

LA ESPECIE MORAL DEL PRIMER PECADO

(según Gén. I - III)

Por CARLOS BRAVO, S. J.

INTRODUCCION

En todo pecado formal, que es una trasgresión libre de la ley de Dios, hay un elemento de soberbia, de rebelión; el hombre, en cierto modo se prefiere a Dios, rechaza su autoridad. Por consiguiente, una disquisición sobre la naturaleza del pecado original, parte necesariamente de este supuesto: que el primer hombre se rebeló contra Dios, que en su soberbia prefirió un bien subjetivo al beneplácito divino. Pero aparte de ese elemento genérico, cabe investigar la especie misma del pecado, la acción concreta en que se manifestó su rebelión y su soberbia. Y este es el objeto del presente estudio.

La explicación que propondremos brota de los datos mismos de la narración bíblica, se apoya en la maravillosa armonía, resultante de la consideración, desde este punto de vista, de los elementos y sugerencias consignados por el autor sagrado; recibe una sólida confirmación en las conclusiones teológicas que de ella se derivan y en la valoración de los elementos soteriológicos contenidos en el Nuevo Testamento. Evita toda suposición no justificada en el texto o que haga violencia a su sentido literal, defecto de que adolecen no pocas de las teorías propuestas a este respecto. No contiene, pues, ningún elemento arqueológico, histórico o filológico, nuevo u original. No es nuestro intento hacer una crítica de las diversas explicaciones que se han ideado (1); aludiremos a ellas solamente en la medi-

(1) Damos a continuación las referencias de algunos libros y artículos que tratan más directamente el tema:

ASENSIO F.— Tradición sobre el pecado sexual en el Paraíso. *Greg.* 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 35-62.

ASENSIO F.— El primer pecado en el relato del Génesis. *Est. Bibl.* 11 (1950) 159-191.

da en que sea necesario para la exposición de nuestro punto de vista. Suponemos, por lo demás, al lector bien enterado de los

-
- BEA A.— *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte.* Bib. 25 (1944) 70-87.
- BOER de P. A.H.— *Genesis 2 en 3 Het verhall van hof in Eden* Ld. 1941 Brill IV. Cfr. J. Coppens. Eph. ThLov. 19 (1942) 112-113; H. Rowley Exp. Tim. 58 (1946) 164.
- CEUPPENS P. F.— *Quæstiones selectæ ex Historia Primæva*, 1947.
- COPPENS J.— *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis.* Gembloux, Duculot. P. 1947.
Cfr. A. Gelin AmiCL. 59 (1949) 117-18; P. Humbert Bo 5 (1948) 140-3; J. Muilemberg JBib Lit 67 (1948) 396-99; J. Levie NRTh 71 (1949) 99; J. M. Vosté Ang 25 (1948) 262-274; Muñoz Iglesias EstBib 8 (1949) 441-63; R. de Vaux RB 56 (1949) 300-8; A. M. Dubarle RScPhilTh. 33 (1949) 187ss.; A. Vincent RScRel 24 (1950) 347ss.; M. Zerwick VD 27 (1949) 115s.; J. Hempel ZAW 69 (1949s) 275.
- COPPENS J.— *Miscellanées Bibliques XVIII-XXIII* Eph. ThLov. 24 (1948) 395-439; Eph. ThLov. 20 (1943) 56-60; VD 27 (1949) 115-116.
- CRONBACH A.— *The Psychoanalytic Study of Judaism.* Hebrew Union Coll. Annual. 8-9 (1931-32) 605-714.
- DOUGHERTY J. J.— *The Fall and Its Consequences: An exegetical Study of Gen. 3,1-24;* CatBibQ. 3 (1941) 220-234.
- FALCONI C.— *Il peccato di Adamo.* Città di Vita 2 (1947) 31-42.
- FELDMANN J.— *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913.
- FULLED R. C.— *Serpent.* Scripture 3 (1948) 85 s.
- FRUHSTORFER K.— *Die Paradiessünde* Linz. a.D. 1929.
- GRUENTHANER M. J.— *The Serpent of Gen. 3, 1-15* AmER 113 (1945) 149-152.
- GUITTON J. — *Le développement des idées dans l'Ancien Testament.* 1947 c. 8 p. 89 s.
- HAURET Ch.— *Origines. Genèse I-III* 1950. Luçon.
- HEINISCH P.— *Problemi di Storia primordiale biblica*, Morcelliana, 1950.
- HUMBERT P.— *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse.* Neuchâtel, 1940.
- HUMBERT P.— *La faute d'Adam.* RThPhil. 27 (1939) 225-240. Cfr. J. Hempel ZAW 16 (1939) 273; Lods A. RHist-PhilRel 25 (1945) 71-

términos de esta controversia, agitada desde los primeros siglos del cristianismo y en fecha no lejana, renovada con gran intensidad.

-
78. G. R. Driver JThSt 41 (1940) 193-4; G. Lambert NRTt 68 (1946) 253-6; J. W. Jack ExpTim. 52 (1940) 197; H. G. May JBibLit 66 (1947) 228-34; E. Dhorme RHistRel 129 (1945) 139-44; S. Mowinkel SvExegAsrsb 13 (1948) 66-71.
- HANIN J.— Sur le péché d'Adam considéré comme péché de magie. RDdiocMamur 2 (1947) 203-234.
- HOFBAUER J.— Die Paradiesesschlange Gen. 3 ZKTh 69 (1947) 228-231.
- JUNKER H.— Die bibl. Urgeschichte 1932.
- KAHMANN J.— Het verhaal van den tuin in Eden. NedKatSte 48 (1952) 1-8; 124-130; 137-145.
- KOLPING A.— Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde. Fs. Nötscher, 137-151.
- LAURENT Y.— Le caractère historique de Gén. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIX siècle. EphThLov 23 (1947) 36-69.
- LEIMBACH K. A.— Die biblische Urgeschichte 1937.
- LAGRANGE J. M.— Innocence et Péché RB 6 (1897) 341-379.
- LEFEVRE A.— Gen. 2,4b-3,24 est-il composite RSR 36 (1949) 465-80.
- LUDWIG LEVY.— Sexualsymbolik in der Paradiesgeschichte, Imago 5 (1917-19) 16-30.
- MAYRHOFER P.— Der Fall des Menschen, Theol u.Gl. 28 (1936) 133-162.
- MAYRHOFER P.— Zum Fall des Menschen, Kath. Kirchengz. 76 (1936) 724-730.
- MEINHOLD J. — Die Erzählungen von Paradies und Sündenfall. (Gen. 2-3) BZAW 1920, 122s.
- MIKLIK J.— Der Fall des Menschen Bib. 20 (1939) 387-396.
- MIKULA F.— Zur Frage des Sündenfalles, Theol.u.Gl. 28 (1936) 724-730.
- OUELLETTE L.— Woman's Doom in Gen.3,16 CBQ 12 (1950) 389-99.
- OU DEN RIJN M. A. VAN DEN.— Die Zonde in den Tuin. Een exegetische studie over Genesis II, 4b-III,24. Roermond-Maaseik 1941.
- RINALDI G.— Osservazioni letterarie su Gen.2-3. QueBib 1 (1950) 169-83.

Una somera exposición de los textos correspondientes situados en su medio literario e histórico, nos servirá de punto de partida, limitándonos a los aspectos peculiares que nos ocupan al presente, como son: creación del hombre, condiciones concretas en que éste salió de manos del Creador, preceptos que le impuso, actuación de la primera pareja humana y las diversas circunstancias del veredicto divino.

Indole de los relatos

Distinguimos como es obvio, en esta narración popular, los hechos históricos y las verdades con ellos indisolublemente ligadas, de la manera de presentarlas, que ha podido inspirarse en el medio conocido por el autor humano y en narraciones populares, transmitidas desde remotos tiempos entre los pueblos vecinos a Israel. Efectivamente, las profundas enseñanzas dogmáticas, contenidas en estos primeros relatos se hallan expresadas de tal manera que una discriminación entre contenido y forma parece imponerse a todas luces. El simbolismo del lenguaje se descubre claramente en los numerosos antropomorfismos, en las circunstancias extrañas e incongruentes que rodean ciertos hechos, en el paralelismo formal con las narraciones extrabíblicas similares, en las relaciones artificiales establecidas entre algunas enseñanzas y los elementos con que se presentan. Tal es el caso de los árboles del paraíso cuya realidad histórica es desproporcionada, de por sí, para producir la inmortalidad o una ciencia cualquiera y además no es necesaria para la verdad de los hechos y doctrinas por medio de ellos expresados. Las características de la serpiente, astuta, superior al hombre, envidiosa de su felicidad, opuesta al plan divino y sobre todo el tenor de su castigo sugieren un símbolo adecuado (y no un

SCHMIDT H.— Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, Tübingen 1931.

SCHILDENBERGER J.— Die Erzählung von Paradies und Sündenfall. BiKi 1951, 2-46.

VACCARI A.— Il sopranturale in Gen. 2-3 QueBi 1 (1950) 169-183.

VACCARI A.— Vox Domini Dei (Gen. 3,8) VD 21 (1941) 141-143.

VAN IMSCHOOT P.— De serpente tentatore. Coll. Gand. 31 (1948) 5-10.

ZAPLETAL V.— Das Strafgericht nach dem Sündenfall, Alttestamentliches 1903,16.

instrumento) del demonio, que había de ser vencido por Cristo: «Serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas» Apoc. XX,2. Basten estos hechos como ejemplo, ya que en la exposición del texto, aplicaremos estos principios en particular.

El R.P. J. M. Lagrange, en un artículo escrito en 1897, exponía cómo el uso del símbolo no se opone a la historicidad de los hechos, ni disminuye su valor doctrinal, por ningún concepto (2). Y. Laurent nos resume su pensamiento en estos términos: «El relato del paraíso y de la caída del hombre lo presenta el autor inspirado como una historia verdadera a la cual por consiguiente los fieles no pueden rehusar su adhesión. Es una historia que no ha podido venir a nuestro conocimiento sino por revelación, sin que sea posible, con todo, determinar cómo se verificó esta revelación. Pero los hechos reales de que se trata se ofrecen a nuestra consideración bajo una forma muy especial: la que les había dado la tradición israelita, utilizando sin duda temas ampliamente difundidos en todo el mundo semita. El autor sagrado recibió esta tradición, pero su doctrina nos lo revela como demasiado penetrante para que haya admitido como hechos históricos, todos los datos accidentales: él transformó esos elementos en símbolos. Es evidente que originalmente, como temas de la tradición popular empleada por el autor sagrado, esos elementos no tenían valor histórico (3). Ejemplo de esto es el esquema literario cosmogónico, con que el autor nos transmite el hecho histórico de la creación de todo el universo, hecha por Dios al comienzo de los tiempos.

La Comisión Bíblica en su respuesta VI, del 30 de junio de 1909, sobre el valor histórico de los tres primeros capítulos del Génesis, hace, en el n° 3, un catálogo de los hechos que pertenecen a los fundamentos de la religión cristiana y cuyo sentido literal histórico no puede ponerse en duda. Entre otros menciona: la creación peculiar del hombre, la felicidad original de nuestros primeros padres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad, el precepto impuesto por Dios al hombre para probar su obediencia; la trasgresión de este precepto por incitación del diablo bajo la forma de serpiente (sub *serpentis specie*); caída de nuestros primeros padres de aquel

(2) J. M. Lagrange, *L'innocence et le péché*, RB.6 (1897) 341-379.

(3) Y. Laurent A.A. *Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIX siècle*. Eph. Th. Lov.23 (1947) 36-69.

estado de inocencia y promesa del futuro Redentor (4). Se ve claramente, dice el P. Bea, que este elenco excluye un género literario que sea simplemente simbólico o alegórico y que el *fondo* del relato debe interpretarse en sentido *histórico* (5).

Pero por otra parte, el arte exquisito del narrador y la profundidad de su mensaje, único en su medio, parecen indicar en el autor mismo, una conciencia clara del valor puramente formal de la expresión, del detalle concreto, diríamos dramático de la narración, exceptuando aquellos elementos indisolublemente ligados con la transmisión de una verdad o los que dependen de concepciones científicas, en las cuales el autor sigue naturalmente las ideas de su tiempo.

Si del análisis de la expresión literaria, pasamos al concepto de la *verdad histórica*, reflejado en estas narraciones populares primitivas, una simple contraposición nos llevará a conclusiones paralelas a la anterior: a la complejidad, variaciones y extensión de las múltiples culturas prehistóricas corresponde en el Génesis la simplicidad de un esquema compuesto de un ambiente neolítico, circunscrito geográficamente a Mesopotamia y Palestina; a la enorme antigüedad y variedad de tipos y razas que se suceden a lo largo de extensos períodos se opone la duración brevísima del género humano y la atención casi exclusiva prestada a una línea geneológica particular. Estas narraciones son, pues, el resultado de la fusión de elementos, las más de las veces inconexos, en un relato continuo, por medio de un múltiple artificio: de construcción y composición a semejanza de las diversas tomas de un film; de selección de hechos a partir de un principio doctrinal religioso; de una cronología y de una adaptación psicológica y ambiental. Sobre las relaciones de estos primeros capítulos del Génesis con las ciencias y en consecuencia con la verdad histórica, hace el P. de Vaux, las siguientes observaciones: «Su contenido, orígenes del mundo y del hombre, no pertenecen a la historia sino a la geología, a la paleontología, a la prehistoria, en nuestra clasificación moderna de las ciencias. La Biblia no depende de ninguna de esas disciplinas (prescinde de ellas y emplea los conceptos corrientes de la época) y si se pretende confrontarla con los resultados de estas ciencias no se llegaría sino a una oposición

(4) EB 334; AAS 1 (1909) 567-569.

(5) A. Bea, *Questioni Bibliche* II, pg.47.

irreal o a un concordismo facticio, artificial. Estos primeros capítulos describen de una manera popular el origen del género humano; refieren en estilo sencillo y figurado, tal como convenía a la mentalidad de un pueblo poco cultivado, las verdades fundamentales que sirven de base a la economía de la salvación... Pero estas verdades son al mismo tiempo hechos, y si las verdades son ciertas, los hechos son, por consiguiente, reales. En este sentido los primeros capítulos del Génesis tienen un carácter histórico. (R. de Vaux, *La Gènesis*, Paris, 1951, pg. 35).

Así cuando tomemos en nuestras manos estos trozos de antiquísima literatura, debemos considerar —y la adaptación no es fácil— que nos hemos trasladado a un estadio cultural en que la historia eran las historias, según expresión de John L. McKenzie, (de cuyas notas al Antiguo Testamento, tomo algunos apartes. (*History was the story*) y en que el ideal del narrador no era la exacta y objetiva reconstrucción del pasado, sino su re-creación amena e inspiradora, obra de su imaginación. Pero al mismo tiempo no debemos olvidar que el autor jamás pensó ser desleal al pasado, por presentarlo a la luz de una determinada tendencia nacional o religiosa y sus oyentes tampoco veían en ello una falsificación.

La ciencia histórica actual es esencialmente una ciencia de la palabra escrita. Un relato no recibe su forma definitiva sino al ser consignado por escrito; antes de ese estadio se conserva y transmite oralmente (7).

Es difícil para los que vivimos en una edad de imprentas

(6) Cfr. D.G. Castellino, *Generi letterari in Gen.I-XI*, *Quest. Bib. I*, 31-61; Ed. P. Arbez, *S.S. Genesis I-XI and Prehistory*, *AER* 123 (1950) 81-92; 202-213.

(7) Aage Bentzen en su *Introduction to the Old Testament*, 2 ed. sostiene el principio de una tradición mixta, en oposición a la Escuela de Uppsala: «The libraries found in other places from still older times (alude a la primitiva historiografía Cananea pre-israelita y a la literatura ugarítica con respecto a la biblioteca de Nínive) prove that literary tradition was used in a manner which cannot justify the sole importance attached by the Uppsala School to oral transmission» «Oral and written tradition has been maintained side by side for centuries» «We therefore must not only think of OT tradition as purely oral. It is principally oral, and has been handed down in different circles of men, each of these circles cultivating their particular forms of «literature», pg. 106.

y linotipos, formarnos una idea genuina de la naturaleza de la tradición oral y en particular de sus dos cualidades típicas, que la hacen de difícil acceso al hombre de hoy: su tenacidad en contraposición con su capacidad de variación en el detalle. La tradición oral retiene fielmente la sustancia del suceso (y por consiguiente su contenido posee un verdadero valor histórico) pero puede variar en nombres, localidades, fechas, circunstancias, especialmente aquellas en que influye el desarrollo cultural. La tradición oral testifica un hecho, pero no puede reconstruir la escena: lee su propio medio cultural en el pasado, carece de sentido cronológico en comparación con la historia moderna; su sentido geográfico es el popular: conocimiento exacto del paisaje local; noticia sumamente vaga de los lugares distantes. El historiador Arriano en su *Anabasis* 6,1 2 f. nos suministra un significativo ejemplo de los conocimientos geográficos hasta el siglo 4o a.d.C. Cuando Alejandro Magno llegó al Indo creyó que había descubierto las fuentes del Nilo. Tan luego como las narraciones han comenzado a circular oralmente, sobrevienen las variaciones, algunas de las cuales se incorporan a la sustancia fija y así se originan las diversas versiones de un mismo evento o relatos paralelos.

Las narraciones populares que expondremos a continuación pertenecen al género que acabamos de describir y constituyen la mayor parte de la literatura histórica del A. T.

Conviene notar que los principios de interpretación que hemos esbozado, se hallan ya sancionados en la citada respuesta de la Comisión Bíblica, en el n. 6, en donde se afirma: que no siempre y necesariamente hay que tomar en sentido propio todas y cada una de las palabras y aun frases de estos capítulos, de modo que no sea lícito apartarse de él jamás, ni aun en el caso en que las expresiones aparezcan usadas manifiestamente en sentido impropio, metafórico o antropomórfico y la razón impida retener el sentido propio o la necesidad obligue a abandonarlo (8).

Primer relato de la creación de la raza humana; el primer precepto.

Dos veces refiere el Génesis la creación de la raza hu-

(8) EB 345 Cfr. *Encycl. Divino Afflante Spiritu* AAS 35 (1943) 314-315.

mana, pero aunque las dos narraciones son perfectamente armónicas en el fondo, divergen no poco en el estilo, en su sentido interno y en su finalidad inmediata, sobre todo si se consideran en toda su amplitud, no sólo en cuanto se refieren a la producción del sér humano, sino a la de todos los seres en general. De estas diferencias trataremos más adelante.

El primer relato, atribuído a la tradición sacerdotal (P) se distingue por su estilo solemne, severo, con tendencia a lo abstracto y con un fino sentido teológico, aunque algo redundante:

«Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza y así (para que) domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y sobre todas las fieras de la tierra y sobre todo reptil que reptá sobre la tierra.

Creó pues Dios al hombre a su imagen,
a la imagen de Dios lo creó
macho y hembra los creó.

Dios los bendijo y les dijo: Procread y multiplicaos y llenad la tierra y sojuzgadla y dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y sobre todo animal que se mueve sobre la tierra; dijo también Dios: he aquí que os doy toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra y todos los árboles portadores de fruto seminífero para que os sirvan de alimento». Gen. 1, 26-29.

Sin entrar en una exégesis detallada de estos textos, notaremos únicamente lo que atañe a nuestro propósito.

La palabra אָדָם (Adam) tiene un sentido colectivo como lo indica claramente el verbo y el sufijo en plural y el hecho de haber sido creado macho y hembra. Significa pues, seres humanos. Esto se afirma explícitamente en 5, 1-2: «En el día en que Dios creó a Adán, a imagen divina le formó. Varón y hembra creólos y bendíjolos y les puso por nombre Adán en el día en que los creó». Por consiguiente Adán es un singular colectivo.

«A imagen nuestra y conforme a nuestra semejanza» Imagen y semejanza no son sinónimos y así lo han comprendido los LXX y más claramente la Pesitta: *הַיְהוָה יָרָא אֶת אָדָם בְּצַלְמוֹתָיו* en la cual

יָאֵל equivale al אֵל de conformación. El י pudo desaparecer fácilmente por haplografía, dado que la palabra siguiente termina por la misma letra.

צֶלֶם es un término concreto que implicaría una semejanza física, pero la segunda frase, según anota el P. De Vaux (9) es una aposición a la primera, cuyo sentido restringe, excluyendo la igualdad o paridad: «a notre image, comme notre ressemblance».

Evidentemente el autor afirma que existe una analogía entre el ser divino y el ser humano. En este relato elevado y abstracto, la divinidad aparece rodeada de una atmósfera de trascendencia y espiritualidad, como una inteligencia ordenadora y una voluntad omnipotente; de modo que en estos mismos atributos hay que buscar esa semejanza, según la mente del autor. Gramaticalmente el dominio se presenta como la consecuencia concreta y fundamental de esa semejanza, cuya raíz sería la inteligencia y la voluntad libre. Como Dios es el Señor absoluto de toda la creación así el hombre dominará sobre este mundo material. Tenemos un cohortativo en su forma ordinaria de imperfecto por tratarse de un verbo אֲדֹנָי (10), y a continuación un weyiqtol, cuyo wau puede ser de coordinación, de sucesión o modal con la idea de finalidad y consecuencia. Podemos traducir el אֲדֹנָי y domine o dominará; y así domine, para que domine.

Esta parece ser la idea del Ps. VIII en el cual, el autor pone en relación, la semejanza con Dios y el dominio ejercido por el hombre sobre los animales y sobre toda la creación en general:

v. 5. Qué es el hombre para que de él te acuerdes ni el hijo del hombre para que te cuides de él;

v. 6. Tú lo has hecho poco menor que Dios (11); lo has coronado de gloria y honor;

v. 7 Le diste el señorío sobre las obras de tus manos; todo lo has puesto debajo de sus pies...

(9) R. de Vaux O.P. La Genèse, Paris, 1951. pg. 42.

(10) Gesenius-Kausch § 75-1; Jüon 97-º.

(11) «Angeles» según los LXX, la Pesitta, y la Epístola a los Hebreos V,7.

Para el autor del Salmo, la cualidad concreta en que se manifiesta la semejanza del hombre con Dios, es el dominio sobre la creación y eso constituye su gloria y su honor.

Al mismo tiempo en la limitación y dependencia de ese dominio residirá la línea divisoria entre Dios y el hombre.

El libro de la Sabiduría hace derivar de la Divina Sabiduría el dominio y el discernimiento moral del hombre: . . . «y con tu Sabiduría formaste al hombre para que dominase las criaturas hechas por tí y gobernase al mundo con santidad y justicia. . . . Sap. 9,2-3.

El mismo complejo de ideas, semejanza con Dios-dominio sobre la tierra, lo encontramos en el Eclesiástico: «El Señor formó al hombre de tierra y de nuevo lo hace volver a ella. . . y le dio potestad sobre los seres que en ella existen. Lo revistió de fuerza con arreglo a su naturaleza y a su imagen de El lo hizo, e infundió su temor sobre toda carne, de suerte que señoree a las fieras y a los pájaros. . . Eci 17, 1ss.

Diodoro de Tarso va más adelante y en vez de considerar el dominio como la manifestación concreta de una cualidad en la cual radica la semejanza del hombre con Dios, lo identifica con Ella: «A semejanza de Dios, el hombre tiene poder, manda. Como Dios es el rey universal de todas las cosas, el hombre es rey de la tierra (12). Van Tichelen resume así su opinión: (13) «El hombre se asemeja a Dios por su destino: dominar sobre la tierra y sobre todos los animales».

Gerhard von Rad señala el profundo alcance de esta soberanía del hombre: «La estrecha relación del concepto de semejanza con Dios con la destinación para ejercer un dominio, se explica por sí misma para nosotros que entendemos la palabra **פְּלֶטֶן** en el sentido de imagen plástica. Como los grandes reyes colocan en las provincias de su reino, a las que no pueden visitar personalmente, una imagen de sí mismos, como signo de

(12) Deconinck, Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse, Paris, 1912, fragment 9 p. 95-96.

(13) T. Van Tichelen, Schepping en Zondvloed, 1920 pg. 18: «De mensch gelijkt op God door zijn bestemming: heerschappij te hebben over gansch de aarde en over al de dieren».

reivindicación de su dominio, así el hombre, por su semejanza con Dios, ha sido colocado en la tierra como signo de la soberanía de Dios. El es con toda propiedad, un mandatario de Dios llamado a reivindicar y realizar el dominio de Dios sobre la tierra. Lo primordial, pues, en su semejanza divina es esta su función sobre el mundo material (W. Caspari *Imago Divina*, Reinh. Seeberg-Festschrift 1929, 208). Las expresiones para la ejecución de este dominio son sorprendentemente fuertes: **מַרְכֵּי** marchar, pisotear (como en el lagar) **כְּכַשׁ** de una manera semejante: conculcar. También la creación del hombre tiene una significación retroactiva con respecto a todas las criaturas irracionales, en cuanto que establece una nueva relación de ellas con Dios. La criatura además de su origen divino recibe por medio del hombre una nueva ordenación hacia Dios; de todos modos, por causa de este dominio adquiere el hombre la dignidad de una especial jurisdicción divina» (14).

En dos versículos encontramos la ejecución de los designios divinos mencionados en el v. 26: crea la raza humana a su imagen y según su semejanza (15) sexualmente diferenciada. Les impone el primer precepto que aparece en la Biblia: precepto de ser fecundos, de multiplicarse, de esparcirse por la tierra, tomar posesión de ella y dominar a todos los animales.

El autor no hace misterio alguno acerca de la vida sexual y desde un principio la presenta claramente con su significado preciso; más aún la hace objeto del primer precepto que encarna la idea divina de una humanidad numerosa y feliz, destinada al dominio y goce de la creación material, que con tanta solicitud había Dios preparado para ella. De una posible restricción en el uso del matrimonio, no aparece ni el más ligero vestigio; más aún, el contexto la excluye puesto que expresa la voluntad divina de dar un objetivo en un ser inteligente, a las obras de su sabiduría y bondad.

Este primer relato tiende a poner de manifiesto primordialmente la naturaleza de los seres creados más que las circunstancias concretas de su creación, propósito realizado más adelante

(14) Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, Kap.1-12,9. Das A.T.D. Göttingen, 1953 p. 46.

(15) «Als das Bild Gottes, gemäss seiner Aehnlichkeit» Heinisch, *Das Buch Genesis*, p.101.

por la tradición Yahvista. Así nos presenta al ser humano dotado de razón, discernimiento moral, destinado al matrimonio y con la posibilidad de obtener el alimento necesario para conservar su vida natural; en una palabra, nos lo presenta provisto de todo aquello que exige su naturaleza racional, armónicamente constituida; de cualidades preternaturales no se hace aun la más leve mención.

Segundo relato de la creación de la raza humana. Segundo precepto.

En la tradición Yahvista, de forma plástica e imaginativa encontramos «una profunda respuesta a los graves problemas que plantea la existencia del mal en un mundo creado bueno por Dios» (16). Su estilo poético y descriptivo contrasta grandemente con la sobriedad y abstracción del anterior.

«Cuando Yahvé Dios hizo la tierra y el cielo y ningún arbusto campestre existía aún en la tierra y ninguna hierba del campo había brotado aún, pues Yahvé no había hecho llover sobre la tierra, ni existía el hombre para que trabajara el campo e hiciese subir el agua del canal y regase toda la superficie del suelo, entonces formó Yahvé Dios al hombre polvo del suelo e insuflando en sus narices aliento vital quedó constituido el hombre como ser vivo... Plantó luego el Señor Dios un vergel en Edén al oriente y allí colocó al hombre formado por El, e hizo Yahvé Dios brotar del suelo toda suerte de árboles gratos a la vista y buenos para comer, entre los cuales el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol de la ciencia del bien y del mal (17)... Y Yahvé Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase. Y Yahvé Dios dió al hombre este precepto: de todo árbol del paraíso puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día en que comas de él, morirás ciertamente» Gen. 2,4bss.

Al pasar a este segundo relato, advertimos que no se trata de una doble narración del mismo hecho, ni de una simple continuación y desarrollo del anterior. Efectivamente aquí ei

(16) De Vaux, op. cit. pg. 15.

(17) Cfr. Bib. 34 (1953) 262: *Fluctus ascendebat de terra*. E. Sachse ZaW 39 (276-283).

autor aborda un problema fundamentalmente diverso: ya no es el hecho de la creación del hombre destinado al matrimonio, sino su constitución física, su situación privilegiada en un jardín, cuyas condiciones excepcionales contrastan ostensiblemente con la de una tierra descrita como estéril e incapaz de producir fruto alguno sin el constante y arduo trabajo del hombre. El narrador nos pone en presencia de un ser compuesto de materia y espíritu (prescindiendo del contexto sería estrictamente: aliento vital); pero Dios no quiere dejarlo en esa tierra estéril (בְּעֵרֶן) sino que preparó para él un jardín cerrado e inaccesible, en el cual el hombre debía ser introducido por Dios (וַיְנַחֲהוּ) y del cual queda excluido el hombre caído. Manera concreta de representar el estado preternatural a que Dios elevó al ser humano. Dios mismo plantó e hizo crecer los árboles, pues, como anota Van den Oudenrijn O.P. (18), «la palabra וַיַּצְמַח más que en el brote y crecimiento lento de los árboles, hace pensar en la producción repentina por la palabra poderosa de Dios». Todo revela en la narración, las condiciones excepcionales en que se hallaba el nuevo ser, admitido a disfrutar de aquel jardín, situado en medio de la planicie que le recibió después de su expulsión (19).

Del v. 16 en adelante continúa el autor describiendo las condiciones del hombre en aquel recinto: la mención del árbol de la vida, expresa simbólicamente la inmortalidad de que hubiese gozado el hombre si hubiera permanecido inocente. El v. 22 determina este sentido: «Ahora pues, que él no pueda, extendiendo la mano, coger aún del árbol de la vida y comiendo de él, vivir eternamente». Como bien anota Vaccari «si la inmortalidad se hace depender de un acto libre de la voluntad humana, con esto se dice que no proviene de la naturaleza sino que es un don sobrenatural» (20).

Menciona en seguida el autor, el árbol de la ciencia del bien y del mal 2,9.

(18) Van den Oudenrijn O.P. Die Zonde in den Tuin p.46.

(19) Cfr. A. Vaccari, Il soprannaturale in Gen. 2-3, Questioni bibliche, Parte prima, 185.

(20) A. Vaccari, art. cit. pg. 188.

Dejando a un lado el estudio de la construcción gramatical (21), pasamos a determinar el sentido de la expresión en otros pasajes de la Escritura y luego en el contexto que nos ocupa.

Del examen atento de algunos textos en que aparece la expresión hablar, hacer, conocer, discernir «bien y mal» «bien o mal», nos parece se puede concluir que la expresión tiene un significado universal relativo o sea restringido a uno de los términos. Veámoslo: cuando Eliecer criado de Abraham explicó a Labán y a Betuel su encuentro providencial con Rebeca, en cuya búsqueda venía para conducirla a Canaán como esposa de Isaac, ellos respondieron: «De Yahvé procede esto, no podemos decirte ni bien ni mal. Ve ahí a Rebeca ante tí, tómala y vete y sea la esposa del hijo de tu amo, conforme ha dispuesto Yahvé» Gen. 24,49s. Si la expresión tuviese un sentido absolutamente universalista, equivaldría a decir: no podemos responderte nada (en ningún sentido); sin embargo añaden: tómala y vete... 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 llegóse a Labán el arameo, en sueño nocturno y díjole: guárdate de hablar con Jacob ni bien ni mal». La frase en sentido universal absoluto implicaría: no digas ni una palabra a Jacob o al menos: no hables nada sobre 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*.

La misma interpretación parece imponerse en 2 Sam. 13, 22 en que media una invitación por parte de Absalón, por consiguiente es obvio pensar que las palabras «Absalón no habló con Ammón ni bien ni mal» signifiquen: no le dijo nada en contra, no le manifestó el odio que por él sentía y así Ammón

(21) P. Jüon S. J. Grammaire de l'hébreu biblique § 124 de nota 3.

asistió al convite. Nuevamente un sentido universal (de totalidad) relativo.

En el Evangelio de S. Lucas encontramos una expresión semejante, en forma interrogativa: «Y Jesús les dijo: os pregunto si es permitido en sábado hacer bien o hacer mal, salvar un alma o perderla?» (trad. de Bover, Crampon). Parece claro que con esta oposición de dos contrarios el Señor quería decir: entonces en sábado no es lícito hacer nada... ni aun bueno, ni aun salvar un vida? Pues nadie pretenderá que se interroge sobre la posibilidad de hacer mal o de quitar una vida. Llegamos así a un sentido universal relativo y la versión citada por demasiado servil es inexacta.

Célebre es el pasaje del libro de los Números 24,13 en que Balaam se niega a maldecir a Israel, a pesar de las repetidas instancias de Balac rey de Moab: «Acaso no dije así a los mensajeros que tu me has enviado: aunque me diese Balac su casa llena de plata y de oro, no podría contravenir la orden del Señor haciendo de propio impulso bien o mal — לַעֲשׂוֹת טוֹבָה

אִי רָעָה que aquello diría que me hubiese dicho el Señor?»

Considerada esta expresión a la luz de los versículos 35 y 12 del cap. 22 aparece claro que Balaam quiere decir que nada malo haría de propio impulso, nada contra la orden del Señor, ya que el Angel del Señor le había dicho: «Vete con estos hombres, pero solo dirás lo que yo te diré» y poco antes: «No maldigas al pueblo, porque es bendito».

Con la raíz ידע tenemos un ejemplo muy característico el libro 2 Sam. 19,36, cuando David invitó a Bercelai el galaa-dita a seguir con él a Jerusalén y habitar allí junto a él en la corte, en agradecimiento por los servicios que el anciano le había prestado durante su estancia en Majanayim: éste respondió: «Tengo actualmente ochentà años. Puedo acaso distinguir entre el bien y el mal? הֲאֵדַע בֵּין טוֹב לְרָע o puede gustar tu siervo lo que come o lo que bebe o puede ya oír la voz de cantores y cantoras?» El contexto exige un sentido universal relativo y expresa la incapacidad de un anciano para gozar de los placeres de la corte, para apreciar los gustos de una vida regalada.

Susceptible de la misma interpretación es el pasaje del Deut.1,39 en que Moisés anuncia al pueblo en nombre de Dios «que ningún hombre de la presente malvada generación ha de ver la hermosa tierra que juré dar a vuestros padres» y añade: «vuestros hijos que todavía no discernen el bien y el mal, esos entrarán allá». El motivo es la desconfianza en Dios, por la cual se habían hecho responsables de un mal uso del discernimiento moral, de que eran incapaces en absoluto los niños que carecían aun del uso de la razón.

El énfasis se pone en el aspecto cronológico. El discernimiento entre el bien y el mal indica aquí el uso de la razón bajo el punto de vista de la conciencia moral, pero con cierta restricción, dado el contexto, al mal uso que de ella se hizo por parte de los mayores en edad. No parece pues, en absoluto, que este discernimiento pueda identificarse con el pecado; a lo sumo, con la capacidad próxima de pecar. Tenemos nuevamente un sentido universal restringido por el contexto.

Aduciremos otros dos textos que presentan un sentido similar: el primero está tomado de la oración que Salomón elevó al Señor al subir al trono y sentirse joven inexperto, ante un pueblo numeroso a quien gobernar=juzgar. «Da a tu siervo un corazón prudente para juzgar a tu pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo, porque quién, si no, podrá gobernar a un pueblo tan grande? I Reg.3,9. Es claro que Salomón pide un juicio recto y acertado para gobernar y no una sabiduría universal: la omnisciencia; su sentido es pues, universal relativo: saber *todo* lo necesario *para* realizar un buen gobierno.

Paralelo al anterior es 2 Sam.14,17 en que se refiere cómo una mujer, por instigación de Joab se presenta al rey David para impetrar el regreso del fratricida Absalón: «Tu sierva ha dicho: que me tranquilice la palabra de mi Señor el Rey, ya que es el rey mi señor como el Angel de Dios para discernir entre lo bueno y lo malo». El Angel de Dios en estos textos antiguos Gen.21,17;31,11 es Dios mismo. El contexto parece indicar, no la omnisciencia divina, sino una prudencia divina para juzgar lo que conviene, acerca del regreso de Absalón en concreto, pues hacia allá se dirige toda la dialéctica de la mujer. Tampoco parece pueda urgirse en sentido estricto la expresión del v.20, si no se prescinde del contexto.

En conclusión puede decirse que la expresión hablar, discernir, hacer bien y mal, bien o mal, no tiene un significado de totalidad absoluta, como sería la omnisciencia; y que, aunque a las veces, tomada en sí misma, pueda significar la adquisición de la conciencia moral, su acepción concreta es la de un universalismo relativo, cuya determinación ulterior depende del contexto.

Pasando ahora al estudio del contexto en que se halla la expresión «conocimiento del bien y del mal» podemos añadir algunas precisiones respecto al alcance que le da el autor.

Se trata de una ciencia que Dios se reserva 2,17
que posee la virtud de hacer al hombre más semejante a Dios, 3,5
que el hombre usurpa realmente por el pecado, 3,22.

El demonio reticente y equívocamente lo afirma: «Dios sabe que el día en que comierdes, seréis como seres divinos que conocen el bien y el mal» o según la versión del P. Vaccari (22) «os haréis como Dios, conocedor del bien y el mal». Después de la caída Dios confirma la exactitud de esta aserción: «He aquí al hombre hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal». 3,22.

No creemos, con De Vaux que un relato de tal significación y trascendencia oculte únicamente una ironía; del mismo parecer es Coppens (23) «este recurso a la ironía no puede justificarse críticamente». No está en consonancia con la bondad divina burlarse con malignidad hiriente de la desgracia de nuestros padres. Siendo además la ironía, una mera conjetura que se introduce en el texto, sin prueba positiva, por no hallarse otra solución mejor, desde el momento en que pueda señalarse un sentido satisfactorio a la frase, no se justifica el retenerla contra la índole de todo el relato. De otras posibles versiones de este texto, hablaremos más adelante.

Tomando, pues, las palabras divinas en su sentido propio, nos preguntamos en qué consiste esa ciencia del bien y del mal?

(22) A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, Genesi 3,5 pg. 69.

(23) J. Coppens, *A propos d'une nouvelle version de Gen. III, 22 Eph. Th. Lov. 24 (1948)*, pg. 414 Cfr. *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*. Louvain Nauwelaerts, 1948, pgs. 80 y 119.

Ya Santo Tomás nos da una respuesta que parece satisfacer todas las exigencias del texto, tal como aparece en el análisis precedente (24). «El primer hombre pecó principalmente apeteciendo la semejanza de Dios, en cuanto a la ciencia del bien y del mal, como la serpiente le sugirió, esto es, de modo que por virtud de la propia naturaleza determinase qué fuese bueno y qué malo para obrar... y secundariamente pecó en apetecer la semejanza de Dios en cuanto a la propia potestad de obrar, es decir, que obrase por virtud de la propia naturaleza para conseguir la bienaventuranza».

El P. de Vaux resume así su opinión, en consonancia con Sto. Tomás: «Es una ciencia superior que domina el bien y el mal, que decide del bien y del mal: es la facultad de determinar por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo y de obrar en consecuencia; una reivindicación de autonomía moral, en virtud de la cual el hombre rechaza su condición de criatura e invierte y trastorna el orden establecido. El primer pecado fue un atentado contra la soberanía de Dios» (25).

Al menos en algunas partes de su obra, Coppens parece estar de acuerdo con esta opinión: «desde el principio de la narración, se estima que los primeros padres gozan del uso de la razón y pueden distinguir entre el bien y el mal, tanto en el orden moral como en el físico; pero al ceder a la tentación de la serpiente decidieron pasar más allá de las obligaciones que para ellos dimanaban de este conocimiento discriminativo en el orden moral y religioso en que Yahvé los había colocado» (26). Pretendieron pues, instalarse en la autonomía moral por encima del bien y del mal a la manera de los dioses (27).

(24) IIa. Hae, 163, 2. «Primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggestit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum». Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam.

(25) De Vaux, La Genèse pg. 45 nota a.

(26) Coppens, op. cit. pg. 85. Cfr. pg. 18 y J. Muilenburg, JBL 67 (1948) 397.

(27) Cfr. Salvador Muñoz I. La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraíso. Est. Bib. 8 (1949) 443.

La ciencia del bien y del mal, así entendida, responde con exactitud a las condiciones requeridas, según la mente del autor y que acabamos de exponer en nuestro análisis precedente. Veámoslo:

El simbolismo de la narración se halla sutilmente sugerido con aquellas palabras: «Y vió la mujer que el árbol... era deseable para el entendimiento o para adquirir la inteligencia» es decir: la ciencia del bien y del mal. Gen. 3,6.

Para el Yahvista, y así lo fue igualmente para todo Israelita, el conocimiento no es algo puramente abstracto, teorético, sino experimental hasta cierto punto: se proyecta esencialmente hacia la práctica, implica poder, dominio; basta considerar el cap.2,19-20. Adán pone nombre a los animales y estos nombres definen su naturaleza; Adán los conoce y tiene poder sobre ellos (28). Este aspecto teórico-práctico se verifica en nuestro caso, ya que el hombre discierne, determina y obra en consecuencia. Se extiende, pues, al campo de la actividad si bien siempre en conexión con el discernimiento moral.

Esta ciencia es algo *universal*, ya que abarca todo el campo de la ley moral; pero *restringida* aquí en concreto a su aspecto negativo en cuanto se refiere a lo vedado por Dios, a lo que implica una trasgresión del orden establecido por El. Ese discernimiento y la acción consiguiente fueron un pecado.

Bajo el símbolo del árbol nos presenta el autor un privilegio, un atributo exclusivo de Dios, que El se reserva taxativamente, diríamos necesariamente ya que El es el árbitro único, la norma única de toda moralidad, sin que el autor pase a dilucidar la cuestión ulterior del fundamento próximo y remoto de esta norma. El hombre había recibido de Dios el señorío sobre toda la creación material, señorío que debía ejercitarse en conformidad con determinados preceptos, libremente aceptados por el hombre, como mandatario de Dios en la tierra. Así esta prohibición establecía una línea divisoria entre la soberanía de Dios y el dominio subordinado del hombre; entre la independencia divina y la sujeción propia de la criatura. Por la usurpación de esta ciencia se eleva el hombre en cierto sentido real, a la categoría de Dios, en cuanto que su rebelión le colo-

(28) J. M. Lagrange, R.B. 56 (1944) 303 s.

ca en un estado de pseudo-autonomía moral. Es claro que la actitud positiva del hombre es lo que le asemeja a Dios y no la formalidad del pecado que esta actitud implica (29).

El hombre usurpa realmente por el pecado esta autonomía, para su propia ruina, constituyéndose en cuanto estuvo a su alcance, en árbitro moral, pasando por encima de la prohibición divina y determinando por sí mismo lo que le era conveniente realizar. Actuó como si fuese soberano.

Resulta de lo dicho que la ciencia del bien y del mal no puede identificarse con la omnisciencia divina, pues la expresión misma no encierra ese sentido y el hombre caído no la adquire. Además el sentido de la narración nos mantiene dentro del ámbito de la ley moral. Tampoco puede relacionarse con el despertar de la conciencia moral que ya tenía el hombre inocente, pues Dios le impone una orden de consecuencias gravísimas, lo somete a una prueba, insiste la mujer en la gravedad de esas consecuencias, se introduce un ser astuto como agente de la tentación, presienten el futuro peso de su castigo, eso sin tener en cuenta que la conciencia moral es una propiedad natural consiguiente al uso de la razón. Para una exposición de esta teoría puede verse la obra de P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Génèse*. Neuchâtel, 1940, pgs. 80-90, 102-106.

Tampoco hace justicia al texto la explicación de Lagrange «Se trata del conocimiento experimental que hace comprobar por medio de una terrible experiencia personal, qué diferencia hay entre el bien y el mal. Conocer el mal experimentalmente es tenerlo en cierto modo en sí mismo» (30). No se ve cómo pueda aplicarse a Dios este conocimiento *experimental* del mal y por consiguiente en qué sentido su adquisición haga al hombre igual o semejante a Dios. En tal caso el precepto divino se limitaría a vedar al hombre el *obrar mal*, sin ninguna otra determinación, lo cual no parece estar muy de acuerdo con

(29) Cfr. J. Coppens, *Une nouvelle version de Gen. 3,22*: «il faudrait pouvoir indiquer une science que les protoplastes se seraient acquise indûment à la suite d'une acte de rébellion et qui, néanmoins, les aurait assimilés davantage à Dieu». *Eph. Theol. Lov.* 24 (1948) 415.

(30) *RB* 6 (1897) 344.

el tenor del relato que sugiere una acción concreta, determinada.

La interpretación que ve en la ciencia del bien y del mal el conocimiento de la vida sexual, se opone más resueltamente al contexto. Adán y Eva aparecen desde un principio como una pareja sexualmente diversa, destinada al matrimonio y a la procreación. Adán mismo al llamar אִשָּׁה a su mujer, a quien conoce como de idéntica naturaleza, la designa y reconoce sexualmente diversa y así lo supone el comentario del autor, cuando dice: «por eso abandonará el varón a su padre y a su madre y se unirá con su mujer, formando ambos una sola carne». 2,24. El argumento tomado del ambiente sexual del castigo, lo consideramos al hablar del pecado.

Podemos, pues, concluir que en virtud de este segundo precepto, intimado en forma negativa, el hombre debía reconocer la soberanía divina en el orden moral y consiguientemente su *condición de criatura sujeta a la ley moral*, tal como su conciencia se la manifestaba y había sido más en concreto determinada por otros preceptos positivos divinos, de los cuales sólo se menciona uno, en el texto. En una palabra: debía abstenerse de invadir ese dominio de la autonomía moral, no podía constituirse en norma de sus propias acciones, no le era lícito determinar por sí mismo su destino sobre la tierra.

El pecado

Ahora cabe preguntar: nos deja entrever el texto cuál fue el acto concreto por el cual el hombre usurpó la ciencia del bien y del mal, constituyéndose árbitro supremo de la bondad y malicia de esa acción, independiente de la autoridad divina y por ende, autónomo? En otros términos: podemos avanzar una opinión fundada, acerca de la naturaleza de aquella acción o actitud que determinó su expulsión del paraíso y la pérdida consiguiente de los dones preternaturales con que Dios lo había dotado?

Veamos a qué conclusión nos lleva un análisis sereno del texto mismo, tal como acabamos de exponerlo.

El texto menciona únicamente dos preceptos, impuestos a nuestros primeros padres: positivo el uno y el otro negativo, restrictivo del primero.

El primer precepto a la luz de la narración Yahvista (cap. 2), constituye un compendio del maravilloso plan que Dios se propuso al crear al hombre: Dios quiso una humanidad numerosa y feliz que se difundiese por toda la tierra y disfrutase de su belleza y hermosura, y en medio de un pacífico dominio de todos sus seres gozase de una inefable y perenne amistad con el mismo Ser Supremo.

Sin embargo este dominio no podía ser ilimitado e irrestricto, esa amistad no debía ser incondicional; de aquí deriva el segundo precepto que traza una línea divisoria entre la autonomía divina y el estado de dependencia propio de la criatura. Así el texto nos presenta a Dios como ser supremo, solo en su eternidad, omnipotente como Creador, inifinitamente bueno en la comunicación de sus perfecciones, «y vio Dios que era bueno». El hombre aparece como su administrador, su mandatario, que establece una nueva relación entre el mundo material y su Creador. «Tomó Yahvé Dios al hombre y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase...» Y con una pincelada describe el autor la condición de nuestros primeros padres como la de hijos de familia que habitan en la casa paterna o de operarios que trabajan en la heredad de su Señor, el cual con su presencia vigilante pone de manifiesto su amistad al par que su autoridad suprema: «En seguida oyeron los pasos de Yahvé Dios que se paseaba en el jardín a la brisa del día...» suceso que no se presenta como teofanía inusitada, dado que ellos inmediatamente reconocieron los pasos del Señor. «Sin duda, comenta Clamer, que *habitualmente* Adán y Eva se regocijaban con la vista del Señor en el tiempo de su inocencia» (31).

En estas circunstancias se presenta el demonio, envidioso y astuto y sugiere a Eva la posibilidad de una emancipación que los 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 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. Hábilmente presenta la prohibición como inspirada por celos de Dios, temeroso de perder su dominio sobre el hombre, aterrándolo con un castigo imagi-

(31) A. Clamer, *La Sainte Bible*, Genèse pg. 138.

nario y engañándole acerca de la propia capacidad y poder de su naturaleza. Con cuatro proposiciones antifolológicas realiza su intento el demonio.

Eva contempla el árbol, es decir, reflexiona sobre la perspectiva que se abre ante sus ojos: perspectiva por demás seductora para un ser así dotado y así engañado... y entonces, como un hijo, mediante un acto interior de su voluntad libre, resuelve no reconocer en adelante la autoridad paterna y comienza en consecuencia a disponer de su vida, el hombre a instigación de la mujer, decide constituirse dueño de su actos; y al igual que un mandatario rebelde rechaza la autoridad de su jefe supremo, el hombre se hace amo de la creación material, excluyendo la autoridad divina y sueña con establecer, a la sombra del árbol de la vida, una hegemonía perpetua sobre un mundo que le brinda con toda clase de atractivos. *De administrador se hace dueño de las criaturas que Dios confió a su cuidado y sometió a su dominio. Así se consumó el pecado en la mente de nuestros primeros padres.*

Pero además ellos sabían que sus descendientes serían de su misma naturaleza y estarían dotados de iguales derechos y privilegios, destinados, como habían sido por Dios, para poblar la tierra y ejercer, en la misma forma que ellos, su dominio sobre todos los seres. Por consiguiente, si querían ser dueños absolutos como Dios, debían permanecer solos 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 y formal de Dios.* De otras posibles resoluciones o consecuencias prácticas, no parece que haya traza alguna en el texto.

Es claro que antes de la aplicación del castigo, no puede hablarse de un mal uso del matrimonio, ni de otra perversión en ese orden, sino de una simple abstención, lo cual en su estado de integridad, no presentaba para ellos dificultad alguna psicológica, puesto que poseían el perfecto dominio de todas sus pasiones. En el estado de inocencia, el impulso del instinto era únicamente el resultado de una resolución libre, netamente racional; por consiguiente, la realización de un acto contra los fines naturales, no se concibe antes del pecado, que introdujo el desorden en la naturaleza. La sujeción de las pasiones a la razón, que implica el don de integridad, no se limitaba solamen-

te al dominio sobre los impulsos del instinto, sino que se extendía a la inhibición de los mismos brotes interiores; el equilibrio se fundaba no sólo en la voluntad que impera, sino en la razón que decide. Y así dice Sto. Tomás: «Mas el hombre había sido constituido en el estado de inocencia de tal modo que no hubiese rebelión alguna de la carne contra el espíritu. Por consiguiente el primer desorden del apetito humano no pudo consistir en que apeteciese algún bien sensible, hacia el que tiende la concupiscencia de la carne fuera del orden de la razón. Dedúcese, pues, que la primera desordenación del apetito humano provino de que apeteció desordenadamente algún bien espiritual» (32). Y cita a San Agustín: «No se pierde la santidad del cuerpo permaneciendo la santidad del alma» (33).

Fundamentos de esta opinión. La caída.

Veamos ahora cómo esta opinión, hace justicia perfecta al texto, teniendo en cuenta el género literario a que pertenece y la redacción final que actualmente poseemos; no acude a transposiciones ni suposiciones más o menos gratuitas, confiere una notable unidad y armonía a todos y cada uno de los detalles y sugerencias del autor y ofrece una maravillosa proyección sobre la dogmática de la transmisión del pecado y de la redención.

En la narración genesíaca se mencionan únicamente dos preceptos correlativos, que se complementan mutuamente, delimitando el segundo el amplio dominio y la misión conferidos por el primero, al hombre y a sus descendientes. Se relata una trasgresión positiva del precepto restrictivo; siendo éste de un orden general e implicando una actitud del hombre frente a Dios, su trasgresión debía manifestarse en algún acto externo,

(32) IIa. IIae, q.163, art. 1, conclusio: «Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquid bonum spirituale inordinate appetiit.»

(33) Ord. Agustini sup. Gen. ad litt. lib.XI, cap. utl. ad med.: «Non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate.»

u omisión; por consiguiente, podemos concluir que si el autor menciona al lado del anterior únicamente un precepto positivo, que regulaba la conducta externa del hombre, al menos ese precepto explícito lo infringió el hombre como consecuencia lógica de su actitud de rebelión, de desconocimiento de la autoridad divina.

Ahora bien, si la trasgresión de estos dos preceptos basta para explicar el hecho específico del pecado original, con todas sus consecuencias, por qué acudir a otras hipótesis dejando a un lado los elementos suministrados por el texto mismo?

Primera conclusión: La solución propuesta se funda en la infracción de los dos únicos preceptos a que alude el autor sagrado. *Gen.* 1,28-29 y 2,26.

El dominio sobre la creación es, al menos, la manifestación concreta de la semejanza del hombre con Dios. Si, pues, este dominio restringido, limitado por preceptos divinos, los hacía semejantes al Ser Supremo, el dominio total y exclusivo, la soberanía sobre la creación, los haría iguales a El, en cuanto era posible, según su concepto (34). Y éste fue precisamente el intento que sedujo al hombre: *ser como Dios, constituyéndose en dueño absoluto y por ende solitario, de la creación*. Al tomar esta resolución con todas sus consecuencias, usurparon realmente la ciencia del bien y del mal, pues se hicieron norma efectiva de moralidad, obrando en consecuencia, en cuanto estaba a su alcance, hasta el momento de la intervención divina.

Segunda conclusión: la solución propuesta da un sentido claro en consonancia con el texto y el contexto a la tentación expresada en 3,5 y a las palabras de Dios en el 3,22.

Conservamos la versión tradicional de este versículo, pues en la interpretación que le damos, no ofrece problema alguno teológico, según queda dicho y además el contexto así lo exige, ya que muestra el sentido en que realmente se verificaron las

(34) IIa, IIae, q. 163 a.2... Hay dos clases de semejanza: una de omnimoda igualdad y esta semejanza a Dios no la apetecieron los primeros padres porque tal semejanza a Dios no cae en la aprensión, sobre todo, del sabio; la otra es la semejanza de imitación, cual es posible a la criatura con respecto a Dios, esto es, en cuanto participa en algo la semejanza del mismo, según su modo».

tres últimas proposiciones ambiguas del tentador; de la primera se habló en 3.7.

Si consideramos ahora la paráfrasis que los Targums (35) hacen al capítulo 3, versículo 22, obtendremos un sentido en plena consonancia con la opinión que venimos exponiendo. Siguiendo las indicaciones reunidas por J. Coppens en su artículo «Une nouvelle version de Gen.III,22» (36), ponemos a continuación los textos del Targum del Pseudo-Jonatán, de Jerusalén y de Onkelos, conservando el mismo orden, que supone una mayor antigüedad del Targum del Pseudo-Jonatán. Según los estudios del Profesor P. Kahle, el Targum de Onkelos depende del anterior, del cual sería una edición abreviada, retocada y armonizada con el hebrero.

Targum del Pseudo-Jonatán. édit. Ginsburger.

הָא אָדָם הוּא	He aquí que Adán era (hasta el momento)
יְחִידִי בְּעֵלְמָא הִיבְמָא דְאָנָא	(se ha hecho) único en el mundo, como yo (Dios) soy único en
יְחִידִי בְּשָׁמַי מְרוּמָא וְעֵתִידִין	los cielos elevados. Pero están (futuri sunt) para surgir de él (quienes) sabrán
לְמִיָּקוּם מְנִיה	distinguir entre el bien y el mal.
דִּדְעִיךְ לְמַפְרָשָׁא בִּין טָב לְבִישׁ	

- (35) Los Targums son originariamente interpretaciones o versiones orales en arameo; con las cuales se acompañaba la lectura de la Biblia, necesarias especialmente cuando el hebreo dejó de ser la lengua hablada por los judíos. Fueron luego consignados por escrito y representan un importante testimonio del estado del texto que se leía en las antiguas sinagogas. La versión es parafrástica a las veces y contiene además explanaciones e instrucciones religiosas. La redacción final data del siglo V d.d.C., pero sólo hasta el siglo 9º fueron aceptadas en Palestina. Los tres Targums del Penteteuco son: el de Onkelos o Babilónico, el de Jerusalén I o del Pseudo-Jonatán y el Fragmentario, restos del antiguo targum palestinense.

- (36) Eph. Theol. Lov. 24 (1948) 423 ss.

1. יְחִידִי בְּאֶרְעָא 2. דְּאָנָא יְחִידִי 3. מְרוּמָא 4. וְעֵתִידִין
5. מְנִיה 6. דִּדְעִיךְ לְמַפְרָשָׁא

Targum de Jerusalén (Fragmententargum) édit. Bible
rabbinique Miqra'ot gedolôt, Versovie, 1902.

⁷ הָא אָדָם דְּבָרִיתִי He aquí que Adán, a quien
he creado (cuando lo creé)
הָנָה יְחִידִי בְּגוֹ עֲלָמֵי (era) (se ha hecho) único
en el mundo, como yo soy ú-
נִיכְמָח דְּאֲנָא יְחִידִי בְּשָׁמַי מְרוּמָא nico en los cielos elevados.
(Pero) van a surgir nume-
עֲתִידִין אֹמִינ׳ סְגִיאִין לְמַקָּם מְגִיָּה rosos pueblos de él. De él se
מְגִיָּה תְּקוּם אֹמָה דְּדִדְעָה levantará un pueblo que sa-
y el mal.
¹⁰ לְמַפְרָשָׁא בִּן טָב לְבִישׁ

Targum de Onkelos, édit Berliner

He aquí que Adán era (se
הָא אָדָם הָנָה יְחִידִי בְּעֲלָמָא ha hecho) único en el mun-
do. De él (procede) la cien-
מְגִיָּה לְמִידַע טָב וּבִישׁ¹⁸ cia del bien y del mal. (He
aquí que Adán era el único
en conocer por sí mismo, el
bien y el mal). Menos proba-
ble por implicar la transpo-
sición de מְגִיָּה después de

Texto de Símaco

Ἰδοὺ ὁ Ἀδάμ γέγονεν ὁμοῦ ἅφ' ἑαυ-
τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν

לְמִידַע? . Esta versión co-
rrespondería poco más o me-
nos al texto de Símmaco.

Versión inglesa propuesta por J. W. Etheridge: *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of Jerusalem Targum from the Chaldee*, Londres, 1862: «Behold, Adam is sole on the earth, as I am sole in the heavens above; and it will be that they will arise from him who will know to discern between good and evil»; «Behold, Adam whom I have created is sole in my world, as I am sole in

7. טָב 8. דְּבָרִיתִי יְחִידִי 9. דְּאֲנָא

10. סְגִיאִין 11. לְמַפְרָשָׁא 12. יְחִידִי 13. לְמִידַע

from him; from him will arise a people who will know how to discern good and evil»; «Behold, man is become singular (or alone) in the world by himself knowing good and evil».

He aquí que Adán: hombre en sentido singular colectivo; ser humano, primera pareja como en 3,22;3,24;1,27;2,16. El autor expresa claramente en 1,27 la unidad específica y no individual: todos los demás seres vivientes, plantas y animales fueron creados en diferentes especies (1,11;1,21;1,24); bajo la palabra hombre, comprende el autor dos individuos (al menos), pero los supone de la misma especie. Cfr. 5,2.

A quien he creado (cuando lo creé): macho y hembra los creó. 1,27 *era* (hasta el momento), *se ha hecho*: γέγονεν en virtud de una decisión que no surtirá efecto, dado lo que a continuación se afirma.

único en el mundo: el sentido de יידי is claro, como lo prueba el paralelismo establecido con la unicidad de Dios.

como yo (Dios): soy único en los cielos elevados: la expresión באחד ממנו del T.M| — Targum: היכמא דאנא se refiere a Dios y no al hombre.

Nos serviremos del mismo comentario que a este propósito hace el profesor Coppens, sin sacar sus conclusiones: «La unicidad consiste en el hecho de que hasta entonces Adán estaba solo en la tierra como Dios está solo en los cielos. En oposición a esta unicidad, los Targums de Jonatán y Jerusalén, hacen seguir inmediatamente la afirmación:

pero saldrán de él (están para salir) *quienes sabrán distinguir entre el bien y el mal*.

Por lo que atañe al Targum de Pseudo-Jonatán y de Jerusalén, el sentido de מניה señala claramente la paternidad de Adán. Respecto al Targum de Onkelos, parece aceptable la versión propuesta por Coppens, uniendo למידע a מניה en vez de hacerlo a בעלמא. En esta versión se conserva el sentido de los otros Targum̄s que hacen *proceder* de Adán quienes sabrán *discernir el bien y el mal* (37).

(37) Sobre la construcción aramea en que un lamed introduce un infinitivo como sujeto Cfr. M. L. Margolis: Lehrbuch der aramaischen Sprache des Babylonischen Talmuds, Clavis Linguarum Semiticarum t. III Munich 1910, p. 83.

Observemos cómo los Targums establecen un paralelismo entre la unicidad de Dios en los cielos y la unicidad del hombre en la tierra: unicidad específica (puesto que dará origen a otros no puede ser individual). El hombre, la pareja humana, quiso perpetuar este estado que en el plan divino debía ser una etapa necesaria pero transitoria, hacia la expansión de la humanidad en el universo. La oposición que establecen los Targums entre esta unicidad actual y los pueblos numerosos que saldrán de él, muestra a las claras, después de la maldición divina, que en virtud de aquella esa situación no perduraría, destruyéndose así, por medio de la paternidad de Adán, ese estado cuasi-divino. La unicidad se considera, pues, como la de un único representante de una especie, en oposición a la descendencia que procederá de él y no con respecto a los individuos de la primera pareja, en virtud del acto conyugal. Basta considerar que *siendo único* (y necesariamente dos) se multiplicará en virtud de su paternidad; luego la idea de que se haría *uno* en virtud de esa paternidad, es inconciliable con el texto.

Saquemos ahora algunas consecuencias: este intento de permanecer como dueños únicos de la creación constituyó un acto de soberbia específicamente. Fue además un acto de rebelión del hombre como hombre, de la criatura como criatura contra su Creador, en cuanto que pretendió suprimir su dependencia esencial y usurpar algo exclusivo de Dios, como es el dominio de las leyes morales y de las demás criaturas, sin subordinación a Dios. Así se comprende la trascendencia del acto que no fue una acción de alcance personal solamente, como hubiera sido de por sí, el gustar de una fruta o cualquier otra acción particular. En este caso, la acción por sí misma incluía un efecto trascendente; y además por tratarse de la primera pareja, representativa de la humanidad en sentido físico, por ser única y en sentido moral por ser la primera inteligencia y la primera voluntad humanas que hubiesen debido reconocer y aceptar la soberanía divina. 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, primordialmente se intenta ejecutar la acción vedada, lo cual trae consigo el desconocimiento de la autoridad; en este caso se pretendió ante todo y directamente el desconocimiento de esta autoridad. Así lo comprendió S. Pablo cuando dijo: «Pues como por

la desobediencia de un solo hombre la multitud fue constituida pecadora, así por la obediencia de uno solo, la multitud será constituida justa» Rom. 5,19. Con lo cual S. Pablo contrapone un acto formal y directo de insubordinación a un acto de obediencia en sentido estrictamente tal: «Hecho obediente hasta la muerte...» Phil. 2,8.

El primer pecado se consumó en la parte espiritual del hombre, pero su consecuencia inmediata, igualmente pecaminosa, comprometió directamente su cuerpo y así los efectos deberían repercutir en todo el hombre.

Sentido del castigo. - Consecuencias del pecado. - El veredicto divino:

Antes de comenzar el estudio del texto, hagamos algunas observaciones generales acerca de las consecuencias inmediatas del pecado, del proceso entablado por Dios contra los delinquentes y de la naturaleza del castigo que les fue infligido.

Según el tenor del relato, Dios interpela en orden inverso al de la tentación y caída, conmina la sentencia en el orden de culpabilidad y castiga a cada uno de los culpables por medio de la persona o cosa de que abusó. Orden de la tentación: Serpiente-Eva-Adán; orden de la interpelación: Adán-Eva-Serpiente. Orden del castigo: a la serpiente por medio de Eva; a Eva por medio de Adán y a éste por medio de los seres de quienes pretendió abusar.

Si, pues, el autor establece una relación mutua entre los culpables por su orden, castigando a cada uno por medio de aquel a quien indujo al mal, no es obvio pensar que en su concepto existe igualmente una relación no solo entre el pecador y su falta con el instrumento del castigo, sino también entre el pecado mismo y su castigo? Así lo suponemos, obteniendo de este modo, una explicación del texto, sencilla, lógica y coherente. Más aún, desde el punto de vista que venimos exponiendo, esta relación se extiende, en proyección armónica, hasta el remedio, oscuramente prenunciado en ese contexto y realizado en la redención por Cristo, segundo Adán y por María, segunda Eva, como corredentora.

Es cierto que el castigo no hizo sino privar al hombre de los dones sobre y preternaturales de que gozaba en el paraíso,

reduciéndolo al estado correspondiente a su naturaleza, como tal; es cierto también que el castigo le afectó, consecuentemente, en las actividades características de cada sexo: a la mujer como compañera del hombre y como madre; al hombre como destinado a procurar el sustento, con su propio esfuerzo (privación de la impasibilidad); a ambos en la subordinación armónica de sus pasiones (privación de la integridad) y en la perennidad de su vida corporal (privación de la inmortalidad). Pero también conviene notar, que si el pecado nació del abuso de esos dones, como lo hemos expuesto, el castigo debía traer como consecuencia normal, la privación de los mismos y si estos dones elevaban al hombre en sus actividades características, su privación debía afectarle en ellas. Por consiguiente el castigo alcanzó al hombre en las actividades que son natural consecuencia de su condición humana, *no por serlo únicamente, sino por haber abusado de los dones que modificaban esas consecuencias naturales de su condición.*

Está por demás advertir que el castigo no supone modificación alguna en la fisiología humana, ni perturbación alguna en los reinos animal y vegetal.

El Proceso:

Siguiendo ahora el desenvolvimiento del proceso, tal como lo presenta el texto, podremos ver la exactitud de las precedentes afirmaciones.

El primer efecto de su rebelión, fue la rebelión de sus pasiones. Habiendo ellos intentado trastornar la armónica subordinación de los seres, destruyen su propia armonía interior: cambio psicológico que el autor nota como realización de la ambigua promesa del demonio 3,5, estableciendo así una relación entre lo que ellos intentaron y el efecto o castigo de su acto, 3,7. Además, habiendo ellos rehusado hacer uso de su poder genésico, armónicamente sujeto a la razón y a la voluntad, los priva Dios de este 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. Lo que no realizaron guiados por la razón únicamente, lo harían ahora libremente, pero impulsados por el instinto.

Con la frase: «Estaban desnudos y no se avergozaban»

2,25 no señala el autor la carencia del sentimiento del pudor, pues como bien anota Asensio (38) la frase sería vacía de sentido si entonces hubiesen sido incapaces de vergüenza. Por consiguiente la observación del 3,7 hay que entenderla, no del origen del pudor sino de la aparición de una causa que excitó ese sentimiento ya existente en potencia y esa causa fue la concupiscencia. Y así dice S. Agustín: «Nihil putabant velandum, quia nihil senserant refrenandum» (39).

Volvamos ahora nuestra atención a la sentencia pronunciada por Dios, contra cada uno de los culpables:

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; Dios trueca esa efímera amistad en perpetua enemistad y ese dominio momentáneo en sujeción eterna, bajo el talón del representante más genuino de esa estirpe: el Hijo del hombre, quien a su vez restituye la amistad perdida, 3,15.

La elección de la serpiente como símbolo adecuado del demonio, aparece justificada por diversos motivos: la tentación fue sutil y el autor nos presenta a la serpiente como «el más astuto de los animales del campo que había hecho el Señor Dios» 3,1 Cfr. Gen. 49,17; Is. 59,5; Mt. 10,16. La serpiente fue falaz y así nos la presenta la Escritura, Ps. 140, 4; II Cor. 11,4; Apoc. 12,9.

Otros motivos que no aparecen explícitamente y que pudieron influir en la elección de este símbolo, se hallan muy bien expresados por E. F. Sutcliffe: «Las ideas corrientes en el mundo semita. En la épica de Gilgamesh una serpiente fue la que

(38) F. Asensio, El primer pecado en el relato del Génesis, Est. Bib. 9 (1950) 173.

(39) A la luz de lo expuesto, júzguese el siguiente razonamiento de J. Guitton: Si Adán y Eva, después de la falta tienen conocimiento de su sexo, es sin duda porque el sexo tiene *alguna relación* con la falta. Es verdad que la relación puede ser *indirecta* y que el desorden introducido en esta parte de su naturaleza puede provenir de un desequilibrio general que tuviese resonancia en su carne. Pero es más verosímil suponer que la naturaleza de la falta tenía, en el pensamiento del autor, una *relación oscura con el cuerpo*. «Le développement des idées dans l'Ancien Testament, 1947, pg. 101.

privó al héroe de la preciosa planta de la inmortalidad. La elección pudo también ser motivada por una finalidad polémica. Las serpientes se hallaban asociadas al culto cananeo (40) y el papel desempeñado por la serpiente en la caída de la humanidad, tendía a disminuir el atractivo de su culto. Esta suposición adquiere mayor fuerza si se consideran los varios motivos polémicos del cap. 1º. Con el progreso de la revelación se llegó a comprender que la serpiente era símbolo del demonio. Sap. 2,24; Apoc. 12,9; 20,2; Jo. 8,44. (41).

Lo que parece claro es que el relato no presenta base alguna positiva para una interpretación sexual de este símbolo y como bien expresa el P. J. Vosté: «La ciencia histórica no se mueve en el dominio de los posibles sino de los hechos reales» (42). Creemos pues, que las analogías con los diversos simbolismos corrientes en Egipto, Babilonia y Palestina, pueden a lo sumo, tomarse como motivos secundarios para la elección del símbolo. Conclusión con la cual está de acuerdo el canónigo Coppens: «En el relato del Génesis, no se halla expresada una significación sexual de la serpiente; ni siquiera se «insinúa» y no creo que se pueda sacar del texto. Es enemiga de Dios y envidiosa del hombre; esto basta para su malicia» (43).

La mujer que según el plan divino debía ser «una ayuda, una compañera semejante al hombre» 2,18 y que había recibido la misión de esposa y madre 2,23, se convirtió en instrumento de seducción y causa de su ruina y eludió los deberes de la esposa y de la madre; ahora, después de la sentencia divina, ella que rehusó acercarse a su marido en virtud de una decisión puramente racional para cumplir el precepto divino, lo haría bajo los impulsos de su instinto que la inclinará a su marido (buscarás con ardor a tu marido, traduce Nacar-Colunga) y quedará sujeta a él (él te dominará); además, ella que se negó a tener sus hijos en medio de la alegría y bienestar de la inocencia, tendría que soportar ahora las molestias de una gestación difícil y las angustias y dolores del parto 3,16.

(40) J. Coppens, *La Connaissance du Bien et du Mal*, Louvain, 1948, pg. 93s. 123.

(41) E. F. Sutcliffe, *Genesis*, A. Catholic Comm. on Holy Scripture, 1953, pg. 186 §144a.

(42) J. Vosté, *Angelicum*, 25 (1948) 272.

(43) R. B. 1949, pg. 307.

La obra de la restauración, como antes lo notamos, será contraria a la culpa y paralela al castigo: a la insubordinación de Eva corresponde el «He aquí la esclava del Señor» de María; a la primera Eva que rehuye los deberes de la esposa y de la madre sucede la segunda Eva con su amorosa aceptación de los desposorios más sublimes con el Verbo y de la más dolorosa de las Maternidades, en cumplimiento de la profecía del anciano Simeón. Luc. 2.35.

El hombre que había sido puesto en el jardín «para que lo cultivase y guardase» 2,15, de mandatario quiso hacerse dueño y disfrutar independiente, sin esfuerzo ni preocupación alguna, de los árboles plantados por Dios, del riego establecido por el Creador, de la fertilidad espontánea de aquel jardín, de la mansedumbre de los animales, puestos especialmente allí para su servicio y recreo. Ahora en cambio, tendría que luchar contra la rebeldía de toda la naturaleza y se vería constreñido a recabar de ella el sustento con sudores y fatiga 3,17-18.

Nuevamente vemos cómo el castigo es contrario a la culpa, pero marchará paralelo a la obra de la redención: el castigo y la restauración constituyen una reivindicación de la soberanía de Dios sobre toda la creación.

Dios confirma su soberanía expulsando al hombre del paraíso y enviándolo a trabajar la tierra árida de donde fue tomado. Según el texto de los LXX (44), le señala además el sitio donde deberá habitar, frente al paraíso, 3,23-24, es decir, en la desierta *estepa* (tomado del sumerio por el acádico bajo la forma *edinu*) en medio de la cual estaba situado el jardín.

El alcance de la obra de restauración realizado por el Nuevo Adán, según el plan divino, lo encontramos admirablemente expresado en la Epístola a los Efesios: ... «en el cual tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados según la riqueza de su gracia, que hizo desbordar sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, notificándonos el misterio de su voluntad, según su beneplácito que se propuso en él, en orden a su realización en la plenitud de los tiempos, *de recapitular en Cristo, todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra*». Ef. 1, 7-10. El verbo ἀνα-κεφαλαιώσασθαι inf. aor. med.

(44) καὶ κατῶκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου 3,24.

aplicado aquí a Cristo significa que El es en el orden cósmico y soteriológico como el centro y vínculo del universo, un principio de armonía y unidad. Todo lo que estaba separado y disperso por el pecado, determinó Dios reunirlo y ligarlo a sí mismo por medio de Cristo. Esta recapitulación tiene un alcance universal, pues la redención de Cristo 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. Cfr. I Cor, 15,27 ss. Aunque en un contexto diverso, sin embargo en I Cor, 3,22b-23 se expresa la misma idea: «...todo es vuestro, y vosotros de Cristo y Cristo de Dios».

También soñó el hombre con la perpetuidad de ese dominio, a la sombra del árbol de la vida; pero ahora, sobre su frente llevaría impresa la sentencia de muerte 3,19 y el camino hacia el árbol de la vida quedaría cerrado para él, definitivamente 3,24. El abuso de la vida lo condujo a la muerte y la muerte de Cristo nos abre las puertas de una nueva inmortalidad. Cfr. Rom.5,12ss; I Cor. 15,21ss,26.

Muchos comentaristas observan la extraña posición del v. 20. E. F. Sutcliffe, comenta: «La posición de este versículo más bien interrumpe la fluidez de la narración» (45); A. Clamer añade: «Se ha observado que este versículo 20 que refiere el nombre puesto por Adán a la mujer quedaría mejor colocado al comienzo del c.IV (Hummelauer p. 171), aunque su sitio más natural sería después del III,16 en donde se trata precisamente de la maternidad de Eva» (46); Von Rad atribuye la colocación de este versículo a la índole fragmentaria de las antiguas tradiciones consignadas por el autor y prosigue: «Como una de tales discontinuidades o interrupciones evidentes se ha mirado siempre el paso del v.19 al 20 y se ha considerado que la imposición del nombre a la mujer, no encuadra como último eco, por decirlo así, del veredicto divino. «Madre de todos los vivientes» es ciertamente un título honorífico; sin embargo, no supone por demás, el que ya haya dado a luz»? (47). De la mis-

(45) Genesis, op. cit. pg. 186 § 144 d.

(46) Op. cit. pg. 143.

(47) Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose, 2 Das A.T.D. pg. 77-78 «Als eine solche deutliche Bruchstelle hat man seit je den Übergang von v. 19.

ma opinión es Heinisch (48), Junker (49), Skinner (50). Tratan, con todo, de explicar su posición en el contexto, diciendo que el hombre bendice y se aferra a esa vida que debía propagarse por medio de las madres, por sobre la muerte de los individuos, en la figura de aquella mujer sentenciada a muerte y contempla en espíritu la futura humanidad prometida en los dolorosos alumbramientos vaticinados a la mujer 3,16. No obstante, todos ven que estas tentativas por hallar una conexión satisfactoria, resultan forzadas.

Esta conexión lógica es precisamente la que aparece más clara y perfectamente motivada desde el punto de vista que venimos exponiendo. Adán escuchó la sentencia con el pensamiento de su pecado en la mente, de modo que al terminar ésta, brotó espontánea su exclamación, que encierra una confesión y una visión del porvenir. Poniendo en boca de Adán lo que en el texto es una mera referencia del autor, podíamos parafrasearla así: 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 ex- cluído.*

El nombre חַוְּוָה es probablemente una forma antigua de חַוְּוָה vida, como la han traducido los LXX $\xi\omega\eta$ o $\xi\omega\sigma\gamma\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ según Símaco. Otros sugieren la palabra sumérica *ama*=madre ya que el cambio de *m* en *w* es frecuente en las lenguas semitas. No parece que en este relato, netamente monoteísta, pueda señalarse una relación con la diosa חַוְּוָה cuyo nombre se halló en una Tabella devotionis púnica (1); ni con la palabra aramea חַוְּוָה o חַוְּוָה que significa serpiente, dado que el autor siempre llama a la serpiente נָחָשׁ (Nöldeke, Stade, Wellhausen). Filón y Clemente de Alejandría dicen que Eva había sido as-

(48) Das Buch Genesis, Bonn 1930 pg. 128-129.

(49) Hubert Junker, Genesis, Würzburg -949, pg. 20.

(50) «The naming of the woman can hardly come in between the sentence and its execution, or before there was any experience of the motherhood to suggest it. The attempts to connect the notice with the mention of child-bearing in 15 f. or with thought of mortality in 19, are forced. «Skinner ICC on Genesis, Edinburgh, 1910, pg. 85-86.

llamada por haber tenido una actuación de serpiente tentando a Adán.

De hecho, la primera y podíamos decir, única acción que el autor atribuye a nuestros primeros padres, terminada la escena del paraíso y como iniciación de su nuevo estado de vida, consecuente a la maldición divina, es la concepción y nacimiento del primer hijo, 4,1, que Eva recibe con exultación, como un testimonio fehaciente de su conversión y de su amistad con Dios: «He adquirido un hombre, con el favor de Dios» 4,1. Hasta ese momento no se menciona, ni habían tenido descendencia alguna, como consta además por el dogma del pecado original. Aquí comienza la expansión de la humanidad y el cumplimiento del primer precepto, en conformidad con la expresión de Adán en el 3,20.

Parece, pues, que al autor interpretó la sentencia, al igual que Adán, a la luz del primer precepto, cuya contravención venía a sancionar. *Así se obtiene una explicación lógica, integral y armónica de estos difíciles pasajes.*

Es innegable la existencia de un paralelismo literario entre el relato del primer comienzo de la humanidad, su caída y su expansión, con el segundo exordio, la segunda culpa y la difusión consiguiente a partir del diluvio. Un sencillo parangón pondrá de relieve cómo la primera culpa de la humanidad purificada por las aguas del diluvio, fue hasta cierto punto, una renovación de la primera rebelión del paraíso: al igual que la primera pareja, el primer grupo humano quebrantando el precepto divino, decide no dispersarse sobre la tierra, sino establecer un poderío rival de Dios.

Noé al salir del arca y poner sus plantas sobre la tierra solitaria, recibe juntamente con la bendición divina un precepto, eco fiel de la primera bendición y del primer precepto; (1, 28ss) solamente que el reinado del hombre se fundaría esta vez en una ley de terror, en el cual la lucha del hombre contra el hombre y contra el animal, sucedería a la paz paradisíaca, la cual, según el profeta, no florecería nuevamente sino en los últimos tiempos: Is.11,6-8.

«Luego bendijo Dios a Noé y sus hijos y les dijo: Procread y multiplicaos y llenad la tierra. El temor y el miedo a vosotros sean sobre todas las fieras del campo y todas las aves del

cielo; han sido puestos en vuestras manos, con todos los seres que pululan sobre la tierra y todos los peces del mar. Todo lo que tiene movimiento y vida os servirá de alimento; os lo doy todo, como ya la hierba verde... vosotros pues, procread y multiplicaos, pululad sobre la tierra y *multiplicaos en ella*». El texto masorético repite el verbo así como repite en este versículo 7 el mandato del versículo 1 para dar mayor énfasis al precepto, que es considerado como la norma central, como el precepto fundamental comunicado a la única familia superviviente, al menos en el sector considerado por el escritor sagrado. Otros autores prefieren ver un paralelo con 1,29 y leen וְרָבִי וְדָמִיָּדָהּ y dominadla. 9,1-7.

Pasando al capítulo 11, el Yahvista nos da en una descripción llena de dramatismo, la explicación de la dispersión de los hombres sobre la tierra. Prescindiendo de los diversos e intrincados problemas que suscita la interpretación de estos pasajes, nos fijaremos únicamente en el aspecto del paralelismo literario con el capítulo 3o.

Tropezamos primero con una actitud similar a la del hombre en el paraíso, ante la tentación: «Ea, edifiquemos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo y nos crearemos un nombre (nos haremos un monumento, traduce Vaccari) para no dispersarnos por la haz de toda la tierra» 11,4. En suma: la resolución de edificar una ciudad, una torre para evitar la dispersión por la tierra y así perpetuar su nombre, su poderío. Intención inspirada en lo que el P. de Vaux llama «orgullo totalitario». En el propósito de aquella gente, comenta el P. Vaccari, había una arrogancia tal, que semejaba un reto al cielo y un esfuerzo por permanecer unidos contra los designios de Dios (1,9) que en el separarse y diferenciarse de los pueblos pone el progreso de la humanidad (51) 11,2-4 paralelo a 3,5.

Como antaño en el paraíso, desciende Dios de nuevo para observar la actitud de los hombres: 11,5 paralelo a 3,8.

Y con una expresión en un todo semejante, Dios dice: He aquí que ya han realizado parte de su intento, impidámosles la realización total de su designio. 11,16 paralelo a 3,22.

(51) La Sacra Bibbia, Genesi p. 84.

Adán y su mujer salieron del paraíso y comenzó la expansión de la humanidad; a aquel pueblo, lo dispersó el Señor por toda la tierra. Una vez más Dios hace vanos todos los esfuerzos de la criatura por enfrentarse a su Creador 3,23 paralelo a 11,8.

También aquí la obra de la restauración viene a destruir directamente los efectos del pecado: a la confusión de Babel sucede el milagro de Pentecostés: «y al oírse este estruendo concurrió la multitud y quedó desconcertada, por cuanto les oían hablar cada uno en la propia lengua. Y se pasmaban todos y maravillaban diciendo: mira, pues no son galileos todos estos que hablan? Y cómo nosotros oímos hablar cada uno en nuestra propia lengua en que nacimos...» Act. 2,6ss.

A la dispersión de los pueblos opone S. Juan la maravillosa unificación y armonía de todas las naciones ante el trono del Cordero: «Tras esto vi y he aquí una gran muchedumbre, la cual nadie podía contar, de todas las naciones y tribus y pueblos y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero. Apoc. 7,9.

El existencialismo ha expresado este sentimiento profundo que podemos considerar como el eco siempre vivo en el espíritu humano, de la primera rebelión. Roger Verneaux en sus *Leçons sur l'Existentialisme et ses formes principales* pg. 42 dice: «Si quisiéramos, no resumir más, lo cual no es posible ni útil, sino en cierta manera hallar la última expresión (serrer) de la doctrina kierkegaardiana de la existencia, se podría decir con M. J. Wahl, que consiste en analizar aquel estado que Hegel llama «conscience malheureuse» en que el hombre se siente desgarrado interiormente porque se reconoce finito, ante un Dios trascendente. Solamente que para Hegel esto no es sino un momento del progreso dialéctico, una fase transitoria de la educación humana, un estadio superado por la evolución necesaria del Espíritu: la tortura de la conciencia desaparece con su individualidad contingente cuando llega a identificarse con el Absoluto. Para Kierkegaard, por el contrario, esta tortura es el estado normal, insuperable, definitivo, del hombre. La angustia no puede aliviarse porque es la experiencia, o mejor la intuición metafísica del ser humano, radicalmente contingente y finito: el hombre no es Dios, ni puede llegar a serlo. El hombre nunca se ha resignado, si no es en aras de una fe, con su condición de criatura; por eso el ateo, ante la inevitable expe-

riencia de su limitación ha querido compensarse divinizando su *Razón*, y el ateísmo estatal y militante persiste siempre en renovar la infortunada experiencia de Babel.

El drama de la humanidad antes y después del diluvio, muestra cómo la primera consecuencia del pecado y la primera manifestación de su castigo, han constituido los mayores flageolos del individuo y de la sociedad: el poder de transmitir la vida, que el hombre por soberbia y ansia de dominio no quiso racionalmente usar en conformidad con los planes divinos, le impulsa ahora, contra su misma razón, a los más lamentables excesos, le humilla, y le degrada bajo el nivel del animal a quien quiso dominar con prescindencia de Dios.