



**¿CUÁL FUE EL PECADO ORIGINAL?
TRADUCCIONES E
INTERPRETACIONES DE GN 13 ...**

Lidia Raquel Miranda



Universidad Nacional de La Pampa

Facultad de Ciencias Humanas

ISSN: 1514-3333



¿CUÁL FUE EL PECADO ORIGINAL? TRADUCCIONES E INTERPRETACIONES DE GN 3, 1-24

Lidia Raquel Miranda [CONICET - UNLPam]

Resumen: El trabajo analiza la versión griega de Gn 3, 1-24 en relación con algunas de las interpretaciones de las que ha sido objeto: la obra de Filón de Alejandría, la Epístola a los Romanos y el tratado *De paradiso* de Ambrosio de Milán. En el Génesis, el hombre es representado como un ser movido naturalmente a inclinaciones malas a causa de las cuales yerra o se equivoca y tiene vergüenza ante Dios, idea que en términos generales sigue Filón. En la obra de Ambrosio, pasando por tamiz de la literatura paulina y apocalíptica, el hombre es un ser imperfecto que sucumbe y se derrumba ante el mal porque es débil y no está atento a los engaños del diablo. En todos los casos existe una posibilidad de salvación: en el Génesis y en *Legum Allegoriae*, la bondad de Dios que, a pesar de todo, confía en el hombre y en sus posibilidades cuando se inclina a obrar bien; en los textos cristianos, el hombre es culpable porque está inmerso en el pecado pero la intervención de Cristo le asegura la redención y la justificación.

Palabras clave: Génesis - interpretación - paraíso - pecado - cristianismo.

Which was the original sin? Translations and interpretations from Gn 3, 1-24

Abstract: This paper analyzes the Greek version of Gn 3, 1-24 in connection with other interpretations of the Biblical verses, such as Philo of Alexandria's works, the Epistle to the Romans and Ambrose's *On Paradise*. In the Genesis man is presented as a being who is naturally bent to bad inclinations that move him to err and be ashamed in front of God, a similar view also Philo shares. By taking concepts from Pauline and apocalyptic literature, Ambrosius shows an imperfect man who is weak and easily

deceived by the devil. In all cases, salvation is possible: in the Genesis and *Legum Allegoriae*, through the kindness of God who trusts in man's natural goodness; in Christian texts, though man is born sinful, Christ allows for his redemption and sanctification.

Key words: Genesis - interpretation - paradise - sin - Christianity.

La comparación del Génesis con algunos textos posteriores que retoman el tópico del paraíso y del pecado revela lo que todos sabemos: la sinonimia no existe, excepto tal vez en algunos casos muy puntuales. Esta evidencia requiere que el traductor conozca y maneje adecuadamente no sólo los contextos lingüísticos sino también aquellos que están fuera del texto y que remiten a informaciones culturales, sociales, históricas e ideológicas. Asimismo, en ausencia de una lengua que pueda considerarse como parámetro, la comparación entre las

lenguas es un requisito insoslayable y en ese proceso cada una de ellas puede obrar como un metalenguaje de sí misma.

El problema es mayor cuando se trata de textos escritos en lenguas como el hebreo, el griego y el latín, lenguas que, además, han dejado de usarse y poseen estructuras complejas. Si bien el contraste entre los espacios semánticos ocupados por los distintos términos permite llegar a un resultado de traducción e interpretación contextualmente aceptable, los contextos semánticos particulares a los que remiten los términos usados pueden desviar la comprensión y dar lugar a la imposición de sentidos diferentes, en ocasiones opuestos, a los del texto original, como ha ocurrido con el Génesis a lo largo de su historia textual.

A partir de la interpretación de Gn 3, 1-24, la tradición cristiana asumió la idea de “pecado” como indisolublemente ligada a la condición original del hombre, aunque en realidad el texto bíblico no menciona la palabra “pecado”.

El relato del pecado original de Adán y Eva y de su expulsión del paraíso es bien conocido. Dios creó al hombre y lo colocó en el jardín del Edén para que lo cuidara y lo custodiara. Le dio la indicación expresa de que podía comer de todos los árboles que allí había, menos del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque cuando lo hiciera quedaría sujeto a la muerte. A pesar de la advertencia, el hombre, a instancias de la mujer, seducida a su vez por la serpiente, probó

de ese árbol. Como consecuencia, y ante la posibilidad de que el hombre comiera también del árbol de la vida, Dios lo echó del jardín.

El hombre desafió con este hecho la autoridad suprema de Dios. El primer acto del hombre es la desobediencia y Dios lo castiga porque se ha rebelado, para conservar su supremacía y para evitar que su criatura se convierta en dios al comer del árbol de la vida eterna. Adán y Eva son expulsados del paraíso y comienzan su vida independiente, sometida a las leyes de la naturaleza: sufrimiento para la mujer y trabajo para el hombre, y muerte para ambos. La orden divina de no comer el fruto prohibido del conocimiento parece una consecuencia de la preocupación de Dios de que el hombre no se hiciera semejante a él con capacidad de discernir entre el bien y el mal. Pero todo lo que Dios luego reprocha a Adán y Eva es la desobediencia, acto que no es llamado “pecado” en el texto.

Sin embargo, la existencia del bien y del mal está sobreentendida en la figura del árbol del cual el hombre no debe alimentarse. Existen en el Antiguo Testamento otros pasajes que muestran que en el hombre conviven lo bueno y lo malo y que la tendencia hacia el mal es frecuente. Claros ejemplos son Gn 6, 5-6, al narrar la historia de la generación de Noé, y Gn 8, 21, al finalizar el diluvio. También Dt 31, 21, al referirse a la idolatría, se manifiesta en el mismo sentido¹. Pero ninguno de estos casos

1 “[...] Pero muchos males y desgracias se abatirán sobre ellos, y este poema dará testimonio contra ellos, porque sus descendien-

muestra al hombre como esencialmente corrompido sino como dotado de una inclinación hacia el mal.

¿Por qué, entonces, el cristianismo ha visto el primer acto de Adán como un “pecado”, un acto cargado de connotaciones negativas, un acto básicamente malo? ¶

En el Génesis, errar es humano

Según Gn 2, 7 el hombre que colocó Dios en la tierra es una criatura “modelada” o “plasmada” en quien sopló el aliento de vida, diferente del hombre creado a su imagen y semejanza, que posee una naturaleza celeste. Con el adjetivo “modelado” debemos entender no sólo el hecho de que este hombre fue forjado por Dios sino también que es un ser con una inclinación natural hacia la “imaginación”. En efecto, la traducción griega de la Biblia, la *Septuaginta* o Biblia de los LXX², utiliza

tes no lo habrán olvidado. Yo conozco los planes que hoy están tramando, aún antes de introducirlos en la tierra que juré darles” (Levoratti y Trusso 1986, *El libro del Pueblo de Dios*. De aquí en adelante, todas las citas del AT siguen esta traducción, salvo indicación en contrario).

2 “La versión de los LXX constituye el mayor y más importante arsenal de datos para el estudio crítico del texto hebreo. Su testimonio es indirecto por cuanto se trata de una obra de traducción. Sin embargo, las numerosas y significativas coincidencias existentes entre LXX y manuscritos hebreos de Qumrán han revalorizado el testimonio del texto griego, frente a corrientes imperantes en la época anterior al descubri-

el término πλάσμα para designar al hombre modelado, palabra que deriva del verbo πλάσσω, que significa “formar”, “figurar”, “modelar” y también “imaginar”, “forjar”, “fingir”, “simular”, “arreglar”, “inventar”. El elemento léxico empleado en esta traducción establece las vinculaciones entre las características de la criatura colocada en la tierra y su capacidad de imaginación, condición propia del hombre, que favorece su oscilación entre el bien y el mal.

Filón de Alejandría en su tratado *Alegorías de las Leyes I (Legum Allegoriarum I)* subraya, al hacer la distinción entre los dos hombres³, que el hombre modelado tiene una naturaleza y un intelecto corruptibles, que sólo se

miento (1947), que consideraban el texto griego desprovisto de valor crítico y muy valioso en cambio como testimonio de la exégesis judía contemporánea de la época de la traducción” (Trebolle Barrera 1993: 338). Conviene recordar que la *Septuaginta* representa gran parte del conjunto de las fuentes veterotestamentarias. La llamada Biblia hebrea o la versión Masorética es bastante posterior, pues fue elaborada a lo largo del primer milenio de nuestra era y su publicación en forma definitiva data del año 900 aproximadamente.

3 “El celestial, en tanto fue creado a imagen de Dios, no participa para nada de la sustancia corruptible y terrenal. El terrenal, en cambio, ha sido formado de la materia dispersa que se ha denominado ‘polvo’. Por eso no dice que el hombre celestial ha sido plasmado, sino que fue impreso a imagen de Dios; y en cambio dice que el terrenal es una figura modelada por el artista, no vástago suyo” (*Leg. I*, 31). La traducción de este pasaje y de todos los que se citen en adelante de la obra de Filón de Alejandría corresponde a M. Alesso 2009.

transforma en verdadera vida gracias al insuflado divino que lo convirtió en “alma viviente”. Este pasaje de la Biblia, según Filón, pone de manifiesto que el hombre no es un ser perfecto pero la prodigalidad de Dios permite que se nutra de la virtud.

La Biblia no deja de reconocer que el mal existe en el hombre y prueba de ello son las descripciones que ofrece de sus personajes más salientes: Adán, Caín, Noé, Jacob, José, incluso el mismo David son presentados bajo características que no encajan precisamente en la noción de “bien”. Cobardía, irresponsabilidad, indolencia, mentira, ambición y crímenes de todo tipo son algunos de los actos que llevan adelante los héroes bíblicos. Sin embargo, no se podría afirmar que por causa de esas inclinaciones el hombre es inherentemente malo, porque la Biblia también expresa en varios libros la capacidad que tienen el hombre y el pueblo de Israel para hacer el bien⁴. Las afirmaciones de que el hombre también puede elegir el bien son respaldadas por Filón cuando se refiere a las impresiones de las cuales es pasible la ψυχή: “Sobre el alma, que es una sola, confluyen las innumerables impresiones de todas las cosas en el mundo. Cuando recibe la impronta de la virtud perfecta, se convierte en el árbol de la vida; cuando recibe la del vicio, se convierte en el

del conocimiento del bien y del mal” (*Leg. I*, 61).

Si tenemos en cuenta los sentidos que nos ofrecen los términos bíblicos, la predisposición al mal en el hombre aparece porque “en su corazón urde (διδασκείται) minuciosamente (ἐπιμελῶς)” (Gn 6, 5) el mal, dado que posee la capacidad de imaginar. La imaginación parece ser la clave de la perdición humana.

Pero no debemos olvidar que la posibilidad de imaginar, entendida como inclinación al mal, es representada en el texto por la serpiente, un ser maligno, externo y distinto del hombre, con lo cual se objetiva el mal en una entidad exterior a él que lo tienta y lo lleva a su propia condenación. Esta concepción del hombre como víctima de la iniquidad también era una perspectiva teológica entre los griegos del período arcaico: Teognis⁵ declara que, aunque el hombre persigue la virtud y el provecho, es extraviado deliberadamente por un demonio (δαίμων)⁶ que le hace tomar el mal por bien y lo beneficioso por malo. Ya el paradigmático texto de Dodds expresaba que

4 Véase por ejemplo Is 1, 18: “Vengan y discutamos –dice el Señor–: Aunque sus pecados sean como la escarlata, se volverán blancos como la nieve; aunque sean rojos como la púrpura, serán como la lana”.

5 Teognis 402 ss. (ed. de Young, Leipzig: Teubner, 1971).

6 El término tiene una variedad de acepciones a lo largo de toda la literatura griega, el DGE dirigido por Rodríguez Adrados (CSIC, Madrid, 1994: 863-864), en la extensa entrada al lexema, da básicamente tres: 1) divinidad indif. a su individualidad, puede equivaler o no a θεός; 2) divinidad personalizada, equivale a θεός; 3) divinidad secundaria o fuerza superior al hombre. Traducimos por “demonio”, entendido como una divinidad menor que influye en el destino de los individuos.

tal objetivación de la tendencia al mal en un demonio perverso representa un sentimiento arcaico de temor que sólo se convertirá en sentimiento de pecado cuando se produzca una interiorización de la conciencia, fenómeno que se constata tardía e inciertamente en el mundo helénico. Dicha interiorización implica el paso de la noción de pureza desde la esfera mágica a la esfera moral (Dodds 1960: 45)⁷.

La figura de la serpiente, de simbolismo polivalente en todo el Oriente antiguo, expresa una bipolaridad positiva-negativa básica que permite asimilarse, en el contexto del Génesis, a la esencia misma del hombre modelado, ya que puede inclinarse tanto hacia el bien como hacia el mal. En efecto, Filón afirma en *De opificio mundi* que la serpiente lleva en sus dientes el veneno y es capaz, por lo tanto, de curar y de matar; asimismo se la identifica con la rueda porque puede morderse la cola: alegóricamente, la serpiente constituye el símbolo de los poderes antagónicos que rigen el mundo –lo activo y

lo pasivo, lo positivo y lo negativo, lo constructivo y lo destructivo– y que están presentes también en la condición humana (Alesso 2004: 101).

Es asimismo importante en este contexto la figura de la mujer como complemento del hombre. En tanto colaboradora y aliada, creada por Dios del costado del propio Adán, Eva no es un ser totalmente diferente de él sino que ambos forman parte de la misma unidad de creación pero son dos, dado que sólo Dios puede ser Uno (*Leg. II*, 1-2). En *Leg. II*, 24 Filón explica que Dios, una vez concluida la creación del hombre, modeló una obra “segunda en orden y en potencia” respecto del hombre, identificado con el intelecto: se trata de la mujer, que representa la sensibilidad en acto y que junto con aquél constituye la totalidad del alma. En el párrafo 25 del mismo texto, Filón puntualiza que dicha sensibilidad fue creada cuando el intelecto dormía y enfatiza que cuando una de estas potencias del alma descansa sobreviene la otra.

Podemos, entonces, justificar el uso de los términos relacionados con $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\omega$ en la traducción griega de los LXX, y su correspondiente término hebreo en la Torá, a partir de la comprensión del contexto simbólico que representa el hecho de que la serpiente haya tentado a Eva y no a Adán: fue la sensibilidad la que se permitió imaginar como posible lo que la serpiente decía, es decir que hombre y mujer serían como Dios si probaban del árbol del conocimiento del bien y del mal.

7 En consonancia con esta postura, desde la exégesis socio-científica se postula que el comportamiento social en la antigüedad se regía por un código de honor y vergüenza, es decir que los pueblos antiguos vivían en una cultura de vergüenza y no de culpa. Su comportamiento era controlado “desde afuera” porque el ámbito público tenía más valor que estar en sintonía con uno mismo. La vergüenza era un valor positivo, digno y humano que implicaba la aceptación y el respeto por las reglas de la interacción humana (Malina 1995: 45-84). Por esta razón se ha caracterizado la existencia entre los antiguos a través de un tipo de “personalidad diádica” (Malina y Rohrbaugh 2002: 376-378).

Volvamos al inicio de nuestra reflexión: el hombre desobedeció a Dios, hecho que remite el sentimiento religioso arcaico de la culpa, similar a la del hijo respecto del padre en las sociedades patriarcales en las que se relaciona “lo bueno” con la obediencia a la autoridad. Con relación a ese mismo sistema patriarcal es posible entender la expulsión del paraíso⁸. Si acordamos en llamar “pecado” a dicha desobediencia, entonces el hombre pecó.

Según Pannenberg, Martínez Camino y Canal Marcos (1996: 259-260) el pecado en el Antiguo Testamento se concibe como trasgresión de las normas de comportamiento. Según estos autores, los términos hebreos distinguen varios tipos de pecado, según se trate de fallos conscientes o inconscientes o del rechazo de las normas establecidas, como sinónimo de rebelión, tal como muestran varios ejemplos en la Biblia en que el pueblo de Dios se halla en estado de apostasía contra Él (Is 1, 2; Jr 2, 29; Os 8, 1; entre otros). Pero la palabra más usada para designar la idea de “pecar” remite a “errar” un blanco o el camino, porque caracteriza metafóricamente el concepto judío de pecado como error o ignorancia que conduce a la mala acción, la voluntad aplicada a un objetivo injusto. Por ejemplo, en

8 Muchos son los ejemplos de la literatura antigua que muestran el derecho del padre a echar de la comunidad a los hijos rebeldes o extraviados: Zeus expulsó a Hefesto del Olimpo, Teseo desterró a Hipólito, Estrofo a Pílates, entre otros.

Pr 19, 2 se lee: “Tampoco es bueno el afán cuando falta la ciencia, el de pies precipitados se extravía”⁹. La idea de equivocar el buen camino supone un término complementario que significa “regresar” y, en consecuencia, puede interpretarse como arrepentirse. En síntesis y en sentido amplio, pecar es confundir el camino y arrepentirse, regresar a la buena senda.

La Biblia de los LXX asigna al término ἀμαρτία similar significado ya que es fallar un objetivo y es un fallo o error inadvertido. Esta coincidencia entre las nociones que exhiben la Biblia hebrea y la griega es seguramente resultado del esfuerzo de los traductores, compiladores y editores que a lo largo de siglos¹⁰ trataron de que la *Septuaginta* se acercara lo más posible en su forma y contenido a las colecciones de textos y escritos sagrados judíos que toma como base. Conviene, sin embargo, aclarar que la lengua griega también posee el término μετάνοια con el sentido de “volverse atrás”, pero solamente con la mente (νοῦς) con lo cual su sentido es el de arrepentirse pero evita la proyección metafórica de volver atrás en un camino. La palabra μετάνοια sólo aparece en Proverbios y en Sabiduría.

9 Cito aquí según la Biblia de Jerusalén pues su traducción es más clara, a los efectos de nuestro análisis, que la traducción de Levoratti y Trusso, que dice “Sin la ciencia, ni el mismo celo es bueno, y el que se precipita malogra su intento”.

10 Su redacción fue iniciada alrededor de 280 a.C. con la traducción del Pentateuco y el resto del trabajo se completó en las dos o tres centurias subsecuentes.

El sentido metafórico que subyace en la concepción que nosotros conocemos como “pecado” pone de manifiesto que el sistema conceptual del que forman parte se halla sustentado en la actividad humana cotidiana y en la relación del hombre con el entorno. En ella se revela la iconicidad o la capacidad que el lenguaje tiene de imitar la realidad mediante los espacios mentales y la utilización de la experiencia de la realidad tangible para expresar ideas abstractas¹¹.

Al tomar en consideración el significado de los términos bíblicos que remiten al pecado y al arrepentimiento, también adquieren sentido algunos de los hechos de la narración de la última parte del pasaje que nos ocupa. En Gn 3, 9 Dios llamó al hombre y le dijo “¿Dónde estás?”. En el versículo siguiente Adán explica que, al oír sus pasos en el jardín y saberse desnudo, se escondió por miedo. Evidentemente, Adán no estaba en el lugar donde debía estar, había tomado otro camino, un camino equivocado, y por eso Dios no lo encontró enseguida. En Gn 3, 19, luego de maldecir a la serpiente y castigar a la mujer, Dios hace lo propio con el hombre y le dice: “Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás!”¹². La parte final del pasaje

expresa al hombre que puesto que es tierra (γῆ) hacia la tierra (εἰς γῆν) volverá. “A la tierra” es un circunstancial de lugar (es decir un τόπος ποῖ), y por lo tanto indica movimiento (hacia). En síntesis, la idea que expresa el versículo es que, hasta que el hombre no regrese a su lugar de origen, es decir hasta que no se arrepienta de sus errores, su vida estará llena de tribulaciones. La necesidad de un retorno final supone, por un lado, que el hombre no se encuentra en el lugar en que debería estar y, por otro, que la vuelta es la única posibilidad de acercarse de nuevo a Dios¹³.

Filón también se ocupa de interpretar esta parte del Génesis, pero en el esquema antropológico de su tratado, le da un sentido claramente moral. En *Leg. III*, 251-253 expone:

Muy dolorosa y penosa pues es la vida del insensato, puesto que persigue y desea con ardor las cosas que causan placer, cuantas el vicio suele llevar a término. 252. ¿Y hasta cuándo? “Hasta que” dice “retornes a la tierra de la que fuiste sacado” (Gn 3, 19b). Ahora pues ¿acaso se ocupa de las cuestiones terrestres e incoherentes, dejando de lado la sabiduría celeste? Hay que averiguar de qué modo más tarde va a retornar. Pero quizás lo que quiere

11 En este sentido, la etimología antigua constituye un claro ejemplo de esta concepción del lenguaje, que muestra, aunque presentada irónicamente, el *Crátilo* de Platón.

12 ἐν ἰδρώτι τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν

γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ και εἰς γῆν ἀπελεύσῃ.

13 Según Colodenco (2006: 45, n. 26), el “texto hebreo no dice ‘al polvo volverás’ (*el haafar*) sino ‘a polvo’ (*el afar*)” con lo cual el sentido parecería aludir a convertirse en polvo después de la muerte o a regresar a un lugar polvoriento.

decir es esto: que el intelecto insensato se ha apartado siempre de la recta razón, y ha sido arrancado no de la naturaleza que está en lo alto, sino de la materia más terrestre, de la que reposa y la que se mueve, que es la misma y tiende hacia lo mismo. 253. Por ello agrega también “Porque tierra eres y hacia la tierra retornarás” (Gn 3, 19b), lo que coincide con lo antedicho. Aunque también demuestra esto: tu principio y tu fin son uno solo y el mismo. Comenzaste, pues, a partir de las sustancias perecederas de la tierra y de nuevo en ellas terminarás después de fatigar el camino de tu vida, no transitable sino accidentado, lleno de zarzas y abrojos que crecen tupidas para pinchar y herir.

Como se ve, el alejandrino afirma que el intelecto no puede provenir de la materia, por ello tiene lugar en el texto la alegoría moral que explica la aparente contradicción: si el intelecto que se ha entregado a las pasiones desde el principio ha sido contrario a la razón, su tendencia al mal lo ha ubicado en el nivel de la materia desde el comienzo hasta el fin.

En cualquier caso, el análisis de las versiones del texto señala que la tarea del hombre es vivir y actuar del modo recto, y así acercarse o asemejarse a Dios. Cuando el hombre peca, dando prevalencia a su inclinación al mal, se aleja de ese objetivo y, hasta que no retorne a la senda correcta, su vida estará llena de sufrimiento. ¶

En *De paradiso* el pecado es caída

La exégesis del texto bíblico que efectúa Ambrosio de Milán en *De paradiso* no puede comprenderse sin tener en cuenta la mediación de la antropología filosófica del judaísmo helenista y de los escritos del primer cristianismo. En efecto, el doctor cristiano se muestra influido principalmente por dos líneas, entre otras, del pensamiento filosófico y teológico: su práctica hermenéutica lo presenta como un seguidor calificado de la labor hermenéutica de Filón de Alejandría¹⁴; asimismo, el uso de la perícopa paulina es uno de los puntos de apoyo escriturarios más frecuentes en su obra. Sus referentes y su terminología son en gran medida filonianos pero su discurso exegético muchas veces no es más que un hábil montaje de citas y de reminiscencias escriturarias, fundado sobre la idea de que todo está en la Biblia.

Ambrosio no considera en su tratado cierto número de elementos del alegorismo filoniano que resultan incompatibles con el cristianismo: existen grandes diferencias doctrinales entre su obra y la de Filón, de modo tal que las interpretaciones del alejandrino son utilizadas por Ambrosio con

14 Cfr. Savon (1977: 1. 9-12 y notas) para un apretado informe sobre 400 años de bibliografía crítica sobre las relaciones temáticas entre Filón y Ambrosio. Runia (1993: 291-311), por su parte, resume el extenso trabajo de Savon, en dos vols., sobre apropiación y adaptación de los textos filonianos por Ambrosio.

notables transformaciones. En el caso particular de la lectura del Génesis, el obispo sigue a Filón en la tesis de *Alegorías de las leyes* acerca de que lo que se le ha pedido a Adán no es juzgar sino reconocer y distinguir entre el bien y el mal y encomendarse totalmente a la palabra del Creador, con una confianza que debe ser alimentada constantemente. Reconoce de esta manera que la Escritura constituye el canal de una enseñanza divina que disimula un plan al que sólo se puede acceder por la vía de la exégesis alegórica. Sin embargo, la lectura alegórica tomada de Filón es reinterpretada con la ayuda de categorías provenientes de la estructuración genérica y teológica de los escritos neotestamentarios, entre ellos la Epístola a los Romanos y el Apocalipsis.

Consideraremos a continuación la interpretación de Gn 3, 1-24 que Ambrosio formula en *De paradiso*, con la finalidad de corroborar que la exégesis filoniana es puesta al servicio de una visión religiosa diferente a la del erudito judeoalejandrino, fundamentalmente porque adquiere una perspectiva cristológica.

En coincidencia con lo expuesto por Filón en *Leg. I*, 46 y ss., el § 5 de *Par.* explica que Dios colocó en el jardín al hombre modelado: “*In hoc ergo paradiso hominem Deus posuit quem plasmavit*”. El verbo *plasmavit* significa “modelar”, “crear”, “formar”, con lo cual estamos ante un contexto semántico similar al que propone el texto de la Biblia de los LXX.

Seguidamente, el autor puntualiza que ese hombre no era el creado a ima-

gen y semejanza de Dios sino aquél que es “según el cuerpo” (“*secundum corpus*”). El texto del Génesis es bastante confuso con respecto a la creación del mundo y del hombre porque en la versión de la Biblia que se ha transmitido hay dos relatos acerca del origen de mundo y la humanidad, dos narraciones independientes que surgieron en ambientes y épocas muy distintas aunque ahora se encuentran una a continuación de la otra¹⁵. En *Leg. I* Filón se ocupa de explicar la distinción entre el hombre creado y el hombre modelado y el significado que posee cada uno en el esquema antropológico moral de su obra: el primero remite a una idea incorpórea de hombre, y el segundo es la manifestación del intelecto introducido en el cuerpo¹⁶. Sin embargo, en ninguna ocasión denomina al hombre modelado estrictamente como “hombre según el cuerpo”. Es posible que Ambrosio utilice esta expresión teniendo en cuenta a San Pablo, quien en 1 Co 15, 44 dice: “[...] se siembran cuerpos puramente naturales, y resucitarán cuerpos espirituales”. Este enunciado corresponde a una lista que asume lenguaje tradicional del

15 En Gn 1, Dios emplea exclusivamente la palabra como medio de creación; mientras que en Gn 2 es presentado como un alfarero que moldea con arcilla a Adán, los animales y los pájaros.

16 “Debe tenerse en cuenta que el hombre hecho de tierra es un intelecto introducido en el cuerpo, no que haya estado antes incorporado. Este intelecto terrestre sería, en realidad, también corruptible, si Dios no hubiese insuflado en él una potencia de vida verdadera”. (*Leg. I*, 32)

judaísmo, tanto en la tradición apocalíptica como en la sapiencial helenista, que contrapone el “cuerpo animal” (σῶμα ψυχικόν) al “cuerpo animado por el espíritu” (σῶμα πνευματικόν) (Vidal 1996: 146-147, n. 78). Los versículos siguientes prosiguen:

Esto es lo que dice la escritura: El primer hombre, Adán, fue creado como un ser viviente; el último Adán, en cambio es un ser espiritual que da la Vida. Pero no existió primero lo espiritual sino lo puramente natural (ψυχικόν); lo espiritual (πνευματικόν) viene después. El primer hombre procede de la tierra y es terrenal; pero el segundo hombre procede del cielo. Los hombres terrenales serán como el hombre terrenal, y los celestiales como el celestial. De la misma manera que hemos sido revestidos de la imagen del hombre terrenal, también lo seremos de la imagen del hombre celestial. (1 Co 15, 45-49)

La terminología helenista dualista tiene aquí, según se desprende del contexto, un significado nuevo. Pablo interpreta la distinción de los dos hombres de la tradición judeohelenista en términos de la contraposición entre la existencia terrena, o sea mortal, y la celeste, que es inmortal. El texto citado muestra al hombre como un ser dotado de ψυχή, pero de una vida puramente natural y, por ende, sometido al desgaste y corrupción del cuerpo. Sin embargo, también concibe la resurrección del cuerpo por el espíritu, principio divino que el hombre había perdido como consecuencia de

la desobediencia narrada en Gn 3, 6 y descrita también en Gn 6, 3 y Gn 6, 5-6, espíritu que le será restituido sólo por la unión con Cristo resucitado.

Asimismo, en Rm 1, 3-4 se lee: “[su Hijo] nacido de la estirpe de David según la carne, y constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, por su resurrección de entre los muertos.” El texto explica que antes de la resurrección Cristo estaba sometido a la fragilidad de la carne, pero luego de su triunfo sobre la muerte fue puesto en posesión del poder que le corresponde como Hijo de Dios. Pablo agudiza el sentido de las fórmulas tradicionales al introducir la oposición “según la carne” (κατὰ σάρκα) y “según el espíritu” (κατὰ πνεῦμα) y asume un motivo cristológico que puede asociarse con el que aparece al final de *Par.* I, 5: “En cambio lo puso [al hombre según el cuerpo] en el paraíso como el sol en el cielo para esperar el reino de los cielos así como la creación espera la revelación del hijo de Dios”¹⁷.

El § 6 del tratado de Ambrosio sigue la interpretación de Filón porque explica que el paraíso, concebido como tierra fértil, es el alma en la que se multiplica la semilla recibida, se planta toda virtud y se ubica la Sabiduría como manifestación del Dios onnipotente. El nombre de Sabiduría se atribuye en el texto a Jesús, lo que permite comprobar una vez más que

17 “*Posuit autem eum in paradiso sicut solem in coelo, expectantem regnum coelorum, quemadmodum creatura expectat revelationem filiorum Dei*”. Las traducciones de *De paradiso* me corresponden.

el sentido alegórico que proviene de Filón es retomado por Ambrosio pero desemboca siempre en la figura de Cristo Jesús.

En *Par. I*, 7 aparece el árbol del conocimiento del bien y del mal. Su descripción sigue a Gn 2, 9 ya que se centra en su buen aspecto y su abundancia de alimento e, implícitamente, remite a Filón que explica en *Leg. I*, 56-58 que los árboles del jardín son las virtudes y que la lozanía y la generosidad de alimento simbolizan la dimensión teórica y práctica, respectivamente, que tiene la moral. El texto de Ambrosio anticipa en este parágrafo que el hombre fue inducido a error al probar el árbol del conocimiento del bien y del mal porque necesita fundamentar el hecho de que Dios permitiera el engaño e, incluso, la existencia de la serpiente y otros animales venenosos en el jardín del Edén.

A partir de la premisa de que la inteligencia humana no alcanza para conocer ni saber las razones del obrar de Dios, en el § 8 Ambrosio propone que es precisamente el conocimiento del bien y del mal lo que permite comprender la suprema excelencia del bien. En esta sección, Ambrosio formula una comparación con el cuerpo humano para exponer con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo). Así, sin el mal no existiría el bien.

La idea de la utilidad que tiene el mal para el bien se completa en el § 9 del texto mediante una serie de ejemplos tomados del Antiguo Testamento

y conectados por la sentencia de 2 Tm 2, 5: “*nadie es coronado sino quien ha luchado legítimamente*”¹⁸, argumento que evoca tanto los padecimientos de Jesús y los mártires como los obstáculos sufridos por Pablo para sostener su actividad misional¹⁹ y refiere a que la presencia del mal permite valorar el bien y, por ello, justifica que la serpiente también estuviera en el paraíso y hubiera sido creada por la voluntad de Dios al igual que el hombre. En este parágrafo notamos que el autor relaciona por primera vez de manera explícita a la serpiente con el mal, porque “en la figura de la serpiente está el diablo”²⁰. Según Ambrosio, Dios utiliza la figura del diablo para que el hombre conozca la maldad y, al resultarle repugnante, busque la salvación. La presencia del mal en el paraíso responde, entonces, al plan divino.

En los libros del Antiguo Testamento el demonio como representación del mal aparece poco. Su presentación es la de un adversario de Dios que ejerce una función malévolamente a tentar al hombre para conducirlo a obrar mal: no ofrece la Biblia ningún desarrollo especulativo sobre la naturaleza del demonio, sólo lo muestra como el tentador o seductor que pone en peligro la vida del hombre. La idea de tentación asociada con el diablo también aparece en *Par. I*, 9 y es ilustrada con varios ejemplos del Antiguo

18 “*Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur.*”

19 Véase 2 Cr 11, 23-28.

20 “*In serpentis autem figura diabolus est.*”

Testamento: Job, José e incluso Abraham fueron tentados pero su fidelidad a Dios venció finalmente.

En los Evangelios tampoco hay una demonología: la figura del demonio sólo interesa porque puede apartar del Reino que desea instaurar Cristo, quien definitivamente lo vencerá con su resurrección de la muerte. Estos escritos muestran una confrontación de Cristo con el demonio pero no describen su esencia o su origen.

Pero la asociación del diablo con la serpiente sí es clara en el Apocalipsis, texto en el que también es traducido como “dragón” (Ap 12, 7-9; Ap 20, 2). En Ap 12, 1-17 se describe la lucha de la mujer con el dragón rojo de siete cabezas y siete cuernos y luego la batalla que mantuvo con Miguel y sus ángeles. Específicamente Ap 12, 9 dice: “Y así fue precipitado el enorme Dragón (ó δράκων ó μέγας), la antigua Serpiente (ó ὄψις ó ἀρχαῖος), llamada Diablo o Satanás, y el seductor del mundo entero fue arrojado sobre la tierra con todos sus ángeles”.

Todo el contexto del Ap 12, 1-17 remite alusivamente al Génesis, por ello puede entenderse como intertexto del tratamiento alegórico de la serpiente, en tanto figura del diablo, que le da Ambrosio en su obra.

En el § 10 del tratado Ambrosio describe al diablo como aquel que recibió la licencia de tentar pero no la de derribar la voluntad, salvo en los casos de quienes la tienen frágil: el hombre que sucumbe a la tentación es el débil porque cede a las inclinaciones malas. Esta explicación resulta relevante por-

que ubica el origen del mal en el mismo hombre, responsable de su propia pérdida puesto que sin su tendencia al mal la astucia del diablo resulta impotente. La cita de Lc 10, 18 que se incluye en el parágrafo –“*Veía a Satanás caer del cielo como rayo*”²¹–, en clara alusión a la derrota de Satanás, refuerza la idea anterior al exhortar a no temer a quien es tan débil como para ser precipitado a tierra, es decir al diablo. El final del parágrafo es un anticipo del siguiente porque afirma que el diablo obró según un plan, que es necesario conocer para evitar entregarse a la tentación.

Par. I, 11 alude, aunque sin nombrar explícitamente a Filón, a la interpretación que el exegeta alejandrino ofrece tanto en *Legum allegoriae I*, como en *Quaestiones in Genesim* y en *De opificio mundi*. En efecto, aparecen en esta sección del tratado de Ambrosio varios de los temas centrales de la obra de Filón: la caracterización del hombre como *voûs*, la de la mujer como *αἴσθησις* y la de la serpiente como *ἡδονή*²². Asimismo asimila a Adán con el *voûs* terreno. Según el tratado de Ambrosio, entonces, la serpiente, es decir el placer, engañó al sentido y la sensibilidad (la mujer) que atribuyó el “pecado” a la mente (el hombre). El término que usa Ambrosio para la noción de mal y que puede traducirse como “pecado” es el de *prevaricatio*. Esta palabra resulta sugerente porque,

21 “*Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem*”.

22 Para un detalle de los sentidos alegóricos de la serpiente en la obra de Filón de Alejandría, remito a M. Alessio 2004: 97-119.

si bien tiene varias acepciones más o menos relacionadas, significa “andar mal” y por extensión “ir por el mal camino”: deriva de *varus*²³, adjetivo que refiere al patizambo, es decir aquel que camina o anda mal porque la textura de sus piernas no le permite hacerlo correctamente. Como tiene las piernas torcidas hacia afuera y junta mucho las rodillas, el patizambo es propenso a la caída. La noción de “caída” que surge del empleo de *prevaricatio* puede también asociarse con la descripción del párrafo precedente: la imagen del diablo que cae como un rayo derribado a tierra, vencido por Miguel y sus ángeles, remite a la del hombre postrado por su inclinación al mal.

Por último, este párrafo propone una comparación entre Eva y las diez vírgenes del cortejo nupcial de Mt 25, 1ss. que se quedaron dormidas esperando al novio: si Eva, es decir el sentido, hubiese tenido la lámpara prendida, o sea hubiese estado alerta, nunca hubiese comprometido a la humanidad con su pecado ni hubiese hecho perder a la virtud su condición de inmortal²⁴. Esta interpretación tiene dos consecuencias importantes en el marco general del tema del origen del mal: por un lado, la responsabilidad del pecado recae en la mujer; por otro, se atribuye esa caída a toda la humanidad.

23 *Praevarus* es una forma reforzada de *varus* (cf. *Oxford Latin Dictionary* 1968).

24 “*Nam si Eva, hoc est, sensus primae mulieris accensas habuisset faces, numquam praevaricationis suae nos criniculis implicasset, neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset*”.

En lo que respecta al primer aspecto, es cierto que la explicación alegórica simboliza con la figura de la mujer la potencia sensible del ser humano, sólo una parte del todo razón-sensibilidad; pero no es menos cierto que en un texto en el que el paso de la interpretación literal a la alegórica se da sin ninguna transición, como en el caso de *De paradiso*, la asimilación de la mujer con el pecado es casi una lectura obligada.

En cuanto al segundo, Ambrosio se coloca en la línea hermenéutica de que el delito cometido por Adán se trasmite y afecta a toda la humanidad. Este tema ha dado lugar a muchas interpretaciones con matices distintos hasta llegar a la formulación, por parte de Agustín de Hipona, del concepto de “pecado original”; sin embargo su germen puede hallarse en la Epístola a los Romanos de Pablo. En Rm 5, 12 afirma: “Por lo tanto, por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron”. El pecado de Adán (*ἀμαρτία*) representa la universalidad de la maldad, potencia esclavizante, de la humanidad. Si bien en el griego clásico el término *ἀμαρτία* está asociado con algún fallo negativo (errar un objetivo o el camino, como hemos dicho antes), en el Nuevo Testamento define el “estado de pecado”, del cual se derivan todas las acciones pecaminosas: en efecto, como la *ἀμαρτία* para Pablo es universal y somete al hombre, endurece el corazón, provoca la muerte, ofende a Dios, da lugar al engaño, a la concupiscencia, a la ano-

mia y a la injusticia. Según Vidal (1996: 409), el pecado para Pablo produce una esfera de maldad que afecta a todos, incluso a toda la creación. Asimismo, en Rm 5, 18 el Apóstol postula: “Por consiguiente, así como la falta de uno solo causó la condenación de todos, también el acto de justicia de uno solo producirá para todos los hombres la justificación que conduce a la Vida”. El contexto de esta perícopa no solo es cristológico sino también tipológico dado que a la figura de Adán se contrapone la de Cristo, el último Adán, que es el que tiene el poder de redimir el “delito” (παράπτωμα²⁵) y restablecer la “justicia” (δικαιοσύνη). ¶

Conclusiones

Este análisis del texto de Gn 3, 1-24, en relación con algunas de las tantas interpretaciones de las que ha sido objeto, ha permitido ver que la noción de “pecado” no siempre ha sido la misma ni ha tenido las mismas implicaciones culturales y teológicas para la exégesis. Tanto el texto griego de la Biblia, como la obra de Filón de Alejandría, la epístola paulina a los Romanos y el tratado *De paradiso* de Ambrosio de Milán conciben, en los términos que podemos traducir como “pecado”, la idea de la fragilidad del hombre en virtud de la realidad corporal y espacial a la que, metafóricamente, refieren –error o extravío, por un lado, caída o postra-

ción, por otro–. Sin embargo, es muy diferente la concepción del mal que dimana de cada obra. En el Génesis, el hombre es representado como un ser movido naturalmente a inclinaciones malas a causa de las cuales yerra o se equivoca y tiene vergüenza ante Dios, idea que en términos generales sigue Filón. En la obra de Ambrosio, pasando por el tamiz de la literatura paulina y apocalíptica, el hombre es un ser imperfecto que sucumbe y se derrumba ante el mal porque es débil y no está atento a los engaños del diablo. En todos los casos existe una posibilidad de salvación: en el Génesis y en *Legum Allegoriae*, la bondad de Dios que, a pesar de todo, confía en el hombre y en sus posibilidades cuando se inclina a obrar bien; en los textos cristianos, el hombre es culpable porque está inmerso en el pecado pero la intervención de Cristo le asegura la redención y la justificación. ¶¶

Ediciones y traducciones

- BALLERINI, P.A. (1875). *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi. Ecclesiae Patris ac Doctoris Opera Omnia*. Tomus primus. Mediolani.
- ALESSO, M. (2009). “Prólogos, traducción y notas de *Alegorías de las Leyes I, II y III*” en J.P. Martín (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas I: Introducción general a la edición, De opificio mundi, Legum allegoriae 1-3*. Madrid: Trotta; 159-301.
- SINISCALCO, P. (1984). *Sant’Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre. Caino e Abele*. Introduzione, traduzione, note e indici. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice.

25 Παράπτωμα es “paso en falso” y es posible entenderlo como resultado de una trasgresión que puede ser deliberada.

- VIDAL, S. (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español, con introducción y notas. Madrid: Trotta.
- LEVORATTI, A.J. y TRUSSO, A.B. (1993). *El libro del pueblo de Dios. La Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- UBIETA, J.Á. (dir.) (1981). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Bibliografía citada

- ALESSO, M. (2004). "La alegoría de la serpiente en Filón de Alejandría. *Legum Allegoriae*¹, II §§ 71-105" en *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*. 22.1; 97-119.
- COLODENCO, D. (2006). *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- DODDS, E.R. (1960). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Revista de Occidente.
- MALINA, B.J. (1995). *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino.
- MALINA, B.J. y ROHRBAUGH, R.L. (2002). *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Estella: Verbo Divino.
- PANNENBERG, W., MARTÍNEZ CAMINO, J.A. y CANAL MARCOS, G. (1996). *Teología sistemática*. Madrid: Universidad Pontificia de Madrid.
- RUNIA, D.T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Minneapolis: Fortress.
- SAVON, H. (1977). *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*. 2 Vols. Paris: Études Augustiniennes.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.

Recibido: 15/02/2009
Evaluable: 24/04/2009
Aceptado: 20/05/2009

