y llegó a la culpa por instancias de la mujer. Pero con él nada tuvo que ver *directamente* el personaje serpentino. ¿Dónde está entonces la superstición del hombre?

Por último: ¿cuál puede haber sido la virtud del codiciado fruto que sin provenir de manos de Dios, Creador de todas las cosas, hubiese sido encerrada en él por el misterioso poder del mal?. El Gen. III no habla absolutamente de ningún detalle en la tentación de Adán (en cambio expresa concisamente toda la psicología de la tentación de Eva) hace imposible conocer cuál fué la acción determinada que dominó en esos momentos el ánimo del hombre. Pero nos parece aventurado, que pueda referir el pecado de superstición o de magia, no sólo por razones externas al relato⁷² sino también y principalmente porque ningún otro pasaje de la Biblia da pie a esta indicación. Más aún, la forma astuta con que la serpiente tienta a la mujer, no parece indicar que le proponga cobijarse bajo su poder.

e) *Pecado sexual.*

No vamos a recordar aquí la vieja teoría rabínica, hoy completamente superada, sino las que se presentan ahora, ya en base a estudios arqueológicos, ya fundamentados en las apariencias del relato.

Con anterioridad, hemos dejado asentado que está perfectamente dentro de lo no objetable, que el Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal, sea símbolo de una realidad distinta.

Es evidente también que los que defienden la teoría del pecado sexual —católicos por supuesto— no niegan de ninguna manera que éste se halle dentro del género de soberbia-desobediencia; pero aseveran que el acto preciso en el que los primeros padres se separaron de las normas que Dios les había impuesto, tiene directa relación (lo exponen en formas diver-

⁷² Ch. Boueman S. V. D. "De Kennis van Goed en Kwaad en de com-pontie van Gen. II-III (Bijdragen-Nijmegen, Deel 15 (1954) 162-171. Encuentra en el recital un cúmulo de reminiscencias mágicas.

sas) con el sexo o con el mismo despertar de la conciencia de la pubertad.

Sus fundamentos son: el no sentir vergüenza antes del pecado y el inmediato sentimiento de pudor después de él; el que YADA tenga también sentido sexual; y por fin, el clima general que parece evidenciar esta preocupación.

Añadamos algo sobre esto último.

Nosotros concedemos que en el relato hay un cierto colorido sexual. El capítulo crea alrededor de la caída una atmósfera notoria.

Pudiera ser que el autor preocupado por ciertos misterios de la vida, como por ejemplo el dolor en la procreación, acto cumbre de toda mujer y fin primario de su matrimonio y la existencia del pudor, defensa instintiva de los valores más sagrados del hombre, haya creído necesario consignarlos en la historia primeva de la humanidad, buscando su *porqué* en un origen misterioso.

La tónica de esta atmósfera la da ese conjunto de detalles y de menciones en las que el autor, —aunque no hace hincapié—, revela la preocupación de la era en que vivió.

Bástenos solamente recordar el misterio que era para el hebreo, dar la vida. Privilegio que no quería perder ninguna mujer, aún a costa de su precedencia y de sus derechos de esposa. Hay en la Escritura innumerables textos, que refieren el gozo de la madre y no faltan tampoco los que prueben (como por ejemplo el de Saray mujer de Abram y Agar su esclava)⁷³, que la mujer prefería a costa de todo, la prole que eternizara su nombre para evitar el oprobio que le significaba ser estéril.

Sumemos a todo esto, el posible dato de la serpiente, que según la arqueología— tanto en Babilonia como en Egipto y en Canaan ante-israelítico, tenía relación estrecha con dioses ctónicos⁷⁴ y el hecho de que las gentes ponían su maternidad bajo

⁷³ Gen. XVI, 1-4. Otro caso paralelo es el de Raquel que entrega a Jacob a su esclava Bilhá para librarse por ella del menosprecio de su esterilidad (Gen. XXX, 3-5). Más duro es aún el caso de las hijas de Lot que embriagan a su propio padre para tener hijos de él porque "... no existe hombre en el país que se llegue a nosotras..." (Gen. XIX, 31-38).

⁷⁴ Cf. "Biblische Beiträge" Heft 11 (1951) A. K. B.

el amparo del demonio, representado en falsas divinidades serpentina.

En fin, existen también dos alusiones al pudor. ¿Por qué el autor ha querido consignar la pérdida de los dones y el desequilibrio que irrumpe en la naturaleza inmediatamente después del pecado, precisamente en esto?

No podemos hacer una total separación entre estos tres capítulos del Génesis y los restantes, sobre todo del bloque de los once primeros. Y cuanto más en conjunto sean estudiados, más claro habrá de aparecer este tema.

Así por ejemplo, la lluvia de fuego y azufre que asoló la ciudad de Sodoma fué castigo de la decadencia y de las aberraciones en la vida sexual. Es lógico que la historia del primer pecado, introducción a toda la historia del pueblo de Israel, haya sido consignada en el mismo clima que lo restante de todo el libro⁷⁵.

Pero el peso de la narración que nos ocupa a nosotros no está puesto en ninguno de estos detalles. Los misterios de la vida no son pecado, sino resultantes de la prevaricación. El Génesis presenta el dolor de la madre, como castigo del engaño que ha sufrido; y la aparición del pudor como signo evidente del desequilibrio de las pasiones que ahora se han despertado en el hombre, porque no goza más de la integridad con que Dios lo había dotado.

1. Pecado sexual (aspecto rígido)

Se trataría de una falta perpetrada precisamente en el uso del acto marital, vedado "ad tempus", por razones sólo conjeturables. Una de ellas sería la adolescencia de los protoparentes. Su no madurez física. Previendo el mandato del *creced y multiplicaos*, deben reducir a la pareja a un estado de niñez. De otra manera no se puede explicar el que Dios les haya mandado multiplicarse y al mismo tiempo prohibiese el medio de hacerlo. Sobresale la sentencia de Guitton⁷⁶. Se basa en ciertos símbolos orientales que representan la naturaleza femenina en el árbol del conocimiento del bien y del mal. Y así

⁷⁵ v. gr. cap. VI, XIX, etc.

⁷⁶ Loc. cit., pág. 89 y ss.

como es Eva la causa de la tentación, tal vez —dice— haya sido también ella el objeto del pecado. Recubre esta idea con los datos antes nombrados (de colorido sexual, de aparente misoginia, de significación específicamente cruda de HASKIL y de la inmediata conciencia de la desnudez post-peccatum).

Para nosotros el pudor post-peccatum significa la pérdida de los dones de integridad y no arrastra tras de sí ninguna connotación propiamente sexual. Dejemos de lado la pretensión de que este verso sea una interpolación posterior (Yahwista)⁷⁷. Esta palabra *àrum*, tiene significados distintos en la literatura Bíblica. En algunas partes significa desnudez total (Os. II, 5) en otras, desnudez parcial, falta de túnica, o vestimenta de andrajos (I Sam. 19, 24 y Is. 58, 7). Aquí el contexto pide una traducción de desnudez total, ya que luego, porque se avergonzaron de ello, se hicieron ceñidores. La ausencia de toda inquietud sexual antes del pecado no puede ser explicada sino solamente por la dotación de una armonía tal, que hiciera al hombre inmune y dueño absoluto de sus potencias inferiores.

Transcribo del P. Lagrange:⁷⁸ "El sentimiento del pudor nace con el pecado y es bien claro que la inocencia era un fruto de la amistad con Dios. Este es el sentido obvio del texto contra el que choca toda tentativa de sentido alegórico... El hombre sabía perfectamente que estaba desnudo. En adelante lo encontrará inconveniente porque en él se ha despertado la concupiscencia".

Esta es la única teoría entre las sexuales rígidas que puede llamarnos verdaderamente la atención, ya que no damos ningún

⁷⁷ Así por ejemplo Von Rad: Nos juzgamos ineptos para determinar nada sobre este punto.

⁷⁸ "L'innocence et le péché" en R. B. 1897 pág. 350. (Cf. Le livre de la Genèse, Chaine pág. 48).

Para el autor del Génesis la causa de la prevaricación no es la concupiscencia. Porque es posterior, como una secuela. Entró en el mundo sólo y en razón del pecado del hombre. Y junto a ella se despertaron en él, todos los resguardos naturales que Dios le concedía para suplir —en lo posible— la bonanza de un equilibrio del que hasta entonces había gozado, pero que ahora había perdido para siempre. Tras la pregunta que hace Dios a Adán: "¿quién te ha dicho que estabas desnudo?", descubrimos veladamente, el mundo de lucha que de golpe se despertó en ese pobre ser caído. Y surge la reacción natural en cada uno de ellos al tejerse unos ceñidores, cosiendo las hojas de la higuera.

valor a las que pretenden aberraciones contra la naturaleza. A todas luces son proposiciones gratuitas. Más adelante volveremos sobre esto.

2. Aspecto moderado

Hay otros autores —y recordamos sobre todo a Coppens— quienes fundados en la arqueología, prueban casi sólo en función del elemento *serpiente*, que el pecado consistió en poner el orden marital bajo la protección de una falta divinidad. Coppens tiene un capítulo aparte. Transcribimos aquí algunos datos de su sentencia, pero muy en síntesis.

Expone en su libro el docto exégeta⁷⁹ una nueva interpretación, elaborada a la luz de los datos de la arqueología y de eruditas consecuencias filológicas, con la que intenta demostrar que la culpa del Paraíso tenía una evidente e inmediata relación al sexo, consistiendo, en detalle, en una determinada especie de culto que los protoparentes atribuyeron a ciertas divinidades de la fecundidad, con el fin de poner bajo su patrocinio la propia vida marital.

Concluirá la tesis que el autor del relato ha querido combatir los cultos cananeos de la fertilidad y de la fecundidad.

O sea, que el Hagiógrafo conociendo el influjo de estos cultos paganos sobre los israelitas (recuérdese en particular el del dios Astarte), escribe el relato, unificando y depurando tradiciones que llevan el sello de estas preocupaciones, o que guardan tal vez intenciones polémicas, revistiendo el pecado primordial de este colorido sexual (sin decir que la falta consistiera en el uso de la vida marital), con el fin de catequizar sobre lo pernicioso de estas aberraciones idolátricas de fertilidad y fecundidad.

Su tesis está fundamentada —a nuestro entender— en cuatro puntos principales que estudiaremos inmediatamente:

- 1) la general atmósfera sexual del relato en cuestión;

⁷⁹ "La connaissance du Bien et du Mal et le péché du paradis", en *Analecta Lovaniensia Bíblica et Orientalia* Ser. II, fasc. 3 (1948) Louvain E. Nauwelaerts.

- 2) la presencia de la serpiente que —según su pretensión— es un conocido símbolo fálico en la cultura del medio-oriente antiguo;
- 3) las penas impuestas a la mujer en su función de esposa y de madre, como parece evidenciarlo el mismo nombre de EVA;
- 4) la alusión posterior al pecado, de la conciencia de la desnudez y del pudor instintivo.

Cuatro puntos que tejidos con toda erudición llevan a Coppens a la conclusión antedicha.

DETALLADAMENTE:

1) *La general atmósfera sexual del relato en cuestión*, la crean, las dos alusiones al pudor, una antes (Gén. II, 25) y otra después de la caída (Gén. III, 7). Otras alusiones a la maternidad (Gén. III, 16 y 20) y la sanción del pecado en función de la vida marital (Gén. III, 16b.)⁸⁰. Por último, la aparición del símbolo *serpiente*, asociado especialmente en Palestina (en la época de la ocupación por el pueblo elegido), al culto de las diosas de la fecundidad y de las diosas desnudas. (A su modo de ver —que no compartimos— también símbolo fálico).

Esto crea alrededor de la caída de Adán un clima netamente sexual. Ahora bien —razona—, el pecado de la primera pareja, fué una acción mala relacionada de alguna manera con el sexo, pero que no pudo haber sido ni la conciencia de la pubertad que en sí no es mala, ni el uso del matrimonio que es bendito de Dios. Descarta también la idea del comercio carnal entre Eva y la serpiente (¿por qué creará necesario descartarlo?), y queda entonces en la necesidad de aceptarlo o como una acción que atenta contra el fin primordial del matrimonio o contra su santidad natural. Prefiere esto último y por eso detalla el pecado como un culto de patrocinio hacia una falsa deidad.

Más adelante negaremos de esto lo que nos parece inaceptable.

⁸⁰ Nosotros entendemos que incide en la función primordial de la mujer y no en el aspecto sexual (a pari que el castigo impuesto a Adán. cf. Gén. III, 17-19).

2) *La presencia de la serpiente.*

Comienza por traducir "rum" como *desnuda*, en lugar de la tradicional traducción de *astuta*⁸¹; y pasa luego a enumerar las razones que lo mueven a su sentencia, que son descripciones de documentos descubiertos en las excavaciones de Palestina⁸², Siria y Egipto, donde se representan mujeres acompañadas de serpientes y otros atributos. Este hecho y el que muchas de estas representaciones sean del desnudo lo llevan a concluir asociaciones con las diosas de la fertilidad y de la fecundidad. Y aquí es donde se pregunta si no estaremos frente al dato clave de la presentación literaria en el Génesis.

En otro apéndice estudia Coppén las relaciones de la serpiente con divinidades de la mitología. Y encuentra —dato que como luego veremos compartimos con él— que la serpiente es cuando menos, un representativo de divinidades ctonianas y de diosas de la vida, muchas de ellas conocidas en el ambiente de la tierra ocupada por los hebreos. Concluye también la ambivalencia de la serpiente, como protectora en algunas representaciones, y como hostil en otras a tal punto que aparece su fuerza sirviendo con fines maléficos a alguna mala divinidad. (Egipto y Grecia).

Inmediatamente asocia Coppén estas representaciones con la serpiente del Paraíso, la que también aparece relacionada con la tierra (incluso en el castigo que Dios le inflige Gén. III, 14) y acepta no ser difícil que el autor la haya presentado como enemiga nata del Señor.

Por último, en el sexto apéndice, demuestra que los dioses representados como serpientes, siempre tienen relación a la vegetación y a la fertilidad.

Vemos así la capital importancia que atribuye Coppén al dato "serpiente".

⁸¹ Esta nueva traducción que propone — arum— (desnuda), en lugar de — arom— (astuta), es demasiado sutil. Y aunque puede tener el fundamento que él pretende, gracias a la equivocada puntuación masorética, sin embargo el movimiento de la frase (está presentando a la serpiente como tentadora) exige la traducción de astucia en el sentido peyorativo.

⁸² Cf. Muñoz Iglesias "La conciencia del bien y del mal y el pecado del Paraíso" —Estudios Bíblicos— Madrid VIII (1949) pág. 449 y ss.

3) *Las penas impuestas a la mujer en su función de esposa y de madre.*

El hecho de que Génesis III, al hablar del castigo impuesto a Eva haga hincapié en los detalles de su función de madre, hace pensar a Coppén que tiene directa relación con la maternidad en su aspecto sexual. Claro está que lo usa como argumento capital; pero ya que toda la página crea a su modo de ver, un colorido sexual evidente, también busca en esto una confirmación.

Pocos versos después el hombre impondrá a su mujer el nombre de Eva (Javva) en razón de ser madre de todos los vivientes. Todo esto le hace conjeturar que la falta de la primera pareja incluía de alguna manera el orden sexual.

4) *La alusión —posterior al pecado— de la conciencia de la desnudez y del pudor instintivo.*

De por sí, no utiliza solo este argumento. Pero como él le da una principal importancia, creemos más acertado nombrarlo específicamente. Guarda relación con el final del capítulo segundo y ambos juntos parecen indicar este clima del que habla Coppén.

Previamente a esta presentación rechaza las dos sentencias extremas y opuestas acerca del pecado original, cuales son la omnisciencia y el despertar, del discernimiento moral.

Impugna la primera porque el mismo relato pone en labios de Dios que el hombre —de alguna manera al menos— había adquirido con el pecado lo que se proponía (Gén. III, 22). Es evidente que el hombre nunca tuvo omnisciencia: por lo tanto la tentación y el pecado no se refería a ella.

La segunda que interpreta a un Adán y Eva creados en un estado de infancia espiritual y que pecaron en el despertar, de su conciencia, la adversa, porque la culpa sería como la de un pecado de niño, lo que no parece estar en relación con toda la presentación del capítulo.

Por fin niega que la forma exterior y concreta del pecado de orgullo, haya sido la simple comestión de una fruta. Con esta forma literal estaríamos frente al Kindersünde, a la banalidad,

a la chiquillada, capaz sin embargo de atraer a toda la humanidad hacia su propia y voluntaria ruina.

Así asienta Coppens, que esta comestión es un símbolo.

Ahora bien: ha negado la omnisciencia, porque el hombre (que nunca pudo haberla adquirido) se encontró de golpe con un privilegio propio de los Elohim: "...he aquí que el hombre ha venido a ser como uno de Nosotros..." (vs. 22).

Y sin embargo, si el pecado está en la esfera de lo sexual o de lo religioso-sexual, ¿cómo es que Dios puede llegar a decir que gracias a ese pecado el hombre es como "...uno de Nosotros..."?

El exégeta, que advirtió esta dificultad, propone en el apéndice VII una nueva interpretación del pasaje. Primero rechaza su interpretación literal y también la de los que encuentran en esto una ironía de Dios, para con el hombre que cayó en la ruina de su propia naturaleza porque pretendió ser como "los dioses". (Gén. III, 5). Y da su nueva versión, traduciendo así el vs. 22: "He aquí que Adán como el que nazca de él, habrá de sufrir, (experimentar) el bien y el mal". No nos consideramos competentes para juzgarla, pero nos parece un poco aventurada, por contradecir a todas las versiones primitivas⁸³.

Prevee Coppens que esta versión no tendrá mayor aceptación y propone una segunda: "He aquí que el hombre (Adán) ha venido a ser como cualquiera que nazca de él a consecuencia del conocimiento del bien y del mal"⁸⁴.

Llegamos así a un punto capital: ¿Qué significa para Coppens, "conocer bien y mal"?

Es la experimentación —deduce— de una totalidad, ni exhaustiva ni discriminativa, sino cumulativa, en el sentido que

⁸³ Acerca de esto cf. "Recensión" del P. de Vaux en "Revue Biblique" 56, (1949) pág. 303 y ss.

⁸⁴ Fundamenta esta versión en el paralelismo que encuentra con el texto de Juec. 16, vs. 17: donde narra Sansón que si le raparan la cabeza, perdería su fuerza y vendría a ser como un hombre cualquiera. Así también —dice él— Adán por el pecado ha venido a ser como un hombre cualquiera de los que habrán de nacer de él. ¿? No vemos la razón para esta confrontación con Jueces. El caso de Adán es absolutamente distinto, por ser el primer hombre y no tener aún, término de comparación en el sentido del texto de Jueces. Además si no hubiera pecado ¿sería mejor que los nacidos de él?

a su anterior conocimiento del bien, acopia el actual conocimiento del pecado.

Se funda en:

Deut. I, 39: "...vuestros hijos que todavía no discernen el bien y el mal..."

El contexto indica su inocencia. Por lo tanto —concluye— si discernieran (conocieran) el bien y el mal, serían pecadores.

Deut. XXX, 15: "...mira que te he expuesto la vida y el bien; la muerte y el mal..." (habla de la ley prescrita); el bien corresponde a la vida, lo que se ha de procurar; y el mal lo que se ha de evitar.

Entonces "ciencia del bien y del mal" sería la acumulación de estas dos experiencias.

Miqu. VI, 8: "El (Yahvéh) te ha indicado lo que es bueno... lo que reclama de tí..."

(No entendemos por qué alega este texto, que no parece probar absolutamente nada).

Como se ve, sus pruebas son bastante impugnables ya que hay textos —luego los analizaremos— que prueban el sentido exhaustivo algunos veces y discriminativo otras de la frase "ciencia del bien y del mal". Con todo ninguno especialmente tiene este sentido cumulativo⁸⁵.

Poco después en *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*⁸⁶, como en un apéndice a su obra, propone un estudio complementario sobre el sentido de Gén. III, 22 y encuentra cuatro posibles traducciones que enumera en orden de probabilidad ascendente:

- 1) "Voici qu'Adam fut (créé ou établi) comme l'un d'entre nous quant a la science du bien et du mal".
- 2) "Voici qu'Adam est comme le premier de qui procède le savoir bien et mal".
- 3) "Voici qu'Adam est devenu comme n'importe lequel

⁸⁵ p. ej.: II Sam. 14, 17 para el primero y I Reg. 3, 9 para el segundo.

⁸⁶ Ser. II, fasc. 8 (1948).

de ses descendants (comme un homme ordinaire) à la suite de la sciencia du bien et du mal”.

- 4) “Voici qu’Adam comme n’importe lequel (chacun) de ses descendants aura à connaître d’expérience (à subir) le bien et le mal”⁸⁷.

En la misma publicación estudia el pecado del Paraíso en la Patrística, llegando a la conclusión de que la interpretación⁸⁸ sexual no es ajena a su literatura. Y por último prueba también la existencia de la diosa serpiente en dos documentos: *El primero*, una pieza literaria (famoso recital del sufragio conducido a la isla por una serpiente)⁸⁹,

y *el otro*, una pieza arqueológica, pintura mural (en la sepultura de Osorkon —en Tanis—) del rey, quien como Osiris, está munido de un disco solar y es resguardado por un genio que lleva como cabeza dos serpientes.

Son datos que tienden a completar la lista expuesta en su anterior tesis.

N. B.: Hemos fundamentado la proposición de la tesis de Coppens en sus publicaciones y además en las reseñas del R. P. R. de Vaux; del P. Jacques M. Vosté y del P. Salvador Muñoz Iglesias, ya antes citados.

Ahora bien, sentimos con Coppens —como escribimos antes— en descartar el literalismo riguroso. Y admitimos con él, un cierto colorido sexual en el relato.

Pero, la conciencia de la desnudez y su mención previa al pecado no están referidas sino al desequilibrio que entró en la naturaleza humana después de la culpa, (lo que traducido a nuestro lenguaje teológico sería la pérdida de los dones de integridad).

Tampoco llevan consigo ninguna connotación propiamente sexual las penas impuestas sino que el castigo está en función de las actividades esenciales de cada uno. ¿Vamos acaso a minimizar el concepto de maternidad solamente a lo material? Su

⁸⁷ loc. cit. pág. 429 (37).

⁸⁸ loc. cit. pág. 402-408 (10-16).

⁸⁹ loc. cit. pág. 412 (20).

significación es más completa, más sublime, infinitamente más elevada. El goce de la madre al crear un nuevo ser en su cuerpo, de modelar una nueva alma en la educación, el grande privilegio de inspirar los primeros sentimientos a un corazón nuevo en el mundo, todo este cúmulo de cosas que reúne su concepto, se va a ver obnubilado por el castigo al pecado. Es la función de cada ser en el mundo la que va a quedar grabada por la pena de la prevaricación. Por eso también el hombre que es sostén, amasará con sus manos la tierra que en pago le dará espinas y abrojos: “Comerás el pan con el sudor de tu frente...”.

Si buscamos unidad en los castigos del hombre y de la mujer, sólo esta concepción los abarca. ¿Pero si interpretamos el de Eva con relación al sexo, qué sentido le damos al de Adán?

Por último, sobre el dato “*serpiente*” que para Coppens es de capital importancia, diremos que no se demuestra que sea (en la cultura del m. o. antiguo) un símbolo fálico; aunque en realidad era determinativa de diosa, representativa de fecundidad y patrona de la fertilidad.

El estudio de este elemento hace también capítulo aparte, que no podemos ahora transcribir. Pero haremos una síntesis para aclararlo.

En primer lugar, el autor no dice que el demonio poseyera al ofidio, ni tampoco que de alguna misteriosa manera se presentara bajo esta figura serpentina; pero sabiendo que la tentación provenía de un poder superior desconocido tuvo que concretarlo en algo para presentarlo en su relato. El no conocía —como conocemos nosotros— la teología y la historia del pecado de los ángeles ni su conversión en seductor. Por eso personifica de esta manera visible al poder del mal.

Queda en pie una pregunta: ¿por qué eligió a la serpiente como representación?

Muchas congruencias la señalan como lo más apto: su modo de vida, su aspecto misterioso y el hecho —para los semitas repugnante— de arrastrarse⁹⁰, sin caminar ni moverse de ningun-

⁹⁰ En Isaías 49, 23 aparece como un signo de humillación postrarse y lamer el polvo. Cf. etiam Ps. 71, 9.

na manera parecida a los otros animales de la tierra. Pudiera ser también que el autor hubiese querido asentar un principio anti-idolátrico contra la posible influencia que ejercieron en el pueblo elegido el culto que le otorgaban las gentes. Todas razones que abogan en pro de un carácter anti-mítico, pero de ninguna manera en el sentido de Coppens.

Hagamos un pequeño análisis:

A) Bíblico:

En la literatura bíblica adquiere dos matices contradictorios: algunas veces de sentido maléfico —animal que come tierra y se arrastra sobre el vientre—⁹¹ y otras de sentido benéfico. Baste recordar la ambivalencia de este dato en Num. 21, 4-9 donde Dios manda a Moisés erigir una serpiente de bronce para curarlos de la plaga con que los había castigado⁹².

Otras veces en la historia de Israel no tiene ninguna especial significación. Así por ejemplo cuando Dios hace que una vara se convierta en serpiente, para dar a Moisés la prueba de su misión especial⁹³. Esto mismo va a repetirse luego frente al Faraón⁹⁴. En estos textos, solamente expresa el milagro que ha de servir como criterio de verdad. En cambio en Gén. II-III, tiene un sentido realmente peyorativo porque es presentada como seductora: "... más astuta que todo animal creado por Dios...". No nos parece que refiera ninguna posesión sino que bajo esta escena late la preocupación del poder tentador.

Ya en el Libro de la Sabiduría, comentando la creación y la caída del hombre, se abandona este personaje para mudarlo por

Micheas 7, 17 en cambio hace alusión a la serpiente cuando suplica a Jahvéh la liberación y dice refiriéndose a la vergüenza que las gentes pasarán en su reconstrucción: "lamerán el polvo como la serpiente; como los reptiles de la tierra saldrán espantados de sus escondrijos...".

⁹¹ Cf. Mich. 7, 17 —(Is. 69, 25 ¿glosa?)—.

⁹² En el texto de Sap. 16, 5-14 se conmemora también esta escena para oponerla a la posterior bondad de Dios que perdonó e hizo de la misma serpiente, —símbolo del Salvador—, un signo de salud.

⁹³ Ex. 4, 3-4.

⁹⁴ Ex. 9, 7-12. Frente al Faraón, la vara de Aarón se convierte en serpiente igual que las de los encantadores y adivinos de Egipto; pero la serpiente de Aarón se traga a todas las otras. Moisés buscaba con esto, un signo de la misión que Dios le había confiado.

el "diablo"⁹⁵. En los primeros capítulos de Job se le llama Satán⁹⁶ representándolo como el enemigo del justo. El Apocalipsis sintetiza todos estos conceptos, resumiendo nombres y presentaciones en el mismo: "... dragón grande, la serpiente antigua que se llama diablo y satanás, el que seduce a todo el mundo..."⁹⁷.

B) Extrabíblico:

En el medio oriente antiguo existía la creencia de su longevidad indeterminada dado el poder de rejuvenecerse que le atribuían por la muda de su piel. Se sumaba a esto la forma de vivir en huecos o bajo tierra lo cual le creaba un manto de misterio y la hacía ocupar un lugar mitológico primario.

Daremos algunos ejemplos:

I) En Egipto era la protectora del Monarca y estaba pintada sobre él como para defenderlo. En el Bajo-Egipto, la diosa cobra (Outo-Bouto) era parte de la titulación regia y la diadema real estaba formada por una serpiente⁹⁸.

II) Era muy usada como amuleto⁹⁹. El Ureus era llevado por el rey y los sacerdotes y sacerdotisas de Ra¹⁰⁰.

III) Era el símbolo de la divinidad. En Babilonia el dios Ea estaba simbolizado por la serpiente. Igualmente la diosa Innina¹⁰¹. Los descubrimientos de la cueva de Gezer probarían, cuando menos, que era representativa de cultos hacia algunas divinidades. (Algunos, como por ejemplo Macalister¹⁰², se atreven a asegurar que en el antiguo Canaan existían también

⁹⁵ Sap. 2, 24.

⁹⁶ Jov. I, 6-12 (passim) y II, 1-7 (passim).

⁹⁷ Apoc. 12, 9.

⁹⁸ La necrópolis de Tebas es una prueba concluyente de esto, ya que tiene sus muros llenos de estas representaciones. En los fundamentos del templo del dios sol en Babilonia, aparece una tableta, en la que la serpiente hace como de baldaquín o conopeo al dios del sol que está sentado en su trono. (cf. "Verbum Domini" 1924, pág. 343. "De serpentibus in religione Babiloniorum").

⁹⁹ "Enciclopaedia of religion and ethics" T. 11, pág. 402.

¹⁰⁰ Idem. Cf. etiam "Espasa-Enciclopedia" T. 55 pág. 565.

¹⁰¹ Idem. pág., 403. Cf. etiam Erman "La religion Egyptiens" Paris 1937 pág. 69.

cultos ofiolátricos. Alegan posibles pruebas, entre otras el texto de II Reg. XVIII, 4, afirmando que probablemente esa idolatría en Israel deriva de viejos cultos locales)¹⁰². Por último Sellin en dos casas de Ta'annak¹⁰⁴ (del pleno período cananeo o del principio del israelita) encontró dos cabezas de serpientes como dioses lares. Y entre las ruinas de un pequeño templo en Susa¹⁰⁵, también se halló una laminilla de bronce de forma serpentina mezclada con las diversas piezas del mobiliario y decoración del templo, que los sabios de la misión de Morgan¹⁰⁶ consideraron emblema divino.

IV) El mito le atribuía alguna influencia sobre el hombre. Como ya dijimos, su misterio se tejió en base a su singular modo de reptar, a su mirada fascinante y a la fuerza de su abrazo de lucha. Ahora bien como muchas especies viven cerca de los ríos y los arroyos¹⁰⁷ la interpretaban patrona de la fertilidad, creyendo que tenía poder para dar o retener el agua que fertiliza los campos.

V) Por último, se conocen también dioses-serpientes. Por ejemplo en Egipto, *Ranut*, diosa encarnada en una serpiente. En Babilonia *Serakh* dios del trigo¹⁰⁸. *Ningixida* dios de la tierra y *Kadi* dios de la vida¹⁰⁹. Se sabe también que los Fenicios la divinizaron gracias a su feroz naturaleza (respiración fuerte,

¹⁰² Cf. H. Vincent "Canaan" 1914 pág. 117 (ver figuras 81 y 121).

¹⁰³ Narra el texto que el rey Ezequías machacó la serpiente de bronce fabricada por Moisés para la curación de la plaga de Núm. 21, 6 porque hasta entonces los israelitas, la habían hecho objeto de culto quemándole incienso.

¹⁰⁴ Vincent, loc. cit. pág. 175 ss. Cf. Sellin "Tell Ta'annak..." pág. 112).

¹⁰⁵ En Elam, sobre el golfo pérsico.

¹⁰⁶ "Memoires de la delegation..." VII, 47 - XVII, 75 - XVIII, 1-2.

¹⁰⁷ Sanchuniathon (fenicio), creía que la serpiente era el animal de vida más larga, porque podía rejuvenecerse con el cambio de su piel (Eusebio "Praep. Evang. I, 10). Esta interpretación de la muda era común; la encontramos también indicada en el Ps. VIII, 5: "renovabitur ut aquilae juvenus tua". Baethgen cita una traducción aducida por Bar Hebraeus en la que el águila envejecida, renueva su plumaje. Rashi agrega que al cambiar sus alas aspira nueva juventud. (cf. Frazer "Le folklore dans l'ancien testament" 1954, nota 56).

¹⁰⁸ "Enciclopedia of religion and ethics" loc. cit. pág. 403.

¹⁰⁹ Hauret "Origines" pág. 157.

signo de poder)¹¹⁰. Completando el cuadro citaremos a la diosa pareja de Ptah (la dama-serpiente del Sinaí, según la interpretación de Albright)¹¹¹.

La influencia de todas estas creencias, tenía que hacerse sentir en el seno del pueblo escogido dejando huella en las propias tradiciones. Por eso, al ser un elemento mítico conocido por todos, sirve, como ningún otro, para que el autor lo use en representación de ese poder del mal que debe concretar de alguna manera visible. Y se hacía más precioso aún porque la repugnancia de su vista lo hacía a ojos de todos los semitas, más odioso.

Añadiremos (contra algunos exégetas) que este animal no parece haber sido entonces símbolo fálico. Con esto negamos cabida a las interpretaciones de cualquier aberración en el orden del sexo.

En el m. o. antiguo, no se hallan datos verdaderamente positivos para esta significación. Las diosas representadas con serpientes arrolladas a sus muslos, en diversas posiciones y alusiones nada ocultas, (incluso el de la placa babilónica con la figura de Nergal) no hacen suficiente argumento. Más tarde, en culturas posteriores, (Grecia por ejemplo) se conservan ritos culturales de esta especie. Podríamos citar los que Clemente de Alejandría narra en el *Protrepticon* (II, 19-20-21). También el conocido mito del nacimiento de Dionisio. Y en la India la serpiente es directamente asociada con los poderes

¹¹⁰ Ferguson supone que estos cultos tuvieron origen en los pueblos turanos del Bajo-Eufrates, pero que ni los semitas ni los arios los adoptaron como objeto de adoración. (Espasa T. 55 pág. 565).

También se la conocía en el mundo cananeo en relación de divinidades Cf. James B. Pritchard "Palestinian figurines" (American Oriental Society - 1943) N° 36 y 37 pág. 7-8. También N° 237, 238, 239, 240 pág. 27.

¹¹¹ Coppens loc. cit. pág. 17. Ceupens en "Quaestiones selectae ex historia primaeva" (pág. 185) dice que los Arabes entendían que las serpientes buenas (ellos las dividían en dos clases, buenas y malas), vivían en las fuentes y desde allí emanaban salud, defendiendo de las enfermedades a todos los que bebieran de sus aguas.

Además en Babilonia era el prototipo de la perversidad y en el más remoto Egipto "detalle que Israel pudo haber asimilado en su cautiverio" la serpiente Apófisis era la enemiga nata de los humanos cf. Sertillanges O. P. "El problema del Mal" - Madrid 1951, pág. 41.

sexuales (v. c. en el culto a Saiva¹¹². Pero todo esto es posterior al Génesis. ¿De dónde pues interpretarlo tan crudamente? Además, en la hipótesis de que esta interpretación fuera científicamente posible —non concessio— no es ello razón suficiente para admitir que el Génesis la haya incluido en fuerza de esta circunstancia a fin de indicar o insinuar un pecado sexual.

Resumiendo entonces todo lo expuesto tan en síntesis, diremos que el autor usa de este personaje-serpiente, dado el valor representativo que tenía en relación a las falsas divinidades y en fuerza de la influencia que culturas anteriores (v.c. Canaan) o vecinas (v.c. Babilonia) mantuvieron sobre el círculo de imágenes comunes a la cultura del pueblo elegido. Y no intenta decir que fuese un animal poseído ni que el demonio se presentara bajo esta forma determinada¹¹³ sino que sólo encarna en ella al poder del mal.

Específicamente contra Coppens daremos algunas razones internas a la misma Biblia:

Primero: Nunca en la Sgda. Escritura aparece la serpiente como representación o símbolo del pecado de la carne.

Segundo: Allí mismo haciendo relación al Génesis, se encuentra (cf. Sap. y Apoc. —antes citado—) en lugar de este *personaje-serpiente*, al *diablo* y a *satanás*, personificaciones definitivas del poder del mal. Y según el Apocalipsis es lo mismo el seductor y el diablo y satanás y la serpiente anti-gua (Apoc. 12, 9).

¹¹² Aún hoy existen templos donde se tributan estas clases de cultos licenciosos. Por último no queremos dejar de nombrar a Schoebel "Le mite de la femme et du serpent", quien cita a Agripa de Colonia, como testimonio de estas interpretaciones.

Recordemos que el culto serpentino de Grecia es más crudo que el de otras partes. (cf. v. gr. Clemente de Alejandría "Protepticón" II, 12, 2 cuenta allí una orgía bacquico-dionisiaca, cuyo signo es una serpiente consagrada: "...se comían carnes crudas en un delirio sacro" y los que distribuían ritualmente las carnes de las víctimas, estaban coronados por serpientes. En II, 16 habla de un rito de iniciación cultural, donde para testimoniar la unión de Zeus en forma de dragón con su propia hija Pherephata, se hacía caminar sobre el pecho del iniciado una figura serpentina).

¹¹³ El demonio pudo haberse presentado en forma de serpiente parlante, así como el Arcángel Rafael se presentó a Tobías en forma de un hermoso joven. (Tob. 5, 4 y cap. 12).

Tercero: El contexto no exige esta interpretación y más bien la rechaza.

Cuarto: Hasta después de Moisés (II Reg. XVIII, 4) no aparece la ofiolatría entre las prevaricaciones del pueblo de Israel, ni ninguna otra forma de culto serpentino. Por lo tanto no hay suficiente fundamento para interpretarla en función de un pecado de religión¹¹⁴.

Debemos ahora preguntarnos cuál es la justa posición desde el punto de vista exegetico. El prenotando es que la clave de este enigma se encuentra precisamente en la mención de la misteriosa ciencia del bien y del mal. Aclarado esto, confirmaremos con algunos textos paralelos, la posición que seguimos.

Por partes:

A) *EL ARBOL DE LA TENTACION ES LLAMADO: "DE LA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL".*

Aparece claramente a la simple lectura del capítulo, que el autor ha pretendido hacer resaltar este árbol sobre todas las demás plantas del jardín, porque lo nombra de modo especial¹¹⁵ y lo sitúa en el medio del vergel¹¹⁶.

Los datos que nos proporciona la misma página, no esclarecen en nada su naturaleza. Únicamente especifica su im-

¹¹⁴ II Reg. XVIII, 4: Cuando subió al trono Ezequías, hijo de Ajab Rey de Judá: "...quitó los lugares altos, quebró los masebás, taló la esserá y machacó la serpiente de bronce que había fabricado Moisés, porque hasta aquél tiempo los israelitas le habían quemado incienso..."

¹¹⁵ Notamos que el texto masorético lee al árbol de la vida como situado en el centro del jardín. Y recién después cita al de la ciencia. Pero creemos que el tenor del relato y además la mención que Eva hace del árbol "que está en medio..." cuando se refiere a la prohibición divina (III, 3); amén de que el árbol de la vida juegue en el relato un papel de mucha menos importancia (ninguna si exceptuamos III, 22-24), hace conveniente aceptar la corrección de Kittel, de mudar la Waw ilativa que aparece antes de la palabra —árbol— (u'es —y el árbol—) poniéndola antes de betok (—en medio—); leyéndose entonces así: "... el árbol de la vida y en medio del jardín el árbol de la ciencia del bien y del mal". Tal vez esta posibilidad apoye a los que defienden que el árbol de la vida es una interpolación posterior. Pero esto no hace a lo nuestro.

¹¹⁶ No necesariamente el centro geográfico, sino el lugar de mayor importancia.

portancia geográfica porque ha enraizado en el centro del Paraíso. La narración lo menciona tres veces: primero lo dice creado por Dios y para el hombre, junto con las demás plantas del jardín; y lo sitúa (Gen. II, 9); más adelante cuando Dios impone su precepto (Gen. II, 17); y luego al tentar la serpiente a Eva, se hace también referencia al árbol del medio del Jardín que el Señor había prohibido tocar (Gen. III, 3). Por último, está insinuado al final del capítulo tercero, cuando Dios declara que el hombre, por el discernimiento del bien y del mal, se ha vuelto "... como uno de nosotros" (Gen. III, 22).

Después desaparece por completo del relato bíblico.

El análisis de estos textos sólo nos indica que sobre este árbol recayó el precepto divino y que guarda una especial relación con alguna ciencia determinada. Lo cierto es que no se explica su naturaleza. Los datos que nos proporcionan las culturas anteriores o coetáneas, de las que el autor o las tradiciones hubieran podido tomar esta figura, no aclaran en absoluto el pasaje. Mangelot entiende que es llamado así por el precepto que caía sobre él y no porque el nombre debiera significar para nada sus propiedades esenciales. Refutando a Schoebel ("Le mythe de la femme et du serpent"), niega que el árbol sea un símbolo de la unión conyugal (detalle que compartimos absolutamente) ya que habiendo creado Dios a Adán y Eva como marido y mujer (Gen. II, 24; I, 27-28) no parece posible que les haya vedado precisamente el poderse multiplicar, fin primario del matrimonio.

¿Cuál fué entonces el de la prohibición? Se nombran varios. La higuera por ejemplo, porque parecería conveniente que el mismo árbol que provocó el pecado sirviera luego para cubrir las desnudeces de los pecadores¹¹⁷. Otros han pensado en el

¹¹⁷ Teodoreto y Procopio de Gaza interpretan así basándose en el mismo texto que narra: "...entonces abriéronse los ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos, por lo cual se entretejieron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores". (Gén. III, 7) - R. Juda dice que la planta del pecado ha sido el trigo, porque el niño —con la típica frase hebrea— no aprende a decir padre ni madre antes de haberlo comido. (Talmud de Babilonia, Trat. Berakhoth VI, 2. París 1871 pág. 391. Cf. etiam Vigouroux "Dictionnaire de la Bible" T. I, Ira. parte, pág. 897-898.

manzano¹¹⁸ fundándose en Cant. VIII, 5¹¹⁹. Poco cuesta medir la simpleza de estas razones extrañas a la exégesis. Por otra parte, parece que es de propiedad exclusiva del Génesis, porque no lo volvemos a hallar en la Biblia ni tampoco es conocido —a nuestro entender— en las culturas de entonces. Se encuentran frutos de la vida (en el poema de Gilgamesh, la serpiente roba al héroe la preciada hierba de la vida que lo hubiera hecho inmortal). Pero en ninguna parte encontramos plantas que den conocimiento ni menos que este conocimiento eleve a los hombres a la altura de los "dioses". Con todo del hecho de que el centro real de la escena lo ocupe este árbol, se deduce que todo el relato de la tentación deba girar en su torno y recibir de él el sentido exacto de su explicación.

B) LA TENTACION MENCIONA EXPRESAMENTE EL CONOCIMIENTO.

La serpiente presenta como última razón (o como razón principal) para mover a Eva al pecado, la transformación que la ciencia obrará en ellos. Lo cual queda confirmado cuando Dios añade que el hombre ha usurpado algo propio de los Eloim. (Gen. III, 22). Eva no es tentada por el aspecto bonito o gustoso de la fruta en cuestión sino por el conocimiento especial que va a otorgarle. Según esta primera perícopa debemos interpretar todo el factor psicológico que el autor desarrolla en el proceso de la tentación a la mujer, antes de que ella sea convencida del todo y se mueva al pecado: "... y la mujer vió que el árbol era bueno para comer y concupiscible a los ojos..." (Gen. III, 6a.). Parece lógico que ya antes de la tentación hubiese comprendido que el árbol tenía lindos y deliciosos frutos, lo que sin embargo no le había movido a comerlos. Entonces el único móvil del pecado fué querer ser como "dioses". Y la esencia de la tentación, consistió en que fuera "...deseable para entender" (Gen. III, 6b) ¿Cuál fué el resultado del pecado? Se "abrieron los

¹¹⁸ Cant. VIII, 5: ¿Quién es esa que sube del desierto apoyada en su amado? Bajo el manzano te desperté, allí te dió a luz tu madre..." ¿Puede esto referirse al Génesis?

¹¹⁹ cf. el artículo de Mangelot en "D. de la Bible" Vigouroux - loc. cit.

ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos... (Gen. III, 7a.). Advirtamos la sutileza psicológica: la serpiente no ha mentado sobre lo que la mujer conoce y pregunta inocentemente *si es cierto* que Dios ha prohibido comer de algún árbol del vergel. La mujer responde exageradamente llena del miedo propio de quien teme acarrear un castigo: no sólo entiende que no debe comerse de la planta, pero ni siquiera tocarla. (Gen. III, 3). El tentador le propone sus razones y a medida que la mujer va considerando el objeto, contemporiza con la seducción haciendo que lo codicie cada vez más hasta ceder. Y el esposo que está a su lado no se lo impide (Gen. III, 6a.)¹²⁰.

C) *LA MUJER PERCIBE ESTE ASPECTO ESPECIAL DE LA TENTACION PORQUE ADVIERTE QUE ES "... APETECIBLE PARA CONSEGUIR INTELIGENCIA"*.

En estas pocas palabras aparece la trabazón que el autor teje entre el pecado y el conocimiento que el pecado proporciona, como si explicara que la última causa que determinó la expulsión del Paraíso fuese la conquista de un conocimiento vedado.

Pero este verso merece especial mención, ya que hace argumento muy valedero para nuestra proposición.

El texto masorético dice: "*nehmad le hashkil*" que los LXX tradujeron: "agradable para comprender"¹²¹. La Vulgata, con todo, dice: "aspectuque delectabile", consagrando la tendencia de la Vetus Latina, que desplaza este versículo a la proposición anterior, refiriéndola entonces no al conocimiento que pu-

¹²⁰ Gén. III, 6d. En este verso se presentan varias dificultades. Si Adán estaba junto a Eva cuando ésta fué tentada por la serpiente, ¿por qué no lo fué él también al mismo tiempo? Si comprendió la falacia de la tentación, ¿por qué no precavó a su mujer? ¿por qué cupo a la mujer el primer paso hacia el pecado? Largement (Cahiers du C. O. B. - juin 1952) encuentra aquí una alusión a la entrega personal de Eva para el pecado (traduce: "et donna aussi a l'homme, le sien, avec-elle même, et il mangea..."). Explica que la ausencia de complemento directo al fin de las últimas palabras y la persona de *imah*, son dos indicios de que la entrega que aquí se narra es la personal de Eva. El don de sí-misma. Nosotros no compartimos esta opinión por las razones anteriormente expuestas.

¹²¹ ὀρατὸν εἶναι τοῦ con sentido de "oportuno", de ὄραω

diera dar el fruto sino al que de él tenemos: "speciosum ad intuendum" o "bonum est oculis ad videntum et cognoscendum". Y así traduce Agustín "Quia placet oculis videre et decorum est cognoscere"¹²².

Las traducciones de hoy que se basan en el texto hebreo directamente, vuelven a darnos la tónica que estas otras menos ajustadas habían perdido, ocultando un detalle, que al tiempo que parece crear un problema de exégesis, es, sin embargo, fundamento para una solución —a nuestro modo de ver—, más integral, como lo probaremos en adelante¹²³.

"Haskil" significa entender.

Es lógico que la fruta le represente de alguna manera, a la mujer, la promesa de la serpiente. La relación al conocimiento que, con la comestión de la fruta prohibida, adquirirán los protoparentes, debe estar claramente visible en el objeto de la tentación, a fin de que pueda ser apreciada, y ser móvil para el pecado. No hace al caso que la fruta sea o no en realidad apta para dar conocimiento. Basta que a la mujer le haya parecido así y, ofuscada por la tentación y el deseo de adquirirla, viera en su objeto, lo que en realidad éste no tenía. El caso es, y a esto nos referimos, que el acento de la frase está puesto precisamente en que la mujer comprendió —con fundamento o sin él— que este fruto servía para otorgarle algún conocimiento que ella entonces no poseía¹²⁴.

No deja de ser todo esto, una razón más, para interpretar que las cosas no sucedieron necesariamente como aquí se las narra en cuanto a la literalidad de los detalles.

Porque si es evidente que no existe ningún árbol poseedor de este privilegio singularísimo de dar ciencia, no lo es menos que la mujer del relato, no tenía por qué creer. —bajo ningún

¹²² De Genesi ad Litteram 11, 1.

¹²³ Largement traduce: "et que l'arbre était d'un usage desirable" ¿Será porque toma a "ciencia" en un sentido crudamente experimental? Cf. nota 40.

¹²⁴ Nosotros defendemos que el tenor del relato exige un fruto objetivamente presentado como apto para alcanzar conocimiento, ya que el hombre por el pecado lo adquiere como lo atestigua el vs. 22. Pero Hein, p. ej. interpreta que es sólo así en la imaginación de la mujer pero que objetivamente no era apto para entender.

concepto— que una planta cualquiera fuera capaz de aumentar el caudal de conocimientos que ella poseía.

O sea que el autor del Génesis, está usando de una presentación literaria. Y sea propia o tomada de las figuras de su ambiente cultural —no interesa—, hace que bajo ella (puesta para la mejor comprensión de los que de otra manera no iban a entender la historia que relata) quede latente la verdad trascendental.

Caben aquí dos preguntas ¿es este párrafo una glosa? Respondemos que no. No se prueba que lo sea, y se explica perfectamente bien dentro del tenor del relato. Nos atreveríamos a agregar que no puede ser una glosa, porque esta mención es necesaria en el texto que tan bien cuida de los detalles psicológicos de la tentación.

La segunda pregunta será: ¿el árbol y su fruto son un símbolo?, ¿Puede ser que signifiquen una realidad absolutamente distinta, y que la naturaleza de la figura usada sea la clave de lo que en realidad ocurrió?

Hay hoy quienes así lo pretenden, como Lusseau por ejemplo, diciendo que el pecado consistió en la ruptura de una prohibición alimenticia¹²⁵.

Ya hemos hablado en su lugar, del simbolismo en la serpiente del Génesis. Y acotaremos solamente ahora contra estas teorías, que el símbolo en la Escritura no goza de la interpretación que Lusseau pretende para el árbol de la ciencia. No podemos hacer regla, de que la explicación de un símbolo deba

¹²⁵ Cf. Hauret, "Origines" pág. 146. La tesis de la restricción alimenticia aparentemente encuentra eco en el precepto que puso Dios a Noé después del diluvio. Pero decimos aparentemente, porque en realidad el símbolo no cabe en el capítulo que nos ocupa. Entendemos que la simbólica no puede ser inconsciente; por lo tanto —en esta hipótesis— el autor, conscientemente habría disfrazado una realidad conocida no sólo por él sino por todos aquellos a quienes inmediatamente estaba dedicado al relato. ¿Si nó, para quién hubiera sido escrito? El símbolo debe decir algo más o algo distinto de lo que expresan las palabras; y la clave de su solución debe encontrarse en otra parte. Ahora bien ¿dónde se puede hallar la clave de la solución del Génesis? ¿Con qué valor vamos a determinar esta o aquella especial interpretación si el texto no da pie a ninguna singularmente? Más bien creemos que el autor no quiere decir nada distinto a lo que en realidad dice. Porque él ha recibido de la tradición esta verdad, recubierto de singulares modos de expresión. Y los usa, para que la verdad pueda ser comprendida por todos. No es símbolo, ni es metáfora, ni es alegoría. Es sólo una presentación literaria.

seguir la línea de su figuración, porque en la Biblia adquieren explicaciones, casi siempre muy diversas.

El que los hechos estén presentados de esta manera particular, se debe a que el medio cultural de la época, usaba de los motivos que aparecen en nuestro relato. Y como el autor ha debido narrar la verdad, de una manera concreta, tuvo que exponerla en las expresiones que él y sus coetáneos conocían. Por eso no nos interesa encontrar en el Génesis, restos de una o más antiguas tradiciones que hayan dejado en él sus propias huellas. Y no nos interesa, porque como quiera que en esas tradiciones esté narrada la verdad revelada, su teología, su substancia, es siempre la misma.

Hay otra segunda pretensión en este orden y es la de los que encuentran en el árbol de la ciencia del bien y del mal, un símbolo de la naturaleza femenina. Así, por ejemplo, Jean Guitton.

Su razonamiento es sencillo. Si Eva recién tiene conocimiento del sexo, después de la falta, es indiscutible que el sexo es un producto de la falta (!). Es cierto que puede serlo sólo indirectamente proveniente de un desequilibrio general con que haya sido castigada la naturaleza toda; sin embargo, es más verosímil —para él— interpretar que el pecado guardaba una obscura relación con el cuerpo¹²⁶. Dice Guitton que para algunos autores antiguos el árbol del bien y del mal representa la naturaleza femenina, en cuanto puede ser para el hombre principio de deficiencia moral, ya que el falso amor como los falsos placeres del conocimiento, desvían al hombre de su fin espiritual.

Si bien es cierto que el pecado obscurece en el hombre el gusto de los bienes duraderos, sin embargo despierta una falsa exaltación y le otorga un vivo sentimiento de conocer. Apasiona.

San Agustín nota en sus Confesiones esta soberbia de pensamiento que se sigue a la falta; esta vana ilusión del acrecentamiento del saber. El pecador —acaba Guitton— no busca en el fondo, tanto gozar, cuanto conocer.

¹²⁶ Jean Guitton loc. cit. pág. 102.

Y no siendo posible entre Adán y Eva ni la fornicación ni el adulterio, intenta decir que Dios había puesto a la primera pareja un precepto temporario de abstención conyugal. Pero para comprender este precepto divino, debe admitir que Adán y Eva eran infantes o adolescentes.

Ahora bien, no creemos que el relato admita esta posición de infancia en los primeros padres, concedores, dominadores, reyes de lo creado¹²⁷. No vamos a negar que esta interpretación de Adán niño, no es ajena a algunas exégesis de la Patrística, pero allí mismo encontramos su refutación. No vamos a citar sino a San Agustín: "Visum est quibusdam duos primos illos homines nuptias suas fuisse furatos, et ante mixtos esse concubitu quam eos qui creaverat copulasset, quam rem nomine ligni fuisse significatam, unde prohibiti erant donec oportuno tempore iungeretur. Quasi vero in ea aetate facti esse credendi sint, ut expectanda esset maturitas pubertatis, aut non illud tunc legitimun esset cum primo fieri potuisset, cum autem non potuisset non utique fieret: nisi forte sponsa erat a patre tradenda et expectanda erat votorum solemnitas, et convivii celebritas, et dotis aestimatio et conscriptio tabularum. *Ridiculum istud est; praeter quod a rerum gestarum proprietate discedit quam suscepimus asserendam, et quantum Deus donare voluit asseruimus*"¹²⁸.

Sumemos a esto la falta de argumentos para probar que el árbol de la ciencia era conocido en el medio oriente como representativo de la naturaleza femenina.

El ambiente de dependencia del hombre con respecto a Dios, en el Génesis es evidente. Pero el Dios-ayo que cita el P. Asensio¹²⁹ no argüiría un estado de infancia en los protoparentes, porque, como bien dice él, este ambiente no es propio de los primeros capítulos, sino de todo el libro del Génesis. Y con la misma razón con que este detalle quisiera llevarnos a la inter-

¹²⁷ Adán impone nombre y conoce que Eva es "carne de su carne". El color del relato no parece mostrar a un Adán infante.

¹²⁸ San Agustín "De Genesi ad Litteram" 11; 41 (57) ML T. XXXIV, c. 452.

¹²⁹ "El primer pecado en el relato del Génesis" Estudios Bíblicos, Madrid (1950) —IX— pág. 171.

pretación de un Adán y una Eva niños, ya en su edad, ya en su conciencia, podríamos hablar de un Noé dependiente como un niño de su ayo, frente a la figura de Dios, Padre y Guía de cada uno de sus pasos. Y niño, también al pueblo todo de Israel, tan favorecido siempre y tan privilegiado del Señor.

Ultimamente, ¿hay acaso aquí restos de misoginia?

No lo entendemos así, ya que Eva en el recital no es presentada como una seductora. Recuérdese que el capítulo nada expone, del desenvolvimiento de la tentación de Adán, como antes lo había hecho con la mujer frente a la serpiente. Evidentemente el tentador único del relato es esta especial personificación del poder del mal. El hecho de que la mujer diera a comer la fruta a su marido no es sino un matiz. El tentador seduce directamente a Eva. Y el autor usa de esta presentación en virtud de la mayor impresionabilidad de su sexo. El que en el relato Eva haya llevado a Adán al pecado no es más que un accidente, porque muy bien se le podría hacer desaparecer sin que la verdad allí contenida se pierda o se inmute para nada.

Es una falta común a los dos esposos. Y cada uno de ellos lleva en ella su propia culpa. Peca la comunidad. La pareja única que existía.

No encontramos ningún fundamento misogínico en todo esto.

Mas bien nos inclinamos a creer que aparece así en el viejo recital, no por aminorar el valor de la mujer a los ojos de todos, sino por ser ésta una nota común de la sabiduría hebrea. Siempre encontramos a la mujer junto a las grandes prevaricaciones y junto a las grandes hazañas de Israel. Si se nos pinta una Jezabel y una Atalia, si se nos recuerda que las mujeres de Salomón fueron causa de su caída desde el altísimo pedestal de toda su sabiduría, también se nos habla de una Judith modelo de religión, de una Esther que salva al pueblo del exterminio decretado por Asuero y de la madre de los macabeos, dechado de fe en Dios.

La madre del Génesis es participante del pecado, culpable de la falta; pero no más que el propio Adán.

1) EL SENTIDO DE "CIENCIA" EN LA CULTURA HEBREA ANTIGUA.

El análisis que hasta aquí hemos hecho nos muestra la estricta ilación que guarda la tentación del Paraíso con la ciencia del bien y del mal. Exactamente, que la tentación no recae sobre la comestión como tal, sino en razón de que ésta proporciona al hombre una ciencia que el precepto de Dios había vedado.

¿Cuál era entonces esa ciencia y qué especial significado podía tener? ¿Por qué hacía a los hombres como "dioses"?

Trataremos de encuadrar en diversas categorías las principales significaciones que tiene *yada'*, en la literatura del A. Testamento.

a) Cuando se usa hablando de Dios goza, en general, de un sentido providencial.

Por ejemplo:

—"Tú Yahvéh, *conoces* a tu siervo..." (II Sam. 7, 20). David habla con Yahvéh, agradecido de la especial *providencia* que habrá de tener con su estirpe, consolidando su trono para siempre.

—"Sólo a vosotros he *conocido* (dice Dios) entre todas las estirpes de la tierra..." (Amos 3, 2). El Profeta está narrando el castigo que vendrá sobre los israelitas por culpa de sus iniquidades. Se lamenta Dios de haberlos preferido a todos.

—"Yo te *conocí* en el desierto, en el país de la sequedad..." (Oseas 13, 5). El profeta refiere su último anuncio de ruina y de castigo, antes de prometer el perdón si Israel se arrepiente. Y en labios de Yahvéh dice que Dios los libró de Egipto y los *amparó* en el desierto. (*yedà thika*).

—"Yahvéh *conoce* a quienes se acogen a Él... (Nahum 1, 7)¹³⁰. Es evidente que no puede referirse a un cono-

¹³⁰ Podríamos citar también el texto de Jeremías 1, 5 donde Dios le dice: "antes que te formara en el vientre te *conocí*, y antes que salieras del seno materno te *consagré*...". El paralelismo indica que *conocí* significa una especial providencia de Dios para con el Profeta, a quien llamó para esa sublime misión desde el primer instante de su vida.

cimiento común, puesto que Dios lo conoce todo; por lo tanto, debe indicar una especial providencia que Él habrá de tener para quienes se acogen a su patrocinio.

b) Cuando se usa del hombre, muchas veces tiene sentido de aceptación.

Por ejemplo:

—"Sus acciones no les consienten volver a su Dios; pues un espíritu de fornicación reside en su interior y no *conocen* a Yahvéh" (Oseas 5, 4). Indica que la obcecación del pecado impide al hombre volver a Dios. Es como si no *aceptaran* sus mandatos y no le reconocieran como Señor.

—"Y los depositarios de la ley no me *conocieron* y los pastores prevaricaron contra mí..." (Jeremías 2, 8). Se apartaron de Dios. Bien sabrían los depositarios de la ley quién era Yahvéh. Por lo tanto —este conocer—, tiene que referirse a la rebelión. Así lo indica el paralelismo con el segundo estico. No conocer a Yahvéh es igual a prevaricar.

—"Ahora bien, los hijos de Elí eran unos malvados, no *conocían* a Yahvéh, ni las obligaciones de los sacerdotes para con el pueblo" (I Sam. 2, 12). Siendo los hijos del Sumo Sacerdote, este párrafo no puede referirse al conocimiento especulativo de Dios que comprenderían perfectamente bien. No reconocer a Yahvéh —pues— es igual a no cumplir con Él.

—"Derrama tu ira en quien te *desconoce*..." (Ps. 79, 6). Sobre el reino que desprecia al Señor vengan las calamidades que ahora está sufriendo el pueblo elegido.

En general, goza también de otros diversos significados¹³¹, como por ejemplo, advertir, observar, enterarse discernir, etc.

¹³¹ Una breve síntesis:

a) *conocer*: Deut. 34, 10: "...Moisés a quien *conoció* Yavéh cara a cara".

Ps. 50, 11: "*conozco* bien las aves de los cielos".

b) *reconocer*: Deut. 8, 5: "...reconoce pues en tu corazón... que Dios te ha corregido...".

c) *advertir; observar; enterarse*: Esth. 2, 11: "el mayordomo se paseaba cada día ante el gineceo para *enterarse* de la salud de Esther...".

Pero siempre tiene un matiz experimental. Recorramos algunas citas más claras:

- “Y *sabréis* que Yo soy Yahvéh, Dios vuestro...” (Ex. 6, 7)¹³². Se trata de las promesas que hace Yahvéh al pueblo elegido, por medio de Moisés. Bien sabían los israelitas quién era su Dios, después de haber mantenido su religión monoteísta a través de la idolatría gentil. Hay que confrontar su significación con el verso anterior donde el Señor les promete que los va a liberar de los egipcios y los va a redimir de su esclavitud. Por eso sabrán los israelitas que Yahvéh es su Dios. O sea, en esto lo van a experimentar.
- “*Comprende* y considera cuán malo y amargo es abandonar a Yahvéh, tu Dios...” (Jerem. 2, 19). El Profeta increpa a Israel su apostasía y después de narrar las calamidades que les sobrevinieron proclama amargo haberse alejado de Dios. Les está aconsejando experimentar en estos castigos, la tristeza de ser abandonados de Yahvéh.
- “...voy a invocar a Yahvéh y enviará truenos y lluvia para que *comprendáis* y veáis que ha sido delito grave... pedir un rey...” (I Sam. 12, 17). Idem.
- “*Conocerás* que tu tienda es toda paz y cuando pases revista nada echarás de menos” (Job. 5, 24).
- “No quedaré viuda ni *sufriré* orfandad...” (Is. 47, 8).
- “Una palabra de castigo cayó sobre Israel y la *conoció* el pueblo entero...” (Is. 9, 8). Lo sufrió el pueblo entero.

Jer 38, 24: “nadie se *entere* de estas palabras, de lo contrario morirá...”
 Lev. 5, 1: “...si uno pasare *habiendo oído* palabras de maldición —visto u oído— y no lo dijere...”

- d) *comprender*: I Reg. 20, 7: “*considerad* y ved que este hombre trata sólo de hacer daño...”
 I Sam. 24, 12: “*conoce* que no hay en mí mala intención ni culpa...”
- e) *discernir*: II Sam. 19, 36: “tengo ochenta años y ¿acaso *discierno* lo bueno de lo malo?”
- f) *experimentar*: Eccles. 8, 5: “quien observa lo preceptuado no *conoce* cosa mala...”

¹³² Podríamos citar también a Ezeq. 6, 7, que dice al anunciar la devastación del reino de Israel: “y quedarán los heridos de muerte en medio de vosotros, y sabréis que Yo soy Yahvéh”. Lo experimentarán en el castigo. Para toda esta materia, cf. J. Pedersen “Israel, its Life and Culture” I-II pág. 109, 245 ss. (cf. etiam de Vaux, “R. Biblique” 1949, 56 pág. 304).

—“Llegaron los días del castigo, llegaron los días de la paga; los *conocerá* Israel...” (Oseas 9, 7). Idem.

Más apodícticos aún son los textos que usan de este verbo para indicar la unión conyugal o alguna aberración del sexo:

- “...y en cuanto a personas, de mujeres que no *habían conocido* varón el total de almas era de treinta y dos mil...” (Se refiere al botín ganado contra los madianitas) (Núm. 31, 35).
- “Ella (la hija de Jefté), no *había conocido* varón” (Judith 11, 39).
- “...hallaron entre los moradores de Yabés de Galaad, cuatrocientas doncellas que no *habían conocido* varón por ayuntamiento carnal y las llevaron al campamento de Siló en tierra de Canaan” (Juec. 21, 12).
- “Elcana *conoció* a Ana su mujer... y aconteció que al cabo del tiempo después de haber concebido...” (I Sam. 1, 19).
- “...pero el rey no la *conoció*” (David a Abisag, la sunamita) (III Reg. 1, 14).
- “Matad a todo varón entre los párvulos (igual a toda mujer) que haya *conocido* varón cohabitando con él...” (Num. 31, 17).
- “Saca al hombre que ha entrado a tu casa para que le *conozcamos*”. El contexto indica su sentido peyorativo (Juec. 19, 22).

Particularmente en el Génesis:

Se usa para la interpretación de los sueños, cuando el Faraón dice a José: “puesto que Dios te ha dado a *conocer* todo esto, nadie es sabio como tú...” (Gén. 41, 39). Tiene el sentido de revelación. También cuando Abraham pide un signo a Dios que le indique cuál ha de ser la tierra que habrá de poseer (Gén. 15, 8). Por último, en Gén. 41, 31 (“esa abundancia no se *conocerá* en el país...”.) toma un matiz más material aún —como indica todo el contexto—, de *no bastar, no alcanzar*, etc.

Demás está recordar que en otros muchos versos del Génesis tiene aquel sentido crudo del que hablamos antes (cfr. Gén. 4, 1; 4, 17; 4, 25; 19, 8; 24, 16; 38, 26; 19, 5; etc.).

Esta rápida recorrida a través del A. Testamento nos muestra que la significación de *YADA*, aunque variable, goza sin embargo de un matiz de posesión que da al verbo un sentido experimental. Indica, ante todo, orden a una posesión vital; y dentro, de este género adquiere toda una gama de valores diversos. Lo cierto es que hasta la literatura sapiencial —donde ya entra la concepción griega a influenciar sobre la expresión—, la idea de ciencia guardaba este modo peculiar. Por eso aún hablando de Dios —y aunque no le atribuya un conocimiento igual al del hombre—, la Biblia no se aparta de esta concepción primitiva de *dominio*. Para Él, *ciencia* será *providencia*¹³³. En fin, concluiremos, el conocer para el hebreo es una posesión. Sentir —en su amplio y latísimo significado— un hecho concreto.

Aplicando ahora estas conclusiones a la página que nos ocupa, debemos aceptar en el “*conocer*” del relato una concepción nada especulativa. Negamos con esto, en la tentación del Edén —según la mente del autor—, un orden meramente racional como sería la omnisciencia. Quedaría completamente fuera del pensamiento hebreo. Porque no se concebía la omnisciencia en un orden potencial (según enseña la filosofía). Para ellos hubiese sido conocimiento experimental de todas las cosas. Entonces decimos que la ciencia del Génesis debe ser la experimentación de alguna cosa, porque: *yada* primitivamente tiene un sentido experimental. Por lo tanto, “conocer bien y mal” es igual que experimentar bien y mal. Poseerlo o dominarlo, sería la expresión correcta.

2) EL SENTIDO DE LA EXPRESION “BIEN Y MAL”.

Ahora bien, esta experiencia recibe en la perícopa que nos ocupa un grado de mayor determinación, gracias a la expresión “bien y mal” que la acompaña¹³⁴.

¹³³ Ver también Romanos, cap. 9.

¹³⁴ *tob wara'* — Von Rad piensa que esta determinación de la ciencia es un anticipo de lo que el hombre va a encontrar en el pecado. ¿Puede ser un adición posterior? El Exégeta encuentra aquí un problema. Pero de todas maneras no creemos que el movimiento del relato pueda subsistir si se quita esta determinación peculiar de bien y mal; el árbol de la ciencia, sin esta especificación, sería aún más incomprensible. Además no podemos olvidar que es parte esencial de la tentación: “eritis sicut dii, scientes *“bonum et malum”*”.

El “bien” y el “mal” son dos contrarios opuestos.

En la literatura bíblica muchas veces se encuentra la oposición por contrarios para significar totalidad.

Los ilustraremos:

“*entrar y salir*”

—“Hoy tengo ciento veinte años, ya no puedo salir ni entrar...” (Deut. 31, 2). No puedo hacer nada; no puedo acometer ninguna empresa.

—“Bendito (serás) en tu entrar y bendito en tu salir...” (Deut. 28, 6). En todas las actividades y empresas.

—“Maldito serás en tu entrar y maldito en tu salir...” (Deut. 28, 19). *Idem*¹³⁵.

“*derecha e izquierda*”

—“...indicádmelo para que yo me dirija a la derecha o a la izquierda” (Gén. 24, 49). Para que sepa lo que debo hacer.

—“(la verdad) no se desvía ni a derecha ni a izquierda de todo... cuanto el rey... acaba de decir” (II Sam. 14, 19). O sea, lo dicho es toda la verdad. No hay nada que agregar ni que restarle.

—“...donde no había camino para desviarse ni a la derecha ni a la izquierda...” (Num. 22, 26).

—“...marcharé constantemente por el camino sin desviarme ni a derecha ni a izquierda...” (Deut. 2, 27).

—“...siguió exactamente los derroteros de David su antepasado sin desviarse ni a derecha ni a izquierda...” (IV Reg. 22, 2).

—“No te inclines ni a derecha ni a izquierda, aparta tu pie del mal” (Prov. 4, 27). Sigue siempre los preceptos del Señor.

—“...éste es el camino, id por él, ya estéis a la derecha, ya a la izquierda...” (Is. 30, 21).

—“Agúzate (espada) ya por la derecha, ya por la izquierda...” (Ezeq. 21, 16).

¹³⁵ Como textos más dudosos se podrían nombrar también Josué 6, 1; III Reg. 15, 17 y I Macab. 15, 14.

Y el Salmo 139 es un ejemplo patente de lo que venimos exponiendo:

—“Yahvéh me has sondeado y conocido; supiste *de mi alzar y de mi asiento*; mis pensamientos desde lejos viste; observaste *mi marcha y mi reposo*, y reparaste en todas mis andanzas” (1-3). “*Por detrás y por delante* me rodeaste...” (vs. 4).

Podríamos seguir citando otros modos de expresión paralelos, pero lo dicho es suficiente para darnos una idea de que la oposición por contrarios, indica totalidad.

Veamos particularmente ésta de “*bien y mal*”.

Cuando Dios se entristece de que el hombre sea: “... como uno de nosotros”, no está sino acentuando que la verdadera causa de la caída de Adán ha sido precisamente la usurpación de la nueva ciencia, que antes no poseían y que los hizo *conocedores* del bien y del mal (Gén. III, 5). Esta última expresión —de la serpiente— responde enteramente por su formulación a la del capítulo segundo donde Dios creó y puso en medio del Paraíso al misterioso árbol *del bien y del mal* (Gén. II, 9) (se usa la misma palabra; *'es hada'at* árbol de la ciencia y *yod'e* concedores).

“*Bien y mal*” se adjunta no solamente al verbo *YADA'*, sino también a otras muchas formas verbales de distinto significado.

Por ejemplo:

Cuando la Teoíta llegó a David por indicación de Joab, para salvar la vida de Absalom, le dice:

—“La palabra de mi Señor el Rey me tranquilice, pues como un ángel de Dios es el Rey mi Señor, para discernir *el bien y el mal*” (II Sam. 14, 17). Más adelante ella misma explica lo que quieren significar sus palabras: “... mi Señor es sabio como la sabiduría de un ángel de Dios para comprender *todo* cuanto en la tierra pasa” (II Sam. 14, 20). Se hace evidente entonces que *discernir el bien y el mal* en este caso es *comprender todo*.

Otro párrafo de Samuel:

—“¿... acaso distingo *lo bueno de lo malo*?”, que dice Barzilay al Rey cuando éste quiere llevarlo junto a sí a Je-

rusalém. Demuestra un sentido de totalidad negativa. Significa: *nada*. Agrega el contexto: “¿para qué va a servir tu súbdito de carga al Rey mi Señor?” (II Sam. 19, 36)¹³⁶.

Recorramos otros textos:

- a) Que signifique todo en expresiones negativas (*nada*).
- “Tengo poder de sobra para hacerte mal; pero el Dios de tu padre me habló ayer noche diciendo: “guardate de hablar con Jacob *ni bien ni mal*...” (Gén. 31, 29). Labán molesto porque Jacob huyó de su casa, sale a su encuentro. Pero Dios le advierte que no discuta ni pelee por eso. El hecho de que Labán narre a Jacob la revelación divina indica a las claras que lo que Dios ha prohibido no fué hablar con él, ni reprocharle ni buscar entre su séquito —puesto que lo hizo— los “*terafim*”, sino que le prohibió hacerle *ningún mal*.
 - “Tampoco Absalom habló con Amnón ni en bien ni en mal; pero Absalom odiaba a Amnón por cuanto había ultrajado a su hermana Tamar” (II Sam. 13, 22). Amnón había pecado con Tamar y luego la había echado de su casa cometiendo así con ella doble injusticia. Enterado de esto Absalom, quien la recibió, espera el momento propicio para vengar la infamia. Pero entre tanto no hizo *nada* contra Amnón¹³⁷.
 - “De Yahvéh procede esto, no podemos decirte ni bien ni mal...” (Gén. 24, 50). Son palabras de Betuel y Labán, dirigidas al criado de Abraham cuando fué a buscar esposa para Isaac. Al narrarles el criado los signos que Dios había dado para su búsqueda, se dieron cuenta de que todo era obra del Señor y que no debían oponerse de *ninguna manera* a su patente voluntad.
 - “Aunque Balaq me diese tanta plata y oro como cabe en su casa no podría transgredir la orden de Yahvéh, ha-

¹³⁶ Cf. “Vivre et penser”, el artículo de G. Lambert (1944) pág. 91-113 y “Études sur le récit du Paradis et de la chute” de Humbert (1940) pág. 82-116.

¹³⁷ El P. Asensio habla de un universalismo relativo en todas estas expresiones. Dice que no se refiere a un absoluto negarse la palabra entre los dos hermanos (aunque reconoce que bien pudiera ser éste el sentido de la frase) sino a no dar muestra alguna de odio contra Amnón.

ciendo de propio impulso cosa buena ni mala..." (Num. 24, 13). Es la respuesta de Balaam a Balaq, cuando éste le contradijo bendiciendo a sus enemigos. No diría *nada* que no le ordenara Dios.

b) Que signifique todo en expresiones positivas.

—"... porque experimentará lo bueno y lo malo entre los hombres..." (Eccli. 39, 5).

—"En todo lugar están los ojos de Yahvéh escrutando a malos y buenos" (Prov. 15, 13).

Y en el N. Testamento:

—"... amad a vuestros enemigos, para que seáis hijos de vuestro Padre... por cuanto hace salir el sol sobre malos y buenos" (Math. 5, 45).

—"... salieron aquellos esclavos a los caminos, reunieron a cuantos hallaron malos y buenos, y se llenó la sala de bodas..." (Math. 22, 10). Es la parábola de las bodas reales. El sentido está perfectamente aclarado en el primer estico: "reunieron a cuantos hallaron".

Ahora nos preguntamos, ¿qué clase de totalidad expresan estos textos? Se los podría dividir en dos categorías. La primera de totalidad exhaustiva y la segunda discriminativa.

Damos como ejemplo de la segunda:

—"Da a tu siervo corazón despierto para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal" (I Reg. 3, 9). Palabras de Salomón a Dios que se le apareció en sueños para ofrecerle gracia.

Más dudosos son:

—"... tampoco tú has de entrar allá (en la tierra de promisión)... vuestros hijos que todavía no discernen el bien y el mal, esos entrarán allá..." (Deut. 1, 39).

—"... comerá nata y miel hasta que sepa rechazar el mal y escoger el bien..." (Is. 7, 15).

—"... antes que el niño sepa rechazar el mal y escoger el bien, será abandonado el país..." (Is. 7, 16)¹³⁸.

¹³⁸ Is. 7, 16. Queremos hacer notar que aunque sea dudoso el sentido discriminativo, queda en pié su evidente sentido de totalidad.

Creemos que queda bien en claro su significación de totalidad.

Ahora bien, podemos hacer una segunda división de este binomio, entre los pasajes que indican simplemente todo lo que es bueno, agradable, etc. (y paralelamente todo lo que es malo, desagradable, etc.) y los que con "bien y mal" indican relación expresa al orden moral¹³⁹.

Recordemos I Reg. 3, 9:

—"Da a tu siervo corazón despierto para juzgar a tu pueblo, para discernir el bien y el mal..."

Este es el privilegio que pide el rey a Dios. La prerrogativa —dice de Vaux— que el Señor da a quienes deben gobernar su pueblo. En Jeremías aparece claramente este motivo: los pastores según el corazón de Dios, deben regir al pueblo con ciencia (*haskil*) y con inteligencia (Jer. 3, 14). Así será el vástago que habrá de nacer de la progenie de David, quien reinará obrando sabiamente y "ejercitará el derecho y la justicia en la tierra" (Jer. 23, 5).

Obrar sabiamente es privilegio de quien da la ley. De quien la impone. Nótese que en estos dos textos que hemos citado al igual que en el nuestro del Génesis es usado *haskil*. Determina una íntima dependencia de la ciencia con aquél que impone la ley. Dice orden moral. En nuestro capítulo está, además, indicado por Dios que impone un precepto que el hombre rompe; por Dios que inquiere el pecado y castiga al culpable; por Dios que emite la sentencia contra la serpiente y los protoparentes. Ley, culpa y castigo¹⁴⁰.

Decíamos también que *discernir el bien y el mal* era privilegio del que impone la ley. ¿No es esto acaso lo que quiere

¹³⁹ de Vaux loc. cit. pág. 302. Casi todos los textos que hemos citado refieren un orden moral. Con todo hay algunos, como el Barzil-lay, que sólo expresan lo útil o lo agradable.

¹⁴⁰ Todo el capítulo está presentado según una organización esencialmente jurídica. Cf. H. M. Feret O. P. "La muerte en la tradición Bíblica" en "El misterio de la muerte y su celebración" Desclée-Bs. Aires 1953 pág. 29 y ss. Sus partes son: Prohibición (II, 16-17); delito (III, 6); averiguación de la falta (III, 9-13); pronunciamiento de la pena (III, 14-19) y ejecución de la sentencia (III, 22-24). Ley, pecado, castigo. Todo esto nos dice orden moral.

decir Dios cuando al final del capítulo de la tentación se lamenta de que por el conocimiento prohibido la creatura llegó a ser como "uno de nosotros"? El hombre —en una palabra— usurpó un privilegio de Dios.

Cuando Balaam responde a Balaq: "...no podría transgredir la orden de Yahvéh haciendo de mi propio impulso *cosa buena ni mala*" y agrega: "lo que diga Yahvéh eso diré", expresa que estaba impedido de determinar por sí mismo qué era lo que debía hacer. O sea, se indica la plena jurisdicción y el dominio que Dios ejerce sobre él. Lo podríamos traducir en estas palabras: "Dios me *ha impuesto* estas cosas y *no puedo hacer nada en contra*".

Nuestra página es totalmente paralela a estas citas. El precepto que Dios había impuesto a los hombres (cualquiera fuera él) coartaba el pleno dominio que los protoparentes tenían sobre todas las cosas en el Paraíso. Había algo que no debían hacer o que no debían omitir. Algo sobre lo que no podían *ni bien ni mal*. Y al comer la fruta del árbol de la ciencia, pretendieron adquirir esta jurisdicción librándose del yugo de la ley y escapando al dominio del legislador.

En el Libro del Eclesiástico (17, 6), se recuerda una vez más la creación del hombre, y se vuelve a citar esta ciencia:

—“El Señor formó al hombre de la tierra y de nuevo le hace volver a ella... le formó lengua y ojos, oídos y corazón le dió para pensar. Lo llenó de una *ciencia* inteligente y le mostró *los bienes y los males*...”

No queremos aventurar una exégesis sobre este pasaje, pero sí indicar, cómo permanece en las expresiones del hebraísmo antiguo, la manera de expresar lo vedado por la ley impuesta, mediante este binomio. Como dice el Padre de Vaux, el autor del Eclesiástico usa la antítesis de la escena del Paraíso, oponiendo la enseñanza legítima del bien y del mal, a la libre ciencia que buscaron los primeros padres con su pecado¹⁴¹. Quisieron ser ellos medida de su propia ley y cometieron la desmedida de atentar contra la soberanía de Dios.

¹⁴¹ de Vaux loc. cit. pág. 304.

Tal vez Isaías explique mejor este modismo, cuando clama contra los que "a lo malo llaman bueno, y a lo bueno malo" (5, 20). Por eso "como cuando devora el fuego al rastrojo, como cuando la llama derrumba el heno, sus raíces se pudrirán y sus brotes subirán como polvo *ya que despreciaron la ley de Yahvéh*". Hay dos esticos que se explican mutuamente: "despreciar la ley de Yahvéh" es igual que "llamar a lo bueno malo, y a lo malo bueno". *Despreciar a Dios es adquirir la ciencia del bien y del mal*¹⁴².

Entendemos que es ésta una conclusión absolutamente legítima.

Hay otro detalle que explica también Isaías. El querer adquirir la plenitud del dominio es querer compararse a Dios. En su canto por la liberación final y la caída de Babilonia satiriza sobre el rey:

—“¿Cómo has caído del cielo estrella rutilante, hijo de la aurora?... que dijiste en tu corazón: al cielo subiré, elevaré mi trono encima de las estrellas de Dios... me igualaré al Altísimo”. Pero, "...has sido precipitado al fondo de la fosa. Los que te ven, miran y te contemplan atentamente (como pensando): ¿es éste el nombre que hacía temblar la tierra, que conmovió reinos... que despojó el orbe... que destruyó las ciudades...?” (Is. 14, 13 ss.).

Y dice Ezequiel refiriéndose al príncipe de Tiro (28, 2): —“...has acrecido tu poderío... y se ha engraido tu corazón por la riqueza... has equiparado tu corazón al de un dios...”

Compararse a Dios, es igual que desear la plenitud del dominio: Y en el Génesis la serpiente prometió a Eva que si comían del árbol de la ciencia, serían como dioses. Tendrían poder pleno. Autonomía.

Concluimos entonces que *Bien y Mal dice totalidad*. Pue-

¹⁴² Laurent en "Vivre et pensée" 3ra. serie (1944) pág. 90-103, estudia también esta expresión de oposición por contrarios en otras literaturas posteriores; entre ellas en la griega. Cita por ejemplo a Eurípides: οὔτε πάσχων οὔτε δρῶν σιγήσεται —neque patiens neque agens tacet—; y otras expresiones paralelas, también en Sófocles.

de referirse al orden moral, indicando el discernimiento que tiene el que juzga; pero aún en el sentido moral conserva su interpretación universal, la que consistiría en la designación del obrar humano moral. Por lo tanto, *el que puede* (hacer o decir, etc.), *bien o mal* de alguna cosa, es porque *tiene pleno dominio* sobre ella. Y, por último, que *el pleno dominio* es privilegio exclusivo de *Dios*.

CONCLUSIONES

- 1) *Conocer* en sentido primario —para el hebreo— significa experimentar; y así debe ser entendido en el texto que nos ocupa.
- 2) *Bien y Mal* como la mayoría de las expresiones con términos opuestos por contrarios (entrar y salir; derecha e izquierda, etc.) indican totalidad.
- 3) Esta *totalidad* que en nuestro texto determina la expresión *Bien y Mal*, se ha de entender en un sentido moral, porque así lo exige el contexto del relato.

Por lo tanto, "*conocer Bien y Mal*" o "*ciencia del Bien y del Mal*", será la expresión de una totalidad en el orden de lo moral. O sea, más explícitamente, una *designación propia* de la moralidad en el obrar.

Estos son los datos positivos que nos da el texto. Pero, ¿qué clase de tentación verdaderamente grave puede estar contenida en esta fórmula?

Primero: En esta fórmula no está contenida ninguna especie ínfima de pecado, porque esta totalidad de que hablamos no dice la categoría de su objeto.

Es esencial recordar que en el texto, Dios dice del hombre: "...se ha vuelto como uno de nosotros, por el conocimiento del Bien y del Mal". Por lo tanto, esta expresión de "*conocer*" que responde a la otra de "*comer del árbol de la ciencia*" no pretende indicar el pecado materialmente considerado, ya que esta ciencia lejos de ser una falta, es un propio de Dios.

Sin duda, la tentación no fué explícitamente propuesta como aquí se la formula, ya que todo pecado es una acción o una

omisión determinada; por lo tanto, debió caer sobre un objeto concreto. Pero el Génesis no nos dice cuál ha sido éste. Solamente explica a través de su presentación que en el jardín de Edén hubo pecado. Ni habla de su especie, ni la insinúa.

Por otra parte, es bien claro que lo que importaba subrayar en tan eximia catequesis, no era la materia de la culpa, sino el verdadero sentido de la rebelión. Cualquiera de las tentaciones que puede sentir el hombre, llevan a lo mismo; o están enraizadas en el mismo fundamento que es superar la ley sacudiendo el yugo del precepto y *haciendo la propia voluntad*.

Concluimos, pues, de este punto primero, que el autor dice solamente que hubo una ley en el Paraíso (no aclara si natural o positiva) y que el hombre no quiso acatarla. No detalla cuál fué.

Segundo: Del análisis del texto deducimos que el hombre en el Edén pretendió una autonomía moral completa. El hombre es tentado de romper los lazos de obediencia que tan explícitamente lo sujetan a Dios. Inmediatamente después de crear a Adán, el Señor planta para él un jardín. Y al otorgarle el señorío del mundo le impone un precepto. O sea, Adán tiene una norma superior que habrá de determinar la moralidad de sus acciones. Por otra parte, el imponer esta norma es privilegio de Dios. Pero el hombre con su pecado desacata esta ley.

Son las dos partes del relato que nos ocupa: la dominación de Dios (Gén. II, 4b-25) y la rebeldía del hombre (Gén. III). Entre ellas dos —imposición del precepto y transgresión—, debe existir un total paralelismo. Es una exigencia de la unidad interna.

Ahora bien: la historia del precepto tiende a ilustrarnos sobre la dependencia del hombre a su Creador, quien puede imponerle leyes a voluntad. Podríamos entablar así la ecuación: "Dios es el Señor, porque es el Creador". O en términos de la sabiduría hebrea: "Dios conoce los Bienes y los Males (los posee, los domina), porque tiene perfecto y absoluto dominio sobre todas las cosas". Esta es la primera parte: *dominación de Dios*. Es lógico que la segunda: *rebeldía del hombre*, siga esta misma línea de concepción. Por eso narra al hombre que quiere

“conocer los bienes y los males” (poseerlos, dominarlos). Tener, como Dios, absoluta autonomía sobre la moralidad de sus propios actos. Para esto es necesario crearse una ley singular y determinar a voluntad qué es lo bueno y qué es lo malo. *Ser dios de sí mismo.* Esta es la razón por la cual en la tentación de la serpiente, los protoparentes son ubicados dentro de la posibilidad de ser “... como dioses, concededores del Bien y del Mal”.

Si nos atenemos al paralelismo del que hablábamos y *Dios* es igual al *que tiene dominio* para imponer las leyes (por lo tanto, determinar la moralidad de las diversas acciones), debemos concluir también que en la tentación *querer ser cómo dioses* es igual a *pretender ser dominadores y dueños absolutos de la propia conciencia.*

En una palabra, *autónomos.*

Por eso la serpiente (Gén. III, 5) y el Señor después del castigo (Gén. III, 22), insinúan que el hombre en cierta manera se ha convertido en dios¹⁴³. El pecado hace que ellos se impongan a sí mismos una nueva (y falsa) apreciación de Bienes y de Males. Es un modo de dominar.

Entonces —según el Génesis—, la prevaricación del Paraíso consistió en el deseo de un dominio total en el orden moral de las acciones humanas.

Exclusividad o no de este Libro —no importa—, el árbol de la Ciencia del Bien y del Mal es un recurso literario del autor para presentar las cosas de una manera concreta. Esto salva la aparente incongruencia que impone la desproporción entre un castigo tan grande y una falta materialmente tan simple. Y el vs. 22 que dice del hombre haber adquirido esta ciencia, también tiene su normal explicación dentro del tenor del relato, sin necesidad de acudir a la ironía que, como hemos visto, además de ser impropia de Dios, no cabe tampoco en el color de todo el pasaje. Salvamos esta dificultad: en concreto, ser “como dioses” es igual que tener dominio y autonomía com-

¹⁴³ Entendemos, miembros de la corte de Dios, que según la mentalidad semita, estaban munidos de sus privilegios.

pletas. Siendo el pecado búsqueda de esta autonomía, siempre la culpa del hombre es una errada apreciación de los bienes y de los males. Es otorgarle una voluntaria primacía a algo que la ley determina como malo. El texto es absolutamente exacto: Adán se ha vuelto como un *dios*, porque se *impone una ley* al rebelarse contra la ley del Creador. Esto es lo que siempre el hombre obra con su pecado. Es lo trascendente de la transgresión.

Así también lo dice el Génesis. Tiene un sentido más descarnado aún que la soberbia y que la desobediencia. Pero las incluye a las dos. Porque el que falta, hace un acto de *soberbia* al *desobedecer* una ley.

Llamémosle, *creación de la propia determinación moral.*

Adán era la creatura superior del mundo que Dios había creado. Rey de todo lo visible. Pero era también un engranaje del orden y de la armonía que regían en la creación toda. Y el hombre con toda su perfección y su ciencia, no puede hacer que se mude el orden de las naturalezas, y que el animal no sea animal, ni que solamente la mujer entre toda la creación, pueda ser el “*adiutorium, simile sibi*”. No puede hacer de que Dios deje de ser, ni por un instante siquiera, el preceptor y el legislador; porque el poder y la perfección de Adán están limitados por su propio ser de creatura. Al igual que todos los hombres depende del Señor, y no podrá llamar mal al bien ni bien al mal, porque Él ha hecho las cosas en un orden y con un ritmo.

El que peca, intenta romper ese ritmo impuesto a los seres y se separa de las leyes que deben regirlo. Quiere “conocer” —en el sentido más estricto del hebreo—, quiere dominar la moralidad de las acciones determinando esto o aquello como bueno o malo, según el capricho de su propia voluntad. Y quiere que su determinación prime sobre el orden moral que Dios impone. Más aún, en su voluntad hace que prime. Domina la moralidad de los hechos, haciendo que en su conciencia el mal del pecado supere en apreciación al bien de la ley. (“... he aquí que el hombre ha quedado hecho como uno de nosotros, por el *conocimiento del bien y del mal*...”).

Pero peca, porque su naturaleza no puede escapar a la armonía que el Señor impuso al Universo. Peca porque su apreciación no crea una ley. En la búsqueda de su autonomía (rebelión) impone su querer sobre la voluntad de Dios. Y llama bueno a lo malo porque pretende poder estatuir su propio orden moral.

Sin embargo, estatuir el orden moral es privilegio exclusivo de Dios.

Esta es la catequesis. ¿Podía tener para el autor, alguna importancia, la especie del pecado? Uno u otro, todos delatan la misma raíz: una voluntad de autonomía absoluta.

FE Y CIENCIA MODERNA

Por el Prof. Dr. HANS PREIL. (Bamberg, Alemania)

Como es sabido, la ciencia natural matemática, característica de la era moderna, trajo consigo un desarrollo hasta ahora desconocido de la economía, la técnica y la industria e hizo esperar una mejoría todavía mucho mayor en todas las condiciones humanas de vida. A la vez tendió en su avance a una explicación mecanicista de la naturaleza que, como se vió después, hasta se mostró apropiada para someter a su interpretación también todo el ser orgánico y anímico, espiritual y cultural. De este modo se complementaron las razones prácticas y teóricas y motivaron el reconocimiento entusiasta y de serias consecuencias, de las nuevas concepciones. Pero a su proclama se ligó no pocas veces la afirmación —ciertamente casi nunca de parte de los investigadores verdaderamente conductores e impulsores—, de que los nuevos resultados de las ciencias, como las consecuencias filosóficas resultantes de ellos, son unívocamente aptos para refutar los dogmas de la teología, de modo que ya no puede hablarse de una armonía entre sabiduría y fe, y menos de un carácter propedéutico de la filosofía frente a la teología. Más bien se habría “manifestado fuertemente la oposición aguda e inconciliable entre la concepción del mundo científico-natural y la ortodoxo-cristiana”¹, y “la esperanza por un florecimiento poderoso y amplio de la cultura en el siglo XX” puede ser mantenida solamente “si los caminos acostumbrados de los dogmas tradicionales y de la superstición clerical son abandonados y el conocimiento natural monista racional logra el mando en su lugar”².

En particular, hubo tres grupos de juicios cuya oposición a las doctrinas de fe de la teología fué fuertemente acentuada.

¹ *Concepción ultramontana del mundo y moderna doctrina de la vida, ortodoxia y monismo*. Editado por L. Plate, Jena, 1907.

² De la tesis 29, establecida por Ernest Haeckel, para la Liga de los Monistas.