

GÉNESIS 3, 1-6. ERA LA SERPIENTE LA MÁS ASTUTA ALIMAÑA QUE DIOS HIZO

[GENESIS 3, 1-6. THE SERPENT WAS THE MOST SUBTLE
OF ALL THE WILD ANIMALS THAT GOD HAD MADE]

SANTIAGO GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA

SUMARIO: 1. Gn 3, 1-5: EL DIÁLOGO ENTRE LA SERPIENTE Y LA MUJER. 2. Gn 3, 6A: EL JUICIO DE LA MUJER SOBRE EL FRUTO PROHIBIDO. 3. Gn 3, 6B: LA COMISIÓN DEL PECADO. 4. «MUNDO DEL TEXTO» EN GN 2-3. 5. LOS INTERLOCUTORES. 5.1. *La serpiente*. 5.2. *Eva*. 5.3. *El varón y Yahveh Dios*. 6. CONCLUSIONES.

Resumen: La disposición dialógica de la tentación que da lugar al primer pecado cumple una decisiva función argumental en Gn 2-3. Siguiendo la tónica general del relato, expresa el carácter peculiar, diferenciado y armónico de cada una de las obras de la creación, exime a Dios de cualquier responsabilidad en el origen del mal y atenúa la culpabilidad del ser humano. Al mismo tiempo, ratifica la condición histórica de éste, siempre obligado a decidir sobre su suerte, e insinúa que también la actuación de Dios es respuesta a la historia humana. Este factor cobra especial relevancia para interpretar el sentido que tiene la promesa de la Redención.

Palabras clave: Exégesis, Literatura, Antropología.

Abstract: The dialogical scheme of the temptation that leads to the first sin plays a decisive function in the narrative of Gn 2-3. Within the general framework of the story, it expresses the particular, differentiating and harmonic character of each of the works of Creation, frees God of any responsibility in the origin of evil, and attenuates human guilt. Simultaneously, it ratifies the historic condition of human beings, who are always obliged to decide on their fate, and suggests that the behavior of God is an answer to human history. This factor is of special relevance in interpreting the meaning of the promise of Redemption.

Keywords: Exegesis, Literature, Anthropology.

Génesis 3 refiere la comisión del primer pecado y el anuncio de sus funestas consecuencias. Inevitablemente llama la atención en este pasaje su disposición en forma de diálogo. Es éste un recurso evitado en anteriores escenas de la misma historia. Varios episodios de Gn 2 se habrían prestado bien a una configuración dialogada y, sin embargo, el narrador la ha eludido. Por contraste, la dramatización del relato del pecado adquiere especial relevancia.

1. GN 3, 1-5: EL DIÁLOGO ENTRE LA SERPIENTE Y LA MUJER

Recordemos los términos en que tiene lugar este trágico coloquio. Es la serpiente quien entabla conversación: «Así es que Dios os ha prohibido comer de todos los árboles del jardín»¹.

Los comentaristas suelen señalar la maliciosa provocación que representan estas palabras. Al ampliar el alcance de la prohibición, ésta se hace más terminante y puede parecer insufrible. Además, tiene interés advertir que el texto emplea en este punto por primera vez un mecanismo pragmático al que va a acudir reiteradamente en las líneas sucesivas: el lector dispone de los datos suficientes para saber que las palabras de la serpiente son una exageración. Gracias a este contraste entre la información que posee y la que el personaje transmite, el lector queda involucrado en la trama, al estar capacitado para valorar la intervención del personaje.

Vengamos ahora a la réplica de la mujer: «del fruto del árbol del jardín comemos, pero del fruto del árbol que está en medio del jardín nos dijo Dios que no comiéramos ni lo tocáramos, porque moriríamos».

Es una réplica copiosa. Destacan los autores que en ella también ha sido exagerado el precepto divino, aumentando su contundencia. Yahveh no había vetado tocar el árbol ni, menos aún, había aparejado a este contacto la muerte como castigo. Nuevamente el texto pone ante el lector la distancia entre lo que él mismo conoce y la versión de la realidad ofrecida por un personaje. Consciente de la distorsión, el lector ca-

1. La fórmula אִי כִּי («así es que») empleada por la serpiente recuerda al ugarítico *ik*, indicador de una interrogación cortés. Cfr. G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit*, Cristiandad, Madrid 1981, 45 y 521. Define la actitud adoptada por la serpiente al dirigirse a la mujer.

rece de elementos para establecer cuál es su motivo: ¿es fruto de la precipitación de la mujer? ¿Le había sido mal transmitido el precepto divino? ¿Pretendía dar a entender la gravedad de transgredirlo? No es posible discernir cuál de estas hipótesis es la correcta.

Ahora bien: evidenciando ante el lector esta flagrante inadecuación entre la prohibición divina y su citación por parte de la mujer, el texto enmascara otra falta de adecuación no menos importante.

Reparemos en la contestación de la mujer. No se limita a contradecir a la serpiente. De haberse contentado con ello, habría bastado que dijera: «Dios no nos ha prohibido comer de todos los árboles del jardín». Ésta es la proposición estrictamente contradictoria con la de la serpiente. Pero no es la que la mujer enuncia. Quiere completarla precisando cuál es el árbol del que no pueden comer. Para cumplir esta intención, si se hubiera atendido al rigor de la lógica, la respuesta habría debido ser: «Dios no nos ha prohibido comer de todos los árboles, nos ha prohibido comer del árbol que está en medio del jardín».

Pero tampoco es ésta la proposición elegida. La respuesta dada realmente difiere bastante: «del fruto del árbol del jardín comemos, pero del fruto del árbol que está en medio del jardín nos dijo Dios que no comiéramos ni lo tocáramos, porque moriríamos». Es aquí donde reside la distorsión en la que desearía reparar.

La primera parte de la respuesta que habría exigido la lógica ha sido gravemente alterada. Lo que debería haber sido una negación —«Dios no nos ha prohibido comer de todos los árboles»—, se ha convertido en una afirmación: «del fruto del árbol del jardín comemos». Y en una afirmación de la que, además, se ha suprimido toda referencia a Dios. Se afirma un hecho —«comemos» («podemos comer», traducen algunos autores la forma hebrea נֹאכַל)—, pero no se alega ningún fundamento para este hecho.

Sin embargo, unas líneas antes, en Gn 2, 16-17, puede leerse: «y mandó Yahveh Dios al hombre diciendo: de todo árbol del jardín comerás pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás». En su enunciación original, el mandato divino comprende tanto un precepto positivo —«de todo árbol del jardín comerás»— como una prohibición: «del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás».

Al reproducir las palabras de Dios, la mujer prescinde del precepto positivo. Atendiendo a replicar a la serpiente, asume el plano negativo en que ésta sitúa la prescripción divina. Le interesa refutar el alcance de la prohibición y por hacerlo no presta la atención debida al sentido de las indicaciones de Dios. En su versión, la posibilidad de comer de todos los árboles que no sean el del conocimiento no es producto del mandato divino, sino un derecho original. De los dos miembros que componían las palabras de Dios respecto a la alimentación, se ha extirpado el primero, el que concede todos los árboles como alimento. Dios no es ya el origen de los bienes que se disfrutaban, sino una fuente que emana prohibiciones.

En apariencia, la mujer apenas ha alterado el contenido original que trata de representar. La modificación parece leve y, sobre todo, secundaria, porque se ha cumplido el propósito de aclarar que sólo un árbol, y no todos, está prohibido. Ante la crasa exageración de la serpiente, ante la crasa exageración de la mujer al decir que incluso tocar el árbol estaba prohibido, esta variación puede pasar por alto como cosa menor e intrascendente².

También el lector puede ser arrastrado por la astucia de la serpiente, quedando identificado con la mujer. Deslumbrado por las contradicciones entre las palabras de Dios y su reproducción por los personajes, contradicciones que el texto ha querido manifestar con evidencia para involucrar al lector, éste puede minusvalorar esta nueva contradicción, viéndose otra vez involucrado en la trama, aunque ahora quizás a su pesar.

La astucia de la serpiente ha consistido en atraer a la mujer a la materia de conversación que mejor se avenía a sus propósitos. Ganado este punto, la serpiente ha conseguido introducir un principio de desequilibrio en la intervención de Dios en la vida humana. Se hace verosímil la sospecha de que la prohibición obedezca a una torcida intención divina. Si los bienes de que se disfruta no son producto del mandato de Dios, ¿qué garantiza que sean nocivas las cosas que prohíbe?

Y ése es el sentido que sigue la conocida contrarréplica de la serpiente con la que concluye el diálogo. La prohibición de Dios está dic-

2. Cfr. una opinión semejante a la que yo mantengo en R. KIMELMAN, «The seduction of Eve and the exegetical politics of gender», *Biblical Interpretation* 4.1 (1996) 1-39, 7.

tada por el temor a que los hombres le igualen. Presa de la posición que ha adoptado en sus propias palabras, la mujer concede crédito a la observación de la serpiente y obra en consecuencia.

2. GN 3, 6A: EL JUICIO DE LA MUJER SOBRE EL FRUTO PROHIBIDO

Llegado al versículo 6, el lector sabe que tanto las palabras de la serpiente como las pronunciadas por la mujer han modificado la versión objetiva de la realidad ofrecida por el narrador. Por eso, está sensibilizado para percatarse de una nueva distorsión: la que tiene lugar cuando, escuchada la contrarréplica de la serpiente, la mujer observa el árbol del conocimiento: «vio la mujer que el árbol era bueno para comer, placentero a sus ojos (de ellos) y grato para adquirir prudencia, cogió de su fruto y comió».

El narrador transmite ahora el punto de vista de la mujer, la impresión que el árbol del conocimiento le causa. Con esta introspección, hace gala de su omnisciencia de una manera especial. En ocasiones precedentes, había narrado acontecimientos o reflexiones de los actores. Pero sólo en ésta informa al lector de lo que perciben los sentidos del personaje.

Una percepción compendiada en tres sintagmas calificativos del árbol: «bueno para comer» —«placentero a sus ojos (de ellos)»— «grato para adquirir prudencia».

Estas palabras remiten a la descripción de los árboles del paraíso consignada en Gn 2, 9. Allí el narrador, empleando un punto de vista objetivo, dice que «Dios hizo germinar del suelo todo árbol grato de ver y bueno para comer». La mujer transfiere al árbol del conocimiento las características del conjunto de los árboles, pero las modifica ligeramente.

Los dos sintagmas calificativos originales de la versión objetiva se han convertido en tres cuando se narra la versión de la mujer. Uno de ellos —«bueno para comer»— se mantiene idéntico en ambas versiones, si bien en la versión de la mujer aparece desplazado desde el último lugar, al primero.

Por el contrario, el segundo sintagma de la versión original ha experimentado una interesante mutación. Ha padecido un desdoblamiento

to. De «grato de ver» se ha convertido en «placentero a sus ojos (de ellos)» y «grato para adquirir prudencia». Manteniendo el núcleo del significado, el primero de los calificativos resultantes convierte en subjetiva la valoración del aspecto. El segundo introduce un factor novedoso.

Tras las insidiosas palabras con las que la serpiente ha acusado a Dios de actuar por celos, la mujer percibe la realidad de un modo nuevo. Al reseñar su percepción, el texto rubrica que la mujer ha concedido crédito a la serpiente.

Particular relieve posee el complemento «para adquirir prudencia». Sobre él recae el peso de la novedad que la apariencia del árbol adquiere a ojos de la mujer. Si se suprimiera, poca trascendencia tendrían las otras modificaciones. La forma verbal hebrea **השכיל** («adquirir prudencia») recurre a menudo en la literatura sapiencial y profética. Por el contrario, aparte de en este pasaje, ocurre una sola vez en el Pentateuco: en Dt 32, 29. Algo similar cabe decir de la raíz verbal, que en los libros históricos está testimoniada sólo en 1 S 18, 30. En los libros históricos, por su parte, prevalece el uso de la formación nominal de esta raíz, raro en los sapienciales y proféticos³. Se trata de datos que conviene retener.

Persuadida por la serpiente, la mujer estima el árbol del conocimiento «grato para adquirir prudencia». Al verlo así, comparte con el tentador el recelo hacia la intención de Dios, declara la razón decisiva de su conducta posterior y asienta un duro contraste entre su pretensión de adquirir prudencia y el engaño de que está siendo objeto.

3. GN 3, 6B: LA COMISIÓN DEL PECADO

El texto encadena mediante *waw* consecutivos en una sola serie los siguientes acontecimientos: la nueva visión que la mujer tiene del árbol del conocimiento, su acción de comer de él, la de ofrecer al hombre el fruto prohibido y la acción por la que éste come también.

Como es sabido, el llamado *waw* consecutivo tiene por objeto señalar una secuencia de acontecimientos que se suceden dentro del

3. Cfr. G. LISOWSKY, **שכיל**, en *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (1982), 1374-1375.

tiempo del relato concatenados entre sí por vínculos de consecuencia. Una acción es enunciada como posterior a otra y efecto suyo, aunque ambas hayan tenido lugar en un tiempo pasado respecto al tiempo del lector.

Nos hallamos ante una secuencia de hechos vinculados por relaciones causales. No habría comido el varón de no habérselo ofrecido la mujer; ni ésta, de no haber considerado con nuevos ojos el árbol del conocimiento, cosa que no habría hecho de no haber hablado la serpiente como lo hizo.

Por tanto, como mecanismo narrativo, el diálogo entre la mujer y la serpiente desempeña una función decisiva en la construcción y el desarrollo del relato, en la explicación de cómo ocurrió el primer pecado, que dio origen a la irrupción del mal en el mundo. La disposición en forma de diálogo no atañe a un argumento secundario o de menor importancia. El diálogo actúa como desencadenante de la acción y como instancia que hace comprensible cuanto sucede.

Sólo ponderando adecuadamente su importancia nos haremos una idea exacta de cómo entiende nuestro texto la aparición del pecado y del mal en el mundo. En esa tarea puede ayudarnos indagar las presuposiciones acerca del mundo original con que opera nuestro texto y el análisis de los personajes que intervienen en el diálogo.

4. «MUNDO DEL TEXTO» EN GN 2-3

No pretendo ahora describir pormenorizadamente la multitud de aspectos presentes en el entramado de la historia que nos ocupa. Sólo enumerarlos sería tarea prácticamente imposible. Me contentaré con ceñirme a lo que concierne a los animales. A cuyo respecto, el texto suministra un dato explícito: «la serpiente era la más astuta de las alimañas que Yaveh Dios había hecho».

Al glosar estas palabras, los comentaristas suelen destacar algunas connotaciones culturales que posiblemente estén implicadas en ellas. La designación de la serpiente como instigadora del mal quizás aluda a los cultos que veneraban imágenes de ofidios. En ese marco, la mención de la culebra como promotora del pecado y la indicación de que, al igual

que el resto de los animales, también ella había sido hecha por Yahveh Dios tendrían una definida intención polémica⁴.

Sin negar la oportunidad de estas reflexiones, conviene subrayar que, sustancialmente, el tenor literal de las palabras que hemos reproducido contiene una afirmación: entre todos los animales, la serpiente se singularizaba por su astucia. Esta cualidad la distinguía del resto de sus congéneres y determinaba su relación con ellos.

Más adelante vendremos a examinar qué denota el término «astuto» con el que el texto caracteriza a la serpiente. Pero antes es necesario señalar un hecho: la enunciación de que la serpiente poseía una índole propia presupone en el lector el conocimiento de que cada especie animal había sido hecha por Dios con una naturaleza distinta que regulaba su comportamiento.

Esta advertencia no es intrascendente. Prescribe cómo ha de ser la lectura de los versículos de Gn 2 que citan a los animales. El primero es Gn 2, 19. Buscando procurar compañía al ser humano, Dios forma de barro (כל חית השדה ואת כל עוף השמים), «todos los animales del campo y todas las aves del cielo».

Reparemos en la primera de esas formaciones nominales, la que hemos traducido por «animales del campo» y que en hebreo dice חית השדה. Por su oposición a «aves del cielo», en este texto el sintagma חית השדה parece designar los animales terrestres en general⁵. De acuerdo con ello, Gn 2, 19 estaría contando que Dios formó los animales de la tierra y los del cielo.

Pero inmediatamente después —en el v. 20— Dios conduce todos los animales ante el ser humano para que les ponga nombre. Y entonces la relación exhaustiva de las especies consta de tres miembros: לכל בהמה ולעוף השמים וכל חית השדה. El ser humano denominó «a todas las bestias domésticas, a las aves del cielo y a todas las alimañas». Ahora la oposición no se establece entre «aves del cielo» y «animales del campo». El conjunto [no-«aves del cielo»] ha sido desglosado en dos miembros: חית השדה ובהמה.

4. Cfr., v.g., E.H. MALY, «Génesis», en R.E. BROWN-J.A. FITZMYER-R.E. MURPHY (dirs.), *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, Cristiandad, Madrid 1971, 59-157, 72-73.

5. Cfr. F. ZORELL, בהמה ו חיה, en *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (1984), 97-98 y 236-237.

Por sí mismos, los términos **בהמה** y **חיה** pueden significar ambos el género animal, sin especificar la distinción entre animales domésticos y salvajes. Pero **חיה** carece de la nota «domesticidad» y, por tanto, no puede designar específicamente los animales domésticos, cosa que, por el contrario, sí pertenece al significado de **בהמה**. Unido a **השדה** —tal y como lo encontramos en Gn 2, 20 en la expresión **השדה חיה**—, **חיה** denota habitualmente los animales salvajes. Si, como en el texto que nos ocupa, ocurre en oposición a **בהמה**, parece claro que, frente a éste, significa los animales no domésticos. De ahí que lo hayamos traducido por «alimañas»⁶.

De ser así las cosas, el ser humano puso nombre a aves, animales domésticos y alimañas. Como puede comprobarse, la clasificación de las dos últimas especies se hace en virtud del tipo de relación que mantienen con el ser humano. Que el ser humano les dé nombre no entraña que modifique el patrón natural de comportamiento propio de cada tipo. Igual que las aves siguen siendo aves, persistirían en su naturaleza tanto los animales domésticos como las alimañas. Y con arreglo a tal naturaleza sería su comportamiento. Eso es, al menos, lo que sucedió con la serpiente, que se relaciona con el ser humano según la astucia que le fue otorgada en el designio creatural divino.

Al darles su nombre, el ser humano conoció la idiosincrasia de los animales y se dotó así de la capacidad para dominar a unos y hacer frente a otros. Pero no domesticó a todos. En su relación con el universo vegetal, el ser humano debía labrear el jardín y conservarlo. Y aquel jardín albergaba un árbol que, según la relación que con él se estableciera, podía arruinar el destino del hombre. El mundo figurado en Gn 2-3 no es absolutamente inocuo. Cobija la amenaza, la posibilidad del daño.

Eso pasa también con los animales. El ser humano convive con especies diversas, algunas de ellas potencialmente dañinas. Que supiera cómo precaverse, que las dominara, no comporta que hubieran perdido su peligrosidad. El dominio dado al hombre sobre ellos no atañe a

6. Como se recordará, el par **בהמה - חיה** vuelve a aparecer en Gn 3, 14, cuando Dios anuncia a la serpiente su destino. Entonces, la que había sido definida como **ערום**, «astuta», pasa a ser **ארור**, «maldita».

la naturaleza de los animales, sino a la conducta del ser humano a su respecto. Nada tiene de extraño que suceda con los animales algo semejante a lo que pasaba con el árbol del conocimiento. Sólo que, a diferencia de éste, los animales eran capaces de actuar, de tomar iniciativas.

Esta perspectiva contradice la imagen del Paraíso divulgada por la iconografía en la que Adán aparece rodeado de fieras salvajes, que adoptan una actitud mansa y frecuentan al primer hombre sin recelo ni animosidad. Pero el mundo en que un león y un cordero pastan juntos apacentados por un niño es el futuro universo mesiánico descrito por Isaías. Un universo cuyas pautas han sido inconscientemente traspuestas al mundo narrado por el Génesis.

En suma, de atenernos al relato de Gn 2-3, el mundo creado por Dios, el universo primigenio, estando exento de mal, no descartaba el riesgo. A la soberanía del hombre cumplía superarlo. No era una deficiencia, sino un requisito exigido por la condición humana, un reto necesario. En función del hombre había sido plantado el árbol del conocimiento. Para su libertad, las especies de los animales.

Al entender así el mundo fabulado por Gn 2-3, asumo, aunque con algunas diferencias, la actitud de quienes se resisten a ver en la serpiente la encarnación del mal. Sin que sea necesario hacer un «status quaestionis», podemos recordar los más ilustres exponentes de las posiciones encontradas al respecto.

Walter Eichrodt, aun oponiéndose a la idea de que hubiera que identificar a la serpiente con el demonio, se refiere a «la demoníaca hostilidad hacia Dios que posee la serpiente» y comenta que «el narrador disfraza al terrible adversario de Dios bajo la figura escurridiza de este animal»⁷. Gerhard von Rad, por su parte, discrepa de Eichrodt y entiende que «la serpiente no es la simbolización de un poder “demoníaco” y, desde luego, no es símbolo de Satán. Únicamente su mayor inteligencia es lo que la distingue un poco respecto a los animales restantes... La mención de la sierpe es aquí poco menos que secundaria»⁸.

7. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento, II: Dios y hombre*, Cristiandad, Madrid 1975, 403.

8. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977, 105.

Convinando sustancialmente con el parecer de von Rad⁹, quiero solamente subrayar la coherencia que se da entre la astucia de la serpiente y su intervención en el diálogo, así como la decisiva función de éste como mecanismo narrativo en el relato del pecado. Espero aclarar mejor este punto tratando de los personajes que actúan como interlocutores.

5. LOS INTERLOCUTORES

5.1. *La serpiente*

«La serpiente era la más astuta de las alimañas que Yahveh Dios había hecho». Acabamos de señalar lo que presupone enunciar esta afirmación. Y, cuando abordamos este asunto, remitíamos para más adelante el estudio de lo que significaba «astuto». Satisfagamos ahora ese punto, indagando la peculiar «psicología» de la serpiente.

El término español «astuto» pretende traducir el hebreo ערום. Pero este último apenas aparece en la Escritura una docena de veces. Si se exceptúa el pasaje que estamos comentando, recurre sólo en Job y Proverbios.

Las dos veces que aparece en Job, está cargado de connotaciones negativas. En Jb 5, 12 se dice que Dios «quiebra los pensamientos de los astutos» y en 15, 5 Elifaz el Temanita reprocha a Job: «tu falta inspira tu boca y adoptas la lengua de los astutos».

Todo lo contrario ocurre en Proverbios, donde el astuto es representado elogiosamente. Según Proverbios, «el necio da a conocer al momento su enojo, pero el astuto disimula el ultraje» (12, 16); «el astuto disimula su ciencia, pero el corazón de los insensatos proclama su necedad» [אולת] (12, 23); «todo lo hace el astuto con reflexión, pero el insensato despliega necedad» [אולת] (13, 16); «la sabiduría del astuto es reconocer su camino, mas la estupidez de los necios es puro engaño» (14, 8); «el sim-

9. Es de advertir, sin embargo, que la larga tradición que adjudica a la serpiente una personalidad demoníaca toma su punto de partida en la Sagrada Escritura: «por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sab 2, 24). Cfr. al respecto, R. KIMELMAN, cit., 30-33.

ple cree cualquier palabra, mas el astuto presta atención a sus pasos» (14, 15); «los simples tienen por herencia la necesidad [אולת], mas los astutos se coronan de ciencia» (14, 18); «el astuto ve la desgracia y se oculta, mientras los simples continúan y sufren la pena» (22, 3); «el astuto ve el mal y se oculta, mientras los simples continúan y sufren la pena» (27, 12).

Algo semejante sucede con la raíz verbal ערם de la que procede la forma ערום que acabamos de examinar. Es también una forma predominantemente usada en Proverbios, Prov 15, 5 —«quien acepta la reprimenda se hace astuto»— y 19, 25 —«el simple se hará astuto»— dan una versión positiva de la «astucia». Por el contrario, en Jb 5, 13 —«[Dios] prende a los sabios en su astucia»— y Sal 83, 4 —«contra tu pueblo trampan con astucia conjuras»— tiene una connotación negativa. Por fin, la única vez que aparece en un libro histórico (1 S 23, 22) es para poner en labios de Saúl la afirmación «me han dicho que es muy astuto» referida a David.

La última forma perteneciente a la misma raíz es el sustantivo ערמה. Nuevamente es Proverbios quien suministra la mayor parte de sus recurrencias: «para dar a los simples astucia» (Prov 1, 4), «aprended los simples astucia» (Prov 8, 5), «yo, sabiduría, soy vecina de la astucia» (Prov 8, 12). En Ex 21, 4, el «código de la santidad» censura especialmente a quienes cometen con «astucia» un asesinato, mientras que Jos 9, 4 reseña que, escarmentados en cabeza ajena, distintos pueblos se comportaron astutamente y evitaron ser destruidos por Josué.

Podemos recapitular los datos aportados hasta aquí. De las veintiuna veces que aparece en la literatura bíblica la raíz ערם, trece pertenecen a Proverbios, tres a Job, una a Salmos y cuatro a los libros históricos. Nos hallamos, por tanto, ante un concepto predominantemente sapiencial¹⁰.

Que merece el elogio de Proverbios. Allí, el «astuto» es elogiosamente contrapuesto al «necio» [אוריל] (Prov 12, 16), al «insensato» [כסיל] (Prov 12, 23; 13, 16; 14, 8) y, sobre todo, al «simple» [פתי] (1, 4; 8, 5; 14, 15.18; 19, 25; 22, 3; 27, 12). «Dar astucia a los simples» es el objeto que persiguen los Proverbios (1, 4), que consideran vecinas la «astucia» y la «sabiduría» (8, 12). También 1 Samuel y Josué tienen una vi-

10. H. NIEHR, ערם, en H.-J. FABRY-H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI* (1989) col. 387-392.

sión positiva de la «astucia», al contrario de lo que ocurre con el libro de Job y quizás con Salmos y Éxodo.

No resulta difícil conciliar el doble juicio que merece la astucia. Buena en sí misma, puede usarse de modo incorrecto. En este sentido, que en Gn 3, 1 se califique de «astuta» a la serpiente no entraña, en principio, ningún juicio negativo. Ni la concesión de esta cualidad compromete la bondad de Dios. Sólo hace que la serpiente tenga la capacidad de comportarse de un modo ambiguo¹¹.

Reparemos ahora en las actitudes propias del «astuto», tal y como han sido descritas en Proverbios: se guarda de mostrar sus sentimientos mientras éstos le dominan, procura no alardear, es reflexivo. No concede fácil crédito a lo que se le dice, es precavido y pondera cuidadosamente cuál ha de ser su conducta.

Este elenco de rasgos basta para definir con nitidez lo que hemos denominado antes la «psicología» de la serpiente. Y encuentran fiel reflejo en sus pronunciamientos al conversar con la mujer. La serpiente disimula su ciencia y hace creer a Eva que ignora el contenido de los preceptos divinos acerca de lo que es lícito comer (Prov 12, 23). Se conduce reflexivamente (Prov 13, 16), ponderando cada paso que da (Prov 14, 8.15) para que le acerque a la meta que busca, el engaño de la mujer. Se muestra recelosa de la sinceridad de las palabras de Dios... La intervención de la serpiente en el diálogo se atiene perfectamente al paradigma de la astucia descrito con elogio en Proverbios, pero constituye igualmente un cumplido modelo de perversión de esa cualidad.

5.2. *Eva*

Es de notar que en Gn 3, 1-5 la serpiente es caracterizada mediante un doble mecanismo. Abiertamente se le atribuye la condición de «astuta» que luego exhibe en su coloquio con la mujer. No ocurre lo mismo en el caso de ésta. El texto no le atribuye expresamente ningún calificativo. Contamos sólo con la caracterización que se desprende de su participación en el diálogo. A partir de ella, ¿cómo cabe definir la actitud de la mujer?

11. L. ALONSO SCHÖKEL-J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984, 157, señalan ya esta ambigüedad propia de la raíz עָרַם.

Por contraste con la serpiente, parece reproducir el comportamiento con que Proverbios estigmatiza a los simples, a los necios, a los insensatos¹². Cuando la serpiente disimula sus conocimientos, la mujer hace alarde de su ignorancia, tergiversa y exagera el mandato divino (Prov 12, 23). Da crédito a las palabras con que la serpiente infunde sospechas contra Dios (Prov 14, 15). Prestada atención a estas palabras de la serpiente, irreflexivamente cambia su percepción del fruto prohibido (Prov 13, 16) y, en consecuencia, se precipita al obrar (Prov 14, 8). Como resultado, obtiene por herencia, no la ciencia que buscaba, sino la necesidad (Prov 14, 18)¹³.

No es necesario —y quizás no sea posible— caracterizar a la mujer mediante un solo atributo, como el texto ha hecho con la serpiente. Pero no por ello queda menos definida su personalidad, exhibida en sus palabras.

Pero, además de la que acabamos de exponer, el lector cuenta con otra caracterización de la mujer. Es la que resulta de su oposición al varón. Tratemos de explicarnos.

La selección de la mujer como interlocutor de la serpiente, como víctima del engaño de ésta, fácilmente puede entenderse como un rapto de misoginia y, de hecho, históricamente, ha contribuido a nutrir el arsenal de argumentos anti-femeninos. No pretendo adentrarme en esta cuestión. Pero sí anotar algunos apuntes que entiendo deben ser tomados en cuenta.

Conviene comenzar por advertir que en el relato de Gn 2 la creación es concebida como un proceso en el que Dios, a la vista de sus obras, actúa para perfeccionarlas. Creado el mundo, ante su esterilidad, forma al ser humano. Constituido éste, planta un jardín. Considerando

12. G. VON RAD, *El libro...*, cit., 122-123, señala la completa falta de referencias a Gn 2-3 en el resto de la literatura bíblica. Por eso me parece importante su adscripción a la órbita de la literatura sapiencial. Y quizás no sólo en razón de la coincidencia léxica: en su diálogo, la serpiente y la mujer parecen distribuirse, respectivamente, los papeles del «astuto» y el «simple» tal y como aparecen descritos en Proverbios. L. ALONSO SCHÖKEL-J. VÍLCHEZ, cit., 319, hacen notar ya la concomitancia entre Proverbios y Gn 3, a propósito del comentario a Prov 14, 18.

13. En contraste con la necesidad que recompensa los comportamientos de los simples, es una cruel paradoja que el fruto prohibiera pareciera a la mujer «grato para adquirir prudencia». La forma *להשכיל* («para adquirir prudencia») recurre en Prov 1, 3, aunque en su variante yusiva, como uno de los objetivos que se propone el autor.

que la soledad es impropia del ser humano, forma los animales. Visto el fracaso de esta iniciativa, crea a la mujer.

Mediante esta configuración, el relato evidencia al mismo tiempo la diversidad de los seres creados y su cohesión, la armonía interna que rige su pluralidad, la constitutiva ordenación de unos a otros. Están entrelazados por la materia de que han sido hechos y por la finalidad que les ha dado origen.

Para incidir más hondamente en esta idea, Gn 2 afirma que el ser humano (אָדָם, «ha-'adam») fue formado del «suelo» (אֲדָמָה, «ha-'adamah»), el mismo «suelo» cuya esterilidad tuvo presente Dios al crear el ser humano. Parece evidente que la selección de los términos «ha-'adam» y «ha-'adamah» está dictada por el deseo de ratificar la coherencia entre el ser humano y el universo creado que le precede.

Hasta aquí, intencionadamente, me he referido al «ser humano». Es ésta una de las acepciones posibles de «ha-'adam». Al igual que la castellana «hombre», la palabra hebrea «'adam» puede significar tanto el «ser humano» en general cuanto el «ser humano» masculino. Gn 2 se sirve de esta ambivalencia y, a partir de la creación de la mujer, activa la acepción masculina de «'adam», hasta entonces neutralizada. En ese momento, el lector percibe que el ser humano de que se venía hablando era un varón, cuestión ésta que había permanecido sin definir.

Mediante este mecanismo, el texto integra la dualidad de géneros dentro de la constante que gobierna el diseño de todo el relato. La diversidad entre varón y mujer obedece a su mutua cohesión.

El recurso a su ambivalencia manifiesta la rentabilidad del término «'adam» en la construcción del relato. Seleccionado en virtud de su vinculación con «'adamah» para explicar la coherencia entre el ser humano y la creación, además, permite articular la cohesión entre varón y hembra.

Claro está, sin embargo, que el empleo de este dispositivo necesariamente comporta que se postergue la creación de la mujer. En mi opinión, esta circunstancia viene impuesta por la mecánica propia del relato y no cabe atribuirle ulteriores intenciones.

A la par, la postergación de la aparición de la mujer es decisiva para entender que sea ella la seleccionada para interpretar el papel de interlocutora de la serpiente.

No ha sentido la mujer el tedio que inspiraba al ser humano-varón la soledad. Ni la decepción de buscar en vano quien la remediara. Ni la exultante alegría de dar por fin con alguien a quien unir definitivamente la propia suerte. No ha sentido el vértigo de ver surgir del barro los animales ni les ha dado nombre, ni ha percibido los desvelos de Dios por su suerte, ni ha sido depositaria de sus mandatos. Ha nacido a un mundo ya concluso, habitado por todos los elementos con los que había de mantener una relación solidaria, constituida en esa relación solidaria.

Es ella su más reciente pobladora, desprovista de experiencia. Y, por eso mismo, la víctima idónea para la insidia de la serpiente. Apenas originada ha de enfrentarse a la más astuta de las alimañas. El ingenuo ser humano recién creado y aún aturdido por la novedad de su ser afronta casi inerme esta trágica escaramuza.

En mi opinión, en estos primeros versículos de Gn 3, la mujer no es un emblema de la femineidad. Su historia más que su género explican su intervención en el diálogo. Es un personaje concreto, cuyas circunstancias, dictadas por el propio impulso narrativo, la hacen especialmente apta para desempeñar el papel que se le otorga.

5.3. *El varón y Yahveh Dios*

Aunque ninguno de ellos participe activamente en la conversación entre la mujer y la serpiente, hay otros dos personajes a los que es ineludible referirse porque ambos arrojan luz sobre el sentido que dicha conversación posee. Se trata, claro está, del varón y de Yahveh.

Si consideramos la escena del diálogo, se hace evidente que Yahveh no asiste a él. Una vez que todo ha concluido, cuando nuestros primeros padres, a consecuencia del pecado, han percibido ya su desnudez y han intentado remediarse, oyen el ruido que hace Dios al pasearse por el jardín al atardecer. El texto pone especial énfasis en señalar que Dios no asistía al diálogo. Terminado éste, percibidas sus consecuencias y remediadas en parte, Dios no se hace aún presente. Lo primero que captan el varón y la mujer es el sonido de sus pasos. De alguna manera cabe decir que en todo el episodio del diálogo, Dios cumple la función de ausente.

En oposición a esto, el varón parece presente en toda la escena. No hay solución de continuidad entre las últimas palabras de la serpiente, la

reconsideración que la mujer hace del fruto prohibido, su acción de comer, la oferta de comida a su marido y la acción de comer de éste. Todo ello forma una rápida secuencia en que los verbos se concatenan mediante la conjunción consecutiva hebrea.

Por otro lado, aunque se dirige a la mujer, la serpiente emplea la segunda persona plural del verbo y en primera persona del plural le responde la mujer. Esta circunstancia puede interpretarse de maneras diferentes, pero también como indicio de que nuestros primeros padres están presentes ambos en toda la escena. El varón desempeña un papel secundario, pero asiste al diálogo.

Dentro de la lógica de la historia, parece claro que era imprescindible atestiguar de forma expresa la participación del hombre en el pecado. Éste no puede atribuirse sólo a una parte de la humanidad. Se dio en él una triste solidaridad del varón y la mujer, de todos los seres humanos.

Pero si se acepta la presencia del varón en toda la escena, su participación en el pecado no se reduce a aceptar una decisión previamente tomada por la mujer. Además, él ha escuchado todas las palabras sin rectificar las tergiversaciones de la mujer, sin recelar de la serpiente, convirtiéndose en las sospechas acerca de la conducta de Dios que ésta infunde, dejándose, en fin, seducir tanto como la mujer.

La selección como interlocutor del personaje de la mujer puede entenderse porque la historia que de ella nos narra el texto la caracteriza como inexperta y, por tanto, como víctima especialmente propicia para las añagazas de la serpiente. No ocurre lo mismo con el varón. Su consentimiento en el pecado es especialmente grave. Quizás por eso, para atenuar su responsabilidad, el texto le otorga un papel secundario. Sólo consiente en el pecado una vez que ha consentido en él su compañera y a instancias de ésta. Al secundarla, el varón se atiene al destino que él mismo se había asignado en las palabras que pronuncia al ver a la mujer: se hace con ella una sola carne.

6. CONCLUSIONES

Si, usando el término en su acepción contemporánea, entendemos por «historia» la apertura de posibilidades, el ser humano bosquejado en

Gn 2-3 es profundamente histórico. Constantemente se ve abocado a resolver su futuro, a decidir acerca de él, a «cuidar» de sí mismo. No parece sino que, a juicio del autor, ésta es condición irremisible de la naturaleza querida por Dios para los hombres.

Lo expresa la acción de plantar en medio del jardín un «árbol del conocimiento», cuya mera existencia dirime la suerte de nuestros primeros padres, obligados a adoptar respecto a él una actitud determinante de su porvenir. Ya desde el jardín de Edén cumplía al hombre la tarea de imaginar sus posibles destinos y de elegir entre ellos.

La misma tesis impregna la formación de animales de diferentes especies, cuya diversa condición ha de afrontar el hombre, y se hace manifiesta en el asalto de la serpiente y en la ausencia de Dios durante ese episodio.

La constitución histórica del hombre requiere una naturaleza que le permita y le exija decidir. Manteniéndose en su ser, comportándose de acuerdo con él, los elementos naturales plantean al hombre el reto de dirimir quién es y qué pretende, preguntas necesariamente inscritas en el corazón humano.

En la historia del jardín perdido resuenan los ecos de la sabiduría de Israel, que enseña:

El Señor creó al hombre al principio
y lo entregó al poder de su albedrío...
Delante del hombre están muerte y vida:
le darán lo que él escoja.

(Si 15, 14.17)¹⁴

Y también:

Las obras de Dios son buenas
y cumplen su función a tiempo.

(Si 39, 16)

14. G. VON RAD, *Sabiduría en Israel. Proverbios. Job. Eclesiastés. Eclesiástico. Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985, 333, nota 6, comenta a propósito de este pasaje que numerosos textos posteriores de la literatura apócrifa veterotestamentaria reafirman la capacidad humana de elegir libremente.

Efectivamente, buenas son las obras del Señor y todas sus criaturas. Y bueno es que su ser y su obrar sean capaces de comprometer el destino del hombre y entrañen así un riesgo para él, porque esta circunstancia es imprescindible para «realizar» la naturaleza humana.

Este discurso exime a Dios de cualquier responsabilidad sobre el pecado y sobre la irrupción del mal en el mundo que de él se sigue. Lo manifiesta la ausencia de Dios durante la tentación. Dios es ajeno al pecado, que se comete a espaldas suyas, sin su conocimiento.

En esto, no se trata sólo de una cuestión jurídica: hay un contenido teológico. Al sostener que Dios no es causa del mal, se está afirmando su bondad absoluta en términos que superan los de Gn 1 y distan mucho de los comunes en los relatos contemporáneos de los orígenes.

A la par, en esta ausencia de Dios concurren las líneas de fuerza que sustentan la arquitectura de la historia. Para conformarse a ellas, Dios debe estar ausente. Su presencia no podría haber sido silenciosa, como la del varón, porque eso habría supuesto consentir en el engaño. Pero de haber tomado la palabra, la autonomía humana se habría extinguido.

Era necesaria la ausencia de Dios en este trance. Pero, en lo que toca a la responsabilidad del mal, el texto va más allá. Su aparición en el mundo no se atribuye a un principio maligno. Eso habría planteado una disyuntiva: admitir que tal principio maligno era criatura de Dios, comprometiendo la bondad de las obras divinas y, por ende, la del mismo Dios; o aceptar la existencia de un principio del mal ajeno a Dios y que contiene con Él.

El texto rehúye esta disyuntiva y, en coherencia con el horizonte ideológico que ha diseñado, atribuye al hombre la responsabilidad del mal. Cedieron nuestros primeros padres a la celada de la serpiente que, al comportarse como lo hizo, respondía a la astucia de su naturaleza. Una cualidad ésta —ya lo hemos visto— indiferente en sí, aunque susceptible de un uso incorrecto. También la serpiente es víctima de su astucia. También a ella, por eso, le alcanza el daño.

Al mismo tiempo, la comisión del pecado a instancias de la serpiente, atenúa la responsabilidad del hombre y presupone un juicio so-

bre él¹⁵. La iniciativa de rebelarse contra Dios no ha partido de su intimidad. Ha sido engañado. Como el resto de las obras divinas, la naturaleza humana es buena. Se hace necesaria una seducción externa para que se incline al mal. Es reo de «simpleza», de «necedad», de «insensatez», pero no de maldad.

De ahí la importancia argumentativa del diálogo¹⁶. En él concurren y se evidencian las tesis capitales del texto. También en la distribución de papeles a los personajes que lo protagonizan.

Éstos han sido asignados en virtud de la historia pasada de cada personaje. Retorna así a nuestra consideración la «historicidad», como una de las dominantes de toda la historia. En contraposición con Gn 1, en Gn 2-3 la creación del hombre viene a cumplirse «históricamente», de modo progresivo, como una sucesión de designios divinos cada uno de los cuales se añade al precedente, en parte dictado por él.

Este antropomorfismo, al ilustrar la semejanza entre el ser humano y Dios, ilustra simultáneamente la naturaleza divina. Uno y otro actúan libremente, deciden. Con decisiones que, sin embargo, de manera inmediata atañen sólo al hombre.

La misma dominante histórica repetidamente comprobada regresa cuando, al anunciar Dios a la mujer qué destino la aguarda a consecuencia del pecado, le hace saber también que, un día, alguien de su linaje aplastará la cabeza de la serpiente.

Santiago GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca
SALAMANCA

15. Gn 3, 11-13 refiere un nuevo diálogo. En él Dios pide explicaciones de su conducta a quienes intervinieron en el diálogo inicial del capítulo. No lo hace, sin embargo, con la serpiente, cuyo comportamiento se atiene a su naturaleza.

Por su parte, el hecho de que el varón y la mujer trasladen la responsabilidad a otro protagonista certifica la quiebra de la armonía original. Pero, al mismo tiempo, el contenido de sus excusas es un sumario que explica su actuación: el varón ha comido a instancias de la mujer y ésta, engañada por la serpiente.

16. Resulta difícil sustraerse aquí a la evocación del diálogo entre el tentador y Jesús. En ambos, un agente externo incita al mal. En ambos, un alimento desempeña una cierta función. En ambos, aunque de manera tan distinta, al término del diálogo hay una presencia sobrenatural que había permanecido ausente.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.