

## SIMBOLO E HISTORIA EN GEN. 2-3

Por CARLOS BRAVO, S. J.

Algunas observaciones hechas a nuestro artículo «La especie moral del primer pecado según Gén. I-III», han motivado estas páginas en las cuales nos proponemos hacer un breve recuento, a manera de boletín informativo, de los principales elementos aportados por diversos exégetas para el esclarecimiento del problema, pasando luego a presentar una síntesis de nuestro punto de vista, con el fin de responder, en la forma más clara y precisa que nos sea posible, a las dificultades que nos han sido propuestas ó que han surgido a propósito de recientes estudios sobre el tema.

## I — Algo de historia

La revisión sumaria de algunas opiniones escalonadas a lo largo de la historia, nos permitirá apreciar los principales aspectos de la controversia y al mismo tiempo nos dará una idea de su complejidad y de la orientación de la exégesis contemporánea en este campo.

*Epoca patristica*

Dejando a un lado las variadas fábulas que ya en tiempos anteriores al cristianismo circulaban entre los judíos, sobre la naturaleza y circunstancias del primer pecado (1), demos un vistazo a la literatura patristica.

A fines del siglo II propone Clemente de Alejandría su teoría sobre un primer pecado de orden sexual y que habría consistido en la anticipación indebida en el uso del matrimonio, «cuando todavía eran jóvenes, seducidos por un fraude... Es justo el juicio de Dios contra aquellos que no esperaron su designio» (2). «Habiendo anticipado, según creo, demasiado el

(1) Vita Adæ et Apoc. Mos. Encyclopædia iudaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, 9 vol. Berlin, 1928 ss. I, c.767 s.

(2) Stromatum 1,III.c.17 MG.8 col.1205.

tiempo, nuestro primer padre y habiendo pretendido antes de la hora, la gracia del matrimonio, pecó, puesto que el que mira una mujer para codiciarla, ya cometió adulterio con ella (Mtt. 5,28), por no haber esperado pacientemente el tiempo del beneplácito, pues era el mismo Señor el que entonces condenó la pasión que anticipó las nupcias» (3).

San Ambrosio ve la raíz del pecado de Adán en su soberbia y arrogancia, con que despreció el mandato divino: «Solvit hanc legem Adam, qui voluit sibi arrogare quod non acceperat, ut esset sicut creator et conditor suus, sic ut divinum honorem affectaret. Itaque per inobedientiam offensam traxit et culpam incidit ex insolentia (4). Pero el pecado concretamente consistió en la «sacrilega fames» y en el «studium edacitatis». «Deus quasi bonus medicus prohibuit ne Adam nocitura gustaret» (5). Un texto más explícito lo encontramos en su *De Elia et ieiunio liber unus*: «Et ut sciamus non esse novellum ieiunium, primam illic (in paradiso) legem constituit de ieiunio. Sciebat enim quod per escam culpa haberet intrare. Prima poena de ieiunii prævaricatione intraverat, dicente mandato Dei: de ligno quod est scientiæ boni et mali non comedetis: qua die autem manducaveritis ex eo, morte moriemini. Eos usque autem nemo prævaricari noverat, ut adhuc orta non esse, quæ prima est prævaricata indictum abstinentiæ, lex a Domino Deo, prævaricatio legis a diabolo: culpa per cibum, latebra post cibum. Cognitio infirmitatis in cibo, virtus firmitatis in ieiunio... Serpens suadet gulam, Dominus ieiunium decernit... Gula de paradiso regnantem expulit, abstinencia ad paradysum revocavit errantem (6).

Sin embargo no faltan algunos textos ambiguos, en los que San Ambrosio habla de un pecado de placer (voluptas): «Sed hoc divina Scriptura redarguit, quæ serpentis insidiis atque illecebris infusam Adæ atque Evæ voluptatem docet. Siquidem ipse serpens voluptas sit et ideo variæ ac lubricæ et velut veneno quodam corruptelarum infectæ passiones voluptatis sint. Appetentia igitur voluptatis constat deceptum Adam excidisse a mandato Dei et fructu gratiæ. Quomodo igitur voluptas ad

---

(3) MG.8,1193s.

(4) ML 16,1252.

(5) ML.14,290.

(6) ML.14,700.

paradisum revocare nos potest quæ sola nos paradiso exuit?» (7). Con todo, si se tiene en cuenta el pasaje siguiente, en el que San Ambrosio saca una consecuencia de lo anterior, parece que pueda reducirse esa voluptas, al placer general de los sentidos y a la gula en particular: «Unde et Dominus volens nos adversus diaboli tentamina fortiores reddere, certaturus ieiunavit, ut sciremus quia aliter illecebras mali non possumus vincere». Y así Cristo rechazó la tentación «de voluptate» con aquellas palabras: «no solo de pan...» (8).

Parece que en el mismo sentido amplio deba interpretarse un texto del c. 15 de su libro *De Paradiso*, en el cual trata de la psicología de la tentación en general, pero aludiendo a la primera tentación como tipo de todas las demás. Dado el doble plano de historia y aplicación, su simbolismo y sus reminiscencias filonianas, no creemos que su sentido histórico, según la mente de San Ambrosio, pueda restringirse a un pecado carnal: «Serpens enim mulierem decepit, mulier virum ad prævaricationem de veritate deduxit. Serpentis typum accepit delectatio corporalis: mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit quam acceperit passionem. Delectatio igitur prima est origo peccati, ideoque non mireris cur ante serpens damnetur iudicio Dei...» «Ut scias autem quia serpens typus est delectationis, damnationem eius advertite». Pero el deleite, del cual es figura la serpiente, lo interpreta de toda clase de deseos desordenados, refiriéndose además a toda tentación en general y no precisamente a la primera tentación del paraíso» (9).

Más preciso es San Agustín. Ya en su tiempo conocía gran variedad de sentencias al respecto, que él reduce a tres categorías principales: «Non ignoro de paradiso multos, multa dixisse; tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiæ. Una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum, tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt: alias corporaliter, alias autem spiritualiter. Breviter ergo ut dicam, tertiam mihi fateor placere sententiam». Retracta la explicación alegórica dada anteriormente en su «*De Genesi*» contra Manichæos ML.34,197 y adopta

---

(7) ML.16,1193.

(8) ML.16,1194,1197.

(9) ML.14,311-312.

la explicación literal que se basa en la historicidad de los hechos, sin excluir la significación alegórica (figurada) de algunos detalles. De Genesi ad litteram ML.34,371-4.

Rechaza con tajante ironía la opinión de Clemente de Alejandría, defendida igualmente por otros, según lo atestigua el Santo Doctor. De Genesi ad lit. Lib.11,c.41.n.57 ML 34,452. No excluye, sin embargo, la probabilidad de una sentencia que considere el árbol y la fruta en un sentido figurado:... «si forte lignum illud non ad proprietatem ut verum lignum et vera poma eius, sed ad figuram velint accipere, habeat exitum aliquem rectæ fidei veritatisque probabilem» (10).

Pero su propia opinión la expone claramente en el lib. 8º, cap. 6º del mismo tratado: Comienza diciendo: «Prorsus et hoc lignum erat visibile ac corporale sicut arbores cæteræ» y prosigue: «mihi etiam dici non potest quantum placeat illa sententia non fuisse illam arborem cibo noxiam, sed malum fuisse homini transgressionem præcepti». Y da la razón del precepto: «Oportebat autem ut homo sub Domino Deo positus alicunde prohiberetur, ut ei promerendi Dominum suum virtus esset ipsa obœdientia... Non esset ergo unde se homo Dominum habere cogitaret atque sentiret, nisi aliquid ei iuberetur. Arbor itaque illa non erat mala, sed appellata est scientiæ dignoscendi bonum et malum, quia si post prohibitionem ex illa homo ederet, in illa erat præcepti futura transgressio, in qua homo per experimentum pœnæ disceret, quid interesset inter obœdientiæ bonum et inobœdientiæ malum. Proinde et hoc non in figura dictum, sed quodam vere lignum accipiendum est... cui non de fructu vel pomo quod inde nasceretur, sed ex ipsa re nomen impositum est, quæ illo contra vetitum tacto fuerat secutura».

Y en el capítulo 12, libro 14 de la Ciudad de Dios insiste sobre la gravedad de la culpa únicamente por mediar un precepto y éste tan insignificante en sí mismo y tan fácil de guardar: «Así que este precepto y mandamiento de no comer de un solo género de comida, donde había tanta abundancia de otras cosas, mandamiento tan fácil y ligero de guardar, tan breve y compendioso para tenerlo en la memoria, principalmente cuando aún el apetito no contradecía la voluntad, lo cual se siguió después en pena de la infracción del precepto, con tanta mayor

---

(10) ML 34,452 n. 56.

injusticia se violó y quebrantó con cuanta mayor facilidad y observancia se pudo guardar». El pensamiento de San Juan Crisóstomo coincide fundamentalmente con el de San Agustín (11).

Sin embargo no parece que el pensamiento de muchos Padres y escritores eclesiásticos haya llegado a cristalizar en una teoría bien definida acerca del hecho concreto del primer pecado y así a través de sus obras no se pueden recoger sino afirmaciones desligadas, sugerencias ocasionales, no todas conciliables entre sí y que por consiguiente no permiten formular una conclusión clara acerca de su opinión.

Tal es el caso, por ejemplo, de San Gregorio de Nisa, del cual dice Coppens (12) refiriéndose a la obra de H.U. von Balthasar: «Présence et pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, 1942: «Dans la question présente, Grégoire de Nysse ne paraît pas avoir élaboré sa doctrine jusque dans les derniers recoins. Selon l'aveu même de son commentateur il lui a fallu grouper les données éparses à travers toute l'oeuvre et il risque au surplus, avoir donné un coup de pouce à certaines affirmations» (pg. 42). Y en la página siguiente añade: «Tout cela n'est pas sans grandeur ni sans subtilité. C'est même si nuancé et pointu que les meilleurs interprètes de Grégoire de Nysse se contredissent et que le Père Balthasar lui-même ne s'avance qu'à pas feutrés sur un terrain reconnu par lui comme extrêmement glissant».

Las conclusiones de F. Asensio en su estudio «Tradicción sobre un pecado sexual en el Paraíso» (13), en el cual puntualiza algunas afirmaciones avanzadas por J. Coppens en el citado artículo «L'interprétation sexuelle de Péché du Paradis dans la littérature patristique», dejan ver cómo a algunos Padres se les ha atribuido tal teoría sin fundamento suficiente y cómo de otros no consta claramente cuál haya sido su opinión. Tal es el caso de San Juan Damasceno, Máximo Confesor, S. Epifanio, San Bernardo, San Isidoro, Alcuino, Duns Scoto, San Justino, y otros. Su *Nota Final* nos ratifica en nuestro parecer de que hay que esperar estudios y conclusiones más definitivas *antes de poder establecer con certidumbre la existencia*

(11) M. G. 119-53,116 ss. passim.

(12) Ephem.Theol. Lov.24 (1948) 403.

(13) Gregorianum 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 56-62;165-191;362-390.

*de una tradición patristica determinada, acerca de este punto. Refiriéndose en particular a la tradición de un pecado sexual dice: «creo haber demostrado que no se puede hablar como de un hecho, de una tradición perdida mientras las pruebas no sean lo suficientemente decisivas. Hasta ahora ni individual ni colectivamente lo son» (14). Con respecto a San Gregorio de Nisa en particular, concluye: «De la supuesta teoría general de San Gregorio de que todo pecado implica una sujeción a los sentidos y que ésta se realiza de una manera eminente en el dominio del sexo... ligado al pecado de un modo misterioso, no se deduce necesariamente que éste haya sido el proceso del primer pecado. Tampoco llevan a tal conclusión los pasajes aducidos...» (15).*

El Dr. Joseph Feldmann en su libro «Paradies und Sündenfall, Alttestamentliche Abhandlungen, Münster i.W.1913»; pone de relieve el hecho de una más libre interpretación de la Historia del Paraíso y de la Caída en la Antigüedad Cristiana que en la Edad Media y tiempos posteriores y la necesidad de un estudio crítico más profundo y definitivo, del tiempo patristico; estudio que él mismo se proponía realizar dentro de una gran obra «Geschichte der christlichen Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde von ihren Anfängen bis zum hl. Augustinus», de la cual, el libro citado no es sino la primera parte. En más de 100 páginas de este libro nos da un sumario de las diversas opiniones acerca del primer pecado en la literatura teológica, hasta 1913. Las clasifica en histórico-literal, alegórica; alegórico-histórica, mítica: histórico-folklórica.

No entra dentro de nuestro propósito el hacer un recuento de todas estas diferentes teorías; bastan las observaciones que hemos consignado sobre la literatura patristica y las que añadiremos sobre la moderna, para dar una idea de conjunto de los más importantes elementos de solución aportados por los diversos autores y al mismo tiempo, poder dar respuesta a los reparos que se han opuesto a nuestra opinión.

#### **Orientaciones modernas**

Actualmente los esfuerzos de los exégetas se concentran hacia una valoración más exacta de los datos bíblicos a la luz

---

(14) Art. cit. pg. 390.

(15) Art. cit. pg. 375.

de un conocimiento, que va ganando en amplitud y profundidad, de las formas literarias y en general de los medios de expresión, usuales en el Antiguo Oriente. F. L. Moriarty en un Bulletin of Old Testament (16) caracteriza esta orientación: «como un serio esfuerzo por penetrar en las categorías del pensamiento y de la fantasía del Mundo Antiguo (símbolos, imágenes)».

*Teorías sexuales.* Recordemos de paso la opinión de Hans Schmidt (17) que considera bien y mal como sinónimos de «lustvoll» y «leidvoll» y el verbo conocer en sentido sexual y así explica el pecado como el despertar de la conciencia sexual que trae consigo placer y dolor, con sentido de simultaneidad y no de oposición. El fruto del árbol «abriría los ojos infantilmente inocentes de los dos hombres y debía comunicarles el conocimiento de su sexo, don divino de la capacidad de engenderar y dar a luz» (18). R. Gordis propone una variante de esta opinión (19): «Los dos términos, bien y mal, representarían las dos formas del amor físico: normal y homosexual, como lo atestiguarían Gen. 19.3,7 y Jueces 19,23. El árbol de la vida representaría para el hombre la posibilidad de la inmortalidad personal; la caída le habría privado de ella, pero el árbol de la ciencia del bien y del mal: la conciencia sexual, le permitiría obtener, por medio de la procreación una especie de inmortalidad impersonal, gracias a su descendencia.

Pero los representantes más genuinos de esta teoría, que podemos calificar de sexual radical son L. Levy (22) y Abraham Cronbach (23). Consignaremos sumariamente algunos de sus argumentos, varios de ellos inspirados en las teorías psicoanalíticas y cuya fuerza probativa es muy discutible.

El nombre de «Edén» en donde fue colocado el primer hom-

---

(16) Theological Studies, 16 (1955) 402.

(17) Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, 1931, pg. 26.

(18) Op. cit. Schmidt, pg. 27 s.

(19) American Journal of semitic languages and literatures. Vol. LII, 1936, pg. 86 ss.

(20) Theologische Blätter, 1933, col. Iss.

(21) Humbert P. Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse, Neuchâtel, 1940, pg. 101.

(22) L. Levy, Sexuality in der Paradiesgeschichte, Imago 1917-1919, t. 5, pg. 16-30.

(23) A. Cronbach, The Psychoanalytic Study of Judaism. Hebrew Union College Annual, vols. 8-9, pgs. 605-740. Cincinnati 1931-1932.

bre y que puede significar placer, voluptuosidad. Ber. 57 a; Sab 62 b.; Considerando el wau de Gen. 2,9 como explicativo, en el paraíso no habría existido sino el árbol de la vida, que significa árbol de la transmisión de la vida, de la reproducción. La relación establecida entre la transgresión y la muerte, ya que en la mente popular existe un nexo entre la reproducción y la muerte; el castigo de la serpiente que oculta una sugerencia de orden sexual. El término *adamah* (tierra) como elemento femenino a cuyo cultivo es condenado Adán, símbolo del acto conyugal. El término «conocer» que en hebreo se emplea para designar las relaciones sexuales. La «ciencia» y la vida sexual se hallan asociadas en las creencias populares. El fruto puede tomarse como aphrodisiacum. La conciencia de la desnudez. El castigo sexual de la mujer sugiere una falta de la misma índole. El simbolismo sexual de la serpiente (24). Los ceñidores de hojas de higuera, etc.

Es importante observar que, a pesar de la acumulación de todos estos indicios y otros que aquí no mencionamos, Levy y Cronbach no afirman nada explícito acerca de la intención del autor sagrado, es decir, acerca de su opinión sobre un posible pecado sexual en el paraíso.

Notemos además, cómo todas estas teorías sexuales radicales tropiezan con una dificultad fundamental: la ausencia de todo apetito sensible desordenado, es decir, de concupiscencia, en el hombre todavía inocente. Consecuentemente, el primer pecado no pudo originarse en su sensibilidad, sino en su inteligencia. «Dedúcese, pues, dice Santo Tomás, que el primer desorden del apetito humano provino de que apeteció desordenadamente algún bien espiritual» y cita a San Agustín: «No se pierda la santidad del cuerpo permaneciendo la santidad del alma». *Ila,IIae,q.163,art.1* y *De Gen. ad litt.lib.XI cap.ult.ad med.*

No armonizan además, estas teorías, con la mente del autor sagrado quien considera el poder de procrear como un don concedido por Dios, al hombre y a los animales y cuyo ejercicio no le estaba vedado en modo alguno. Por otra parte, cualquier empleo anormal de esta capacidad, no se ve cómo hubiese podido hacer al hombre más semejante a Dios!

---

(24) B. Renz, Schlange und Baum als sexualsymbol in der Völkerkunde, *Arschiv für Sexualforschung*, t. 1, pg. 342 ss.



*Opiniones más recientes*

P. Humbert, tomando pie de la controversia entre Budde y Lods (24bis), parte de un interrogante para pasar luego a exponer su propia opinión: «La consommation du fruit de l'arbre de la connaissance de bien et de mal, provoqua-t-elle en l'homme l'éveil de la raison ou celui de la conscience moral? (25). Se pronuncia en favor de la tesis de Budde que identifica la ciencia del bien y del mal con el discernimiento moral. En efecto, dice, la desproporción entre el terrible castigo de Adán y una falta que, en cuanto a la materialidad del hecho (comer un fruto) y en cuanto a su importancia moral (el acto de un inocente) no era sino un «pecadillo», muestra claramente que el caso se considera abstracción hecha de toda preocupación de equidad moral.

En favor de su tesis pone de relieve la actitud activa de la serpiente, que Dios condena: «por cuanto has hecho esto...» 3,14 en contraposición con la conducta pasiva de la mujer: «la serpiente me engañó» 3,13 y del hombre: «por cuanto escuchaste la voz de tu mujer...» 3,17. Y concluye con Budde: que donde hay heteronomía no hay moralidad propiamente tal y que el precepto divino se puede comparar a una prohibición policíaca, a la que hay que obedecer, prescindiendo de su importancia o trascendencia moral.

El hombre primitivo viene considerado por el Yahwista como un niño, caracterizado por Deut.1,39 como desprovisto de la ciencia del bien y del mal y que por consiguiente debe obedecer sin discutir y sin considerar otra cosa que la autoridad del que manda. Al hombre incapaz de apreciar la moralidad de la acción debía bastarle el que Dios mandaba. Se trata, pues, de un crimen de lesa majestad divina y no de lesa moral. «Si l'on préfère, la faute est religieuse, et non morale» (25bis). «Ainsi l'autonomie impie de l'homme l'érigerait pour ainsi dire en juge de la divinité et c'est cet irrégulier attentat à la souveraineté de Dieu que décrit et condamne absolument le Yahviste» (26) «Or comme cette séparation initiale de l'homme d'avec Dieu en-

---

(24bis) Theologische Blätter, 1933 col. 1 ss.

(25) Humbert P. Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse. Neuchâtel, 1940, pg. 101.

(25bis) Humbert, op. cit. pg. 103.

(26) Humbert, op. cit. pg. 104.

gage toute l'avenir de sa race, c'est bien du péché originel qu'on est en droit de parler» (27).

Aceptamos como elemento positivo en la teoría de Humbert ese carácter irreligioso y trascendente del primer pecado, pero no podemos comprender esa disociación, ese desdoblamiento de las facultades del primer hombre que se nos presenta dotado del uso de la razón, pero sin discernimiento moral y al mismo tiempo con una fina percepción religiosa. Además no se puede menos de tildar de cierta inconsecuencia el tomar en sentido estrictamente literal determinados detalles formales de una narración, en la cual nos vemos precisados a interpretar otros como evidentes antropomorfismos o simples metáforas, tomadas de un mundo que debemos presumir enteramente ajeno al del primer hombre.

Algunos años después J. Hanin, en armonía con la teoría evolucionista, nos pone en presencia de un primer hombre de psicología infantil, primero aterrado y luego confiado en el poder del tentador. «El mal entra así en aquellas almas ingenuas y crédulas de primitivos y de niños a favor de una turbación psíquica que, siendo natural, no era incompatible con los dones de integridad... Pero una vez que se hubieron abierto a la fascinación y a la idea de participar del poder de ese ser misterioso, vinieron rápidamente al deseo formal de adquirir un bien que les era superior (conocimiento malo, solamente por ser prematuro) y de adquirirlo non divino sed alio auxilio». Su desobediencia fue un pecado contra la virtud de la religión y con más precisión, de magia (28).

Como elemento secundario, creemos poder retener ese aspecto de habilidad, de poder, con que presenta el Yahwista la ciencia del bien y del mal y que el primer hombre quiso obtener para lograr una perfecta autonomía, según lo expresamos al referirnos a las observaciones de Lambert. Pero el carácter mágico, tal como lo presenta Hanin no creemos que se imponga puesto que el hombre cedió a las sugerencias del demonio, pero no recurrió a él contra Dios. Lo escuchó pero no se apoyó en él.

---

(27) Humbert, op. cit. pg. 105.

(28) J. Hanin, Sur le péché d'Adam considéré comme péché de magie. Revue diocésaine de Namur 2 (1947), pgs. 204-213; 218-219; 223-226, Cfr. F. Asensio, El primer pecado en el relato del Génesis, Estudios bíblicos 9 (1950) 177-178.

El demonio no ofreció dar ese poder, sino que indujo al hombre a tratar de obtenerlo, en conexión con su propia actitud de rebelión.

John L. McKenzie en un denso artículo «The Literary characteristics of Genesis 2-3» (29) al tratar el problema de la unidad del relato, dice: «Con la mayoría de los exégetas acepto la historia en su forma actual, como la obra de una sola mente»... «el problema está en la unidad del material que empleó. Los primeros once capítulos del Génesis son una colección de relatos originalmente independientes o inconexos. Tenemos aquí pues, una compilación de dos o más relatos o uno solo?» No se trata de averiguar si la narración contiene elementos heterogéneos, pues esto es evidente. Dice Coppens que solamente la ignorancia del hebreo o una total falta de sentido crítico, permite afirmar que la historia del paraíso es perfectamente homogénea (30). Y prosigue McKenzie: Si se admite, como parece deber hacerse, que el autor usó materiales de diversas fuentes, debemos igualmente conceder que asimiló esos materiales y los fundió en un relato propio, en el cual han perdido su identidad. Pero si no podemos reconstruir las fuentes de la historia, el examen de los detalles puede conducirnos al menos a la determinación del material preexistente empleado por el escritor. Sin embargo, aun aceptando la unidad sustancial del relato, queda todavía la posibilidad de que ulteriores descubrimientos nos revelen una forma anterior de la misma narración.

Partiendo de estas consideraciones, dirige el autor su atención a un punto que interesa directamente el aspecto que venimos estudiando: «Si el relato de la creación del capítulo 2 nos conduce a la creación de la mujer como a su punto culminante y así lo he considerado, se suscitan dos problemas que podemos formular así: la divergencia entre la glorificación de la mujer en el capítulo 2 y la imputación del desastre que se le hace en el capítulo 3 es tan grande que implique dos narraciones originalmente independientes? Aunque la sospecha es fundada, las dos ideas se hallan tan bien compaginadas que resulta imposible señalar esas diversas fuentes.

---

(29) *Theological Studies* 15 (1954) 541-572.

(30) *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*. Louvain, 1948, pg. 69.

El segundo problema lo enuncia McKenzie en la forma siguiente: «el relato de la creación del capítulo 2 llega a su climax en la dexología del 2.23 y en el masal del 2.24. Al tratar de leer este relato prescindiendo del contexto que lo acompaña, se tiene la impresión de que algo falta. Como punto culminante sería de esperar, no el encuentro del hombre y la mujer, sino la consumación de su unión sexual. Esta no se menciona sino hasta 4.1, pues la delicada insinuación del 2.25 no puede considerarse como tal, dada la índole del narrador semita. Concluye el autor: «La estructura climática del capítulo 2 sugiere muy fuertemente que la conclusión original fue suprimida por el autor, para unir este relato con el de la caída, que en tal caso habría sido independiente en su forma original, del de la creación.

Acude luego McKenzie a la teoría de Coppens como una aceptable explicación de este problema: «En concreto concibe (Coppens) el pecado del capítulo tercero, como una trasgresión sexual y lo identifica con la consagración de la vida conyugal a los cultos licenciosos Op.cit.p.18. El relato, es según su interpretación, una polémica contra los ritos cananeos de la fertilidad y fecundidad (31). Concluye McKenzie: «Si el supuesto climax del capítulo 2 ha sido suprimido, la teoría de Coppens suscita una interesante especulación, puesto que ha sido suprimida en favor del relato del pecado en el cap.3. En consecuencia, pienso que Coppens tiene razón, en sustancia, y el autor reemplazó el climax original, que debió ser un epitalamio, por la historia del pecado, la cual es en cierto modo una perversión de la unión natural de los sexos (32).

Hagamos ahora algunas observaciones a las conclusiones de McKenzie. Admitiendo que el climax que sería de esperar en el cap.2, dado el desarrollo de las ideas, no es solamente el encuentro del hombre y la mujer, sino la unión natural de los dos sexos, vemos que desde nuestro punto de vista la solución del problema es obvia y enteramente en consonancia con el relato:

---

(31) He aquí las palabras de Coppens: «Al presentarnos a Eva dirigiéndose a la serpiente, el emblema fálico que acabamos de conocer y el atributo de ciertos dioses y ciertas diosas de la vegetación y de la fecundidad, nos la pinta olvidándose de su Creador e intentando ponerse ella y su marido, su vida conyugal por consiguiente bajo la égida, la protección, la bendición de los cultos licenciosos paganos». pg. 255 op. cit.

(32) Art. cit, 562.

en nuestra opinión el autor no suprimió ese epitalamio, sino que permaneció fiel a los hechos, ya que como lo expondremos más adelante, el hombre y la mujer no consumaron esa unión sino después del veredicto divino, que es precisamente el lugar que le asigna el autor sagrado en el cap. 4.1 (Cfr. II parte).

El sorprendente contraste entre la condición de la mujer como auxiliar del hombre, su compañera y su igual, en el capítulo 2 del Gen. y la condición de la mujer en el mundo antiguo: propiedad del hombre y el más valioso de sus animales domésticos, nos reafirma en la idea anteriormente expresada, de que el autor sagrado no crea estas circunstancias tan opuestas a su mundo y apenas concebibles en él, sino que narra fielmente hechos, aunque sean absolutamente exóticos en su medio.

W. Zimmerli nota un segundo contraste muy significativo: la oposición entre el concepto del poder de procrear y en general de la vida sexual, que se revela en la narración del Génesis y el que aparece en las religiones cananeas. Supone el autor sagrado que el primer hombre tenía conciencia clara de que Dios es quien otorga ese poder de procrear, a todo ser viviente y de que a él mismo le ha dotado de esa capacidad de transmitir la vida que deberá usar, según el plan divino, para la propagación de la especie (33). Su pensamiento marcha, en dirección divergente a la que le atribuye Coppens, pues no solamente no ve la semejanza del hombre con Dios en su capacidad de procrear, sino que expresamente la relaciona con algo diverso, como es su dominio sobre la creación (34). Por consiguiente, si el primer pecado constituyó un intento frustrado de asemejarse, de igualarse a Dios, según el texto, no habrá que buscarlo en la esfera de la actividad sexual, sino en la del poder y del dominio.

En este sentido David Tobin Asselin, S.I. consagra un artículo a la noción de dominio en Génesis 1-3 (35). «Puesto que el conocimiento, dice el citado autor, permanecía para el semita en la esfera de lo experimental, dentro de las categorías dinámicas en que se originaba, Israel conoció a su Dios tal como le había experimentado: como Supremo Dueño de la naturaleza

---

(33) W. Zimmerli I Mose I-II. Die Urgeschichte I Teil.pg.72,87-90.

(34) Cfr. nuestro art. cit., pg.12 ss.

(35) David Tobin Asselin S.I. The Notion of Dominion in Genesis 1-3, The Catholic Biblical Quarterly 16 (1954) 227-294.

y la historia, el único Dios vivo», y alude a la significación atribuida al tetragrama divino por Th. C. Vriezen (36) «el que causa el ser» o el «ser sustantivo», noción dinámica, vital. Y así señala como idea fundamental de Gen. I, que el hombre goza de una trascendencia sobre el resto de la creación en cierta forma análoga a la de Dios, analogía que desarrolla en términos de dominio sobre la creación inferior.

De acuerdo con De Vaux interpreta la ciencia del bien y del mal, cuya usurpación debía hacer al hombre, en cierto modo, igual a Dios, «como un conocimiento efectivo, que connota de alguna manera, control, dominio, poder sobre el orden moral. Y esto, naturalmente, es prerrogativa exclusiva de Yahvé».

El castigo, sigue lógicamente la misma línea de pensamiento: «El pecado es castigado, en su raíz: la serpiente es sometida a la descendencia de la mujer; la mujer será dominada por el hombre; el hombre será privado de ese dominio ilimitado sobre la tierra la cual no continuará cooperando pacíficamente a sus esfuerzos».

Un tercer contraste, en relación con el anterior, nos lo ofrece la presentación bíblica de la serpiente. Su simbolismo sexual no es israelita, sino de origen egipcio, babilónico y cananeo. En la Biblia se presenta bajo aspectos muy diversos: En Is. 27, 1; Job. 3,8; 26,13; Ps. 74,14 aparece como la serpiente huidiza, el monstruo marino enemigo de Yahvé; en otros pasajes se nos muestra como repulsivo y temible, por su poder mortífero. Ps. 140; Eci. 21,2; Prov. 23,32; Sap. 17,9; por sus asechanzas Gen. 49,17; por su astucia Gen. 3,1.

Parece pues, que si el autor, a pesar de emplear imágenes tomadas de su medio literario, inspiradas en el cuadro histórico de la época, evita con marcada deliberación la más leve insinuación de carácter sexual (37) que permita atribuirles una significación de acuerdo con las aberraciones religiosas de su tiempo, es porque persiguió una simple asociación literaria; vertió en ellas un contenido que no marcha paralelo con el sentido que secundariamente podía suscitar en sus contemporáneos, sino que pertenece a una tradición lejana, de la que depende el au-

---

(36) Th. C. Vriezen: «EHJE ASER EHJE» Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen, 1950, pg. 498 ss.

(37) J. Coppens RB 1949, pg. 307.

tor sagrado. Con la presentación de ese animal simbólico bajo una perspectiva repulsiva y odiosa por su pérfida actuación en el drama de la caída, pero desprovista en el caso de toda insinuación sexual, obtenía el autor sagrado, sin salirse de su propia idea, un fin secundario: el apartar a sus contemporáneos de esos cultos licenciosos.

El pretender descubrir bajo este conjunto de símbolos e imágenes, la representación de una perversión sexual primitiva, nos parece que implica una compenetración, no justificada, del elemento formal en el contenido de la narración; implica una contaminación del hecho histórico con su presentación literaria y una cierta trasposición del ambiente del narrador semita, al del hombre primitivo, separado del de éste por muchos milenios.

El esfuerzo realizado en los últimos años por los diversos exégetas, con el fin de discernir las verdades religiosas de la creación y la caída, verdades que son al mismo tiempo hechos, de los conceptos y expresiones folklóricas, propias de otros tiempos y pueblos, ha traído como consecuencia, nos atrevemos a sugerirlo, el conferir a la expresión literaria una preponderancia excesiva con detrimento del verdadero carácter de la realidad histórica, de la cual es simple vehículo y de la que el autor se muestra tan fiel depositario, según se ha notado al tratar de los contrastes definidos que presenta con respecto a la ideología de sus contemporáneos.

Tenemos la impresión de que por esta vía no llegamos a formarnos la idea de un pecado cometido por el primer hombre y narrado por un semita, sino cometido igualmente por un semita.

En el fundamento de esta distinción está de acuerdo la mayoría de los autores, aunque no en su alcance: «Las verdades religiosas de la creación y la caída, dice McKenzie, llegaron hasta los hebreos por revelación de Dios a sus antepasados. En la transmisión oral de estas verdades fueron revestidas con conceptos e imágenes propias del tiempo y del pueblo; y estos eran conceptos e imágenes del antiguo mundo semita» (38). Una transmisión de estas verdades, desde los orígenes de la humanidad, sin escritura, sin magisterio espiritual, a través de mu-

---

(38) Art. cit., pg. 544.

chos milenios, durante los cuales la humanidad llegó a sumirse en una gran depravación, parece excluida (Gen. 6,5). Esto explica igualmente las especiales semejanzas y las profundas diferencias entre el relato del Génesis y los textos paralelos del Antiguo Oriente (39): se trata, pues, de un patrimonio común, depurado en el seno del pueblo hebreo por una ulterior revelación de Yahwé.

*Las opiniones de G. Lambert, S. J. (40).*

De los bien documentados artículos de G. Lambert destacamos algunos elementos que más interesan a nuestro propósito:

*Qué simboliza el árbol de la ciencia?* El lenguaje del Yahwista es notablemente concreto, por consiguiente hay más probabilidades de interpretar su verdadero pensamiento, identificando esta ciencia con un saber de orden práctico, con cierta habilidad en determinado campo; saber es poder, dice un adagio francés.

El árbol es deseable para «hacerse hábil» —le-haskil en hebreo, correspondiente al «emqu» del acádico, aplicado a la diosa Ea, patrona de la magia. «La hábil, la que posee todo el saber» se dice en la epopeya de Gilgamesh de la diosa Ninsún, madre del héroe (41).

La serpiente promete que se abrirán los ojos del que come del fruto del árbol prohibido Gen. 3,5, pero en el Lib. de los Núm. 24,3-4 se dice precisamente del adivino Balaam «el que tiene los ojos abiertos».

La unión de los contrarios «bien y mal» la interpreta Lambert como expresión del concepto de totalidad. II Sam. 14,17 (42).

Por consiguiente la frase «conocer el bien y el mal» aplicada al hombre, designa al que pretende poner en juego una ha-

(39) Cfr. J. Chaine, le livre de la Genèse, (Paris, 1949) pg. 71 ss.

(40) Le drama du Jardin Eden, Nouvelle Revue Théologique 76 (1954), pgs. 917-948; 1044-1072.

(41) Dans l'édition de C. Thompson, Tableta I, col. V, líneas 39 y 40, pg. 15.

(42) Cfr. Lier-déliar: l'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires en Vivre et Penser, Recherches d'exégèse et d'histoire, III série 1943-1944. Paris, pg. 90-103.



bilidad sobrehumana, entregándose a prácticas de adivinación y magia.

*Adivinación y magia en Israel:* Enumera las formas en que este poder, esta habilidad aparece en Israel, según Deut. 18,10-11: el adivino que pretende conocer las cosas ocultas y predecir el futuro. Los que observan las nubes para sacar pronósticos y que son designados como «fascinadores» por la Mishna (43). Los encantadores (menahesh = palabra relacionada con nahash = serpiente) que hacían uso de palabras mágicas para producir efectos maravillosos; los brujos hábiles en lanzar maleficios; los fabricantes de amuletos (los que hacen nudos). Los evocadores de espíritus y nigromantes.

Numerosos testimonios de los libros sagrados prueban que no obstante las prohibiciones y graves penas conminadas contra tales personas, estas prácticas se perpetuaron durante toda la historia de Israel. Saúl mismo consulta la pitonisa de Endor (I Sam. 28). Cfr. Is. 8,16-19; II Reg. 21,17, 1-23; 23,24; Lev. 19,31; 20,6,27.

Concluye Lambert: «por este motivo nuestro autor Yahwista, colocó en el jardín Edén el árbol de la ciencia, como un árbol cuyo fruto estaba vedado bajo pena de muerte. Consideraba, en efecto, que el poder que ejercitaban los magos de toda clase, era un poder usurpado a Dios contra su voluntad y no dudaba en señalar en esta rapiña el pecado que originó la corrupción de la humanidad», pg. 934.

*La serpiente:* el árbol permite comprender la presencia de un personaje enigmático: la serpiente. Criatura de Dios, animal astuto, acusa al Ser Supremo de mentira y celos y conoce el secreto del árbol. El autor tomó su personaje de un medio en que la serpiente era honrada como divinidad mántica y mágica de la vida, de la salud, de la fecundidad, de la fertilidad, pero la marcó vigorosamente con un sello personal, arrebatando su corona a esa divinidad rival de Yahvé y asignándole en la narración bíblica un papel que conduce al detestable reptil a ser solemnemente maldecido» pg. 935.

Hace a continuación Lambert una exposición sobre el culto de la serpiente en la antigüedad. Presenta primero al dios-ser-

---

(43) En Sanhedrin 65 b el «me'ónên» se define como «el que posee los ojos» el que tiene ojos.

piente Nin-gish-zi-da, de Mesopotamia (44) asociado a Dumuzi-abzu que será Tammouz entre los Asiro-babilonios y Adonis entre los Fenicios y los Griegos. Este último era un dios de la fertilidad.

Egipto conoció múltiples representaciones del dios-serpiente: Renenet, diosa de la fertilidad, representada como una serpiente o como una mujer con cabeza de serpiente. Thermouthis en griego (45). También existió un dios-serpiente: Pa-neb-ankh: el Señor de la vida (46).

En el panteón sumero-acádico encontramos asociados los dioses de la fertilidad Dumuzi—absu y Nin—gish—zi—da. En el panteón fenicio a Adonis y Eshmun (47). En Grecia Asklepios con su templo en Atenas y el famoso santuario de Epidauro en Argolida (48). Era representado siempre en compañía de una serpiente y aun a veces él mismo tomaba la figura de serpiente. Era el mismo antiguo dios-serpiente que se había antropomorfizado. Se le atribuían muchas curaciones prodigiosas. En Pérgamo conservó su figura de animal (49). En la misma tierra de Canaan, las excavaciones americanas realizadas en 1921 y 1927 han revelado que la antigua ciudad de Beisan, en hebreo Beth-Shean, había sido centro de un intenso culto en honor de una diosa-serpiente: Shahan (50). En el panteón babilónico esta divinidad había sido invocada especialmente como fuente de vida, de salud, dispensadora del bienestar y la felicidad en el mundo (51). A su lado aparece Anat identificada en

- 
- (44) Cfr. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, «Mana», Introduction a l'histoire des religions, Paris, 1945, pg. 119-121; Nin-gish-zi-da: Señor del árbol verídico» o «Señor del árbol de vida».
- (45) H. Bonnet, *Reallexikon der Agyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, pg. 803 s.
- (46) Spiegelberg, *Zeitschrift für Agyptische Sprache und Altertumskunde*, 62, pg. 38.
- (47) W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun, Eine untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*. Leipzig, 1911.
- (48) A. Defrase et H. Lechat, *Epidaure, Restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclépios*, Paris, 1895.
- (49) W. M. Ramsay, *The letters to the seven Churches of Asia*, Londres, 1904, pg. 285, fig. 23.
- (50) A. Legendre, *Bethsan*, *Dict. de la Bible*, t.I, 1891, col. 1738-1744; Barrois, *Beisan*, *Supplém au Dict. T.I*, 1928, col. 950-956.
- (51) H. Vincent RB. 1928, pg. 137, nota 4.

Beisan con Astarté y su relación con la serpiente ha sido demostrada por los objetos de cultos hallados en su templo, especialmente unos vasos con serpientes enroscadas (52).

*La serpiente de bronce en la Biblia:* Num. XXI,4-9. II Reg. 18,1-5. El libro de los reyes alaba a Ezequías por haber destruído la serpiente de bronce, a la cual rendían culto los israelitas y le ofrecían incienso y sacrificios. El autor de la Sabiduría que conocía el culto de la serpiente (Sap.15,13), procura dar una interpretación ortodoxa a ese episodio: Sap. 16,5-15: porque los que contemplaban la serpiente fabricada por Moisés se salvaban, no por la cosa que contemplaban, sino por Dios, Salvador universal. La serpiente era un símbolo de salvación y recordaba a los Israelitas el mandamiento de la ley de Yahwé. Y para probar a los enemigos de Israel que sólo Dios era capaz de salvar, sin aplicación de hierbas medicinales o cataplasmas, por su palabra todopoderosa. En este mismo sentido recuerda San Juan el episodio Jo.3,14-15.

*La serpiente del Génesis: animal maldito:* El Yahwista, al establecer el balance del drama del Edén, comprobaba que el hombre entregado a la idolatría, a los cultos de la fecundidad y de la fertilidad, a las prácticas de la adivinación y la magia, no había hecho sino precipitarse en el pecado, en las miserias y sufrimientos de todo género y finalmente en la muerte, castigo del pecado. La primera responsable de todo esto, era la serpiente, seductora de Eva; por eso, cae sobre ella la maldición y se convierte en el animal más despreciado y detestado entre todas las bestias de la tierra. Aplastar su cabeza será cumplir la voluntad de Yahwé. La serpiente y el hombre serán enemigos mortales.

La identificación de la serpiente con el demonio fue un proceso gradual: Ps.95,5 según los LXX: «Los dioses de las naciones eran demonios». La divinidad filistea «Ba'al Zebul» viene identificado en Mc.3,23-24 con el príncipe de los demonios. El autor de la Sabiduría lo hace ya explícitamente: «Por la envi-

---

(52) L.H. Vincent O.P. Le Ba'al cananéen de Beisan et sa parèdre RB 1928, pg. 512-543. A. Vincent, La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine, Paris, 1937.

(53) G. Lambert, Le drame du jardin d'Eden. Nouvelle Revue Théologique 76 (1954) 1045-1050.

dia del diablo la muerte entró en el mundo» 2,24. Cfr. Jo.8,44. Apoc.12,9 y 20,2.

Hablando de la mujer, en un segundo artículo (53) Lambert pone de relieve con múltiples testimonios (54) la universalidad de la creencia en el poder mágico que la serpiente ejerce en los misterios de la vida y añade: «sin duda en razón de este papel de madre fecunda encontramos a Eva en conversación con la serpiente» ya que para los antiguos hagiógrafos la primera mujer se llamó Eva porque fue madre de todos los vivientes.

En líneas generales Lambert participa de los puntos de vista de Coppens y McKenzie. Nos atrevemos a sugerir nuevamente que esta interpretación de los relatos del Edén, a nuestro parecer, da un predominio no justificado a las ideas corrientes en el Antiguo Oriente, sobre la mentalidad misma de los hagiógrafos, que se manifiestan, en el fondo, fieles a una tradición contrastante, hasta cierto punto, con su propio ambiente. No se distingue, pues, suficientemente, entre el elemento apologético y el significado histórico: distinción dificultosa y sutil por hallarse incluidos ambos bajo un simbolismo único, pero cuyo contenido bíblico no coincide con su trayectoria histórico-religiosa extrabíblica, como ya se hizo notar a propósito de la mujer y la serpiente. No está por demás observar que estos cultos de la fecundidad y fertilidad, esa significación ritual de la serpiente, esas prácticas de adivinación y magia presentan todas las trazas de ser producto de una compleja y prolongada evolución religiosa muy poco en armonía con lo que la historia de las religiones nos revela acerca de las civilizaciones más primitivas. Tampoco están en consonancia con el concepto de la divinidad reflejado en las más antiguas tradiciones de Israel, según se ha notado ya (55).

Aun prescindiendo de la tesis de P. W. Schmidt sobre la existencia de un monoteísmo primordial en las sociedades humanas más primitivas, lo que es un hecho universal fuera de duda, es la creencia en ellas, en un Ser divino, celeste, creador del

---

(54) Defrasse et Lechat, Epidaure pg. 141-161; Corpus Inscriptionum Græcarum, vol. I, 1902 n. 951 y 952.

(55) Jean Steinmann, Les plus anciennes traditions du Pentateuque, Paris, pg. 195 ss. 91 ss.

universo. «Sin embargo, anota Mircea Eliades (56) en la historia de estos Seres Supremos podemos descubrir un fenómeno revelador para la experiencia religiosa de la humanidad: estas figuras divinas manifiestan una tendencia a desaparecer del culto y a ser reemplazadas por otras fuerzas religiosas: culto de los antepasados, espíritus y dioses de la naturaleza, demonio de la fecundidad, etc., pg. 102. La morfología de esta sustitución es casi siempre la misma: paso de la trascendencia y pasividad de los seres celestes a las formas religiosas dinámicas, eficientes, fácilmente accesibles. Asistimos, por decirlo así, a una caída progresiva en lo concreto-sacro. Pgs. 58-60.

El profesor G. Pidoux de Lausanne trata de precisar dentro del marco mismo de la Biblia, las nociones contenidas en el cap. 3 del Gen., ya que, a pesar del casi ningún eco que han encontrado en el resto del Antiguo Testamento, son en su mayoría nociones bíblicas (57).

La primera noción es la del *árbol de la vida*, tema difundido en el Antiguo Oriente. Sea cual fuere su origen (58) lo que aquí nos interesa es precisar el sentido que encierra la palabra «vida» en esa expresión. En el Antiguo Testamento la vida se manifiesta bajo formas diversas: la sangre, la respiración, el cuerpo mismo, pues el Israelita no distinguía entre la vida y sus manifestaciones (59). La vida es una fuerza que puede revestir aspectos diversos y variar de intensidad. Presenta su máxima intensidad en Dios y su mínima en los muertos (60), pues entre vida y muerte no existe en la Biblia la oposición que establecemos nosotros sino solamente una diferencia de grado (61). Isaías nos presenta a los Rephaim o «débiles» alzando la

---

(56) Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.

(57) Georges Pidoux, *Encore les deux arbres de Genèse 3!* *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*, 66 (1954) 37-43.

(58) Jeremias, *Das AT im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1906, pg. 191. G. Widengren, *The king and the tree of life in ancient Near Eastern religion*, Uppsala, 1951.

(59) G. Pidoux, *L'homme dans l'A.T.* *Cahiers Théologiques* 32, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1953, pg. 49.

(60) Aubrey R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, pg. 95. Pedersen, *Israel* I, 1946, p. 158.

(61) *Ps.* 30,10; 88,11-12.

voz a la llegada al Sheol del rey de Babilonia: «Tú también te has hecho débil como nosotros» Is.14,10.

El fruto del árbol de la vida permitía al hombre renovar su vida, conservarla en ese grado de intensidad, permanecer fuerte. A partir de la expulsión del paraíso, su vitalidad iría en disminución, moriría. La fórmula: morirás ciertamente (2. 17; 3.3,4) no significa: «serás mortal», pensamiento ajeno al estilo bíblico en el cual no abundan las definiciones esenciales; (62) su sentido es: «bajo pena de muerte» condición que no siempre se realiza. Cfr. 2 Reg. 1,4,16; Ez.18,13;33,14. La expresión contraria: «vivirás ciertamente» no significa «serás inmortal» sino: «La vida, que es una fuerza, la poseerás en toda su plenitud». Ez. 18,9,21;33,15.

El otro árbol del jardín se denomina «de la ciencia del bien y del mal». Numerosos estudios han demostrado que el empleo de los contrarios en la Biblia, es un modo de expresar «la totalidad» (63). A este propósito cita Pidoux expresamente a Sofonías 1,12 e Isaías 41,23 como textos dignos de especial atención. En el primero se refiere cómo los Israelitas infieles se dicen en su corazón «Yahvé no hará (no puede hacer) ni bien ni mal». Pidoux interpreta el texto diciendo: «Yahvé no puede hacer absolutamente nada, es impotente». En el segundo pasaje, el profeta desafía a los dioses paganos con estas palabras: «Haced, pues, bien o mal», es decir, según Pidoux: «Haced alguna cosa, no importa qué sea» para mostrar vuestro poder.

Antes de continuar exponiendo el pensamiento de Pidoux, nos permitimos observar que un sentido de totalidad absoluta, de universalidad irrestricta, no hace justicia al alcance de la expresión en los textos, que no depende únicamente del valor gramatical de las palabras, sino del contexto en que se usa, contexto que en todos los casos estudiados determina ulteriormente el sentido de la expresión en forma restrictiva. Ya en otra parte lo habíamos hecho notar (64) que «estas frases, hablar, conocer, discernir bien y mal, bien o mal, si bien tienen un sig-

---

(62) Pidoux, op. cit. pg. 58.

(63) G. Lambert, *Lier-délié dans Vivre et Penser*, 3e série, 1945, pg. 91-103; P. Boccaccio, *I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico*, *Biblica* 33,1952, pg.173; A. M. Honeyman, *Merismos*, *JBL*, 1952, pg. 11-18.

(64) *Ecclesiastica Xaveriana* 4 (1954) 307.

nificado universal, éste no es absoluto sino relativo, restringido a uno de los términos opuestos. Verifiquémoslo en los textos a que se ha hecho referencia; comenzando por el último Is. 41,23: «Así haced algo bueno o malo y estaremos a la vez llenos de ansiedad y de temor»: el contexto implica una amenaza y no una actuación cualquiera. Y en Sofonías se lee: «y castigaré a los hombres que sentados en sus heces, dicen en su corazón Yahwé no puede hacer ni bien ni mal» significando con esta expresión: Yahwé no puede hacernos ningún mal.

Refiriéndose a Gen. 24,50 y 31,34 afirma Pidoux que la frase «no decir nada ni en bien ni en mal», significa «no decir absolutamente nada». No podemos aceptar esta explicación que contradice el tenor de los textos: en el primer caso Laban y Betuel responden a Eliécer, criado de Abraham, «De Yahwé procede esto, no podemos decirte ni bien ni mal. Ve ahí a Rebeca ante tí, tómala y véte y sea la esposa del hijo de tu amo, conforme ha dispuesto Yahwé. Si la expresión tuviese un sentido absolutamente universal, equivaldría a decir: no podemos responderte nada (en ningún sentido); sin embargo añaden: tómala y véte... Luego en realidad significa: no podemos decir nada contra lo que Dios ha dispuesto. Sentido universal (nada) restringido a la parte negativa (en mal: contra lo que Dios ha dispuesto).

Sentido semejante tiene Gen. 31,24-29 cuando nos presenta a Labán en persecución de Jacob: «Pero Dios llegose a Labán el arameo, en sueño nocturno y díjole: guárdate de hablar con Jacob ni en bien ni en mal». La frase en sentido universal absoluto implicaría: no digas ni una palabra a Jacob o al menos: no menciones nada de lo ocurrido; pero de la explicación del mismo Labán se desprende un sentido universal restringido: no digas nada en contra de Jacob, no le hagas nada malo. Efectivamente en el v. 29 añade: «tengo poder para hacerte mal pero el Dios de tu padre me habló ayer noche diciendo: guárdate de hablar a Jacob ni en bien ni en mal». Así Labán habló sobre lo ocurrido, pero no en mal.

Continúa Pidoux: «*Conocer* en el Antiguo Testamento tiene una significación más amplia que la de nuestro verbo. Hay muchos ejemplos bíblicos en que «conocer» tiene el sentido de «ser capaz de» Gen. 25,27; I Sam. 16,16; I Reg. 5,20; Is. 29,11; 2 Cr. 8,18, etc. Así, pues, el árbol cuyos frutos confieren el conocimiento total es el que da la fuerza, el poder total: prerro-

gativa de la divinidad. En el Antiguo Testamento la divinidad se define no por categorías de esencia sino de potencia. Se comprende en este sentido la expresión de Gen. 3,7: seréis como Dios, corroborada por Gen. 3,6 en que el verbo «skl» usado en hifil sirve para designar el éxito en una empresa, como puede verse también en 1 Sam.18,30 y lo prueba claramente Stoebe en el artículo que mencionaremos más adelante.

La continuación del relato nos conduce sobre la misma línea del pensamiento: el *abrirse los ojos* del Gen.3,7 y 3,5 se explica suficientemente por su oposición a: seréis como Dios concedores del bien y del mal: es decir, seréis poderosos como Dios. Efectivamente, en oposición al hombre, Dios posee ojos que todo lo ven, con lo cual se expresa la plenitud de su poder: «tienes tú ojos de carne? Ves tú como ven los hombres?» Job.20,4 y «El columbra hasta los confines de la tierra y ve cuanto hay bajo los cielos» Job 28,24. Cfr. 2 Reg., 6,18-20; 6,17; Gen.21,19. Por el contrario, se lee en Lev.26,16 «os enviaré en castigo terror, consunción y fiebre que apagan la vista y consumen la vida». El paralelismo sinónimo del Ps. 38 versículo 11 expresa con nitidez esa idea: «Mi corazón palpita, me faltan las fuerzas; la misma luz de mis ojos me abandona». Y esta relación entre la fuerza, el poder y la visión aparece todavía más clara en un episodio conservado en el libro primero de Sam.14,27.29. Se refiere allí como a Jonatán, agotado de fatiga, al gustar la miel de un panal «se le aclararon los ojos» y exclamó: «Mirad cómo se han encendido mis ojos con sólo probar un poco de esta miel. Si el pueblo hubiera comido hoy del botín cogido a los enemigos, cuánto mayor habría sido la derrota de los filisteos».

En una amplia monografía: Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, Hans Joachim Stoebe (65) plantea el problema en los siguientes términos: si no se quiere privar al árbol de la ciencia del bien y del mal de su especial importancia en el relato, atribuyéndole tan sólo el sentido de una decisión entre la obediencia y desobediencia (Cfr. Zimmerli pg.195), el problema del significado de esta ciencia encuentra respuesta en tres direcciones principales, dentro de las cuales caben algunas variantes.

---

(65) Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 66 (1954) 188-204.



Rechaza como inconciliable con la mente del Yahwista la primera solución que ve al hombre como un niño inocente, que sin darse cuenta de la trascendencia de su acción, comete el pecado. Las diversas explicaciones sexuales entran dentro de esta concepción. Las dos restantes señalan como primer pecado la pretensión de autonomía respecto de Dios (66), pero consideran esta autonomía o principalmente desde el punto de vista moral (67) o intelectual (68). Una exacta delimitación entre las dos opiniones no parece posible.

Después de examinar diversos pasajes, como II Sam. 13,22; 19,35; Prov. 31,12; Dt. 1,39 concluye que la expresión «bien y mal» reviste un sentido predominantemente práctico y significa lo que es ventajoso o perjudicial para la vida. (útil-nocivo). Según su interpretación, el hombre pretende en el Paraíso, decidir por sí mismo lo que es conveniente o perjudicial para su vida. El concepto no presenta pues, una fisonomía prevalentemente ética o intelectual. En un sentido similar, Gen. 3,6 califica al árbol de apto para obtener éxito «haskil», lo cual no puede entenderse en sentido moral, sino que abarca una ciencia a la vez práctica y teorética; en la cual, sin embargo, domina el aspecto práctico, puesto que conduce al éxito, al logro de un intento (Cfr. Jer. 20,11). Stoebe confirma su punto de vista con algunos pasajes de la historia de los patriarcas, los cuales eligen lo que se les muestra conveniente, ventajoso, según la manifiesta voluntad divina. Gen. 24,50; 31,24; 50,20. Antes de la caída, Dios mismo había elegido lo que convenía al hombre: Gen. 2,18. «No es conveniente que el hombre esté solo....»

George Wesley Buchanan (69) apoyado en un pasaje de «La Regla de la Congregación», hallada en la primera gruta de Qumran (IQSa=Serekh ha `eddah) (70) procura determinar con

---

(66) Este concepto de autonomía se encuentra por primera vez, según parece, en F. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis* (5 Aufl. 1887, pg. 101).

(67) K. Budde, *Der Baum der Erkenntnis in der Paradiesesgeschichte* ZDMG 86, 1933, pg. 101 ss.

(68) J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* 3 ed. 1886, pg. 316: Cultura; Procksch: ciencia mágica.

(69) George Wesley Buchanan, *The Old Testament Meaning of the knowledge of good and evil*. *Journal of biblical Literature*, 75 (1956) 114-120.

(70) Qumran Cave I, pg. 108.

mayor exactitud el sentido anticotestamentario de la expresión «conocer el bien y el mal». El texto dice así: «Y él (todo joven israelita) no podrá acercarse a una mujer para tener relaciones sexuales con ella, sino hasta cuando, cumplidos los veinte años, conozca el bien y el mal» (IQSa I,9-11).

Como anota D. Barthélemy (71) veinte años constituyen una edad mínima muy tardía para el matrimonio. Según las cronologías reales, Amon había engendrado a Josías a los 16 años; a la misma edad Josías había engendrado a Joachaz. En cuanto a Joiachim había engendrado a Joiachin a los 18 años. El Talmud estima que el joven puede casarse desde los 13 o 14 años. (Cfr. Krauss, *Talmudische Archäologie* t.II,p.23). Pero el punto más original, es que aquí no se funda, como en el Talmud, en la pubertad física sino en la madurez del juicio moral. Se considera pues, el matrimonio con una seriedad y reflexión que es importante notar.

Así lo interpreta Buchanan, como edad de la madurez, cuando se posee suficiente experiencia y se han adquirido los conocimientos necesarios para tomar importantes decisiones: es la edad en que el hombre ya puede actuar en su vida privada como ciudadano independiente. Tan sólo desde los 25 años se le permitirá participar en la vida pública, y desde los 30 optar posiciones destacadas.

Continúa el citado autor: «aunque la frase bien y mal se encuentra repetidas veces en el Antiguo Testamento, sin embargo no se halla en ningún contexto en que aparezca claramente cuál es la edad en que se conoce el bien y el mal». Cabe, pues, preguntar si en todos estos casos puede suponerse la edad de 20 años. Un examen atento de todos los pasajes del Antiguo Testamento en que aparece esta expresión, indica que tal edad no puede excluirse en ningún caso, como una posible interpretación; más aún, algunos textos presentan un sentido más satisfactorio en este supuesto.

El Dt. 1,39 contrapone los pequeñuelos y los jóvenes a quienes llama: «nuestros hijos que no distinguen hoy todavía entre el bien y el mal» a los hombres de esa perversa generación que no entrarían en la tierra prometida por no haber creído en la palabra de Yahvé. Entendiendo el pasaje de los jóvenes meno-

---

(71) Qumran Cave I, notas pg. 113.

res de 20 años, todavía no responsables de las decisiones de la congregación, presenta un sentido claro: estos jóvenes no se hicieron acreedores al castigo con que fueron sancionados sus padres, pues no gozaban de autonomía alguna y no podían tomar parte en las deliberaciones de la congregación de los hijos de Israel.

La tradición sacerdotal, de la cual dependen en gran parte los rollos del Mar Muerto, está en plena concordancia con estas conclusiones: los individuos aptos para el servicio de las armas deben ser de 20 años para arriba Num. 1,3,20,22 etc. I Cron. 27,23; II Cron. 25,5. El rescate por la vida debían darlo todos los hombres mayores de 20 años. Ex. 30,14. Lev. 27,3.

En la historia de la caída del primer hombre aparece tres veces la expresión (Gen. 2,17; 3,5; 3,22) asociada con la idea de la responsabilidad y de las consecuencias que el primer hombre ilegítimamente asumió: sugiere una determinación autónoma en el campo vedado de la ley moral. Concluye así su estudio Buchanan: «podemos decir que la referencia que hace el rollo de Qumran a los 20 años como edad en que se conoce el bien y el mal es un exacto reflejo de una antigua tradición israelita. No hay pasaje en el Antiguo Testamento en donde aparezca esta expresión y que requiera una edad diferente; más aún, en algunos casos, discutidos anteriormente, presenta la interpretación más adecuada» (72).

Como lo advertimos al principio, nuestra reseña se ha limitado a algunos autores escogidos entre la inmensa literatura reciente sobre el tema.

## II — Conclusiones

Pasamos ahora a la exposición sintética de nuestra opinión que a pesar de haber sido publicada con anterioridad a los estudios de Mc-Kenzie, Asselin, Lambert, Pidoux, Stoebe y Buchanan, está de acuerdo con sus observaciones fundamentales, aunque no siempre con sus conclusiones.

El pecado original, como todo pecado, contiene esencialmente un elemento genérico de rebelión-soberbia, desobediencia. Pero esa rebelión (desobediencia) se manifiesta en alguna acción

---

(72) Art. cit., pg. 120.

concreta, que determina la especie del pecado, en razón del objeto a que se refiere. El término de la conversión especifica el pecado (73).

Según nuestra opinión, la rebelión de nuestros primeros padres se manifestó concretamente en su intento de hacerse semejantes a Dios, pretendiendo para sí la autonomía moral y el dominio práctico del mundo material, con exclusión de la autoridad divina. De administradores se hacen dueños y moralmente autónomos. Efectivamente, si el dominio sobre la creación, restringido por preceptos divinos, los hacía semejantes a Dios (Gen.1,26), Ps. 8, Sabiduría, 9,2-3; Eci.17,1 ss., la autonomía, la soberanía total y exclusiva, los haría iguales a El, en cuanto era posible, según su concepto (Gen.3,5,22). (74). Con este acto positivo usurpan la ciencia del bien y del mal, contraviniendo el precepto negativo, que les vedaba el acceso al árbol simbólico (Gen.3.16; 2,16).

Este acto fue específicamente de desobediencia (soberbia) pues su objeto fue el rechazo de la sujeción debida a Dios, el desconocimiento de la autoridad divina. Y así formulamos nuestra conclusión en el art. cit. «Aunque todo pecado es un acto de rebelión, éste lo fue genérica y específicamente, por cuanto que directamente tendió a emancipar al hombre del dominio de Dios; en cualquier otra trasgresión de un precepto (v.gr. no hurtar) primordialmente se intenta ejecutar la acción vedada, lo cual trae consigo el desconocimiento de la autoridad (género: desobediencia; especie: injusticia); en este caso se pretendió ante todo y directamente el desconocimiento de esta autoridad. Género y especie: desobediencia (soberbia) (Art. cit. pg. 32).

En la decisión que acabamos de estudiar, hallamos todos los elementos de un pecado formal, pues no se trata de una actitud abstracta de insubordinación, sino de una determinación concreta, con su objetivo propio específico que debía traducirse en actitudes externas correspondientes.

---

(73) *Ecclesiastica Xaveriana* IV (1950, pg. 27; *Cathedra* 10 (1956) pg. 63 ss.

(74) *Mala actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cui admisceatur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit. II Sent.d.34,q. 1,a.2 ad 3; si peccata distinguere malis secundum oppositas virtutes in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta. I-II,72,1 ad 2.*

Una, ante todo, parece desprenderse del contexto bíblico: por el destino de la humanidad a ocupar y dominar la tierra debía colegir el primer hombre que sus descendientes estarían dotados de iguales derechos; por consiguiente, si quería ser dueño absoluto en la tierra, como Dios lo es en los cielos, debía permanecer solo como El. Y así, lógicamente, la primera y fundamental consecuencia práctica de su resolución de absoluta autonomía, fue la exclusión de la descendencia, contraviniendo al primer precepto positivo de Dios (Art. cit. pg. 26, 33 ss., *Caethedra*, vol. cit. pg. 68).

Los argumentos que apoyan esta opinión se encuentran en el art. cit. pg. 26, 33 ss. Nótese cómo el autor sagrado entre las múltiples consecuencias del pecado original no menciona, al tratar del castigo, sino aquellas que presentan una relación directa con la culpa y que debían reflejarse inversamente en la economía de la redención.

Tenemos pues, dos pecados: positivo el primero, el segundo de omisión. El segundo supone necesariamente el primero, pues antes es querer ser autónomo y dueño absoluto y luego, consecuencialmente, querer el medio para ese fin, la supresión de la descendencia. El fin es primero en la intención, «La culpa de omisión es pura privación voluntaria de la acción moralmente exigida, sin que acto alguno entre en su constitutivo esencial, si bien siempre ha de darse algún acto *previo o concomitante* que explique la voluntariedad de la privación omisiva. Toda omisión tiene, efectivamente, como causa directa o indirecta, un acto voluntario» (75).

Hay dos pecados distintos, pues hay dos objetos, dos malicias diversas, pero no necesariamente dos actos independientes. Se trata de una sola actuación histórica que incluye dos propósitos relacionados como un medio con el fin, como una premisa y una consecuencia práctica. Para usar la terminología escolástica, diríamos que la intención del fin precede, en este caso, *natura et causalitate*, pero no *tempore*, a la intención del medio.

«La circunstancia que trae un especial motivo de acción, añade nueva malicia a la culpa... Si el motivo de acción que

---

(75) Fr. Victorino Rodríguez, O.P. La culpa y su especificación. La Ciencia Tomista 258 (1956) 79.

aporta la circunstancia es inconexo, no subordinado al motivo del objeto propio del acto, entonces el acto pecaminoso resulta viciado con doble malicia específica» (76). Uno fue el motivo que los impulsó a pretender la autonomía (77), otro diverso el que los indujo a suprimir la generación. Su relación es extrínseca, pues el objeto circunstancial no cae bajo la razón genérica del objeto del acto en cuestión.

Un ejemplo esclarecerá el proceso: el que toma la determinación concreta de matar para vengarse, quiere primero el fin: vengarse; luego, *natura et causalitate, non tempore*, matar, como medio. Su doble pecado lesiona la justicia y la caridad. Un paralelismo nos ofrece la actitud del hijo de familia que se determina a rechazar la autoridad paterna y apoderarse de los bienes de sus padres, para disfrutar de ellos a su arbitrio, decidiendo en consecuencia, eliminar a aquellas personas que son obstáculo para la realización de sus designios. Tenemos una actuación que incluye dos pecados, no separados temporalmente en el orden intencional, por tratarse de una resolución concreta.

#### *Relación de los dos relatos del Génesis*

No está por demás notar, en qué sentido relacionamos la tradición sacerdotal y la yahvista, literariamente tan profundamente diversas y cronológicamente separadas, al menos en su redacción final, por más de cuatro siglos. El escrito sacerdotal es una síntesis doctrinal, producto de intensa y prolongada elaboración, pero que al mismo tiempo, en su sorprendente sobriedad y objetividad muestra una estricta dependencia y fidelidad a la divina Revelación, que le sirve de base fundamental. Anota von Rad (78) a este propósito: «Contiene historia, pero no una historia humana, sino en cuanto puede hablarse de historia tratándose de la acción divina en la tierra». Las verdades que encierra y que son al mismo tiempo hechos, podemos compendiarlos con J. Chaine: «en que Dios ha creado el mundo, creó igualmente al hombre y a la mujer a su semejanza, en estado

---

(76) La culpa y su espec. art. cit. pg. 85.

(77) Santo Tomás señala la razón última de la culpa: «ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. II, II, q. 163, a. 2.

(78) G. v. Rad, Das erste Buch Mose, Allgemeine Vorbemerkungen, pg. 18.

de amistad con El; sometió a ellos el mundo material y animal y quiso y bendijo el matrimonio» (79). La fusión de estas dos tradiciones en un solo relato se verificó por mano de redactores, de acuerdo con su sentido general, «en cuanto que transmiten una sola y única historia, cuyo origen es el mismo» (80).

*En consecuencia*, no relacionamos piezas literarias extrañas entre sí; establecemos un nexo entre los hechos históricos contenidos bajo ese diverso ropaje literario. Los *preceptos* que aparecen en el primer capítulo del Génesis no los interpretamos como leyes positivas divinas, promulgadas directamente por Dios, como reza la letra del texto, sino como manifestaciones de la divina voluntad, expresadas por los hechos mismos y por la naturaleza de los seres creados (81).

### III — Glosas a una Apostilla.

Se refieren a nuestra opinión J. Coppens, profesor de la Universidad Católica de Lovaina, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 31 (1955) 432s; F. L. Moriarty, profesor de la Facultad Teológica de Weston (Mass) en *Theological Studies* 16 (1955) 401s; R.P. Hipólito Arias, c.j.m., en *Cathedra* IX (1955) 57-65; Félix Puertas en *Abside* 1-2 (1956) 14; una Apostilla (N. de la R.). *Cathedra* X (1956) 70-73.

Ya en las páginas anteriores hemos considerado la posición de M. Coppens, quien después de presentar un resumen de nuestros argumentos, concluye la recensión de nuestro artículo diciendo que su opinión es aceptable y llega a una vista de conjunto mucho más satisfactoria que la nuestra.

Igualmente tocamos las observaciones del P. Moriarty y de Félix Puertas, al hablar de las relaciones que existen entre los dos relatos del Génesis I-III.

A las objeciones del P. Arias respondimos en el volumen X de *Cathedra*, pgs. 61-70.

Nos resta únicamente examinar algunos apartes de la Apostilla anónima (82) a la luz de las páginas precedentes.

---

(79) *Le livre de la Genèse*, pg. 46.

(80) A. Clamer, *La Genèse*, pg. 55.

(81) *Cathedra*, art. cit., pg. 65.

(82) *Cathedra* 10 (1956) 70-73.

Al autor anónimo, no le interesa el problema en sí mismo, ni parece familiarizado con él; se propone únicamente demostrar que en mi escrito (2) he presentado como primer pecado, la exclusión de la prole y que por consiguiente mi rectificación al P. Arias es más bien una rectificación a mi propio artículo.

He aquí el primer reparo del autor anónimo: Si «la exclusión de la prole se presenta sólo como una consecuencia práctica del primer pecado, específicamente consumado por un acto de rebelión y de soberbia... el P. Bravo no habría hecho sino repetir la tesis tradicional que siempre, desde San Pablo (Rom. 5,19) y con San Agustín y Santo Tomás (S.Th.II-II q.163, art.1) ha hecho consistir el pecado de Adán en un acto de soberbia y desobediencia a un mandato divino...» «y ha visto en el desorden de la concupiscencia en general y del apetito sexual en particular una simple aunque muy lastimosa consecuencia de ese primer pecado...» (pg.70).

Examinemos las diversas afirmaciones contenidas en este párrafo:

Supone el anónimo que toda nuestra tesis se reduce a afirmar que el primer pecado consistió en un acto de soberbia y desobediencia a un mandato divino. En verdad, este es tan solo el punto de partida de nuestra investigación, como puede comprobarlo quien lea el primer párrafo del artículo y las páginas que preceden.

#### **La mente de San Pablo**

Supone además que San Pablo en Rom.5,19 aporta una solución al problema y sostiene una tesis que llama «tradicional» *suposiciones ambas inexactas*. Veámoslo:

El apóstol ni siquiera toca el tema de la controversia que consiste en investigar en qué acción concreta se manifestó la desobediencia del primer hombre; él se limita a afirmar la existencia de una trasgresión, en lo cual no hace sino seguir la trayectoria del Yahwista, quien presenta el hecho de la desobediencia y oculta su naturaleza bajo un símbolo. M. Meinertz en su *Theologie des Neuen Testaments* (84) determina con precisión

---

(83) La especie moral del primer pecado según Gen. I-III. *Ecclesiastica Xaveriana* IV (1954) 294-333.

(84) M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, II Band, pg. 27 Bonn, 1950.



la mente de San Pablo a este respecto: «No se encuentra ni en éste (Rom.5,12ss) ni en ningún otro pasaje, incluso I Tim. 2,14, el *más ligero indicio* para determinar en qué consistiese materialmente ese precepto (del paraíso) ni para relacionarlo en forma alguna con la esfera sexual». A continuación muestra el citado autor cómo San Pablo fija su atención exclusivamente en el contenido prescindiendo de las circunstancias concretas con que presenta el Génesis la actuación histórica de la primera pareja humana: «Tampoco se hace mención expresamente de la orgullosa pretensión de asemejarse a Dios que aparece claramente en el relato del Gen.3,5; además, de la fundamental antítesis con Cristo, se desprende que San Pablo habla en este pasaje, solamente del hombre y no de la culpabilidad de Eva».

La larga historia de esta controversia, iniciada entre los cristianos ya desde los tiempos patrísticos, con su gran diversidad de opiniones, es prueba evidente de que los exegetas que han tomado parte en ella, han considerado el texto de San Pablo como un punto de partida común; ya que si el Apóstol hubiese avanzado una solución, una tesis, toda controversia habría sido no sólo superflua, sino que hubiese quedado positivamente excluída, al menos entre los autores que creen en la divina inspiración de la Escritura. Y el caso es que todos los que señalan como elemento específico, no una desobediencia, sino un pecado de gula, o un pecado sexual o contra la religión, jamás han creído estar en contradicción con el pensamiento del Apóstol.

Más aún, los que encuentran el hecho concreto en el sentido literal propio de la narración genesíaca, interpretación que no se impone dado el género literario del relato, ni creen repetir una idea de San Pablo, ni tampoco creen, en consecuencia, que ésta sea la única opinión que un católico puede defender. Oigamos lo que dice Asensio, como conclusión a un serio estudio: «Mientras tanto y en espera de argumentos más decisivos, no creo anticientífico mantener la opinión sobre un fruto real y un primer pecado específicamente de desobediencia-soberbia» (85).

Corroboración esta afirmación el hecho de que los pocos autores que invocan la autoridad de San Pablo en esta materia, lo hacen precisamente en favor de la teoría sexual, es decir, en un

---

(85) F. Asensio, El primer pecado en el relato del Génesis, Estudios Bíblicos IX (1950) 190.

sentido enteramente diverso a la pretendida «tesis tradicional» del anónimo.

M. Dibelius (86) ve en 2 Cor.11,3 y 1 Tim.2,14 una sugerencia de un pecado sexual; H. Lietzmann (87) se contenta con exponer esta opinión, aduciendo algunos argumentos en su favor. En el primer texto se oponen la «virgen casta» del v.2. a la «Eva» seducida del 3º. La imagen es clara comenta Lietzmann, solamente si a Eva le arrebató el demonio su pureza, lo cual no aparece en Gen.3 (88). Refuerza su argumento, aduciendo la explicación de Oepke (89), quien interpreta el verbo «apatao» en estos pasajes, en el sentido de seducción por placer sensual (Trug sinnlicher Lust), paralelo al que presenta en el episodio de Susana v.56 «la hermosura te ha seducido, el deseo ha pervertido tu corazón» (texto de Teodoción). Cita igualmente el cap.XIII del Protoevangelio de Santiago, obra de mediados del siglo II, como testigo de la existencia de esta opinión en el cristianismo primitivo (90).

Sin embargo hay que notar contra Dibelius, que en este pasaje de la epístola a los Corintios se trata de seducción y engaño por la predicación de doctrinas falsas, por consiguiente, la antítesis no puede urgirse en un sentido preciso y riguroso.

En cuanto al otro pasaje 1 Tim.2,14 insiste Dibelius en el hecho de que si San Pablo excluye radicalmente la seducción de Adán, es porque solamente Eva podía ser víctima de tal acción. Pero le responde Coppens con mucha razón: si el Apóstol excluye expresamente la seducción de Adán, no será precisamente porque la juzga posible? Y en tal caso el verbo hay que interpretarlo en el sentido amplio de engañar, como en Eph.5,6: «Nadie os engañe (seduzca) con vanas palabras» y no necesariamente en el sentido estricto de seducción.

---

(86) M. Dibelius, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim.I,II. Handbuch z.N.T. 3, Tübingen, 1913, pg. 157.

(87) An die Korinther I-II, Tübingen, 1949, pg. 145.

(88) Das Bild ist nur dann deutlich, wenn Eva durch den Satan ihrer Keuschheit beraubt wird, was in Gen.3 nicht steht, pg. 145.

(89) Theologisches Wörterbuch z.N.T. t.1 pg.384.

(90) Emile Amann, Le protévangelie de Jacques, Paris, 1910, pg. 231. Cfr. la versión etíopica dice: «se acercó a la virgen la serpiente maldita y la sedujo como sedujo a Eva...» Protoevangelium Jacobi synoptice, edidit P. Vannutelli, Roma, 1941, pg. 91.

Nótese que los mencionados autores hablan sólo de *sugerencias*, pues únicamente una confusión entre el problema de la existencia del pecado original y el de la determinación del acto concreto en que éste se realizó, puede explicar el que se atribuya a San Pablo una *tesis*, acerca del punto en cuestión.

San Pablo, pues, prescindió completamente de éste, como de muchos otros problemas, que han ocupado a teólogos y exegetas desde los primeros siglos.

Si por otra parte tenemos en cuenta la variedad de opiniones reinante en las escuelas rabínicas (91), algunas de las cuales implican una interpretación figurada del texto bíblico y si además consideramos el influjo de la formación rabínica en la mentalidad de Pablo y en sus métodos exegéticos, a las veces bastante amplios, nos vemos obligados a concluir que carecemos de fundamento aun para suponer qué concepto pudo tener el apóstol, acerca de este punto (92).

### Opinión de San Agustín

En el párrafo de la Apostilla que venimos comentando, identifica el anónimo nuestra opinión con la de San Agustín. Como ya expusimos brevemente el punto de vista del Santo Doctor, basta añadir aquí una comparación sumaria de los tópicos fundamentales de las dos opiniones, para que aparezca con evidencia la inexactitud de tal afirmación.

---

(91) H. L. Strack y P. Billerbeck, han reunido algunos textos en su *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t.I, pg. 138, München, 1922. GnR 18 (12c): la serpiente desea poseer a Eva; GnR. 20 (13c): la serpiente desea matar a Adán y poseer a Eva; Jebam 103, Sabb 145 b Aboda Zara, 22 b: La serpiente sedujo realmente a Eva: warf sie Unreinigkeit (Schmutz) in sie. Véanse los textos reunidos por J. Scheftelowitz, *Alt-Palástinensischer Buernglaube in religiongeschichtlicher Beleuchtung*. Hanovre, 1925, pg. 17.

(92) No hay que olvidar que estos comentarios rabínicos a la Ley, que cristalizaron en la Mishna y luego en la Gemara del Talmud se remontan en su origen a las épocas posteriores al destierro y coinciden con la aparición de la literatura apocalíptica. Cfr. A. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, Paris, 1950, pg. 827. Sobre el origen de los Midrashim (Esdras 7,10) Cfr. *Le Talmud par A. Cohen*, Paris, 1933 pg.17ss. Sobre el influjo de la educación rabínica en San Pablo cfr. J. Bonsierven, *Exégèse Paulinienne*, Paris, 1939, pg. 324 y 348: «A l'école de Gamaliel le jeune Saul a contracté des convictions et des tournures intellectuelles, d'ailleurs louables, qui constituent le fonds de l'éducation rabbinique».

San Agustín entiende el relato del Génesis en sentido literal propio; nosotros suponemos un sentido figurado o literal impropio; en consecuencia, él considera la acción concreta de nuestros primeros padres como *buena* en sí misma y mala solamente en cuanto que estaba *prohibida*; en cambio, para nosotros, la acción que constituyó el primer pecado, era *intrínsecamente mala*.

Insiste el Santo en que se trataba de un precepto pequeñísimo y levisimo, para que el hombre tuviese oportunidad de manifestar su libre sujeción a Dios; por el contrario, en nuestro concepto, ese mandato fue de la máxima trascendencia, puesto que regulaba las relaciones esenciales entre el Creador y la criatura: su trasgresión equivalía a la negación de la condición de criatura y al rechazo del dominio de Dios sobre la creación.

San Agustín no considera ninguna connotación secundaria, de carácter sexual en el primer pecado y así ve en la concupiscencia solamente un castigo de la desobediencia: «Y en efecto, dice, en la pena y el castigo de aquel pecado, con qué fueron castigados o pagaron la desobediencia sino con la desobediencia? Pues qué cosa es la miseria del hombre sino padecer contra sí mismo la desobediencia de sí mismo y que ya que no quiso lo que pudo, quiera lo que no puede? (93).

Por el contrario, nosotros consideramos que la concupiscencia no es solamente un castigo a la rebelión del hombre, sin conexión alguna con la acción pecaminosa; a nuestro parecer, encierra además una relación directa con el abuso del don de integridad, abuso consiguiente al primer pecado e íntimamente dependiente de él.

En resumen, aunque en las dos opiniones tanto el género como la especie del primer pecado fueron soberbia-desobediencia, sin embargo difieren fundamentalmente entre sí, pues colocan el pecado en acciones concretas radicalmente diversas, en sí mismas y en sus implicaciones, aunque inspiradas por la misma actitud fundamental, genérica, como lo expresa el Santo Doctor: «Y el principio de la mala voluntad qué pudo ser sino la soberbia? (94). «Quando his verbis (de la serpiente) crederet

---

(93) La ciudad de Dios, lib. 14,c.15.

(94) Op. cit. lib.14,c.13.

mulier a bona atque utili re divinitus fuisse prohibitos nisi iam inesset in mente amor ille propriæ potestatis et quædam de se superba præsumptio, quas per illam tentationem fuerat convin-cenda et humilianda» (95).

Conviene notar una última inexactitud en este primer párrafo de la Apostilla: el anónimo confunde el segundo pecado, consecuencia práctica del primero y que encierra una connotación sexual, con el carácter sexual del castigo, puesto que identifica nuestra opinión con la de San Agustín.

### *Respuesta a las principales objeciones*

Si examinamos atentamente las objeciones del anónimo, veremos que casi todas proceden de no haber reparado suficientemente en la distinción que claramente hacemos, entre los dos pecados, su relación mutua y la actuación concreta histórica, (que es una sola), en que fueron cometidos. Nos referimos evidentemente al orden intencional. La aplicación es clara: la intención del medio (supresión de la descendencia), supone necesariamente la intención del fin: la autonomía y el dominio exclusivo; y viceversa, la intención concreta del fin, incluye de hecho la del medio práctico: se trata pues, de una sola actuación histórica que encierra una doble malicia específica, un doble pecado. También podría considerarse la intención del medio como una consecuencia práctica de la determinación de obtener el fin.

Otras objeciones proceden de lo que pudiéramos llamar, error de método: pues en todo artículo, en todo tratado existe necesariamente un progreso, un avance en la exposición del pensamiento que va matizando las frases y aun las palabras, con el pensamiento original del autor y así no puede destacarse una frase, aislándola de su contexto inmediato, y sobre todo de la exposición precedente, sin correr el riesgo de modificar su sentido o al menos de crear cierta ambigüedad.

En las objeciones de las págs. 70-71 aparecen manifiestamente los dos errores que acabamos de señalar. Afirma allí el anónimo que según el tenor del artículo y en contradicción con lo dicho en mi respuesta al P. Arias «el propósito de los prime-

ros padres de igualarse a Dios como dueños absolutos de las cosas creadas, permaneciendo solos como El, por la exclusión de la descendencia, aparece no como una consecuencia del primer pecado, sino como el inicial y fundamental acto de rebelión»; «como la infracción constitutiva del primer pecado».

No cayó en cuenta el objetante de que tratándose ya, no del análisis del pecado, sino de la demostración de la tesis, estas frases compendian la actitud concreta del primer hombre, actitud que por lo demás incluye explícitamente los dos pecados de que se habló separadamente en la página 26, del artículo. Basta analizar el contenido de la frase para convencerse: primer pecado: «el propósito de igualarse a Dios como dueños absolutos de las cosas creadas» o sea la autonomía moral y el dominio absoluto de las criaturas puestas bajo su cuidado. Segundo pecado: un medio ideado para lograr ese fin: la exclusión de la descendencia.

El primero es el pecado original, pues es la usurpación de la ciencia del bien y del mal, una acción positiva como infracción de un precepto negativo. Según la mente del autor sagrado, una simple omisión no pudo constituir el pecado original.

El error consistió, pues, en no ver sino una infracción donde se habla realmente de dos, de las cuales, la primera es constitutivo esencial, y la segunda, podría considerarse como elemento integrante de esa actitud concreta del primer hombre, pero en ningún modo, del primer pecado.

De esta equivocación nace la objeción siguiente (Cfr. pag. 26 del art.). Si la exclusión de la descendencia fue un pecado «no cometido bajo el impulso de la concupiscencia ya desordenada, sino con anterioridad a ese desorden» se sigue que fue el primer pecado y no su consecuencia.

Es claro que si el primer hombre pretendió concretamente *dominar solo, como Dios* (es decir, con absoluta independencia y con exclusión de cualquiera de sus posibles semejantes): no podemos introducir una prioridad de tiempo entre las dos malicias específicas que implica esa pretensión, sino solamente una prioridad de naturaleza y causalidad, como queda explicado; de modo que aunque la exclusión de la descendencia, constituyó un segundo pecado, sin embargo fue cometido en estado de integridad. Lo propio que en el ejemplo antes citado: la venganza es primero en la intención, (fin motivo), con respecto al asesina-

to; sin embargo, la decisión concreta de vengarse incluye simultáneamente la intención del medio práctico.

Tratando de urgir la misma dificultad cita un párrafo de nuestro artículo, pg.34: «Habiendo ellos rehusado hacer uso de su poder genésico, armónicamente sujeto a la razón y a la voluntad, los priva Dios de ese privilegio, desatándose así su concupiscencia; y ellos que abusaron del don de la integridad para sus propios fines, se vieron privados de él para que así se sintiesen impulsados a cumplir los designios de Dios sobre la humanidad». Y argumenta así: «En dónde cabe preguntar: teniendo ellos el don de integridad, cómo se explica que hubieran abusado de él? Porque ese abuso habría sido ya un desorden de la concupiscencia, incompatible con ese don, que consistía precisamente en que ella estuviera debidamente ordenada...» Y además, si tenían el don de integridad... «entonces el abuso en ese campo con la abstención del uso del poder genésico para excluir la descendencia, no viene a ser una simple consecuencia práctica, sino constitutiva del primer pecado» (pgs.71-72). En ambas hipótesis concluye el anónimo contra nuestra tesis pues en ella se supone que la exclusión de la descendencia fue un pecado cometido en estado de justicia original y sin embargo fue el segundo pecado.

A la segunda objeción ya habíamos respondido diciendo que entre el primero y el segundo pecado hay prioridad de naturaleza pero no de tiempo, pues se trata de una sola decisión compleja y concreta del primer hombre. No hay que olvidar que el segundo pecado es de omisión.

Respecto a la primera: «que ese abuso del don de integridad habría sido ya un desorden de la concupiscencia, incompatible con ese don» tenemos que manifestar nuestro desacuerdo con el principio, con el supuesto mismo de la objeción: Si se admite, con todos los moralistas que «concupiscencia (fomes peccati) es la tendencia desordenada del apetito sensitivo que busca un bien o rechaza un mal sensible» es evidente que no tiene cabida ni en el primero ni en el segundo pecado.

El primer hombre procedió impulsado por un motivo de orden intelectual (ser igual a Dios=soberbia) hacia un objetivo de igual categoría: autonomía, dominio absoluto; y como medio, determina la exclusión de la descendencia por un acto de su voluntad libre. Esta última determinación es el resultado de una

inferencia intelectual y no de un impulso de la sensibilidad, pues primeramente no la intentó el hombre por sí misma, sino como medio para obtener el dominio exclusivo. En segundo lugar se trataba de una simple abstención por motivos intelectuales, de una omisión, que «es pura privación voluntaria de la acción moralmente exigida, sin que acto alguno entre en su constitutivo esencial, si bien siempre ha de darse un acto previo o concomitante que explique la voluntariedad de la privación omisiva» (96).

Se trata pues de relaciones y motivaciones intelectuales, en las cuales no juega papel alguno el apetito sensitivo y por consiguiente, ajenas en un todo, a la concupiscencia, tanto antecedente como consecuente. Ni aun en el estado de naturaleza caída, esta omisión entraría dentro del ámbito de la concupiscencia.

El don de integridad rectamente entendido precisamente acrecienta la verosimilitud de nuestra explicación al asegurar el tranquilo predominio de posibles móviles intelectuales, inhibidores, sobre las exigencias del apetito.

Por consiguiente, la base, el supuesto mismo de la objeción: «que ese abuso habría sido ya un desorden de la concupiscencia» no es conforme a la verdad.

Santo Tomás nos da los principios generales cuya aplicación concreta acabamos de estudiar: «...entre los movimientos internos, el apetito tiende al fin antes que a los medios. Por tanto, el pecado del primer hombre tuvo que darse en el apetito de un fin desordenado. Y como en el estado de inocencia no podemos hablar de una primera rebelión de la carne contra el espíritu, es imposible que el primer desorden se produjera por el deseo de un bien finito que arrastrara a la carne contra el orden de la razón. Por consiguiente, este primer apetito tuvo que ser de un bien espiritual....» (97).

En las objeciones de la pg. 72 vemos en plena marcha el sistema de destacar frases, prescindiendo del contexto inmediato y sobre todo de la exposición precedente, fuera de cuyo marco adquieren una diversa significación. Un caso típico lo encon-

---

(96) Fr. Victoriano Rodríguez O.P. La culpa y su especificación. La Ciencia Tomista 258 (1956) 79.

(97) 2-2 q. 163 a.1.



tramos en el párrafo que a continuación citamos: «En conformidad con esa idea de que la exclusión de la descendencia fue lo que constituyó el primer pecado, lógicamente en la página 35 se presenta también como lo primero y fundamental en la tentación del demonio ese mismo propósito de *suprimir la descendencia*: Cita nuestras palabras: «el demonio, simulando una falaz amistad con la mujer, logró dominarla por la astucia y el engaño; y movido por la envidia, *trató de suprimir la descendencia* destinada a la visión de Dios, que él había perdido para siempre» (subraya el autor de la apostilla).

Si ahora pasamos al artículo y examinamos el contexto de donde fue tomado este aparte, nos hallamos con que allí *no* se trata del contenido de la tentación, como quiere hacer creer el anónimo, sino del móvil que lógicamente pudo impulsar al demonio a pretender la ruina de la humanidad (98).

Si el anónimo hubiese deseado determinar exactamente lo que pensamos acerca de la tentación, su contenido y alcance, hubiese buscado, como es obvio, el pasaje en que tratamos de ese punto (pg.25): «En estas circunstancias (en que se hallaba el primer hombre en el paraíso) se presenta el demonio, envidioso y astuto y sugiere a Eva la posibilidad de una *emancipación* que la colocaría al nivel de Dios en la tierra: conservando su inmortalidad (no moriréis...) gozando de la impasibilidad y del dominio perfecto de sus pasiones, felices y solitarios, ejercerían

---

(98) San Ambrosio en su *De Paradiso Liber Unus* cap. XII apunta esta misma idea: *Quæ autem causa inimicitiarum nisi invidia? Sicut Salomon ait: quia invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum (Sap.2,21) Invidiæ autem causa beatitudo hominis in paradiso positi, et ideo quoniam ipse diabolus acceptam gratiam tenere non potuit, invidit homini, ideo quod figuratus a limo, ut incola paradisi esset, electus est. Considerabat enim diabolus quod ipse qui fuisset superioris naturæ, in hæc sæcularia et mundana deciderat: homo autem inferioris naturæ sperabat æterna. Hoc est ergo quod invidet dicens: iste inferior adipiscitur quod ego servare non potuit? Iste de terra migrabit ad cælum, cum ego de cælo lapsus in terra sim? Multas vias habeo quibus hominem decipere possim* ML 14,301. Y San Agustín expresa el mismo pensamiento: «...aquel ángel soberbio y por consiguiente envidioso por su soberbia, convirtiéndose en Dios a sí propio... deseando con astucia apoderarse del hombre a quien, porque perseveraba en su estado, habiendo él caído del suyo, tenía envidia, escogió a la serpiente en el paraíso corporal...» (La ciudad de Dios, 1.14.c.XI).

un *señorío absoluto* sobre todo lo creado, independientes de la tutela de Dios, de su código moral (ciencia del bien y del mal) y de sus preceptos taxativos».

Como se ve, la exclusión de la descendencia no entra dentro de la intención directa del primer hombre, ni es objeto propio de la tentación, dada su calidad de medio.

En una palabra, la objeción radica en una simple confusión entre el *móvil* del tentador y el *contenido* de la tentación: que aquí constituye el objeto inmediato y concreto de la intención del que peca. Y sin embargo, en nuestro artículo no hay la menor ambigüedad en este punto: en la página 35 se trata expresa y exclusivamente de la actuación del demonio y de la sentencia correspondiente; en ese párrafo no se halla ni la más ligera mención acerca de las intenciones del hombre, ni del objeto de su pecado.

Tampoco se ve inconveniente en admitir que el demonio en su tentación concreta haya incluido los dos objetos del doble pecado, con la misma subordinación que se manifiesta en éste.

En el párrafo siguiente continúa el anónimo fiel a su sistema y de nuevo modifica el sentido de nuestras afirmaciones: transcribe la paráfrasis que hacemos de las palabras de Adán (p.39): «Ahora sí te llamarás, es decir (según la ideología semita) serás verdaderamente Eva, porque como explica el autor: fue ella madre de todos los vivientes». Ante el juicio de Dios comprendió que debían *aceptar la descendencia que habían excluido* (subrayado por el anónimo). Y comenta nuestro anónimo: «De donde resulta que el pecado confesado por Adán y castigado por la divina sentencia, que obligaba a Eva a ser madre, habría consistido precisa y formalmente en el común intento de excluir la descendencia que ahora se les obligaba a aceptar y que efectivamente aceptan» (pg.72 de la Apostilla).

Al leer el párrafo que transcribe y comenta el anónimo, todo lector saca como consecuencia evidente que según el tenor de nuestro artículo el primero y fundamental pecado confesado por Adán y castigado por Dios, fue la exclusión de la descendencia: que es lo que pretende demostrar nuestro crítico.

Si ahora pasamos a considerar el texto de nuestro artículo, nos damos cuenta de que el anónimo omitió toda la anterior descripción del proceso divino, en la cual aparece claramente, que

si bien la exclusión de la descendencia fue *un pecado*, cometido por el primer hombre (como desde un principio lo hemos afirmado), este pecado no fue ni el único, ni el principal, ni el primero. Pero citando de todo el proceso, que va desde la pg. 34 a la 40, sólo lo referente al v.20 logra transformar lo que allí se presenta como *uno de los pecados* cometidos por el primer hombre, en el primero y fundamental pecado, como él mismo expresamente concluye en el último párrafo de la pg.72.

Para cerciorarse basta recorrer sumariamente el relato del proceso tal como lo presentamos en nuestro artículo: al doble pecado de Eva de insubordinación y de exclusión de los hijos, oponemos el doble castigo: «Con dolor darás a luz los hijos y buscarás con ardor a tu marido que te dominará (el cual mandará sobre tí)». Gen.3,16 y notamos el paralelismo con la obra de la restauración, en el «He aquí la esclava del Señor» y el «Hágase en mí según tu palabra» o sea la humilde sujeción de María y su aceptación del Hijo-Redentor. Lc.2,25.

Al primer pecado de Adán que «de mandatario quiso hacerse dueño y disfrutar independientemente...» oponemos su castigo: «ahora tendría que luchar contra la rebeldía de toda la naturaleza» (Gen.3,17-18): «Dios confirma su soberanía expulsando al hombre del paraíso y enviándolo a trabajar la tierra árida de donde fue tomado» pg.37.

La redención de Cristo es una «recapitulación» que tiene un alcance universal, pues abarca todas las criaturas materiales y espirituales. ángeles, hombres, elementos. Lo que el primer Adán quiso arrebatarse a Dios, es decir, la humanidad y toda la creación material, lo reintegra Cristo en sí mismo, a la soberanía de Dios. I Cor.15,27., pg.38.

Y afirmamos sintéticamente: «el castigo y la restauración constituyen una reivindicación de la soberanía de Dios sobre toda la creación» pg.37.

Al castigo sexual del hombre, con la aparición de lo concupiscencia, nos referimos en la pg.34.

Tan sólo, después de todas estas explicaciones precedentes, llegamos al examen del v.20. Por el contrario, el anónimo, de todo ese proceso en el que aparece la actuación completa del primer hombre, destaca un solo aspecto, menciona un solo versículo y lo presenta como «el pecado confesado por Adán y castiga-

do por la divina sentencia». Sin hacer la menor alusión a las páginas que preceden y en las que aparece claramente la doble malicia de la actuación del primer hombre, nos presenta como figura única y central del cuadro, lo que en realidad no es sino una exclamación final del hombre, bajo el peso de la sentencia divina. Su intento primordial de autonomía y dominio se había frustrado irremediablemente: no le quedaba al hombre sino suplir su culpable omisión... así como en el orden práctico se manifestó su rebeldía específica, por la «exclusión» de la prole; qué de extraño si la primera manifestación práctica de su sometimiento, es precisamente la «aceptación» de la misma?

No queremos dejar pasar inadvertidas otras dos observaciones, en las cuales el anónimo ha modificado evidentemente nuestro pensamiento: decimos en la pág. 34 de nuestro artículo: «Y ellos que abusaron del don de integridad para sus propios fines, se vieron privados de él, para que así se sintiesen impulsados a cumplir los designios de Dios sobre la humanidad».

Como se ve, allí afirmamos simplemente y en forma positiva que por privación del don de integridad, apareció esa tendencia no sujeta a la razón, pero que la voluntad puede dominar y que impulsa al hombre a cumplir el designio de Dios sobre la expansión de la humanidad en la tierra.

En cambio el anónimo convierte nuestra frase positiva en negativa, dándole así un sentido exclusivo que no tenía y modificando fundamentalmente nuestro pensamiento. Jamás hemos pensado, como él nos achaca en la pg. 72 «que los designios de Dios sobre la humanidad *no* se hayan cumplido de entonces para acá *sino* por cuanto Dios privó a los hombres del don de integridad...» Bien claro está el hecho de que en el cumplimiento de ese designio pueden intervenir y en efecto intervienen, motivos de otra índole, además de ese impulso.

No sabemos en dónde encontró el anónimo en todo nuestro artículo la menor idea, el más remoto vestigio de que miremos «como en sí mismas desordenadas y necesariamente pecaminosas las inclinaciones y relaciones sexuales, aun dentro del legítimo matrimonio» pg. 72, según afirma él.

Lógicamente debería haber concluido precisamente lo contrario, puesto que se habla allí de una tendencia que impulsa al hombre a cumplir los designios divinos y que por consiguiente, en cuanto lo inclina a seguir el plan de Dios acerca de la expan-

sión de la humanidad sobre la tierra, no podía ser ni desordenada en sí misma, ni pecaminosa.

Las tendencias naturales, no sujetas ya a la razón, pero que la voluntad puede dominar aunque no suprimir, no son necesariamente desordenadas en sí mismas, ni mucho menos pecaminosas de suyo (99). Serán desordenadas si van contra lo que la razón indica en conformidad con el recto orden y pecaminosas, si en el caso en que sean desordenadas, la voluntad libre les presta su consentimiento. Tal es el caso de la concupiscencia en sentido estricto o *fomes peccati*, que es la tendencia desordenada del apetito sensitivo que busca un bien y rechaza un mal sensible; la cual procede del pecado e inclina al pecado, como dice el Concilio de Trento sess. V, aunque en sí misma no es pecado.

Confesamos ingenuamente no haber podido entender la última objeción de la Apostilla. Refiriéndose a la Introducción de nuestro artículo, dice: «En el primer párrafo de la Introducción, en donde se plantea el *status quæstionis* y se determina el objeto preciso del artículo y de la disquisición que en él va a hacerse, se advierte que la soberbia y la rebelión son un elemento genérico, común a todo pecado y que partiendo de este supuesto, se trata de averiguar la especie misma del pecado de los primeros padres... De manera que desde ahí se ve muy clara la intención del articulista de buscar y de poner la especie moral del primer pecado en algo distinto de ese otro elemento genérico y común: no en la soberbia, rebelión y desobediencia del primer hombre a un mandato divino, cualquiera que haya sido, sino «en la acción concreta en que se manifestó su rebelión y su soberbia» que por lo anteriormente anotado fue para el P. Bravo, en su artículo reseñado en esta revista, el propósito de excluir la descendencia...» pg. 73 de la Apostilla.

Como decíamos, no podemos entender la objeción: porque el señalar como elemento genérico del primer pecado la desobe-

---

(99) De estas tendencias se trata en el artículo puesto que las referimos a un fin bueno. Santo Tomás las define como concupiscencia en sentido amplio: «*motus appetitivæ virtutis sensibilis qui est ex imaginatione boni*» 1,2 2.30, art. 1 et in L.3. Sent. d.26,q.1,art.1. Por el contrario, siempre que se habla de concupiscencia, se entiende en sentido estricto y así la hemos definido; por este motivo en el texto que discutimos no se menciona la concupiscencia. Aquí reside la confusión del anónimo.

diencia-soberbia no indica, ni puede indicar en un estudio que suponga la terminología filosófica comunmente admitida, intención alguna «de poner su especie en algo distinto»; nada puede sugerir acerca de su especie, puesto que ese elemento genérico es constitutivo esencial, común a todo pecado, punto de partida de cualquier opinión a este respecto. Si fuese posible partir de otro elemento genérico, o si la especie desobediencia-soberbia fuese incompatible con ese género supremo, entenderíamos la objeción; comprenderíamos la fuerza del argumento; pero si la actitud genérica de soberbia, subyacente a todo pecado, se puede manifestar asimismo por un acto concreto, cuya malicia fundamental sea igualmente la desobediencia a un precepto, el desconocimiento de la autoridad, entonces ciertamente no alcanzamos a ver qué valor tenga el argumento del anónimo.

La misma teoría de San Juan Crisóstomo y de San Agustín, seguida por Asensio, caería bajo los golpes del anónimo, pues ellos suponen igualmente, lo que es necesario suponer como punto de partida: el elemento genérico de desobediencia-soberbia señalado por San Pablo (Rom.5,19) y una especie de la misma naturaleza, puesto que la acción concreta pecaminosa, el gustar de la fruta prohibida (en sentido literal propio) encierra como malicia fundamental una desobediencia, una simple infracción de un precepto, ya que se trata de una acción en sí misma insignificante, indiferente, mala tan sólo por caer bajo una prohibición. Tanto género como especie son, pues, desobediencia-soberbia.

En el caso que nos ocupa, a la actitud genérica de insubordinación, esencial a todo pecado, se siguió como acción concreta, la intención definida del primer hombre, de disponer a su arbitrio de su vida y del mundo material. La exclusión de la descendencia por simple abstención, interviene sólo como medio, no entra en la intención por sí misma sino en orden al fin, presuponiendo necesariamente la intención de ese fin y añadiendo una nueva malicia a la del primer pecado.

A las razones anteriormente dadas, queremos añadir para terminar, la exposición sintética que hacen de nuestra tesis, los dos eminentes profesores, cuyas recensiones hemos citado al principio de esta parte y que se han ocupado largamente de estos temas en diversas publicaciones científicas.

Ciertamente no están de acuerdo con el anónimo, F. L.

Moriarty expresa así nuestro punto de vista: «He parts company with the majority of exegetes who deal with this problem by fusing the Sacerdotal and Yahwistic traditions in his study of the Fall. The specific sin is described in two stages of culpability, internal and external. They *first* arrogated to themselves absolute moral autonomy —an opinion advanced by St. Thomas and many subsequent exegetes; and *the first consequence* of this internal sin was their refusal to obey the first precept imposed by God and found in Gn. 1,28: be fruitful and multiply» (100).

Nosotros determinamos la absoluta autonomía, indicada genéricamente por Santo Tomás, con la pretensión concreta al dominio exclusivo de la creación; en eso ponemos el énfasis, pues en la línea del dominio coloca el autor sagrado el intento pecaminoso del hombre, de ser igual a Dios.

El profesor Coppens expone ante todo los elementos comunes a su opinión y a la nuestra: «que le péché des protoplastes comportait, à côté de sa malice principale consistant dans une manifestation d'orgueil et de révolte envers Dieu: les pécheurs aspirent à devenir les égaux d'Elohim et à se soustraire à ses commandements,— une malice secondaire sur le plan de la vie sexuelle». «Et voici que le R. P. Bravo accepte lui aussi une connotation sexuelle... En pleine connaissance de cause, —car les protoplastes jouissaient d'une claire vue surnaturelle,— pensant arriver ainsi à égaler Dieu dans une unicité absolue participée par aucun être, les premiers parents auraient décidé de se refuser à l'acte du mariage, pour se cantonner dans un superbe isolement dédaigneux des volontés divines» (101).

Es pues, perfectamente claro que tanto el profesor Coppens como el P. Moriarty consideran la exclusión de la descendencia en nuestra tesis, como «une malice secondaire sur le plan de la vie sexuelle» «une connotation sexuelle» «the first consequence of this internal sin», que es precisamente lo que desde un principio hemos afirmado contra el autor anónimo de la Apostilla.

Damos gracias a la Redacción de Cathedra por haber accedido gustosamente a nuestra petición de que se publicaran en su Revista nuestras observaciones a la reseña que en ella se hizo de nuestro primer artículo.

---

(100) Theol. Studies 16 (1955) 402.

(101) Eph. Theol. Lov. 31 (1955) 433.