

**DIOS Y HOMBRE NARRADOS DESDE LAS CATEGORÍAS BIEN Y MAL EN  
GÉNESIS 1-11**

Un diálogo teológico-psicológico desde los arquetipos.

JULIETH CRISTINA HINCAPIÉ HURTADO

UNIVERSIDAD PONTIFICA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
POSTGRADOS EN TEOLOGÍA  
MEDELLÍN  
2017

**DIOS Y HOMBRE NARRADOS DESDE LAS CATEGORÍAS BIEN Y MAL EN  
GÉNESIS 1-11**

Un diálogo teológico-psicológico desde los arquetipos.

JULIETH CRISTINA HINCAPIÉ HURTADO

Trabajo de Grado realizado para optar al título de Magíster en Teología

Asesor

Pbro. Jairo Alberto Henao Mesa. Magíster en exégesis bíblica del PIB, Roma.  
Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

UNIVERSIDAD PONTIFICA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
POSTGRADOS EN TEOLOGÍA  
MEDELLÍN  
2017

Septiembre de 2017

JULIETH CRISTINA HINCAPIÉ HURTADO

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad”  
Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Julieth Hincapié". The signature is stylized and somewhat cursive.

*A Aquél que un día me habló,  
Y a aquella que a partir de ese día, escucha.*

*Al amor. Por el amor que ilumina los nuevos caminos.*

## **AGRADECIMIENTOS**

La autora expresa sus agradecimientos a:

Jairo Alberto Henao Mesa, por su acompañamiento, por el aprendizaje y la amistad. Por la posibilidad de hacer teología juntos y aprender en el camino a escuchar con el corazón.

Eduardo Carvalho, por el entusiasmo y la disposición a ser parte de este proyecto. Por el tiempo y la dedicación para revisar y aportar, desde su conocimiento de la psicología analítica, al diálogo teológico-psicológico propuesto.

Lisímaco Henao y el Centro C.G.Jung-Medellín, por las ideas, el aprendizaje y tantos años de hacer alma juntos.

Familia y amigos, por la paciencia, el cuidado y la expectativa en este trabajo, por escuchar sin cansarse, por el amor y la compañía que nutrieron estas páginas y estos años.

Universidad Pontificia Bolivariana-Medellín, por los maestros y compañeros, por los años de reflexión, donde otras voces son permitidas y escuchadas.

Al alma, siempre dispuesta a escuchar y a conocerse.

A la divinidad, por su presencia.

Al amor, por el amor.

## CONTENIDO

<b>AGRADECIMIENTOS.</b> .....	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN.</b> .....	<b>8</b>
<b>1. GÉNESIS 1-11. UNA LECTURA EXEGÉTICA.</b> .....	<b>13</b>
1.1 <b>INTRODUCCIÓN A LOS SÍMBOLOS Y SIGNOS.</b> .....	17
1.1.1 <i>Adán y Eva: La humanidad. (Gn 2 – 3)</i> .....	26
1.1.2 <i>Caín y Abel: La fraternidad. (Gn 4, 1-16)</i> .....	33
1.1.3 <i>Los Bené Elohim y las hijas de los Hombres: La descendencia. (Gn 6, 1-8).</i> 38	
1.1.4 <i>Noé: La Sociedad violenta (Gn 6, 9 – 9, 29)</i> .....	43
1.1.5 <i>Babel: El Estado (Gn 11, 1-9)</i> .....	50
<b>2. GÉNESIS 1 – 11. UNA LECTURA PSICOLÓGICA.</b> .....	<b>56</b>
2.1 <b>DE LA NATURALEZA PSÍQUICA DE LA IMAGEN.</b> .....	56
2.2 <b>EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN COMO CAMINO DE INTEGRACIÓN DEL BIEN Y EL MAL.</b> .....	69
2.2.1 <i>Adán y Eva (el individuo): La integración de los límites y la fragilidad de lo humano.</i> .....	77
2.2.2 <i>Caín y Abel (el otro, el hermano): Luz y Sombra. La polarización como posibilidad de hacer consciencia de lo diferente.</i> .....	86
2.2.3 <i>Los Bené Elohim y las Hijas de los hombres (la descendencia): El cuerpo psíquico. Lo divino y lo humano en el Hombre.</i> .....	93
2.2.4 <i>Noé (lo colectivo): Vida y muerte. El héroe enfrentado a la muerte y a la comprensión del fenómeno del Bien y el Mal en el mundo.</i> .....	98
2.2.5 <i>Babel (el Estado, la comunidad): Amor y poder. El amor a la diversidad como potencia para resistir al poder del totalitarismo, al Mal colectivo y a la violencia.</i> .....	103
<b>3. DIÁLOGO TEOLÓGICO-PSICOLÓGICO.</b> .....	<b>109</b>
3.1 <b>DE CÓMO EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN NO ES OPUESTO A LA ÉTICA ESTRUCTURAL CRISTIANA DEL SER HUMANO.</b> .....	109

<b>ANEXO.....</b>	<b>120</b>
ANEXO: RECEPCIÓN EN LA TRADICIÓN. ....	121
1. <i>Sobre la noción general de la Tradición.</i> .....	121
2. <i>Recepción en la Tradición Intrabíblica en una perspectiva cristiana.</i> .....	122
3. <i>El importante texto de la Carta a los Romanos (Rm 5, 12-21).</i> .....	125
4. <i>El importante texto de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2, 1-13).</i> .....	132
5. <i>La recepción de la Tradición en el período Patrístico. San Agustín: el pecado original y la gracia.</i> .....	139
6. <i>La recepción de la Tradición en el Concilio de Trento.</i> .....	151
7. <i>La recepción de la Tradición en la Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación.</i> .....	156
<b>BIBLIOGRAFÍA. ....</b>	<b>161</b>

## RESUMEN

Dios y Hombre narrados desde las categorías Bien y Mal en Gn 1-11. Un diálogo teológico-psicológico desde los arquetipos es un trabajo que busca establecer, como se indica, una conversación entre la teología y la psicología analítica, propuesta por el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, a partir de una serie de símbolos y signos tomados de los escenarios narrados en los primeros once capítulos del Génesis bíblico, ya que ésta es una narración originaria que da cuenta de las imágenes establecidas sobre “los principios” en el contexto judeo-cristiano. Acercarnos al Génesis con esta intención nos posibilita ver las primeras imágenes que se plantean al Hombre desde la Sagrada Escritura frente a nuestro tema de interés, el Bien y el Mal, estableciendo, a su vez, un camino que nos permite reflexionar en torno a la relación Dios-Hombre-Otros en la actualidad.

Si, el Génesis es un mito que habla de los orígenes, plantear este diálogo y esta lectura nos permite no solo establecer “el ontos como praxis”, sino también encontrar los remanentes inconscientes que la moral judeo-cristiana ha dejado en el Hombre contemporáneo frente a las categorías Bien y Mal. A su vez, y de la misma manera que en el Génesis, podemos ver cómo el desarrollo de la consciencia humana tiene un proceso y una evolución que va del caos acuoso del inconsciente (Tohu-bohu), al establecimiento de una estructura psicológica denominada Yo (o Ego), quien, como Adán y su descendencia debe comprender los límites que le son naturales solo por el hecho de ser humano, entre ellos, la muerte y la enfermedad. De no comprender estos límites ni escuchar la voz integradora (de Dios en el Antiguo Testamento, del arquetipo del Sí-Mismo en términos psicodinámicos), el Hombre-Ego se ve tentado a un estado conocido como hybris o inflación del ego donde se considera ilimitado, omnipotente y omnisciente, actitudes que lo llevan a pasar por encima de lo que verdaderamente está destinado a ser y por encima de los demás, trasgrediendo o malinterpretando los preceptos bajo los que se construyen las categorías Bien y Mal en términos de fe y sociales. Así, el camino recorrido de Adán y Eva (el individuo humano) a Babel (la sociedad) nos permite ver, a la par, un camino en el que el Hombre, psicológicamente hablando, reconoce, a través del lenguaje, de la Palabra por la que ha sido creado, que es un sujeto, individual y diferenciado, pero limitado (Adán y Eva), para luego reconocer a otro, diferente pero a la vez semejante y hermano (Caín y Abel), hacer consciencia un cuerpo en el que las emociones cobran vida (los Bené Elohim y las Hijas de los Hombres), saber de su fragilidad frente a la catástrofe y la constante transformación (Noé), hasta entenderse como individuo psicológico, único pero completo, con luces y sombras, parte de un colectivo plural, pues la diversidad se establece como la única forma posible de vida humana (Babel).



## INTRODUCCIÓN

*«Necesitamos más psicología, necesitamos más del entendimiento de la naturaleza humana porque el único peligro real que existe es el hombre en sí mismo, él es el gran peligro y nosotros no tenemos ni idea de ello, no sabemos nada sobre el hombre... su psique debería ser estudiada porque nosotros somos el origen del mal. Lo único que funciona mal en el mundo es el ser humano»*

**Carl Gustav Jung**

El corazón humano sigue siendo campo de batalla de la eterna lucha entre el Bien y el Mal, y de esta batalla incesante y en ocasiones inconsciente, surgen las imágenes primordiales que definen al Hombre y su relación con Dios, consigo mismo y con los otros.

Habítamos un mundo cada vez más carente de símbolos y de imágenes profundas, en el que la coexistencia de un Dios bondadoso y amoroso, compasivo y cercano al hombre, por un lado, y del Mal, el dolor, el sufrimiento, la culpa, la muerte, la enfermedad y la locura, por otro, no sólo son evidentes en términos colectivos y sociales, sino también en la intimidad de nuestras almas y en los pequeños y cotidianos actos que nos conectan con la otredad y posibilitan el surgimiento de la alteridad.

Durante miles de años los símbolos constituidos en las estructuras religiosas, así como el uso y la traducción que las instituciones han hecho de éstos, han sido fuente y guía moral para el Hombre, quien ha heredado aquellas imágenes que se convertirán luego en conductas, y donde la influencia religiosa seguirá resonando inconscientemente hasta llegar a la consciencia donde es posible una reflexión basada en la escucha. Para el cristianismo, por ejemplo, la imagen de Satán, como personificación del Mal absoluto, tuvo una influencia importante en los hombres antiguos, pero el desarrollo natural del pensamiento y de la consciencia colectiva, nos llevan a encontrar una imagen ya pobre y medio vacía de este personaje, lo que ha implicado en términos psíquicos un discernimiento que ha llevado al Hombre a responsabilizarse cada vez más de sí mismo y su actuar en el mundo. «Ya no es posible echar la culpa a la serpiente. Ahora entramos nosotros en acción»<sup>1</sup>, dice el teólogo y filósofo Manuel Fraijó, y con esta afirmación nos invita a reflexionar sobre lo que debemos hacer frente al Bien y el Mal, analizando cuáles son las consecuencias de este cambio de pensamiento que acompaña al Hombre

---

<sup>1</sup> Manuel Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos* (Madrid: Editorial Trotta, 2004).

contemporáneo, cada vez más confundido y desconectado de Dios, y por ende, de sí mismo y de su prójimo.

Encontrar en las imágenes germinales que nos ofrece la Sagrada Escritura cómo ha sido la ruptura y a su vez tratar de restablecer esta relación, es tarea no sólo del Teólogo, sino también de todo creyente. No se trata de solucionar la teodicea, pero sí de indagar sobre la pregunta existencial acerca de la responsabilidad humana frente al Mal, el dolor, la guerra y el sufrimiento, pues, desde el inicio, el Hombre y el mundo fueron creados buenos, según la narración que nos presenta el Génesis bíblico, pero como Adán hemos sido expulsados del paraíso por no escuchar los límites que nos competen como humanos, donde la finitud y la muerte se nos hacen presentes.

Para acercarnos a las imágenes colectivas e individuales que se esconden en la profundidad de la psique humana, es necesario entonces que nos preguntemos por el Hombre mismo. La psicología analítica, propuesta y desarrollada por el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung ha dado en los últimos cien años, innumerables tratados y acercamientos sobre algo que para la psicología resulta apremiante: el Mal individual y colectivo, y se ha postulado como una herramienta al servicio de la teología que ha dado controvertidos pero importantes resultados.

Para algunos autores contemporáneos, como el teólogo y analista alemán Eugen Drewermann, el estudio del Hombre y la ayuda de las ciencias sociales se han convertido en fundamentales compañeras de la Teología, ya que nos ayudan a investigar y acceder a los cimientos de las imágenes psíquicas y así al lenguaje simbólico, ese lenguaje en el que Dios sigue hablando al corazón del Hombre.

Génesis 1-11 nos ofrece los escenarios primigenios en los que el individuo se hace sociedad y donde la violencia y la no escucha trazan el camino del Mal, pero donde la voluntad amorosa de Dios se mantiene presente en las imágenes del Bien. Esta propuesta propende por un diálogo teológico-psicológico de estos pasajes, a partir de una serie de símbolos y signos encontrados y analizados desde Adán y Eva hasta Babel, y desde el surgimiento de la consciencia hasta la capacidad de «hacer alma» en el Hombre.

En el principio es la «Creación», el origen del mundo y del Hombre a partir de la donación de Dios a través de la Palabra; Adán y Eva serán la imagen de la primer relación del Hombre (humanidad) con Dios y nos contarán de forma simbólica qué pasa en este vínculo primordial, donde los límites se nos presentan frente al regalo divino de la libertad; Caín y Abel nos traen la relación del Hombre con su semejante más cercano, su hermano, y la rivalidad que entre estos hace presencia por agradar a Dios termina con la primer imagen del asesinato en la Sagrada Escritura; los Bené

Elohim y las hijas de los hombres nos hablarán de lo humano y lo divino; con Noé la relación se expande a la sociedad y la noción de violencia inunda la tierra que ha sido poblada por los hijos de Adán y Eva; y Babel representa la ciudad y el Estado hegemónico, donde el poder está por encima de los semejantes y donde se nos abre, a su vez, la posibilidad del amor a lo diverso como única posibilidad de existencia humana.

Debido al análisis simbólico que se pretende, nos interesa acercarnos al Gn 1-11 como un «todo completo», tarea en la que el método sincrónico será una de nuestras herramientas, permitiéndonos analizar el texto en su existencia definitiva, y no sólo en su fase de formación. En este método es importante el «análisis retórico (la forma discursiva del texto), el análisis narrativo (protagonistas, antagonistas y comparsas; acción, nudo y desenlace; circunstancias del relato como lugar, tiempo y orden de la acción), la pregunta por qué busca el mensaje que se esconde detrás de la narración y el análisis semiótico (relaciones existentes entre los elementos del texto a partir de la oposición y la equivalencia)»<sup>2</sup>.

Frente al uso de los métodos, especialmente al método sincrónico, recurriremos a posiciones de teólogos, exégetas y analistas junguianos, donde se nos propone una interpretación más cercana al lenguaje del misterio que caracteriza la palabra sagrada, y no al lenguaje científico de la razón, pues éste nos aleja de aquello que nos conecta con lo realmente humano. La imagen simbólica, cargada de emoción, es el lenguaje que nos posibilitaría «influir» de nuevo en el alma humana, buscando sanar el corazón agobiado del Hombre moderno.

Para acercarnos al mundo actual y al Hombre contemporáneo, la observación de las realidades psicológicas se llevará a cabo a partir del método «humanístico interpretativo» que busca la valoración realizada por los individuos sobre su propia realidad a partir de las diversas imágenes que la constituyen, teniendo en cuenta la subjetividad, la observación participante, las entrevistas, las notas de campo y los relatos en el contexto natural; servirá también como herramienta de recolección de la información la «metodología socio-crítica» que plantea la descripción y el análisis de los problemas detectados en la práctica, orientados a las decisiones y/o las acciones de los hombres en la relación con Dios, con los otros y consigo mismo, y los importantes aportes de Rahner sobre el método antropológico.

Pretendemos, con la comprensión de estas imágenes, dar herramientas para ayudar a sanar el alma enferma del mundo que sigue desenfrenado en la polarización de las categorías Bien y el Mal, considerando que la escucha

---

<sup>2</sup> Mercedes Navarro, *Tendencias actuales de la exégesis bíblica* (España: Editorial Sal Terrae, 1994). Raúl Berzosa, *Hacer Teología hoy* (Madrid: Ediciones San Pablo, 1994).

consciente de la voluntad de Dios es hoy, más que nunca, un imperativo para habitar este mundo.

## 1. GÉNESIS 1-11. UNA LECTURA EXEGÉTICA.

Las imágenes primordiales de las diversas culturas se asientan en las profundidades del alma humana. Y allí, en los cimientos de la psique individual y colectiva, la imagen va cumpliendo silenciosamente su función de dar sentido, explicación y respuesta a la pregunta del Hombre sobre sus orígenes, y por ende sobre su ser. Estas imágenes primigenias, cuyo contenido definiremos como «arquetípico», comprendidas en los mitos de creación, han sido y serán la tradición fundante de la propia identidad y de las categorías con las cuales un pueblo da sentido a su historia. Así ha ocurrido con la Tradición judeo-cristiana. Dice Croatto que «lo originario es el gran espejo en el que éste (el Hombre) se mira para “recrearse” una y otra vez»<sup>3</sup>, y una perspectiva psicológica nos permitirá no solo preguntarnos ¿qué quiso decir entonces el pueblo de Israel con la narración de este «origen» en sus coordenadas religiosas?, sino además, ¿qué dice con este mito originario la Sagrada Escritura al Hombre actual y al cristiano que ha tomado de la tradición hebraica estas imágenes que siguen estando vivas en el discurso sagrado?.

La Tradición judeo-cristiana ha heredado de los griegos el gusto por la exploración de lo ontológico, la búsqueda del principio o principios fundamentales, ya que éstos tienen una fuerza importante para establecer el *ontos* como praxis y dar contorno a la vida de los hombres. Eso que tratamos de narrar como anterior al todo presente, es el escenario simbólico en el que se imagina el origen de las cosas y la razón de su estado actual. Precisamente, para nosotros, cristianos de hoy, el Génesis es el lugar donde todo se conecta con Dios a través de lo originario creado.

Participamos de una tradición hebrea que soporta la narrativa y la Tradición cristiana. Génesis 1-11 es una cosmogonía etiológica desde la perspectiva de todas las cosmogonías existentes<sup>4</sup> con las que se la puede comparar, pero también es un

---

<sup>3</sup> José Severino Croatto, «El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Pentateuco. n. 23 (1996): 18.

<sup>4</sup> La «Cosmogonía», tema ampliamente estudiado, merece aquí si no un amplio análisis, por lo menos una mención que da cuenta de su carácter arquetípico. Un análisis detallado puede verse en la amplia exposición del historiador de las religiones Mircea Eliade, así como los estudios del teólogo alemán Rudolf Otto y del antropólogo George Frazer, entre otros. Véase Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I, II, III (Barcelona: Editorial Paidós, 2010 – 2011). Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza editorial, 2001). George Frazer, *Creation and evolution in Primitive cosmogonies and other pieces* (London: McMillan and Co., 1935). También pueden consultarse los diccionarios de religiones comparadas donde aparecen acepciones como éstas: «GRECIA: En la religión griega no encontramos una cosmogonía claramente definida; sin embargo, la filosofía griega se preocupó mucho desde sus comienzos de explicar el origen y la constitución del universo. En → Homero se alude brevemente al Océano, las aguas primordiales, como “generador de todas las cosas”. El principal de los dioses olímpicos, → Zeus, nunca aparece como creador, y en este hecho se refleja la consciencia de un orden de cosas anterior (→ Egeo). En su teogonía, → Hesíodo ofrece una cosmogonía en términos de relaciones entre las fuerzas y los fenómenos personificados

relato de creación y de orígenes en cuanto a su naturaleza teológica, reconocida por los judeo-cristianos quienes vemos en ella algo capaz de expresar nuestra experiencia de Dios. Desde el punto de vista literario bíblico, Gn 1-11 es un conjunto de mitos sobre el origen de la humanidad. Decirlo cien años atrás, como ocurrió en la obra de Gerhard von Rad<sup>5</sup>, era un problema que movía todo el aparataje sobre el que la verdad bíblica se comprendía. Hoy, las cosas están más reposadas y esto nos permite un acercamiento oxigenado en búsqueda de nuevas comprensiones, donde la psicología tiene mucho que aportar al diálogo teológico y a la experiencia de la fe.

Cuando percibimos el mito como imagen primordial que se constituye como «el relato de un acontecimiento originario en el que actúan los dioses», como lo nombra Croatto, podemos capturar la imagen esencial con la que la tradición judeo-cristiana funda la conexión entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo humano y lo divino, expresando el vínculo del Hombre con Dios, conectando a la creatura con la fuente del ser tanto en sí mismo como en el otro.

Un nacimiento, al menos en la mentalidad occidental, significa el paso de la nada al ser y al sentido, y en la experiencia finita de lo humano los orígenes connotan «siempre el momento de la plenitud, de lo intacto y lo no gastado», siguiendo al teólogo argentino. Y claro que el mito es «imaginario», pero no como producto de una mente desordenada o fruto de un capricho; el mito es siempre lenguaje humano y sirve para expresar lo profundo del Hombre. En esa medida, «(...) “eso que narra” y que “nunca sucedió”, es en verdad *la interpretación* de una realidad dada, no solo

---

del cosmos (...) ISLAM: El Corán afirma repetidas veces que cuando Dios quiere que algo comience a existir, dice “sea”, y las cosas son (2, III; 16,42; 40,70; etc.). Dios creó el cielo y la tierra en seis días (7,52; cf. 41,8-11). Hay siete cielos y siete tierras (65,12). La creación es uno de los signos de Dios (44, 28). Mantiene constantemente el dominio sobre la creación. En sus manos están la vida y la muerte (15,16-25; 81,12-19) (...) MESOPOTAMIA: La cosmogonía → sumeria se preocupó de explicar los orígenes de la humanidad y los elementos básicos de la civilización más que la creación del universo. Las diversas leyendas explican cómo los dioses → Enlil y → Enki inventaron ciertos útiles esenciales, como el molde para hacer ladrillos y el papapico y determinaron el uso de las plantas útiles para la alimentación. Los hombres fueron hechos de barro para que sirvieran a los dioses edificándoles templos y ofreciéndoles sacrificios. La gran leyenda babilónica de la creación, el → *Enuma elish*, tenía por fin exaltar al dios tutelar de Babilonia, → Marduk, como creador del mundo y señor del destino. Se presenta a Marduk dando muerte a Tiamat, personificación del mar, y construyendo el universo con sus despojos. Según el *Enuma elish*, los hombres son hechos con la sangre de Kingu, un dios rebelde». S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas I* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975).

<sup>5</sup> La compleja comprensión del Antiguo Testamento ha exigido a los exégetas rigurosos trabajos desarrollados en diversas líneas del pensamiento, así como un diálogo inteligente entre los avances científicos, los descubrimientos históricos y la fe. Entre todos los estudios que se pueden resaltar, debemos reconocer la pasión y capacidad del Teólogo Gerhard Von Rad, quien logra dar una mirada más amplia y actual a las narraciones del Antiguo Testamento, no solo como parte de la Biblia cristiana, sino además como una obra de la literatura universal con una gran influencia en la vida y el pensamiento occidental. Para comprender la magnitud de su estudio, véase Gerhard Von Rad, *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento* (Madrid: Editorial Trotta, 1996). Gerhard Von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976). Gerhard Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972).

del pasado sino también del presente, y que puede contener un acontecimiento, una ley o una norma de vida»<sup>6</sup>. Pese a ello, lo histórico del mito está en aquello a lo que el relato se refiere y el sentido que éste pretende manifestar, en este caso, sobre el sentido de la existencia del Hombre y la presencia del Bien y el Mal en ésta<sup>7</sup>.

Se interpreta un hecho narrando otro. Y si se trata de una narración religiosa, solo puede hacerse a través del lenguaje simbólico, ya que esto lo dota de sentido para las generaciones venideras. Tal vez el mito no tenga verdad científica positivista, pero conserva en su esencia sapiencialidad, contemplación de la realidad y verdad simbólica en el sentido de que es penetración de la realidad por medio de la experiencia, donde ocurre lo verdaderamente trascendente en el ser humano.

En palabras de Francois Castel, «leeremos estos pocos capítulos del Génesis como la obra de fe de un pueblo que, a través de su historia, del encuentro con las diversas culturas, con su propio genio, intenta dar cuenta de una experiencia secular: Dios está presente en el mundo, en la historia, en el hombre»<sup>8</sup>.

Se comprenden entonces los primeros once capítulos del Génesis como «un relato completo, una explicación (“sapiencial”) “filosófica” y “teológica” ininterrumpida, de la raza humana, de sus relaciones con Dios, sus instituciones (matrimonio, lenguas, divisiones étnicas y nacionales, elaboración del metal, cría de animales, etc.), sus errores y su destino, y de la justicia y permanente fidelidad de Dios a ella»<sup>9</sup>; pero sobre todo, en cuanto producto completo que llega hasta nosotros, como un relato que refleja ciertas imágenes arquetípicas con las cuales se quiere dar sentido al mundo, a las relaciones de quienes lo conforman y a la relación de todos con Dios.

En esta lectura arquetípica (término que en su tecnicismo se presta de la psicología analítica), que se fundamenta en los resultados de la exégesis bíblica llegada hasta nosotros, hablaremos no sólo de las imágenes que responden a la creación del

---

<sup>6</sup> Croatto, «Mito como interpretación», 18.

<sup>7</sup> Acerca del Mito y la noción de «desmitologización» citamos al gran exponente de esta crítica histórico-literaria, Rudolf Bultmann quien dice que «la desmitificación – “un término”, como reconoce Bultmann, “ciertamente insatisfactorio” – tiene una doble tarea : una tarea *negativa*, de crítica de la imagen del mundo tal como se expresa en el mito y, consiguientemente, de la imagen mítica del mundo tal como encuentra expresión en la Biblia; y una tarea *positiva*, de clarificación de la verdadera intención del mito y, por tanto, de la verdadera intención de las Escrituras bíblicas. Pero las dos tareas – de crítica y de clarificación – se entrelazan en una tarea hermenéutica, es decir, interpretativa (...) Desmitificar significa (...) interpretar, y dar precisamente una interpretación antropológica o, mejor aún, existencial de los enunciados (...) hasta el punto de evidenciar, más allá de toda representación mítica, la palabra escatológica, es decir, la palabra decisiva y definitiva que Dios pronuncia en Cristo, y percibir así la posibilidad incomparable de existencia auténtica que contienen para el hombre, también para el hombre de hoy». Rosino Gibellini, *La Teología del siglo XX* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1998), 37 – 39. Véase Rudolf Bultmann, *Nuevo Testamento e mitología* (Brescia: Editrice Queriniana, 1970). Rudolf Bultmann, *Jesucristo y mitología* (Barcelona: Editorial Ariel, 1970).

<sup>8</sup> Francois Castel, *Comienzos. Los primeros once capítulos del Génesis* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1986), 8.

<sup>9</sup> Raymond E. Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), 11.

Hombre (Humanidad) sino también a la creación del «mundo» entendida en los términos que nos propone el Primer Testamento, donde mundo expresa un espacio y «una comunidad estructurada y formada por hombres y mujeres que actúan libremente para cumplir la voluntad divina de poblar y poseer la tierra»<sup>10</sup>. De hecho, nadie podría negar que Gn 1-11 refleja una determinada forma de entender el Cosmos, tanto como espacio, como proyecto humano, tanto como fenómeno colectivo e individual.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 12.



## 1.1 INTRODUCCIÓN A LOS SÍMBOLOS Y SIGNOS.

Los primeros once capítulos del Génesis nos ofrecen diversos escenarios simbólicos donde lo etiológico es narrado: un jardín, un fratricidio en el campo, la copulación extraña entre los hijos de los dioses y las hijas de los hombres, un diluvio universal y la construcción de una ciudad-torre, serán los seis grandes paisajes que nos permitirán extraer una serie de símbolos y signos relacionados con las categorías Bien y Mal, y que serán leídos a partir de un diálogo teológico-psicológico, en el que el eje transversal es la relación Dios – Hombre – Otros, tema de suma importancia teológica para el cristiano que se enfrenta hoy, como siempre, a la yuxtaposición entre el Bien y el Mal y a la incidencia que estas categorías tienen en la realidad humana.

Los símbolos y signos que se reflexionarán son:

Adán y Eva:

- Símbolo del Mal: la desnudez (*'ărûmîm - 'ārûm*)<sup>11</sup> de la pareja [en: 2, 25; 3, 1. 7. 10. 11].
- Signo del Mal: la astucia de la serpiente.
- Símbolo del Bien: ser vestidos (*wayya'as... kâṭənôṭ*) por Yahvé [en: 3, 21].
- Signo del Bien: la capacidad de escuchar.

Caín y Abel:

- Símbolo del Mal: el asesinato (*wayyaharəqêhû*) del hermano [en: 4, 8].
- Signo del Mal: la incapacidad de Caín de escuchar las advertencias de Dios y de dominar al pecado que acecha su corazón.
- Símbolo del Bien: la señal (*'ôwṭ*) que Dios pone a Caín en su frente [en: 4, 15].
- Signo del Bien: la protección de la vida de Caín como posibilidad de reflexión sobre lo hecho.

Los Bené Elohim y las hijas de los hombres:

- Símbolo del Mal: la copulación (*wayyiqəḥû... nāšîm*) [en: 6, 2].

---

<sup>11</sup> La trasliteración de los símbolos propuestos se plantea con base en el sistema presentado en la gramática de Thomas Lambdin, véase Thomas O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* (London: Darton, Longman & Todd, 1991).

- Signo del Mal: la contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino.
- Símbolo del Bien: el soliloquio divino (wayyo'mer Yhwh... 'eməheh) [en: 6, 7].
- Signo del Bien: la emoción de Yahvé.

Noé:

- Símbolo del Mal: la violencia (ḥāmās) [en: 6, 11].
- Signo del Mal: la anti-creación.
- Símbolo del Bien: el diluvio (mabûl) [en: 7, 6. 17].
- Signo del Bien: la nueva creación.

Babel:

- Símbolo del Mal: la ciudad-torre (ʾîr ûmiqdāl) [en: 11, 4].
- Signo del Mal: el totalitarismo.
- Símbolo del Bien: la diversidad de lenguas (bālal... šəfat) [en: 11, 9].
- Signo del Bien: la pluralidad como única posibilidad de existencia y coexistencia en una historia humana.

Además de estos símbolos y signos, los relatos se componen de otra serie de elementos representativos que ayudan a la comprensión del texto bíblico y que serán interpretados a partir de la lectura de varios exégetas del Antiguo Testamento, encaminados siempre a una comprensión de las narraciones como imágenes primigenias de las categorías Bien y Mal y el vínculo que se establece entre Dios y el Hombre, el Hombre consigo mismo y con otros.

Definir el uso de las categorías «símbolo» y «signo» es entonces necesario en la presente investigación; si bien no se puede encontrar un uso unánime de estas categorías semánticas, y por el contrario su utilización se hace en ocasiones confusa por la coincidencia de significados del lenguaje común, asumimos, en este primer capítulo, aquella postura que diferencia el símbolo y el signo en la lengua española. Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, el «símbolo», (del griego *sym-ballo* – *symbolon*), hace referencia a una «representación sensorialmente perceptible de una realidad», es decir, hablaremos aquí del símbolo como aquello visible en el relato. Así mismo, se define el «signo»,

(del griego *semeion*), como un «indicio (o) señal de algo»<sup>12</sup>, indicación, es decir, en cuanto significado portado expresa algo, tanto al hombre antiguo como al moderno, tanto al sujeto de la narración como al lector. El símbolo se constituye entonces como la imagen que es percibida y el signo invita a la reflexión revelando al Hombre el misterio. Probablemente se pueda objetar esto sobre la base de que ambas palabras son confundidas permanentemente y se las utiliza de forma ambigua, pero la utilidad instrumental que nos da elegir esta diferenciación para el objeto de esta investigación, lo justifica<sup>13</sup>.

Así, el horizonte semántico de la narración sagrada, tal como lo entenderemos aquí, es el punto donde el símbolo y el signo se juntan para mostrar y significar al creyente, pues éstos son mediadores de lo que la tradición cristiana llama «revelación de Dios». Siguiendo a la *Dei Verbum* entendemos el acontecer de Dios mismo en la historia, donde las narraciones de la Creación y de los patriarcas preparan el camino del evangelio como una experiencia rebosante de sentido que ya desde el comienzo de las escrituras se nos presenta para manifestar a todos el proceder de Dios en los inicios.

Mas los libros del Antiguo Testamento manifiestan a todos el conocimiento de Dios y del hombre, y las formas de obrar de Dios justo y misericordioso con los hombres, según la condición del género humano en los tiempos que precedieron a la salvación establecida por Cristo. Estos libros, aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina. Por tanto, los cristianos han de recibir devotamente estos libros, que

---

<sup>12</sup> Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, DRAE, acceso el 26 de diciembre de 2015, <http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=oL2mNefjvDXX2VtRsR7L>.

<sup>13</sup> Es necesario aclarar, además, que esta interpretación difiere de la comprensión que se le dará a estos conceptos en términos psicológicos, lo que será descrito y explicado en el segundo capítulo. Por ahora nos referiremos a las definiciones etimológicas y teológicas de *symbollo* y *semeion*. «Signo: en “Semiótica”: del griego *semeion*, que significa señal. Símbolo: aquello que representa u ocupa el lugar de otra cosa, trayéndola a la mente. En el sentido estricto, todas las palabras son símbolos, puesto que un sonido o un grupo de caracteres traen a la mente lo que significan (relación grafema-ideograma). Empero algunos prefieren limitar el uso del término “símbolo” para una señal que está de tal manera compenetrada con lo que significa que de hecho lo hace presente. Tal es el caso de una bandera nacional, o en el caso del cristianismo, la cruz. En la teología cristiana tradicional, el término “símbolo” aparece con mayor frecuencia en dos contextos diversos. El primero de estos es la teología eucarística, en la que algunos declaran que la presencia de Cristo en la comunión es “simbólica” más bien que física o corpórea. El segundo contexto es el de los credos, que originalmente en griego recibían el nombre de “símbolos”. Así, por ejemplo, el “Antiguo Símbolo Romano” es el viejo credo del cual evolucionó el presente Credo Apostólico». Justo L. González, *Diccionario Manual Teológico* (Barcelona: Editorial Clie, 2010), 268-271. «Signo: Es todo lo que manifiesta a una facultad cognoscitiva (p. Ej., el ojo, el entendimiento), otra cosa distinta de sí. Es por lo tanto algo intermedio entre la cosa significada y la potencia cognoscitiva. El signo manifiesta una cosa distinta de sí, o porque es su imagen perfecta (p. Ej., una fotografía, una especie expresa), y en tal caso se dice signo formal; o porque está ligado con la cosa significada que la recuerda espontáneamente, y entonces se llama signo instrumental. Simbolismo: consiste en representar con un signo o una fórmula alguna verdad que trasciende el mundo sensible o incluso el mundo intelectual común». Pietro Parente, Antonio Piolanti y Salvatore Garofalo, *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955). Véase también Joan Corominas y José Antonio Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Madrid: Editorial Gredos, 1983).

expresan el sentimiento vivo de Dios, y en los que se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración, y en los que, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación<sup>14</sup>.

La articulación de los símbolos, los signos y los demás elementos que componen nuestros seis escenarios, dada a partir de la reflexión teológico-psicológica que se desarrolla aquí en relación a dos grandes categorías, el Bien y el Mal, y a la influencia que han tenido éstas en la relación Dios – Hombre – Otros, nos permitirá ver cómo estas categorías han estado presentes en las narraciones desde el tiempo primigenio, cómo han sido separadas y vueltas a unir, nombradas, cuestionadas, representadas, pero especialmente enmarcadas en el tiempo mítico de la Creación. Y es en aquél tiempo en el que comienza esta aproximación exegética:

El Génesis hace referencia a su nombre iniciando con «un principio o comienzo», «*beré'sit*»<sup>15</sup>, cuando la tierra aún estaba desordenada y vacía y las tinieblas cubrían ese espacio desolado donde el espíritu de Dios se cernía ya sobre las aguas (Gn 1, 1-2)<sup>16</sup>. Y Dios habló (Gn 1, 3). Y con su palabra (diez veces pronunciada en el texto)<sup>17</sup>, ejerció una acción creadora particular (*bará*)<sup>18</sup>, separó la luz de las tinieblas,

---

<sup>14</sup> Juan XXIII, *Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática Dei Verbum. Sobre la divina revelación* (DV 4.15, Roma, 1965), acceso el 26 de diciembre de 2015, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html).

<sup>15</sup> Existe la posibilidad literal de traducir *bereshit* como «con un principio» dado que está compuesto por la preposición «*b*»= en, con, durante; y el sustantivo «*reshit*» = principio. Sólo que no hay ningún caso que se repita en el A.T. para corroborarlo y todas las traducciones antiguas y modernas recogen la traducción como locución temporal «en el principio». En sus análisis sobre los once primeros capítulos del Génesis, Francois Castel plantea cinco traducciones para la palabra «comienzo», tomadas de diferentes confesiones, «arraigadas en la historia religiosa de los hombres»: «(En) la traducción más conocida: “Al principio” (Biblia de Jerusalén, Nueva Biblia española, entre otras) las palabras evocan un comienzo absoluto, único. Antes no había nada, todo comienza en este instante. Es una afirmación relativa a los orígenes del cosmos entero». Castel, *Comienzos*, 10 – 13.

<sup>16</sup> Todas las referencias bíblicas del Génesis citadas a lo largo de esta investigación serán tomadas de una versión de la Torah: *Libro de Génesis y Haftarot en Versión Castellana*. 2º edición. Traducción, supervisión, selección exegética, notas y comentarios del Rabino Marcos Ederly (Tel-Aviv: Editorial Sinaí, 1994).

<sup>17</sup> Gn 1, 3 – 6 – 9 – 11 – 14 – 20 – 24 – 26 – 29.

<sup>18</sup> *Bârâ*: «...CREÓ...». El verbo *Baró* (sic) – crear en nuestra versión – tiene tres acepciones en el idioma hebreo de acuerdo al Diccionario Gramático de Rabí David Kimhi (Raddak). A) Creación atribuida en el Tanaj exclusivamente a la creación por D's, o sea la creación *ex – Nihilo*, a partir de la nada. En hebreo *Iesh-Meain*. B) Albedrío y elección. C) Talar y destruir. Por eso dice Abarbanel: “Yo digo que el verbo *Baró* (sic) debe tomarse aquí, de acuerdo a la acepción primera, es decir la existencia y la creación a partir de la nada y no hay que aceptar otro significado para este verbo”. Ederly, *Libro de Génesis*, 14. «Para el concepto de la creación divina, la lengua hebrea dispone de un verbo que, como bien indica su correspondiente fenicio, podía designar también la creación artística; pero el uso que el AT hace de tal término no permite semejante comparación: lo emplea exclusivamente para designar la creación divina. Esta coerción teológica, cuyos efectos se extienden hasta la lingüística, tiene gran importancia (cfr. *salah* “perdonar”, reservado al perdón divino). Trátase de un crear carente por completo de analogías. Con razón se dice que el verbo *bará* “crear”, contiene por un lado la noción de una total ausencia de esfuerzo y por el otro la idea de una *creatio ex nihilo*, pues nunca ha sido ligado a la mención de la materia». Gerhard Von Rad, *El libro del Génesis* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 57 – 58. «Este verbo creó es la traducción de un verbo hebreo que sólo se aplica a la acción de Dios: *bará*. En los relatos míticos más antiguos, hemos visto cómo las aguas primitivas engendran a los dioses, que a su vez *engendran*

el cielo de la tierra y las aguas, lo seco de lo húmedo, el sol de la luna y las estrellas, al macho de la hembra. Y vio Dios que todo lo creado era bueno (*tob*)<sup>19</sup> (siete veces pronunciado en el texto)<sup>20</sup>, y así lo bendijo y lo «santificó» (Gn 1, 31).

Contra este principio se encuentra el Caos y la Oscuridad (*tohu-bohu*)<sup>21</sup>, una realidad narrada como anterior al orden creado por la narración, «que existe antes de los tiempos y (que se presenta como) una posibilidad que siempre existe»; lo que significa que «subsiste el abismo de lo informe» siguiendo a Von Rad<sup>22</sup>. Y el caos se constituye como una perpetua amenaza para todo lo creado.

Así pues, desde el primer capítulo, la mente del autor o de los autores del texto sagrado, muestran la inclinación por evidenciar dos escenarios, uno lleno de la

---

a otros dioses. Así, pues, toda creación está ligada al nacimiento. Pero, en este primer versículo Israel no considera ni mucho menos la creación como engendrada (...) La primera característica de este verbo es que solo se emplea para Dios: Dios, y sólo él, *bará*. “Dios y sólo él” es una fórmula de Isaías; pues bien, más de la tercera parte de las veces que se utiliza el verbo *bará* se encuentran en este profeta (40, 26-28; 45, 18) (...) En nuestro texto, la raíz *bará* aparece siete veces: en el primer versículo, luego dos veces en la conclusión, una vez para la creación de los seres marinos, tres veces para la creación de la humanidad. ¡Eso es algo excepcional: que el hombre sea!». Castel, *Comienzos*, 15 – 16.

<sup>19</sup> Tob: (bueno). Von Rad define el término menos como un «juicio estético» y más como «una indicación de que la creatura es conforme a su fin». Véase Von Rad, *Libro del Génesis*, 62. Por su parte, Kehl, M. señala que, si bien «en un primer momento, esto significa solamente que había conseguido llevar a cabo su obra, que el resultado de su acción creadora – es decir, las criaturas concretas y el orden del cielo y la tierra, favorable en su conjunto a la vida – concordaba con sus propósitos o con la “idea” que Dios se había formado de su obra, (...) en la teología actual, que acentúa con más vigor la relación personal entre el creador y la creación, la bondad del mundo se fundamenta, entre otras cosas, en que este mundo ha sido (en su conjunto y en sus detalles) incondicional y permanentemente aceptado por Dios, incluso en sus desviaciones autodestructoras. Esta aceptación por parte del creador se refleja de forma indeleble en la faz de su creación. Le confiere una bondad que se sitúa en niveles mucho más profundos que todas las experiencias dolientes del no que las criaturas pronuncian entre sí y contra Dios». Medard Kehl, *Contempló Dios su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación* (Barcelona: Editorial Herder, 2009), 54 – 55.

<sup>20</sup> Gn 1, 4 – 10 – 12 – 18 – 21 – 25 – 31

<sup>21</sup> Tohu-bohu: «...INFORME Y DESORDENADA...». Los términos “*Tohu Va-Bohu*” han sido objeto de varios comentarios. Para nuestra versión castellana hemos tenido en cuenta, en especial, la idea mencionada por Rambán. De acuerdo a él, “*Tohu*” es la materia sin forma llamada por los griegos antiguos “*Huly*”, mientras que “*Bohu*” es la materia que ya ha adquirido forma primaria, aún desordenada y todavía lejana de su forma definitiva. El término “*Tohu*” figura en el Tanaj en distintas oportunidades con el significado de algo incompleto y de naturaleza no terminada; mientras que el término “*Bohu*”, aparece por separado solamente una vez, amén de la que estamos tratando, en Isaías 34:11, cuyo significado parece ser: piedras de forma primaria...» Ederly, *Libro de Génesis*, 15. «*Tohuwabohu* significa lo informe; la masa primigenia de aguas rodeada de tiniebla, designa al caos en su aspecto material como un elemento primordial líquido, pero suscita al mismo tiempo una asociación con el aspecto dimensional: *téhom* (“océano caótico”) es el abismo cósmico (Jac). Mas este elemento húmedo estaba agitado (cfr. Dan 7, 2) por una tempestad divina». Von Rad, *Libro del Génesis*, 58. «La traducción de la TOB (*Traduction oecuménique de la Bible*) nos orienta en (este) sentido: “Cuando Dios comenzó la creación del cielo y de la tierra, la tierra estaba desierta y vacía”. Antes de que Dios comenzase a crear, existía una tierra informe y vacía, el *tohu-bohu*. Frente a este mundo informe, Dios interviene con su creación. Esta traducción guarda cierto parentesco con varias de las mitologías cercanas a Israel (...) Así, pues, Israel acepta una evidencia mítica: al principio era el caos; el caos precede a la creación de Dios. La creación de Dios hace salir al mundo del caos primitivo; pero Dios no ha salido de ese caos. ¿De dónde viene el caos? ¿De dónde viene Dios? Se trata de dos cuestiones que el mito judío deja en la sombra. Pero la fe de Israel es clara: Dios es el que hace salir la creación del *tohu-bohu*. Para los antiguos, si Dios ha vencido al caos, su victoria siempre es frágil; en cualquier momento puede volver al caos». Castel, *Comienzos*, 18 – 19.

<sup>22</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 60.

bondad creadora de Dios y otro que es llamado simplemente oscuridad y caos; pero es justo allí, en el caos, donde la voluntad de Dios ejerce su capacidad creativa a través de la palabra<sup>23</sup>, y «la palabra es la única (o la primera) continuidad que hay entre Dios y su obra», según el teólogo Luterano Dietrich Bonhoeffer<sup>24</sup>. Esta palabra no es vacía, es palabra llena de potencia creadora, es palabra poderosa. Esta palabra hace referencia al acto de dominio, habla del señorío de Dios sobre todas las cosas, pues incluso «la potencia caótica se halla bajo la vigilancia de Dios», como refiere Von Rad<sup>25</sup>.

Posteriormente, esta palabra le será dada de igual manera al Hombre, para que se empodere de lo creado (Gn 2, 19)<sup>26</sup>; en este gran marco de la creación Dios habla para crear, y la palabra dada al Hombre para que nombre, establece un vínculo originario y una comunicación entre el Creador y sus criaturas cuyo desgaste será desarrollado en los siguientes capítulos.

En el análisis de este texto resulta evidente la herencia mesopotámica: *Têhom*, el abismo, relacionado con Tiamat<sup>27</sup>, simbolizado en las aguas, es controlado por Dios

---

<sup>23</sup> Creación «*ex nihilo*»: «Esta expresión no figura en el texto del Génesis (...). La expresión *ex nihilo* marca ciertamente a la teología, pero procede de otro contexto. “Te lo suplico, hijo mío, mira el cielo y la tierra, fijate en todas las cosas que hay en ellos, sábetete que Dios no las ha hecho de realidades existentes” (2 Mc 7, 28). La traducción latina dirá: “Sábetete que de la nada Dios ha hecho esas cosas”. Entre los dos textos hay algo más que un matiz. El texto primitivo preserva el misterio de la creación; el segundo es una afirmación, la creación *ex nihilo*. P. Gisel, en *La creación*, recoge la discusión: para él, el caos es una realidad negativa, que no ha sido propiamente hablando creada por Dios. “El conjunto de esta realidad se coloca, radicalmente, bajo el signo del pasado, relegada entre todo aquello a lo que Dios ha dicho no. Por este título, se puede decir que es... nada. Pero este es ya un juicio teológico. De una confesión de fe”. A nuestro nivel, no podemos hacer otra cosa más que meditar la riqueza de las traducciones propuestas y constatar la amplitud de las tradiciones que en ellas se sobreponen. El poema es revelación y es también enigma: hemos de intentar comprenderlo y buscar quizá una respuesta». Castel, *Comienzos*, 13. El desarrollo de esta idea también puede verse en el marco de la teología de la creación en José Antonio Sayés, *Teología de la Creación* (Madrid: Ediciones Palabra, 2002). Y una conversación moderna sobre las relaciones entre la cosmología física actual y la teología natural al referirse a este concepto, puede verse en William Carrol y Francisco José Soler, *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2005).

<sup>24</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Quién es y quién fue Jesucristo. Su historia y su misterio* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1971), 103.

<sup>25</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 64. A su vez, Von Rad hace referencia a esta vigilancia de Dios, notando que así se sugiere también en Job 7, 12: «¿Soy acaso el Mar o el Dragón para que tú me pongas un guardián?».

<sup>26</sup> Se es consciente de que son dos relatos de creación atribuidos a fuentes diversas. En esta investigación la historia del texto no es problematizada, ya que éste no es el asunto a discutir sino los símbolos que el tejido final de todo el texto nos ofrece. La palabra, a su vez, se nos presentará en Gn 2, 19-20 como el primer enlace en el que el hombre comienza a ser imagen y semejanza de su creador (Gn 1, 27). «Enseguida le será concedido el poder de poner nombres y luego vendrán otras tareas, mostrando al ser humano involucrado, desde los primeros momentos en la función de ser colaborador de Dios en el desarrollo de la creación». Pablo Andiñach, «Génesis», en *Comentario Bíblico Latinoamericano*, dir. Armando J. Levoratti (Estella: Editorial Verbo Divino, 2005), 372. En un sentido similar, como lo refiere Memo Ángel, en la palabra, que no solo dota de sentido sino también de contenido al mundo, todo nace. Véase José Guillermo Ángel Rendón, «Abraham, un camino. Un inicio siempre. Sobre los espacios y las palabras», *Revista Cuestiones Teológicas*, vol. 34, fasc. 82 (2007): 483 – 494.

<sup>27</sup> Tiamat: diosa madre de la cosmogonía babilónica que representa el principio femenino y las potencialidades del caos primitivo, de las «aguas amargas», como le nombra Francois Castel, desde las cuales nacen otros dioses. El poema sobre el origen del mundo de la cultura babilónica, *Enuma elish*, narra cómo Tiamat, «la

para que la vida exista, pues el «*ruah*», el aire en movimiento soplaba ya sobre las aguas (Gn 1, 2), dando cuenta que el caos del abismo estuvo siempre bajo el cuidado del Espíritu de Dios, y que también, aunque en formas diversas, en estas antiguas cosmogonías aparece el reflejo de lucha de contrarios en relación con la vida<sup>28</sup>. En el Génesis, la vida no solo es suscitada por la palabra para que permanezca sin sentido en los espacios ya limitados, lo creado es además objeto de bendición divina (Gn 1, 22 – 1, 28) y aprobación de Dios<sup>29</sup>. Su voluntad y bondad son la fuente de la acción creadora, pues todo lo que existe es gracias a su deseo infinito y Él se dona desde siempre en su creación. La voluntad representa el inmenso amor de Dios por lo creado, y «la Palabra» de Dios es el mundo, pues sólo cuando Él se expresa el mundo sucede. Y así, su acción amorosa se opone a la creación de los hombres en la mitología babilónica<sup>30</sup>.

Según nos muestra la narración, para el pueblo judío el «contenido» del nombre, es decir, la palabra que nombra, posee gran importancia, pues en el nombre el mundo existe y la palabra es cosa; entendiendo la cosa entendemos la palabra. Dice José Guillermo Ánجل que

el trabajo del hombre es nombrar. Y a medida que nombra, encuentra las cosas que componen el mundo. Esto lo decía Filón de Alejandría, quien creía en que las palabras no sólo dotaban al mundo de sentido sino de contenido. Porque, realmente, el hecho de que haya cosas no quiere decir que haya mundo. Es decir, de nada vale tener si no se sabe qué se tiene y qué relación existe entre eso que tenemos y nosotros mismos.

---

generatriz de todos», tiene que ver no sólo en la creación del mundo, sino también del hombre. Véase Castel, *Comienzos*, 19. Cf. Federico Lara ed., *Enuma Elish* (Madrid: Editorial Trotta, 2008).

<sup>28</sup> Puede consultarse un considerable número de textos sobre la relación de las imágenes de la mitología babilónica con los textos judíos, así como el vínculo etimológico que presentan algunos pasajes y las palabras usadas para narrar los acontecimientos del Génesis. Véase Gregorio Del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica Ugarítica* (Valencia: Editorial Institución San Jerónimo, 1984). Alejandro Diez Macho y Antonio Piñero Sáenz, *Apócrifos del Antiguo Testamento. Vol. I, II, III* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002). Especialmente Emilio Suarez De La Torre, *Oráculos Sibilinos. Tomo III* (329-604). Para un estudio del ambiente geográfico e histórico-cultural en el que se desarrollan los textos, véase Joaquín González Echegaray, *El creciente fértil y la Biblia* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000) y George Ernest Wright, *Arqueología Bíblica* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002).

<sup>29</sup> La aprobación y la bendición por parte del Creador a lo creado, son dos aspectos constitutivos de la comprensión exegética que se plantean frente a la narración judía de la creación. El Comentario Bíblico San Jerónimo menciona, por ejemplo, que «Dios declara que la luz es buena y bella, (y) esta frase se repetirá seis veces más con respecto a los diferentes elementos creados, llegando a su momento climático en el día séptimo y afectando a todo el universo (v. 31)». Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 14. Además, será importante para el análisis posterior de las categorías Bien y Mal, el hecho que sea «Él el que afirma la bondad de toda la creación». *Ibíd.*, resaltando que en el origen, la bendición no sucede por la experiencia humana sino que procede de Dios.

<sup>30</sup> Los estudios comparativos de las narraciones cosmogónicas de los babilonios y los judíos resaltan no sólo las similitudes que se encuentran entre estos, debido a la simbiosis que se pudieron haber producido entre estas culturas durante el exilio del pueblo judío en Babilonia, sino también las diferencias. Resulta importante aquí señalar que en la mitología babilónica, el hombre es creado de sangre por los dioses Marduk y Ea, quienes deseaban imponerle a su creación «los servicios de los dioses» para que éstos pudieran descansar. Lara, *Enuma Elish*. Por el contrario, la narración judía hace énfasis en la voluntad y el deseo amoroso de Dios, quien crea al Hombre por su palabra, del polvo de la tierra e inspirado por el hálito de vida (Gn 2, 7).

Así, el mundo de la confusión se presenta cuando carecemos de palabras, de sentidos, de definiciones, de valoraciones correctas<sup>31</sup>.

Y así nombra Dios su creación, y así será luego nombrada por Adán.

La penetración de la luz en el caos es la continuación de la palabra, el acto creador, y la luz es «el más sublime de los elementos, primogénita del hombre», como lo sugiere Von Rad. La luz primigenia (día) y la oscuridad caótica (noche) son separadas, pero la noche está «rodeada de un orden cósmico saludable»<sup>32</sup>. La luz, primera creación, es una realidad autónoma independiente del sol<sup>33</sup>, la luna y las estrellas. Así se constituyen la noche y sus angustias y la luz del día, como una repetición de la primera creación de Dios, parafraseando al autor. Y aunque el predicado de «buena» solo es atribuido a la luz, la noche también es llamada a la existencia y cobijada por aquello que precede a todo (Cfr. Gn 1, 31). Dios «no destruye la oscuridad, una de las dos fuerzas caóticas mencionadas en el v.2, sino que la relega al tiempo nocturno, integrándola de este modo en la bondad del mundo»<sup>34</sup>.

Así todo es puesto en orden. El Creador pone las cosas en su lugar, les asigna un espacio, una función y un tiempo; dice Von Rad que «Dios marca fronteras saludables»<sup>35</sup> entre la creación y lo caótico, y con «su acto creador organiza y dinamiza el tiempo sagrado en el mundo», según Gilberto Gorgulho<sup>36</sup>. La tierra es llamada a participar sustantivamente en el proceso generador de vida y recibe los poderes para ello; durante siglos, las imágenes de la tierra como madre creadora de vida se han mantenido, y encuentran aquí sus raíces narrativas, pues en el Génesis el Creador dota de un poder especial a ésta y pone al servicio del Hombre y los animales sus frutos. Se nombran los astros que poseen una finalidad y con ellos el tiempo se inserta en el mundo del Hombre y la creación divina; éstos son reguladores de la vida «aquí abajo», marcan el tiempo de la siembra y la cosecha, del ritual y el descanso (Gn 1, 14-15).

---

<sup>31</sup> Ángel Rendón, «Abraham, un camino», 486.

<sup>32</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 62.

<sup>33</sup> Algunos exégetas del Antiguo Testamento (Von Rad, Castel, entre otros) nos ofrecen datos que constatan que no hay relación en estos textos de «la luz» con el astro solar, pues la luz es anterior al nombramiento-creación del astro, y ella es «creación por separación» como la nombra Castel. Además, el mismo autor ofrece una diferenciación en torno al dios solar Ra del antiguo Egipto. Véase Castel, *Comienzos*, 28.

<sup>34</sup> Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 14.

<sup>35</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 64.

<sup>36</sup> Gilberto Gorgulho, «La historia primitiva. Gn 1-11», *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana*. Pentateuco, n. 23 (1996): 36.



Aparece narrado el mundo como «habitación»<sup>37</sup> (Gn 1, 20-23), como orden de las cosas y de los ritmos; las condiciones de vida ya han sido dadas y las relaciones entre el Hombre y Dios, el Hombre y la naturaleza y el Hombre consigo mismo, empiezan a ser tejidas. La conexión con todo lo creado está establecida, e incluye a los animales, a la tierra y las aguas con todos los seres por Él creados.

Y en el día sexto, «*bará*» alcanza la plenitud de su significado, como lo refiere Von Rad, siendo evocado tres veces en el versículo 27<sup>38</sup>. Adán, significa Hombre, probablemente en relación con «*adamah*» (tierra); él es la humanidad, el colectivo, creado a imagen (*çelem*), es decir, «plástica real, copia»,<sup>39</sup> y semejanza (*demut*), es decir, en apariencia, similitud y correspondencia con Dios. Un cuerpo y un espíritu son hechos en relación con la divinidad de forma dinámica, el Hombre entero ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26), lo que lo hace importante no en sí mismo sino como objeto de un plan divino mucho más completo: la Creación. El Hombre y la creación en general son el proyecto visible de Dios, quien se revela y otorga al Hombre la posibilidad de escuchar no solo en la palabra, sino también en sus decisiones y sus actos.

Creado el Hombre viene la «aquiescencia», el reposo tranquilo, el consentimiento de Dios con lo creado: «Y he aquí que todo era muy bueno» (Gn 1, 31).

---

<sup>37</sup> «De ahora en adelante el mundo está ya preparado como habitación de seres vivos; han sido dadas todas las condiciones de vida, y por eso el día quinto comienza la creación de animales». Von Rad, *Libro del Génesis*, 66.

<sup>38</sup> «A fin de su importancia mayor respecto a todas las obras acontecidas hasta entonces, la creación del hombre va precedida por la mención de una decisión del propio Dios: “Hagamos al hombre”. Dios participó pues en esta creación de modo mucho más intimista e intensivo que en las anteriores. En el v 27 el empleo del verbo *bará* en este divino acto creador sin parangón, alcanza la plenitud de su significado. Aparece tres veces en este versículo a fin de que quede claro que aquí se ha llegado a la cúspide, a la meta que se propuso toda la labor creadora de Dios desde el versículo 1». *Ibíd.*, 68.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 68 – 69.

### 1.1.1 Adán y Eva: La humanidad. (Gn 2 – 3).

En los capítulos 2 y 3 del Génesis, compuestos por dos escenas, una de creación (Gn 2, 4-25) y otra de pecado (Gn 3, 1-24), encontramos el primer escenario bíblico en el que podemos desarrollar esta propuesta de lectura a partir de las estructuras planteadas anteriormente y sus símbolos-signos:

- Símbolo del Mal: la desnudez (*‘ārûmîm* - *‘ārûm*) de la pareja [en: 2, 25; 3, 1. 7. 10. 11].
- Signo del Mal: la astucia de la serpiente.
- Símbolo del Bien: ser vestidos (*wayya‘ás... kāt̄enôt̄*) por Yahvé [en: 3, 21].
- Signo del Bien: la capacidad de escuchar.

Adán y Eva son los personajes principales de este primer escenario, representando no sólo a la pareja humana, sino en términos generales a la «humanidad»; y otra serie de elementos que conforman el relato bíblico (la serpiente, el árbol, el fruto, entre otros) serán conductores instrumentales que posibiliten la comprensión de la relación Dios – Hombre – Otros enmarcadas en las categorías Bien y Mal en este pasaje.

Génesis 2-3 es también un mito de origen, pero no cosmogónico como el capítulo primero, sino antropocéntrico. Y como mito que es, habla de un acontecimiento (*símbolo*) sucedido *in illo tempore*, cuyo objeto es «interpretar» (*signo*) sucesos vividos en el horizonte nunca acabado de la vida de Israel<sup>40</sup>. Para el Hombre (y para Israel en primer lugar), remontarse «a los orígenes», significa buscar el sentido, orientarse, explorar posibilidades, hacer preguntas a la divinidad, conectarse con lo absoluto que da sentido al presente. Cada mito está configurado para «decir» algo sobre el presente, no sobre el pasado en términos fácticos. Lo «pasado» del mito tiene la capacidad de hablar del sentido del «presente vivido», como dice Croatto<sup>41</sup>, pues los mitos muestran cómo son las cosas mediante el recurso de un suceso

---

<sup>40</sup> Se dice que definitivamente el tiempo del exilio en Babilonia (siglo VI a.C.) es absolutamente determinante en la configuración final de todas estas narraciones, y se puede hacer una lectura de éstas, entendidas desde la perspectiva del Exilio, cuyas imágenes surgen de las preguntas que generó aquella hecatombe cultural para el pueblo de Israel. Cf. Jairo Alberto Henao, «Dios narrado desde lo político», *Cuestiones Teológicas*, vol. 41, nº 95 (2014): 191 – 215. Jairo Alberto Henao, «El Antiguo Vecino Oriente – AVO» (manuscrito inédito para el curso de Historia Deuteronomista en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, 2003-2014) Archivo de Microsoft Word. Jairo Alberto Henao, «Sufrimiento y mística. Lectura del libro del Éxodo» (tesis doctoral, Universidad Pontificia Bolivariana, 2012). También puede estudiarse con detalle la obra del teólogo español José Luis Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1992). José Luis Sicre, *Los dioses olvidados: Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Madrid: Editorial Cristiandad, 1979). José Luis Sicre, «La violencia en el Antiguo Testamento», *Diálogos de Fe-Razón* (2007): 13-39.

<sup>41</sup> José Severino Croatto, «Quién pecó primero», *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana*. El género en lo cotidiano, nº 37 (2000): 16.

imaginario de los orígenes. Pero los mitos pueden también «criticar» la realidad en la forma en que hablan, y éste, como veremos, es el caso de Génesis 3.

Para comenzar, el relato nos regresa a un paisaje primigenio:

Dios no había hecho llover sobre la tierra y la vida aún no era posible, así que plantó un jardín llamado Edén y allí estableció al Hombre al que había formado a partir de la tierra, insuflándole el hálito de vida (Gn 2, 5-8). Dios tomó de la tierra polvo para crear al Hombre y sopló en su nariz el «*ruah*» (de nuevo el «*ruah*» de Gn 1, 2 que aparece como el Espíritu de Dios que cuida o vivifica); y ese aliento de vida, ese espíritu, hizo del Hombre un ser viviente. A la palabra, la voluntad, el amor y la acción del primer capítulo, se agrega la creación del Hombre a través del polvo al que ha de volver, y del Espíritu de Dios que lo ha de alentar en su experiencia como creatura.

Entonces plantó Dios de nuevo la habitación para el Hombre (Gn 2, 8) y puso allí lo necesario para que éste viviese. Y situó como referencia de la vida en el jardín al árbol de «la vida», el bien sagrado, y al árbol «del conocimiento del bien y el mal» (Gn 2, 9), y por lo que se sigue en el relato, vemos que tales árboles han de servir al mismo Hombre para conocerse, aprender a ser libre y construir una consciencia en el sentido del límite que le da la escucha. Habló Dios de nuevo, para establecer «la prohibición», diciendo: «De todo árbol del huerto comer, podrás comer. Empero del árbol del conocimiento del bien y el mal no habrás de comer de él, pues cuando comieres de él, morir, habrás de morir» (Gn 2, 16-17).

Sin embargo, antes que el propósito del relato del Jardín se esclarezca aparece el primer gran trabajo de Adán: crear el mundo a través de la palabra. Él nombra las cosas, las diferencia y ordena aquello que lo rodea (Gn 2, 19b-20a). La capacidad de nombrar, de hablar, de usar la palabra de forma similar al Creador, como lo veíamos anteriormente en Gn 1, pone a la Humanidad en un lugar privilegiado y semejante a Él, diferenciándola de las demás creaturas. También le dio Dios al hombre ayuda, compañía y pareja; de su costado la hizo, y así, desnudos, pero sin sentir vergüenza por ello, ambos poblaron el paraíso (Gn 2, 21-25). Hombre y mujer creados nos hablan de una relación, de una profunda intimidad y compenetración existente entre ambos, de la relación entre humanos que llena plenamente la existencia del Hombre. No nos detendremos en tratar aquí la cuestión de Adán o de Eva como el primer varón o la primer hembra individual, ya que ésta no es la finalidad informativa del relato, sino que más bien se trata de una narración sobre

«cómo es el hombre, cómo se comporta cuando ha de tomar una decisión entre el bien y el mal», como plantea Herbert Haag<sup>42</sup>.

Observamos la Creación y lo Creado y con esto «la paz paradisiaca», donde la tierra alimenta a los demás seres vivos, y entre todos hay comunión y cercanía; «las muertes y las matanzas no han entrado entonces en el mundo por orden de Dios»<sup>43</sup>. Ningún mal entró al mundo de la mano del Creador, o por lo menos eso nos muestra este relato mítico de los orígenes. El actuar de Dios en esta narración nos conecta con un «Dios alfarero» que moldea del barro a Adán, y con un artista que «trabaja la costilla del hombre para sacar de ella a la mujer», y si bien en Gn 1 la función del Hombre está relacionada con la multiplicación, el crecimiento y la dominación de la tierra, aquí su tarea se concentra en observar «unos límites más modestos» como lo sugiere Sicre, pues su función es «guardar y cultivar el jardín plantado por Dios»<sup>44</sup> (Gn 2, 15) absteniéndose solo de comer del árbol del bien y del mal (Gn 2, 17).

Al Dios hablar a su creatura y ordenarle no comer del fruto del árbol del bien y el mal, la prohibición se instauro como imagen de un «límite prudencial que Dios propone al hombre para que no vuelva a caer en el caos inicial»<sup>45</sup>, demarcando una frontera que debe ser respetada por la libertad, ahora, otorgada a la humanidad. Pero en este jardín Adán y Eva no están solos.

A partir del árbol (o de los árboles del centro del jardín)<sup>46</sup>, de la forma en que aparece la Serpiente y de la manera en la que ésta se relaciona con la pareja humana y se comunica con Eva, surge la idea de una transgresión introducida en el Jardín (Gn 3, 1-5) por la «astucia» de la serpiente (signo del Mal). La serpiente, su simbolismo y actuar en este pasaje se han constituido como elementos interpretados por múltiples visiones míticas, religiosas, culturales y filosóficas. Gilberto Gorgulho la relaciona con la idolatría<sup>47</sup>, y plantea que en la historia del jardín, el deseo de

---

<sup>42</sup> Herbert Haag y Eugene Drewermann, *No os dejéis arrebatar la libertad. Por un diálogo abierto en la Iglesia* (España: Editorial Herder, 1994), 30.

<sup>43</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 72.

<sup>44</sup> Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 22.

<sup>45</sup> Castel, *Comienzos*, 59.

<sup>46</sup> Porque es evidente que se mencionan dos árboles (Gn 2, 9b) y luego uno (Gn 3, 3b) y luego parece que el fruto consumido provenía del segundo árbol plantado por Dios (Gn 3, 5b). Para ver la relación y diferencia de los árboles pueden consultarse algunas de las obras propuestas a lo largo de este capítulo. Cf. Von Rad, *Libro del Génesis*, 94, donde habla de la duplicidad de los árboles y la sospecha de una fusión de tradiciones en este escenario. Castel, *Comienzos*, 53, donde se relaciona el árbol con otros antiguos mitos y se menciona el árbol de la vida como símbolo de Dios. Ederly, *Libro de Génesis*, 26-27, donde se hace referencia a la ubicación central del árbol de la Vida y a las diversas visiones de los exégetas judíos sobre el árbol del que viene el fruto comido por Adán y Eva.

<sup>47</sup> Gorgulho, «Historia primitiva», 37: «la figura de la serpiente sugiere la polémica contra el culto idolátrico en la religión de los baalim. Ella ejerció una función simbólica en las mitologías y en las prácticas religiosas (en las narraciones sobre la muerte y la inmortalidad, en la Mesopotamia). La serpiente era objeto de miedo y de reverencia sagrada, como sugiere la historia de Nm. 21, 6-9. La acción de Ezequías indica la reacción Yahvista,

imitación de Dios (Gn 3, 5b) engendra la rivalidad de la pareja, rivalidad que se prolonga entre los hermanos y alcanza el ápice en el asesinato que está en el origen de la cultura. La tentativa de apropiación de la sabiduría divina por parte del Hombre es entonces introducida por la «astucia» de la serpiente<sup>48</sup> (signo del Mal) y el árbol de la vida es el deseo realizado; el «comer del fruto» (Gn 3, 6b) representa la determinación y la realización del deseo; y el deseo del Hombre es apropiarse de la sabiduría de Dios<sup>49</sup>.

Este vínculo etimológico, sólo perceptible en hebreo, nos permite seguir esta relación, entendiendo que la serpiente es «*arum*» (Gn 3, 1) y Adán y Eva percibieron – luego de comer del fruto ofrecido por la serpiente – que estaban «*arumim*»<sup>50</sup> al develarse sus ojos (Gn 3, 7). Dicho puente pone en relación a la serpiente con Adán y Eva, donde el *arum* de uno es el *arumim* del otro. En otras palabras, la consciencia de la desnudez (Lit: ‘*ārûmîm* - ‘*ārûm* en: 2, 25; 3, 1. 7. 10. 11) de la pareja (símbolo del Mal) es la astucia (signo del Mal), y en conclusión, la desnudez es un símbolo

---

y ya con tendencia deuteronomista, de encarar la imagen de la serpiente como señal de idolatría (2R. 18,4): semejanza de animal que rastrea sobre la tierra (Dt. 4, 18; Gn. 3, 14): la maldición de la serpiente».

<sup>48</sup> La serpiente siempre ha sido un elemento representativo en el acercamiento exegético, narrativo y popular del Génesis, y las interpretaciones que ha recibido son múltiples, pero no son éstas las que se constituyen como el eje central de la investigación: la «astucia», el signo del Mal. Sin embargo, deben tenerse en cuenta otras lecturas e interpretaciones que se han mantenido con fuerza en diversas culturas, religiones y mitologías, como la relación de la serpiente con Satán, quien «ha sido creado antes que el Hombre» y a quien Dios le ordenó someterse a los hombres, pero éste, habiéndose negado, fue condenado a su caída, siendo llevado a vengarse de la humanidad a través de Eva. Véase Castel, *Comienzos*, 69. El autor, además de hacer un recuento de la imagen de la serpiente como monstruo, enemiga o guardián del jardín, de acuerdo a diversas mitologías y hace referencia a los textos del exégeta francés Hugues Cousin para entender a la serpiente como el «diablo hostil al hombre» y creado antes que él. Cf. Hugues Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1981). También Pierre Grelot nos ofrece antiguas referencias de la serpiente, quien si bien ha acompañado a la humanidad como representante de lo oscuro a lo largo de la historia, también ha traído consigo la representación de la curación y la medicina (caduceo de Mercurio), la transformación y las fuerzas subterráneas. Sin embargo, a diferencia de las antiguas culturas que precedían al pueblo hebreo, aquí la serpiente no se presenta como una divinidad, «sino solamente como parte de unos seres inferiores cuya actividad se desarrolla en el interior de la creación y dentro de los límites compatibles con la omnipotencia del Creador». Pierre Grelot, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1978), 37.

<sup>49</sup> También los griegos hicieron una relación de esta intención humana de «ser como dioses» que se conoce bajo el término «*hybris*» (en griego antiguo ὕβρις *hýbris*), y que puede traducirse como «desmesura» o intento de trasgresión de los límites impuestos por los dioses a los hombres. Este concepto será desarrollado en el segundo capítulo, ya que la psicología analítica retoma el concepto griego para hablar de la «inflación del ego». Para entender el concepto griego, véase Nick Fisher, *Hybris: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece* (Warminster: Aris & Phillips, 1992).

<sup>50</sup> El término «*arum-arumim*» se repite varias veces: 2, 25; 3, 1. 7. 10. 11. Y expresiones correlativas se pueden encontrar en 3, 7b, donde se menciona que Adán y Eva se hicieron ropas con hojas de higuera; en 3, 8b, se nos cuenta que ambos se ocultan de la presencia de Dios, y en 3, 21 donde vemos que Dios les hizo unas vestiduras de piel para que no salieran desnudos del paraíso una vez expulsados. «(...) puesto que el calificativo de la serpiente como “astuta”, en 3, 1, juega claramente con la similar raíz hebrea del término ‘*arûm*, “desnudo”, con el que se describe la situación de la pareja en 2, 25; el episodio termina en 3, 7, cuando se le abren los ojos no porque sean sabios sino por la vergüenza que sienten al darse cuenta de que estaban desnudos». Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 17.

visible de algo más radical: la astucia con que se procede, contraviniendo toda armonía en el relato.

En la expresión «develáronse los ojos de ambos y percibieron que estaban desnudos»<sup>51</sup> (Gn 3, 7) encontramos un símbolo, y en la expresión «la serpiente era el más astuto de todos los animales»<sup>52</sup> (Gn 3, 1) encontramos la clave del signo. De tal modo, lo visible transmite el significado de astucia, dando pie al desarrollo de la situación en el relato (Gn 3, 2-24). Pues, si la pareja, como la serpiente, es *arum-arumim*<sup>53</sup>, ¿no habrá una relación estrecha entre estos? Para Castel, debido al «juego de palabras» con el que se ha definido a la serpiente y a la humanidad, la respuesta a la cuestión sobre «cuál es el animal más astuto que hizo el eterno» es clara: el Hombre mismo<sup>54</sup>. Siguiendo a Croatto, «la serpiente representa por su nombre y por su simbólica, una fuente de conocimiento del futuro (lo bueno y lo malo)» ajena al Hombre<sup>55</sup>, y al escuchar y obedecer a la serpiente, éste se acerca a la omnipotencia, que en el relato es calificada como «ser como Dios, conocedores del bien y del mal» (Gn 3, 5). De esta manera, el Hombre no sólo se hace como Dios sino que sabe tanto como Él. Paradójicamente esta acción es evocadora de la sabiduría ya que escuchar a la serpiente conecta al hombre con la muerte, con la finitud de la vida y con lo que le ha sido dado en su condición de creatura, es decir, con su fragilidad.

El árbol de la ciencia del bien y el mal, se consolida entonces como elemento de la «prueba de la libertad» que constituye «el drama de la opción». Aquí el narrador nos plantea en forma de tragedia la pregunta del «porqué» de la condición humana. Esta relación primaria del hombre con la divinidad «supone una llamada al compromiso libre del hombre que reconoce su condición de creatura y obedece al mandato de Dios; (y esto) pasa a ser un drama cuando el hombre se niega a ello, ya que pierde entonces la comunión de vida con Dios y no puede verle ya más que bajo los rasgos de juez»<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> «Se les abrieron los ojos a los dos y descubrieron que estaban desnudos». Todas las referencias bíblicas que no corresponden al Génesis – o algunas del Génesis en las que se busque hacer énfasis en las traducciones – y que serán citadas a lo largo de esta investigación se tomarán de Sagrada Biblia. *Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española* (Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 2011). (Citada a partir de ahora en el texto como S.B.).

<sup>52</sup> «La serpiente era más astuta que las demás bestias del campo que el Señor había hecho». S. B.

<sup>53</sup> «En hebreo, la raíz *'rwm* puede traducirse por “desnudo”, pero también por “sabio”. Por eso el targum explica: ‘Los dos eran sabios, Adán y su mujer, pero no se quedaron mucho tiempo en su gloria’. Esta misma raíz *'rwm* es la que se utiliza para calificar a la serpiente como animal “astuto”». Castel, *Comienzos*, 67.

<sup>54</sup> «La serpiente no es más que el hombre que, de pronto, fiado de sus posibilidades, se eleva contra Dios y llega incluso a tomarse a sí mismo por Dios. Así, el faraón, coronado por la serpiente, se hace adorar como Dios y rechaza a Yahvé, Dios de Israel». *Ibíd.*, 70.

<sup>55</sup> José Severino Croatto, *Crear y amar en libertad. Estudio del Génesis 2:4– 3:24* (Argentina: Editorial la Aurora, 1986), 99-110.

<sup>56</sup> Grelot, *Hombre, ¿quién eres?*, 28-29.

Conocer sobre el Bien y el Mal (Gn 3, 5b) es la tentadora oferta que realiza la serpiente, y «en hebreo, “conocer” no solo tiene una dimensión intelectual, sino también experiencial y relacional. Por consiguiente, comer del fruto del árbol concede un dominio sobre la vida y una autonomía que no son adecuadas para la creatura de la tierra, creada del polvo. De lo contrario el hombre dejaría de ser finito y humano»<sup>57</sup>. La experiencia de la trasgresión debe atravesar entonces a la humanidad, entendiendo ésta no en términos moralizantes, sino más bien como algo que no le compete al Hombre.

Eva, la vida, madre de todos los vivientes, parte constitutiva de la humanidad, quien ha escuchado a la serpiente y por ella ha probado del fruto que les dará la consciencia de la muerte, debe salir con Adán del paraíso, del estado de inocencia pura o de no decisión. Declinaba el día cuando Adán y Eva son expulsados del jardín y puestos en la tierra, conscientes de un primer aprendizaje. El camino de regreso, el que conecta de nuevo al Hombre al árbol de la vida, ha sido custodiado por una especie de infantería celestial, los ángeles de Dios (Gn 3, 24), recuperando el sentido del límite que ha de ser observado. Pero antes de ser expulsados, Adán y Eva «escucharon la voz de Dios» (Gn 3, 8), y su capacidad de escuchar (signo del Bien) y de ser interpelados es representada en el acto de ser vestidos (Lit: *wayya'as... kāṭenôṭ* en: 3, 21) por Yahvé (símbolo del Bien).

El desenlace, así como los signos y símbolos del Bien, está relacionado con la desnudez, pero esta vez acompañada por Dios, como lo nombra Bonhoeffer<sup>58</sup>, pues Él mismo vela por sus criaturas, reconoce su estado primigenio y en él sus búsquedas en las decisiones tomadas. Dios «les hace vestimentas y los hace vestir» (Gn 3, 21) y con esta imagen aparece el símbolo de «la escucha» en el Hombre; aunque él ya «ha salido del estado de dependencia, ha roto con la obediencia, y por su voluntad se ha convertido en un ser autónomo, su principio existencial ya no será pues la obediencia sino la independencia de su saber y de su voluntad; ha cesado así de considerarse creatura»<sup>59</sup>.

En todo el Pentateuco (particularmente en el libro del Deuteronomio), ámbito general de este segmento, no habrá cosa más importante para el pueblo de Israel que escuchar (Dt 6, 4-9). El horizonte donde el Hombre se enfrenta a la astucia o a la consciencia de la desnudez se esclarece en la capacidad, o no, que tiene éste de escuchar. Y tal vez no pareciera estar dicho allí, pero el hecho de ser vestidos muestra a un Dios que habla en todo momento, en toda circunstancia, siempre revelando el camino, el horizonte de la vida del pueblo, incluso en los excesos y

---

<sup>57</sup> Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 16.

<sup>58</sup> Bonhoeffer, *Quién es y quién fue Jesucristo*, 170.

<sup>59</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 117.

transgresiones, y a un pueblo ansioso de escuchar y moldear su existencia a partir de lo que dice su Señor. La relación que comienza a tejerse en la historia del Hombre y sus relaciones nos llevan a unir el primer relato de la creación, donde todo es traído a la vida por la Palabra de Dios, y los demás cuadros del Gn 1-11, donde la misma creación es arruinada por las decisiones humanas. Pese a ello aparece siempre el Dios que habla y el Hombre que puede tomar la decisión de escuchar o no.

La idea de la «escucha» como clave se nos ofrece también en dos pasajes adicionales: Gn 1, 28 cuando Dios «le dice» al hombre, creado a imagen y semejanza suya y Gn 12, 1-2 cuando aparecen nuevamente los elementos de bendición sobre Abraham. Mientras en la narrativa de Gn 12-50 se nos muestra al Patriarca o los Patriarcas como personas que escuchan a Dios y le obedecen, por lo que la bendición tiene cumplimiento, en Gn 1-11 vemos que el Hombre [Adán (Gn 2-3), Caín (Gn 4) y el colectivo (Gn 6-8 y Gn 11)] no escucha y por eso es expulsado del paraíso o cae en el Mal.

El resultado de esta prueba inicial, leída bajo la estructura arquetípica símbolo-signo, tal como lo muestran estos capítulos del Génesis, es entonces el «fracaso», que pone en evidencia el gran regalo de la libertad, y a su vez la condición de fragilidad que da consciencia de la finitud humana. Pero ambas cosas tienen un remedio en otra: ser capaces de escuchar siempre aquello que Dios dice a los personajes, que dice a su pueblo.



### 1.1.2 Caín y Abel: La fraternidad. (Gn 4, 1-16).

A partir de Gn 4 y con el trasfondo del «paraíso perdido», el hombre recibe el nombre propio de Adán, que realmente expresa la idea de «el Hombre», como un colectivo, el más importante, como interlocutor del Creador<sup>60</sup>. Las genealogías se abren campo aquí para hilar y mostrarnos cómo el derecho y el regalo divino del Creador, la libertad, sigue siendo la gran tarea humana y del pueblo de Israel quien será el protagonista a partir de Gn 12, 1. Pero ahora el encuentro es entre hermanos y de este escenario tomaremos los siguientes símbolos y signos:

- Símbolo del Mal: el asesinato (*wayyaharəqēhû*) del hermano [en: 4, 8].
- Signo del Mal: la incapacidad de Caín de escuchar las advertencias de Dios y de dominar al pecado que acecha su corazón.
- Símbolo del Bien: la señal (*'ōwt*) que Dios pone a Caín en su frente [en: 4, 15].
- Signo del Bien: la protección de la vida de Caín como posibilidad de reflexión sobre lo hecho.

Una vez Adán y Haváh (Adán y Eva) se conocieron, concibieron a Caín, un varón creado «con la ayuda de Adonai» (Gn 4, 1) y a Hebel (Abel), su hermano (Gn 4, 2). Uno y otro, el labrador de la tierra y el pastor de ovejas, trajeron un día su ofrenda y sacrificio a Dios; sin embargo, Él se tornó hacia Abel y su ofrenda, y no hacia

---

<sup>60</sup> Es posible pensar que en la literatura bíblica los personajes son importantes por el colectivo que representan. Así en Gn 12, 1: «Dijo Adonai a Abraham: Vete de tu país y de tu lugar natal y de la casa de tu padre, a la tierra que habré de mostrarte». En Ex 3, 4-6: «Viendo el Señor que Moisés se acercaba a mirar, lo llamó desde la zarza: “Moisés, Moisés”. Respondió él: “Aquí estoy”. Dijo Dios: “no te acerques; quítate las sandalias de los pies, pues el sitio que pisas es terreno sagrado”. Y añadió: “Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac, el Dios de Jacob”. Moisés se tapó la cara, porque temía ver a Dios». S.B. Así también en los Cánticos y el siervo del profeta Isaías (42, 1 ss. / 49, 1 ss. / 50, 4 ss. / 52, 13 ss.), el justo parece ser una representación del mismo pueblo.

Caín<sup>61</sup>, por lo que «decajó su semblante» (Gn 4, 5), y en medio de su enojo se levantó contra su hermano y lo mató (Gn 4, 8)<sup>62</sup>.

Para Grelot<sup>63</sup>, teniendo en cuenta las fuentes de los narradores, y su vínculo con la vida del antiguo pueblo de Israel, Caín y Abel, representan el comienzo de la civilización, «yuxtaponiendo la vida pastoral de la vida agrícola» y realzando el problema fundamental de «las relaciones entre los hombres y Dios, perturbadas por el pecado»<sup>64</sup>, es decir, por la posibilidad dramática de la elección y de la transgresión, especialmente en relación con la libertad propia y del otro. Para Von Rad, esta yuxtaposición que supone dos estilos de vida completamente distintos, trae consigo múltiples consecuencias para la humanidad, entre ellas, una «división tan profunda que conduce a la erección de dos altares y lleva aparejada de hecho la ruptura de la fraternidad humana»<sup>65</sup>.

Caín y Abel, los hermanos primigenios que nos presenta el relato del Génesis, introducen el crimen, «la historia de la primera muerte, de la primer violencia»<sup>66</sup>, mediante el asesinato (Lit: *wayyahareqēhū* en: 4, 8) del hermano (símbolo del Mal). La claridad de las intenciones que poblaban el corazón de Caín para cometer el acto

---

<sup>61</sup> Si bien la narración no justifica por qué fue más agradable la ofrenda de Abel, el detalle aclarador de que se trate de «los primogénitos de sus ovejas» en el caso de Abel (4, 4) frente a «simplemente» el fruto de la tierra (4, 3b) de Caín, puede orientar de alguna manera una posible interpretación teniendo en cuenta la legislación sacerdotal del libro del Levítico donde se reclaman para Dios las primicias. También en Deuteronomio 12, 6: «Y allí llevaréis vuestros holocaustos y vuestros sacrificios de comunión, vuestros diezmos, y vuestras contribuciones, vuestros votos y vuestras ofrendas voluntarias, y los primogénitos de vuestro ganado mayor y menor»; 12, 17: «No podrás comer en tus ciudades el diezmo de tu grano, de tu mosto y de tu aceite, ni los primogénitos de tu ganado mayor o menor, ni ninguno de los votos que hayas ofrecido, ni tus ofrendas voluntarias, ni tus contribuciones»; 14, 23: «Y comerás en presencia del Señor, tu Dios, en el lugar que elija para hacer morar allí su nombre, el diezmo de tu grano, tu mosto y tu aceite, y los primogénitos de tu ganado mayor y menor, para que aprendas a temer al Señor, tu Dios, mientras vivas»; 18, 4: «Le darás las primicias de tu grano, tu mosto y tu aceite, y las primicias del esquilado de tu rebaño»; 26, 2: «tomarás una parte de las primicias de todos los frutos que coseches de la tierra que va a darte el Señor, tu Dios, las meterás en una cesta, irás al lugar que el Señor, tu Dios, haya elegido para morada»; 26, 10: «Por eso, ahora traigo aquí las primicias de los frutos del suelo que tú, Señor, me has dado. Los pondrás ante el Señor, tu Dios, y te postrarás en presencia del Señor, tu Dios». Y en Éxodo 23, 19a: «Llevarás a la casa del Señor tu Dios las primicias de tu suelo»; 34, 22a: «Celebra la fiesta de las semanas, al comenzar la siega del trigo»; 34, 26: «Trae a la Casa del Señor tu Dios las primicias de tus tierras». S. B.

<sup>62</sup> «El Targum palestino (interpretación aramea utilizada en la sinagoga) explica este aspecto a propósito de Gn 4,8: "Caín le dijo a su hermano Abel: «Ven y salgamos los dos al campo». Y cuando hubieron salido los dos al campo, Caín tomó la palabra y le dijo a Abel: «Comprendo que el mundo no ha sido creado por amor, que no está gobernado por el fruto de las buenas obras y que en el juicio hay consideración de personas. Por eso tu ofrenda ha sido recibida con favor». Abel tomó la palabra y dijo a Caín: «Yo comprendo que el mundo ha sido creado por amor y que está gobernado por el fruto de las buenas obras. Como mis obras eran mejores que las tuyas, por eso mi ofrenda ha sido aceptada con favor, mientras que tu ofrenda no ha sido aceptada con favor». Dijo Caín: «No hay juicio, no hay juez, no hay otro mundo. No hay ni recompensa para los justos, ni castigo para los malos». Abel tomó la palabra y dijo a Caín: «Hay un juicio, hay un juez, hay otro mundo. Hay recompensa para los justos y castigo para los malos en el mundo venidero». Y discutían entre sí sobre la cuestión en el campo. Y Caín se levantó contra su hermano Abel, y lo mató». Grelot, *Hombre, ¿quién eres?*, 38.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 38-39.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>65</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 125.

<sup>66</sup> Castel, *Comienzos*, 89.

no son dadas en el relato, y la situación se nos presenta de una forma aparentemente arbitraria, en la que Dios decide entre los sacrificios presentados por los hermanos, y muestra agrado por el sacrificio «cruento» de Abel, quien trajo «de los primogénitos de sus ovejas» (Gn 4, 4) y no por «los frutos de la tierra» (Gn 4, 3b) ofrendados por Caín.

La claridad que sí presenta el texto está en relación con la emoción y reacción de Caín, quien al sentirse rechazado es ennegrecido por la envidia y su corazón es apoderado por el fuego del rencor. Frente a esta reacción Dios actúa primero como un padre consolador y advierte a Caín acerca del señorío que sobre «el pecado» ha de tener, pues con la ira en su interior, el Mal yace a la puerta<sup>67</sup> (Gn 4, 7). Pero Caín, incapaz de escuchar las advertencias de Dios y de dominar el pecado que acecha su corazón (signo del Mal), comete el asesinato del hermano, y con él, dice Grelot, entra al mundo «la muerte, bajo el impulso del espíritu del mal, homicida desde el origen (Jn 8,44)»<sup>68</sup>. Abel «no es asesinado para sacrificio alguno, sino solo eliminado con brutalidad»<sup>69</sup> y «la razón que se desprende del texto es la envidia, el querer ser el otro, el desear el destino del prójimo y no aceptar el propio. Así da cuenta de la violencia este texto primordial»<sup>70</sup>.

Ahora Dios actúa para cuestionar de nuevo al Hombre, «así como (...) interpela a Adán “dónde estás”, a Caín le pregunta “dónde está tu hermano”»<sup>71</sup>, y de este modo la escena se liga al episodio del «fracaso inicial». La pregunta que Dios hace a Caín: «Caín, ¿Qué has hecho de tu hermano?» (Gn 4, 10) es una interpelación que no solo se hace al «asesino», sino también al que escucha la Palabra con la función de que cada episodio vaya escalando la capacidad interpelativa de los símbolos y sus signos, y como concluiremos, esta pregunta estructurará la historia humana dentro de unos arquetipos que para el caso teológico-bíblico se remediarán en la llamada-escucha de Abraham (Gn 12, 1). La responsabilidad ante Dios se convierte

---

<sup>67</sup> Von Rad advierte en su exégesis la particular personificación que aquí recibe el pecado, al compararse éste con una «fiera que asecha»; dice él que «se presenta como un poder objetivo que en cierto modo es exterior y superior al hombre, y desea ansioso tomar posesión de él, más éste debe dominarlo y mantenerlo sujeto», haciendo aún más responsable al hombre frente al pecado y a la elección. Véase Von Rad, *Libro del Génesis*, 126-127.

<sup>68</sup> Grelot, *Hombre, ¿quién eres?*, 41.

<sup>69</sup> Castel, *Comienzos*, 95.

<sup>70</sup> Andriach, «Génesis», 376. Este argumento de la envidia o del deseo no controlado aparece en el texto de los Mandamientos, en el último de ellos cuando se le pide al pueblo de Israel tener cuidado con «los bienes de tu prójimo, la mujer de tu prójimo, su esclavo, su esclava, su buey, su asno, o cosa alguna de tu prójimo» (Ex 20, 17 y Dt 5, 21). Podríamos decir que se trata de un deseo desbordado que lleva al homicidio, como también lo sugiere la famosa obra de René Girard en la que se estudia la violencia en la Biblia. Sus obras más comentadas son: *Violence and the Sacred* (1986); *The Scapegoat* (1986); *Things Hidden Since the Foundation of the World* (1986). Sus postulados sobre la mimesis y la «rivalidad mimética» que lleva a la violencia pueden verse en Henao, «Sufrimiento y mística», 232 y ss.

<sup>71</sup> Castel, *Comienzos*, 95.

ahora en la responsabilidad frente al Otro, al hermano, y dice W. Vischer que «la pregunta de Dios se enuncia ahora como una pregunta social»<sup>72</sup>.

«Dios es el guardián del hombre, y sufre cada vez que un hombre muere»<sup>73</sup>, por eso reprocha a Caín su acto; y como Adán, su padre, también Caín debe ser sancionado (Gn 4, 11-12); la sanción también es un acto creador en cuanto revelador y compete a Dios, de lo contrario no sería tal. «Grande es mi castigo, para soportar» (Gn 4, 13), dice Caín, y con estas palabras introduce su sospecha y temor de una vida alejada de Dios, o la muerte por asesinato, la muerte sin dignidad. Para Castel lo que Caín teme es «la ausencia de Dios, de ley y de perdón»<sup>74</sup>. Pero esa vida, ahora manchada por el asesinato, una vida próxima a la marginalidad social y a la muerte, es evidenciada, revelada – decíamos – por la voluntad de Dios, quien marca a Caín con una señal (Lit: 'ōwt en: 4, 15) en su frente (símbolo del Bien), para salvaguardarlo y sostenerlo con la protección divina en un entorno social, a él y a su descendencia. La vida de Adán y la vida de Caín son reveladas en su disyuntiva de «Bien y Mal» pero siguen siendo la obra creada y amada de Dios; «incluso esa vida pertenece a Dios y Él no la desampara», dice Von Rad; «el país del vagabundeo y la inestabilidad» al que es condenado Caín, también está habitado y protegido, aunque el fugitivo esté condenado a mantenerse «lejos del rostro de Dios»; y nos recuerda que es Él quien nos protege de volver al «salvajismo»<sup>75</sup> y con la protección de la vida de Caín como posibilidad de reflexión sobre lo hecho (signo del Bien) nos invita constantemente a hacer lo propio.

Insistimos en que el asesinato fratricida no es un añadido narrativo sin sentido a la escena de la caída original, pues éste no consiste en una condena puntual al homicidio, sino que además hala el sentido hacia otras realidades conflictuales del desarrollo de la historia humana marcadas por el poder, la injusticia, el Mal, el asesinato y la muerte. Adrede, las narraciones no esconden la violencia, sino que al contrario la muestran como resultado sorprendente de lo humano, poniendo a la creación ya no frente a la esclavitud de los dioses, sino al contrario frente al regalo de la libertad; y si la meta de la creación es reflejar la bondad de Dios (Gn 1), la cual es transmitida de generación en generación para la vida en alianza (como nos muestra Gn 5), todavía se deben surtir otros arquetipos que van hasta Noé y Babel como intencionalidad narrativa englobante de la Historia, la cual, como ya hemos insinuado varias veces, desembocará en la llamada-escucha de Abraham.

---

<sup>72</sup> Wilhelm Vischer, *Jahve, der Gott Kains* (Múnich: 1929), 45.

<sup>73</sup> Castel, *Comienzos*, 95.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>75</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 129-131.

La revelación del Dios vivo y único y el dinamismo de la libertad humana son fundamentales y presentados con originalidad en esta historia primitiva, tal como lo plantea Gorgulho<sup>76</sup>. Dios es revelador en su Creación y el Hombre es creado libre. Toda escenificación de «Bien y Mal» se da aquí, pero desaparece la lucha de dioses y todo es puesto en su punto más realista: en el Hombre y su capacidad de decidir, capacidad que conjuga el conocimiento que dan los sentidos y el conocimiento que da la fe.

Finalmente Caín, marcado por la posibilidad de reflexionar sobre lo hecho, (signo del Bien) ha introducido el fratricidio en la historia del Génesis 1-11; y a la vez que es expulsado y cuidado por Dios, su estirpe se encargará de mantener el legado de morar en las Tiendas, construir ciudades y traer la música (Gn 4, 20-21). La genealogía siguiente sirve para avanzar en el esquema y comprender el desarrollo ulterior de la humanidad: la constitución de las primeras ciudades judías – base de las posteriores ciudades precristianas – la segregación en grupos profesionales, la aparición del arte; y pareciera que la narración del Génesis nos habla no sólo de la constitución de los pueblos judíos, sino también de la constante historia de la humanidad que repite estos esquemas para su desarrollo y globalización.

A la par que corren las vías de la civilización con el canto de Lamek (Gn 4, 23), el corazón del Hombre sigue hablando de su ascendencia de maldad y venganza, «un espíritu de intransigencia y una salvaje autoafirmación del yo, que desgarrar de manera cada vez más profunda la vida colectiva»<sup>77</sup>.

Transgresión, pecado fratricida y ahora venganza encabezan la lista que sigue alejando al Hombre del Bien y el amor primigenio en el que fue creado y lo conducen por la senda del Mal. «Y de eso se vanagloria el Hombre»<sup>78</sup>, dice Von Rad y nos seguimos lamentando hoy.

---

<sup>76</sup> Gorgulho, «Historia primitiva», 31-42.

<sup>77</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 134.

<sup>78</sup> *Ibid.*

### 1.1.3 Los Bené Elohim y las hijas de los Hombres: La descendencia. (Gn 6, 1-8).

Esta singular escena inicia así: «cuando comenzó el ser humano a multiplicarse sobre la faz de la tierra e hijas les habían nacido – a ellos –» (Gn 6, 1); y finaliza haciendo énfasis en la maldad de los hombres pues «todo impulso del pensamiento de su corazón era únicamente el mal, todo el tiempo» (Gn 6, 5). El pasaje de los Bené Elohim<sup>79</sup> abre el telón y da entrada a la escena del diluvio, pues a través de la trasgresión de estos seres misteriosos con «las mujeres», simbolizada en la copulación, va representando el enseñoramiento del Mal en la tierra y en la descendencia de Adán. La multiplicación que era parte de la bendición en Gn 1, 28 es desdibujada aquí por una falta de orden, la contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino, tornándola en desgracia, y por tanto, en la segunda parte de la escena (Gn 6, 5-7), aparece un soliloquio y reacción divina, entendibles en el contexto de Gn 1-11 según la propuesta de los símbolos y signos rastreados:

- Símbolo del Mal: la copulación (wayyiqəḥû... nāšîm) [en: 6, 2].
- Signo del Mal: la contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino.
- Símbolo del Bien: el soliloquio divino (wayyo'mer Yhwh... 'eməheh) [en: 6, 7].
- Signo del Bien: la emoción de Yahvé.

Cuando comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la tierra, les nacieron hijas (bendición). Y viendo los hijos de Dios, los Bené Elohim, que éstas eran bellas, las tomaron para ellos a su preferencia (Gn 6, 2) (alteración de un orden). «Y eran ellos los héroes de antaño, hombres de renombre» (Gen 6, 4). Pero Dios dijo: «no contendrá eternamente mi Espíritu por causa del hombre porque es carne» (Gn 6, 3)<sup>80</sup> y confinó el tiempo de vida de la humanidad, dándole de nuevo «límites» que la sitúan una vez más en su punto creatural, en su fragilidad y finitud (120 años). El juicio de Dios es una «medida preventiva», pues Él no permitirá que el Hombre

---

<sup>79</sup> Entre los exégetas del Tanaj se distinguen dos corrientes para la comprensión de estos personajes: Una, ve a los Bené Elohim como «una suerte de seres celestiales o ángeles, corriente en la que se incluyen algunos sabios del Midrash. (...) La otra corriente, (...) sostiene que los Bené Elohim son seres humanos. (...) Hemos visto ya que la palabra Elohim es empleada en el Tanaj con la acepción de jueces. (Cf. Salmos 82: 6-7). (...) los hombres en su elevación son llamados Bené Elohim – Bené Helión y en su desvío o caída de la dimensión ético-moral son llamados “Adam”, en la acepción de hombre sin importancia especial». Ederly, *Libro de Génesis*, 45.

<sup>80</sup> «Dijo entonces el Señor: Mi Espíritu no durará por siempre en el Hombre, porque es carne; sólo vivirá ciento veinte años» S. B.

llegue muy lejos con su malicia<sup>81</sup>x y la posterior intervención de Dios, representada en su discurso y su emoción, puede ser leída en términos de revelación, pues el espíritu del Mal y la violencia habitaba ya en el corazón del Hombre. Y esto es lo que Dios quiere mostrar y corregir.

Los Bené Elohim, una suerte de seres celestiales que pueden representar los aspectos divinos del Hombre, se ven tentados a la copulación (Lit: wayyiqəḥû... nāšîm en: 6, 2) con las mujeres (símbolo del Mal), y con este acto aparece la contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino (signo del Mal) que nos habla no de un hecho literal sino más bien de la trasgresión de aquellos límites establecidos por el orden expresado en la Creación de Gn 1. A Adán y Eva se los invitó a multiplicarse entre ellos (Gn 1, 28); el Hombre no encontró pareja entre los animales (Gn 2, 20), según el segundo relato de creación; y si bien no existen textos de referencia en la Biblia en los que se desarrolle un poco más la figura de los Bené Elohim y mucho menos uniéndose con las mujeres, como en los mitos griegos<sup>82</sup>, a partir de este pasaje, y entendiendo que en la copulación de los personajes emerge lo que se destaca como el símbolo y el signo del Mal (por la vía de la copulación la alteración de un orden) podemos intentar justificar la presencia de la narración y su importancia a partir de numerosos textos asociados al Génesis o libros del Antiguo Testamento donde las mujeres y lo femenino es visto bajo un cierto juicio moral (contaminación), relacionado con su sexualidad y su cuerpo. Estos relatos, además, nos muestran cómo la relación del hombre (masculino) con el cuerpo femenino influye o sirve para expresar el status de la relación de la humanidad con Dios.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Castel, *Comienzos*, 109.

<sup>82</sup> La unión entre una divinidad y un humano es una figura común en las mitologías antiguas, como la babilónica, y especialmente la griega y la romana. La humanización de los dioses establecía entre estos y los hombres unas relaciones más cercanas y estrechas que en ocasiones estaban atravesadas por el rapto, la violación y la copulación que daba como resultado a los «semidioses». La hierogamia (hieros – gamos), o «matrimonio sagrado» era común en la mitología griega, donde las metamorfosis de Zeus para acceder a las jóvenes mujeres humanas son comunes.

<sup>83</sup> Para una revisión del rol de la mujer en Israel, las leyes que la separaban de la comunidad por su estado de «impureza», pero también su relación sabia y acogedora con Dios y con los otros, véase Elisa Estévez, «Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel», en *Relectura del Génesis*, ed. Isabel Gómez et al. Colección «En clave de Mujer» (Bilbao: Editorial de Brouwer, 1999), 221-267. Elisa Estévez, «Las mujeres en los orígenes cristianos», en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010), 481-548. Elisa Estévez, «Prácticas compasivas y visibilidad femenina», en *Reseña Bíblica* nº 14 (1997): 23-34. Elisa Estévez, «Sexualidad, familia y pureza. El incesto en la legislación levítica», en *Miscelánea Comillas*, nº 57 (1999), 349-384. Abraham Kuypers, *Mujeres del Antiguo Testamento* (Barcelona: Editorial Clie, 1987). Lucía Victoria Hernández. «La mujer en el Antiguo Testamento», *Cuestiones Teológicas*, vol. 34, nº 81 (2007): 227-235. Nancy Cardoso Pereira. «Prostitutas – Madres – Mujeres: obsesiones y profecías en 1 Reyes 3, 16-28», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, nº 25 (1997): 28-40. Como se puede ver en estos textos, a partir del segundo relato de la creación (Gn 2, 4b-25), el papel de las mujeres en la historia de salvación, no sólo da cuenta del contexto cultural en el que la mujer tiene un papel determinante, como dadora de vida conectada con la creación de Dios, sino también de los aspectos negativos con los que este rol se extendió en nuestra cultura. Así, después de Eva, podremos ver los relatos de Sara (Gn 18:9-15) y Raquel (Gn 26), en los

Para algunos autores, las imágenes de «los hijos de Dios y las hijas de los hombres» también han sido entendidas en términos del «matrimonio de los ángeles», que se nos presenta como introducción a la absoluta decadencia del Hombre, donde, según Von Rad,

el Yahwista pretendía mostrar la corrupción general de la humanidad. Quiso presentar la intromisión en el hombre de potencias espirituales sobrehumanas, una irrupción de índole «demoniaca» (que logró trasgredir) el orden permanente por el que Dios había separado los ámbitos superiores del mundo celestial de los espíritus, y el mundo de los hombres. Había sobrevenido pues, una depravación de la creación entera<sup>84</sup>.

En el Comentario Bíblico Latinoamericano encontramos una referencia similar en la que se comprende la categoría «hijos de los dioses» en relación a los hombres politeístas que se consideraban semidioses y por lo tanto eran propensos a violar las leyes divinas<sup>85</sup>. Para Castel «la vida de Adán y Eva» nos ofrece (otra) interpretación. Los hijos de Dios son sencillamente los descendientes de Caín. Maldecidos por Dios y marinados, decidieron sin embargo unirse a las mujeres de la descendencia de Set»<sup>86</sup>.

Cuando vio Dios que grande era la maldad sobre la tierra y que todo impulso del pensamiento del corazón del Hombre era únicamente el Mal, todo el tiempo (Gn 6, 5), se arrepintió por haberlo creado y se entristeció (Gn 6, 6). Y es en este punto de la narración donde nos encontramos con los siguientes dos elementos a los que damos importancia.

En el soliloquio divino (Lit: wayyo'mer Yhwh... 'eməheh en: 6, 7) (símbolo del Bien), Dios reflexiona respecto a la extensión de la maldad sobre la tierra, realidad indicativa de que los hombres se han separado del orden de la Creación. Es necesario asociar este símbolo a la Teología de la Palabra del Gn 1, pues Yahvé crea fundamentalmente por medio de la palabra, tema extendido del Gn 1-11; y esta palabra es al mismo tiempo un acto de revelación. De la misma manera, su emoción (signo del Bien), entristecerse y declarar que lo ocurrido es malo es también acto de revelación. En comparación con la dinámica de la semana de la creación del Gn 1, el hecho de que los Bené Elohim copulen con las hijas de los hombres evidencia esta

---

que estas tres mujeres se nos presentan como «las madres» cuya descendencia se expande por la tierra y prosperan los pueblos. Sin embargo, otros relatos como el de Betsabé (2 Sm 11:1 a 12:25), y Salomón y Dalila nos presentan una cara «negativa» de lo femenino asociado al pecado de Eva y a la «perdición» que representaban para los hombres. Así, por ejemplo, «el nombre de Betsabé va unido al terrible pecado cometido por David» y «Dalila (...) usó su atractivo femenino ilegítimamente, con un propósito destructor y homicida» como lo refiere Kuyper, *Mujeres del Antiguo Testamento*, 73-74.

<sup>84</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 139.

<sup>85</sup> Andíñach, «Génesis», 377.

<sup>86</sup> Castel, *Comienzos*, 108-109.



ruptura y el por qué la necesidad de una intervención reveladora de Dios a partir de su emoción.

Respecto a la emoción en Dios, dice Von Rad que

Para el hombre de la Antigua Alianza, Yahvé era verdaderamente personal, con una voluntad sumamente viva y activa; (y) por lo que toca a la representación antropomórfica de Dios (bienquerencia, cólera, horror, celos, amor, etc.), el AT muestra (especialmente en los profetas) un esfuerzo mínimo, asombrosamente mínimo, por espiritualizar su imagen. La fe veterotestamentaria soportaba sin duda mejor el peligro de recortar la grandeza y la «absolutez» de Dios mediante una plasmación antropomórfica, que el sacrificar de su personalidad, tan vívida, y de su participación, tan viva, en todo lo terreno.<sup>87</sup>

Citando a L. Köhler, Von Rad insiste en que esta percepción está lejos de querer rebajar a Dios a un nivel semejante del Hombre<sup>88</sup>, y por eso puede hablarnos de un Dios que «se arrepiente». Para el mundo judío, el problema maniqueísta de la dualidad de Yahvé parece no existir, ya que éste comprende a la divinidad como una totalidad con «un costado oscuro y un costado luminoso»<sup>89</sup>, y con esto «Dios es un Dios vivo» como lo nombra Köhler<sup>90</sup> que ve en Noé la posibilidad de volver a anudar su obra de salvación. Además, continúa Von Rad, en el AT el corazón no es exclusivamente la sede de los sentimientos, sino también del entendimiento y la voluntad<sup>91</sup>, con lo que advierte que el Mal ahora se encuentra en «toda la traza de los pensamientos que formaba el corazón de los hombres», es decir, en lo profundo de su vida interior. Sin embargo, el juicio de Dios «no debe entenderse como el fracaso de la creación de Dios, sino (como) su voluntad de restituir a la humanidad, ya que su voluntad es contraria a la violencia y a la maldad»<sup>92</sup>. Y esto es precisamente a lo que nos hemos querido aproximar hablando aquí de la revelación de Dios.

---

<sup>87</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 142.

<sup>88</sup> Von Rad se apoya en la siguiente cita de Köhler para hablar del sentido de las «plasmaciones antropomórficas»: «está lejos de pretender rebajar a Dios a un nivel semejante al del hombre. La forma humana no supone humanificación. De modo que estas descripciones jamás actuaron en ese sentido, salvo en polémicas torcidas. Más bien, lo que pretenden es hacer que Dios sea accesible al hombre... presentan a Dios como ser personal. Protegen contra el error de considerarla una idea abstracta, inerte e imparticipada, o un principio... rígido. Dios es personal, henchido de voluntad, en estado de activo diálogo, presto a comunicarse, abierto al obstáculo del pecado humano, a la súplica de los humanos ruegos, y al llanto por la culpa humana. En una palabra: Dios es un Dios vivo» [L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, (1935), 6], en Von Rad, *Libro del Génesis*, 142.

<sup>89</sup> Mijael Lacher (Líder religioso de la comunidad judía de Medellín), en conversación con el autor, abril del 2015. (Autorizado para citar).

<sup>90</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 142.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>92</sup> Andíñach, «Génesis», 380.

El soliloquio y la emoción expresada por Yahvé (Gn 6, 6-7, símbolo y signo del Bien respectivamente) están asociados sin duda a la idea teológica de Dios como revelador no sólo de lo que el Hombre descubre como bueno sino también de lo que no descubre fácilmente como malo. Ya habíamos dicho, con base en la lógica rabínica, que Dios para ser Dios debe no sólo crear y dar la oportunidad de vivir sino también castigar el pecado de Adán y Eva, de Caín, y en el caso presente de una humanidad desbordada<sup>93</sup>.

Dios se arrepiente de haber creado al hombre y se entristece por esto (Gn 6, 6) y borrarlo de la faz de la tierra es la decisión final. Esta decisión, en palabras de Croatto,<sup>94</sup> nos cuestiona y nos motiva a tratar de comprender el ejercicio de la libertad del Hombre que se realiza en la dinámica de la apropiación como fuente de la violencia que irrumpe en la historia. En este prólogo al diluvio (Gn 6, 5-8) el narrador «nos eleva hasta Dios», y nos deja «echar una ojeada dentro del contristado corazón del Señor»<sup>95</sup>, quien ve cómo ha crecido la maldad en la tierra pero que a su vez mira con gracia a un hombre justo.

---

<sup>93</sup> La idea de que Dios debe evidenciar el Mal y castigarlo para poder comportarse como Dios, la encontramos también en los textos relacionados con la entrega de los mandamientos y las normas que regulan la relación del Hombre con Dios y con sus hermanos, como en Ex 20, 5 y Dt 5, 9 y 28, 15. Su interpretación, según la cual «el concepto y el lenguaje de la Alianza incluyen la violencia, el castigo para aquél que no cumpla las condiciones estipuladas» como lo presenta Barriocanal, pueden consultarse en múltiples textos exegéticos de estos libros. Véase José Luis Barriocanal Gómez. «Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez», *Revista Anales de Teología*, vol. 15. nº1 (2013): 7-32. Brevard S. Childs, *Pentateuco. El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico* (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2003). Georges Azou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo* (Madrid: Ediciones Fax. 1965). Jean Louis Ska, «El libro del Éxodo: aspectos fundamentales y cuestiones abiertas», *Revista Selecciones de Teología*, vol. 50, nº 200 (2011): 247- 262. José Loza Vera, «El don de la Ley. (Ex 19-24 32-34)», *Revista Efemérides Mexicana*, vol. 15, nº 44 (1997): 199-246. Adrian Schenker, «¿Dónde estamos hoy respecto al canon veterotestamentario?», *Revista Anamnesis*, vol. 23, nº 46 (2013): 1-8. Félix García López, «Teología política en el Deuteronomio. ¿Existe un punto arquimédico en la crítica del Pentateuco?», *Revista Salmanticensis*, vol. 61, nº 1 (2014): 25-38. Ivo Storniolo, *Cómo leer el libro del Deuteronomio: escoger la vida o la muerte* (Bogotá: Editorial San Pablo, 1994). Lucía Victoria Hernández, «Los derechos humanos y la Biblia», *Revista Cuestiones Teológicas*, vol.32, n.78 (2005): 291-316. Raymond Brown, *El libro del Deuteronomio* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 1970). Félix García López, *El Deuteronomio: una ley predicada* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1989).

<sup>94</sup> Croatto, «Mito como interpretación», 17-22.

<sup>95</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 141.

#### 1.1.4 Noé: La Sociedad violenta (Gn 6, 9 – 9, 29).

A partir de la segunda parte del capítulo 6 y con la imagen de la tierra colmada de violencia (Gn 6, 11), el diluvio aparece en la narración como solución a un problema en aumento que venimos nombrando como «el fracaso humano de la creación». Inferimos por el tema del agua un retorno al caos original mencionado por primera vez en Gn 1, 2 y sobre el cual el Espíritu de Dios se cierne y comienza el relato de la creación. El vínculo con el episodio de los Bené Elohim parece dada por la mención de la violencia que exacerba al género humano y por el vocabulario que está presente en la bendición de Adán y Eva (Gn 1, 28) focalizado aquí en un aspecto negativo (6, 1-2), mostrándonos a Noé como alguien que halló gracia ante los ojos de Dios (Gn 6, 5-8). Evidentemente la figura de Noé y sus hijos se asemeja a una segunda creación, lo que se muestra en las palabras de bendición (Gn 1, 28-29 // 9, 1-5); adicionalmente aparece una tema bíblico asociado a otros textos legislativos que manifestarán la adhesión a Dios y al seguimiento de sus caminos (Sal 1, 1-2), como el hecho de no comer carne con sangre (Gn 9, 4) cuya preservación está sancionada en el libro del Levítico (3, 17//). Esta perspectiva es muy importante porque sólo así se entenderá que Noé sea calificado como un hombre justo. Esta justicia debe tener además un referente, y en el conjunto de la Torá es ella, la Ley, la que nos muestra el corazón de los hombres o el corazón de Israel. De antemano se entiende este juego hermenéutico de las narraciones bíblicas donde los textos que están más al principio se esclarecen con lo que sigue o está al final.

El capítulo 7 tiene en cuenta la célebre tradición mesopotámica de las ciudades / reyes antediluvianos y la exégesis histórico crítica nos ha permitido comprender el diluvio como «el tema de un gran mito heredado de Mesopotamia y aceptado en Israel, sea por el prestigio que tenía en el contexto cultural, sea porque “venía bien” para tematizar la nostalgia de renovación y purificación de la tierra, que no podía seguir maldita (Gn 3, 17b-19a) en la perspectiva de las promesas relacionadas con ella»<sup>96</sup>.

Teniendo en cuenta las similitudes, pero también las diferencias en los relatos<sup>97</sup>, veremos el diluvio como un suceso que divide la historia humana narrada en un

---

<sup>96</sup> Croatto, «Mito como interpretación», 22.

<sup>97</sup> En el relato babilónico la catástrofe se desencadena cuando los hombres comienzan a multiplicarse, pues el ruido que genera la multitud aturde a los dioses, quienes deciden enviar una inundación; sin embargo, en el relato del Génesis, es la violencia lo que desencadena la cólera de Yahvé. Véase Castel, *Comienzos*, 107- 108. «(...) Finalmente, la furiosa asamblea de los dioses decide mandar un diluvio que destruya por completo a la humanidad, y prohíbe a Enki que lo comunique a Atrahasis. Astutamente, Enki se salta la restricción, de forma aparentemente inocente, recitando un soliloquio ante un muro; al otro lado está sentado por casualidad Atrahasis, que lo oye todo. Atrahasis construye entonces una embarcación para su familia y los animales. Llega el diluvio. Al verse los dioses despojados del trabajo realizado por los humanos, se vuelven contra Enlil, el autor

«antes» y un «después»<sup>98</sup>. La purificación, entendida como una necesaria renovación de la humanidad debido a la violencia que a la tierra habían traído los hombres, nos permite tomar los siguientes símbolos y signos en relación a las categorías Bien y Mal:

- Símbolo del Mal: la violencia (hāmās) [en: 6, 11].
- Signo del Mal: la anti-creación.
- Símbolo del Bien: el diluvio (mabûl) [en: 7, 6. 17].
- Signo del Bien: la nueva creación.

Estos son los eventos de Noé, un hombre justo, en cuya historia se concentra lo esquematizado. En el Israel veterotestamentario, dice Von Rad, justo (*tsadic*) «es aquél que hace justicia a la relación dentro de la que se halla», y así el hombre que «se halla en recta relación con Dios – es decir: cree, confía en Él –, es “justo”»<sup>99</sup>. Noé es «un hombre justo en medio de un mundo injusto»<sup>100</sup>, es una excepción; también es un «personaje tradicional del “folklore”, conocido como “justo” a la manera de Job y Daniel (véase Ez 14, 14.20; cf. Gn 5, 29). (Y) era, por tanto, muy adecuado para desempeñar este papel y reemplazar a los héroes mesopotámicos como Ut-napishtim o Atrahasis»<sup>101</sup>. Noé es un hombre que obedece la voluntad de Aquél que lo ha mirado con ojos benevolentes y agrado para continuar la obra salvífica, pues él, «por la fe, cuando recibió órdenes tocantes a cosas aún no perceptibles, construyó lleno de temor un arca para la salvación de su casa», nos dirá una hermenéutica neotestamentaria (Hb 11, 7a). Noé es la imagen de la creación salvada de la frustración a causa de la violencia, pues «la tragedia del diluvio tiene una intención correctiva para la humanidad (...) Dios no decide finalmente una destrucción total, sino que confía en la posibilidad de restituir los lazos con su creación»<sup>102</sup>. De esta manera, el símbolo y signo del Mal (la violencia y la anti-creación) migran hacia el símbolo y signo del Bien (el diluvio y la nueva creación).

---

de la idea de borrar la raza de los hombres. Al final se descubre al superviviente Atrahasis y a partir de él se renueva la humanidad. Pero esta vez, sin embargo, se controlará el ilimitado crecimiento de la población. No todas las mujeres darán a luz; habrá mujeres que no puedan tener niños, niños que morirán en el parto y una orden de mujeres célibes. Estas medidas pondrán freno a la población y también al ruido que tanto molestaba a los dioses». (Relato babilónico conservado en las tres tablillas del poema épico de Atrahasis). Véase Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 22.

<sup>98</sup> Croatto, «Mito como interpretación», 22.

<sup>99</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 145.

<sup>100</sup> Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 23.

<sup>101</sup> Jean Louis Ska, *Los enigmas del pasado: historia de Israel y relato bíblico* (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2003), 31.

<sup>102</sup> Andiónach, «Génesis», 379.

Si la violencia (Lit: ḥāmās en: 6, 11) (símbolo del Mal), evidencia la destrucción colectiva del hombre por el hombre, ésta es vista por Dios, quien se decide a intervenir (Gn 6, 13; 7, 1-5; 9, 16) porque en cuanto tal es una evidente anti-creación (signo del Mal). Noé es presentado como el enlace con el nuevo comienzo, la nueva creación (signo del Bien), pues el diluvio (Lit: mabûl en: 7, 6. 17) (símbolo del Bien), pese al desconcierto que arranca a nuestra mentalidad, es el símbolo que anuncia la bondad de Dios, Aquél que siempre se presta a intervenir, purificando y dando posibilidad al Hombre de una nueva creación.

La anterior impostación no es gratuita, sino que proviene de lo que ofrecen los datos exegéticos: durante cuarenta días persistió la lluvia sobre la tierra (Gn 7, 17) y crecieron las aguas hasta sumergir las más altas montañas y con ellas pereció todo lo que tenía soplo y hálito de vida (Gn 7, 22). Y si bien, como argumenta Ska,

el relato como tal intenta responder a una cuestión fundamental en la época del exilio: ¿en qué condiciones puede sobrevivir el universo? ¿Qué impedirá que una catástrofe cósmica pueda hacer desaparecer el mundo? Para el que percibe la analogía entre el diluvio y el exilio, la cuestión adquiere un matiz añadido y se convierte en: «¿Volveremos a vivir una catástrofe semejante a la destrucción de Jerusalén, al saqueo del templo y al final de la monarquía?»<sup>103</sup>.

Recordemos que esta imagen, además de estar relacionada con el mito babilónico del diluvio, evoca aquellas aguas que habían sido ordenadas y limitadas por Dios, y que ahora son liberadas para retornar al caos inicial de Génesis 1<sup>104</sup>; pues irrumpieron las fuentes del gran abismo, las compuertas del cielo se abrieron (Gn 7, 11) y los límites impuestos por Dios en el segundo y el tercer día de la creación quedaron cancelados<sup>105</sup>.

Estas aguas de la narración diluviana bíblica, parecieran tener la función de borrar la creación de Dios, pues ésta, corrompida por la violencia, se ha desligado de la generación de la vida. Sin embargo, el problema es la violencia denunciada, la cual es un actuar humano que lleva a la no vida, mientras que el actuar de Dios en el «tohú wa bohú» (Gn 1, 2), abismo y tiniebla, es creación, es vida, es orden, es posibilidad de regeneración de los espacios ordenados (Gn 8, 11-12) para que haya relación de todas las cosas en su justa posición – lo que está arriba, lo que está en

---

<sup>103</sup> Ska, *Enigmas del pasado*, 31-32.

<sup>104</sup> «El sacerdotal habla del diluvio y nos lo explica, utilizando el antiguo lenguaje mítico. Las aguas de abajo, encerradas por Dios durante la creación, quedan ahora liberadas. Las aguas de arriba, que Dios había separado de las de abajo, no son ya retenidas por las esclusas del cielo. Desaparecen todas las separaciones que Dios había establecido para que todo fuera bueno. Todo vuelve a convertirse en abismo». Castel, *Comienzos*, 116.

<sup>105</sup> «El diluvio como tal se describe en términos cósmicos. No se trata de una lluvia ordinaria: las aguas reunidas encima del firmamento de los cielos (el *mabbul*, 7, 10) se desploman sobre la tierra, y las aguas situadas bajo la tierra salen a chorro. El segundo y tercer día de la creación quedan cancelados (Gn 1, 6-9)». Jean Louis Ska. «El Pentateuco», en *Comentario Bíblico Internacional*, dir. William R. Farmer (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), 338.

el medio, lo que está abajo – y esclarece el tipo de relación que tiene cada cosa con lo demás.

Otra manera de argumentar lo anterior puede hacerse de la mano de Francois Castel, quien dice que Dios «hace partícipe al hombre de su razonamiento, lo hace confidente»<sup>106</sup>, y por eso se dirige a Noé, quien escucha a Dios y con su fe obedece las indicaciones detalladas que le son dadas para la construcción de un arca «como si se tratara de la construcción de un templo»<sup>107</sup>. Dios le pide a Noé «hacer» y todo lo que hace lo hace tal cual se lo exige Dios y aunque «sus mandatos parezcan irracionales»<sup>108</sup> él los obedece aunque sea tachado de loco, como sugiere Ska, por construir un barco de 150 metros en tierra firme. Así el arca, relacionada con el templo de Salomón,<sup>109</sup> hace parte del proyecto de salvación de Dios, y ella «flota sobre las aguas como el espíritu de Dios lo hacía en el Génesis. El arca es símbolo del soplo, del anuncio de una creación nueva»<sup>110</sup>, y protege al Hombre y a las especies de las aguas desbordadas, salvaguardando al justo y a su familia.<sup>111</sup>

Una vez inundada la tierra y borrados los límites ordenadores, se acordó Dios de Noé y de todos los que estaban con él y con el recuerdo vino el viento sobre la tierra y amainaron las aguas (Gn 8,1). Dice Ska que «el espíritu de Dios comenzó a trabajar cuando Dios se acordó de Noé», con lo que, según el autor, se hacen dos afirmaciones teológicas: a partir de este momento de la historia, se va a desplegar una nueva creación, paralela a la iniciada en Gn 1 – 2, y el «acordarse» propio de Dios es la clave de nuestra relación duradera de alianza<sup>112</sup>. Pese a que el capítulo 8, en su mayoría, toma detalles de la tradición de Gilgamesh, especialmente en la

---

<sup>106</sup> Castel, *Comienzos*, 112.

<sup>107</sup> Andiñach, «Génesis», 378.

<sup>108</sup> Ska, «Pentateuco», 337.

<sup>109</sup> «El arca es más bien como un templo, tiene tres partes como lo tendrá el templo de Salomón». Castel, *Comienzos*, 112.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, 117.

<sup>111</sup> Además de Noé y su familia, la creación es salvaguardada por una pareja de cada especie «impura» – probablemente de aquellas que eran usadas por otras tradiciones para sus sacrificios politeístas – y siete parejas de cada una de las especies puras para el pueblo judío. «A diferencia de la fuente sacerdotal, que no distingue entre animales puros e impuros (Cf. ya Gn 1), el yavista señala que habrán de entrar siete parejas de animales puros por dos solamente de las especies impuras. En efecto, los animales impuros sólo sobrevivirán para la supervivencia de la especie; por el contrario, hay que pensar en los animales puros para el sacrificio». Castel, *Comienzos*, 115. «La depreciación sacral de ciertos animales se originó en la lucha defensiva que la fe en Yahvé sostuvo contra cultos extranjeros más antiguos y ciertas prácticas mágicas de entonces que se servían de dichas bestias. Muchas de las especies consideradas en Israel impuras, fueron tenidas en gran veneración sacral en otros lugares o dentro de los cultos palestinenses más antiguos». Von Rad, *Libro del Génesis*, 145. «Entre sus preparativos, Noé debe salvar también a todas las especies de animales. Esto confirma a los lectores que el propósito de Dios no es eliminar totalmente la creación como tal, sino rehacerla en una nueva dirección tras el diluvio (...) Noé entra en el arca con los animales. Las diferencias que se proponen entre J y P resultan evidentes en las dos listas de los vv. 3 y 9. El mayor número de animales puros en J puede tener como finalidad proporcionar víctimas para los sacrificios o alimento para el tiempo posterior al diluvio». Ska, «Pentateuco», 338.

<sup>112</sup> Ska, «Pentateuco», 338.

secuencia de los pájaros que se sueltan<sup>113</sup>, aquí, la paloma es la mensajera de la nueva tierra, de la tierra seca que puede ser otra vez poblada, anunciando la liberación del Hombre frente a la violencia, lo que busca expresar en la relación símbolo-signo que la nueva bendición y promesa para la humanidad se da con la tierra seca, cuando las aguas vuelven a su puesto; y con este juicio de Dios pasamos a la posibilidad de restauración, es decir a la nueva creación.

Reforzando estas ideas, encontramos que para el teólogo alemán Erich Zenger, más allá de Gn 1, 1-2a y Gn 2, 4b-4,26, en Gn 6-9 hay una nueva variante de la historia de la creación en el relato del diluvio y de la salvación de Noé y de su estirpe, pues aquí «se dan cita casi la totalidad de los motivos de Gn 1, por ejemplo, la bendición a los hombres, el arca como morada vital (en analogía con la tierra) que protege frente al caos y, sobre todo, la definición del hombre como imagen de Dios (Gn 9, 6), es decir como pastor y guardián de la creación, para lo que se presenta como arquetipo Noé»<sup>114</sup>.

Entonces Dios se dirige de nuevo a Noé, le ordena bajar del arca y, como en el paraíso, la consigna es multiplicarse y fructificarse (Gn 8, 17) de nuevo sobre la tierra. Erigió Noé un altar para Dios y le ofreció holocaustos de los animales puros (Gn 8, 20) para que Dios pudiera oler el grato aroma del ritual. La imagen del altar y el ritual tienen gran relevancia en este pasaje, especialmente si recordamos que aquello que llevó a Dios a borrar de la tierra al hombre fue la violencia (Lit: ḥāmās en: 6, 11) (símbolo del Mal)<sup>115</sup>; pues si el primer objeto fabricado en la «nueva creación» (signo del Bien) en la tierra seca fue un altar y el sacrificio se constituye como agradecimiento a Dios, debemos entender que «la existencia del mundo depende del culto. (Y es gracias a él que) Dios promete no volver a destruir nunca más el universo porque le ha sido grato el sacrificio de Noé (8, 20-22)»<sup>116</sup>. Para Ska, la lección es clara: el culto es condición de supervivencia para Israel, y en esta imagen se concentra la respuesta al interrogante que se nos plantea frente al evidente y eterno problema de la violencia. Para el teólogo belga,

El relato ofrece, una vez más, dos respuestas complementarias. La primera se encuentra en Gn 9, 2-3: los hombres podrán comer carne, es decir, que la violencia se ejercerá con los animales y no contra otros hombres. La segunda respuesta se encuentra en 8, 20-22: la violencia se canalizará a través del culto. La ofrenda de

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*

<sup>114</sup> K. Löning y E. Zenger, *Als Angang schu Gott. Biblische Schöpfungstheologien* (Dusseldorf, 1197), en Kehl, *Contempló Dios su obra*, 195.

<sup>115</sup> «Para entonces, Dios ve a todos los demás como “corruptos y violentos” (6, 11). Al usar esta última palabra, “violento” (*hamas*), indica que todo el orden de la creación ha quedado subvertido por el pecado humano, lo cual ha llevado a Dios a devolver la tierra al caos acuático del que él la sacó con su llamada (cf. 1,9)». Ska, «Pentateuco», 337.

<sup>116</sup> Ska, *Enigmas del pasado*, 32.

«animales puros» es un acto «violento», pero ritualizado y, por consiguiente, aceptable y legítimo. La violencia, canalizada y «legitimada» de esta manera, ya no es destructora, sino que contribuye a «pacificar» la sociedad (Girard). (En) conclusión: el relato del diluvio difícilmente puede ser considerado como un relato «histórico». Se trata más bien de una «parábola teológica» sobre las amenazas que se ciernen sobre el universo y sobre los medios de salvar este universo de la destrucción<sup>117</sup>.

El agua ha purificado y limpiado una vez más la tierra, el sacrificio de Noé y su gratitud han dado al Hombre de nuevo el perdón de Dios; pero Él, sabio, al aspirar de nuevo el calmante aroma (Gn 8, 21a), se da cuenta de la innegable dualidad (sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, cf. Gn 8, 22) en la que es libre la humanidad. En palabras de Castel, Dios habla consigo mismo y se promete no volver a castigar a toda la creación como lo había hecho<sup>118</sup> y si bien no es claro en el texto el porqué de este cambio de actitud, sí se hace énfasis en la importancia del culto y el ritual.

Pareciera que también «Dios admite el mal misterioso que anida en el corazón de los seres humanos (Gn 6,5) y decide, no obstante, serles fiel»<sup>119</sup>, con lo que establece la primer alianza (Berit)<sup>120</sup> que aparece en el Antiguo Testamento, una alianza unilateral – pues no pide nada a cambio – que es donada, como la creación, por la voluntad y el amor de Dios a sus creaturas. El concepto teológico de la creación se ve afianzado así en el pasaje de Noé, pues a pesar de la violencia y el pecado que corroe la tierra, Dios, a partir de esta posibilidad de la nueva creación, promete a ella su fidelidad. En palabras de Zenger

El objetivo de la narración consiste en superar la angustia de que pueda darse alguna vez una catástrofe cósmica como castigo impuesto por el Dios creador. Para transmitir este mensaje de esperanza se cuenta que hubo una vez, «al principio», en el tiempo mítico, un diluvio así y que el propio Dios creador aprendió lo que significa «ser creador»: promete que nunca aniquilará con medios violentos su creación, ni siquiera como consecuencia de la maldad de los hombres, por muy grande que ésta pueda ser y por muy justificada que pueda estar la ira de Dios (cf. Gn 8, 21s), y afianza su autovinculación mediante la alianza «eterna» con la creación entera, de la que es señal el arco iris en las nubes (Gn 9, 8-17). Y así, precisamente en el relato del diluvio alcanza su expresión lo que la creación significa como categoría teológica: que el Dios creador tiene una relación de amor y de fidelidad con la tierra y que ha pronunciado su sí fundamental e irrevocable a esa tierra y a estos hombres<sup>121</sup>.

El culto ocupa un lugar muy importante en la manera como se cierra el cuadro de Noé, y por lo argumentado, de la mano de la exégesis, no es tampoco un agregado

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, 32-33.

<sup>118</sup> Castel, *Comienzos*, 119-120.

<sup>119</sup> Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 24.

<sup>120</sup> Andiñach, «Génesis», 380.

<sup>121</sup> Erich Zenger, «Schöpfung II. Biblisch – Theologisch», *Lexikon für Theologie und Kirche*, (Freiburg: Herder, 2000), 218.



gratuito. La relación entre el ritual, acto en el que se selecciona una víctima que se reviste con una connotación sagrada, y su función que busca sublimar la violencia y proteger a un colectivo o individuo de ella es analizada por el francés René Girard, quien desarrolla la idea de que «solo es posible engañar la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca», es decir, una víctima «sacrificable». Así el culto terminaría concentrando toda la capacidad simbólica de Bien y Mal que tiene este pasaje<sup>122</sup>. Cada vez que Israel celebra el culto, está controlando toda violencia, todo mal y dando posibilidad a la creación, a la vida<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Véase René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1995).

<sup>123</sup> Cerrando este capítulo vemos que el predominio del hombre sobre la creación vuelve a ser avalado por Dios, y con la orden de fructificar la tierra se le concede a Noé y a los suyos la posibilidad de alimentarse de todo lo que vive (Gn 9, 3). La prohibición hecha a Adán de no derramar la sangre ni comer la carne con vida se mantiene vigente, y si bien Dios no volverá a maldecir su creación, la sangre del hombre será derramada si con sangre éste llenase la tierra. La categoría «pecado» tal como es entendida en la escena de Caín y Abel – el «asesinato» – retorna aquí como mandato del Creador, quien después de haber borrado la violencia de la tierra, sólo espera que ésta sea poblada y fructificada por los hijos de Noé, el justo. Dice Castel que Dios demandará siempre las cuentas sobre la sangre derramada, pues toda vida es suya, aunque aquí introduce una variedad con la cual sigue buscando que la historia de Caín y Abel no se repita. Dios quiere proscribir la violencia gratuita y el asesinato para que la sangre solo responda al ritual. Castel, *Comienzos*, 121-122. Las restricciones en torno a la violencia y la sangre tienen que ver con la antigua creencia de que en ella residía la vida, y la vida era el soplo de Dios, y la prohibición de derramar sangre humana nos dice que lo que Él exige es el respeto de la vida ajena. Véase Andíach, «Génesis», 380. El cambio de opinión de Dios es interpretado también como un gesto de indulgencia por parte del Creador, quien al permitir a los seres humanos comer la carne de los animales, cede un poco a los deseos de los apetitos humanos. Véase Ska, «Pentateuco», 336. El pacto de la primer alianza, que incluye a todas las criaturas vivientes, es cerrado con un arcoíris (Gn 9,13) que «cuelga del cielo para no volver a tomar nunca como blanco la tierra entera y sus habitantes». y con este sello, finalmente, «Dios descansa al término de su nuevo orden creacional, en correspondencia con el descanso divino de Gn 2, 1-3». Ska, «Pentateuco», 338.

### 1.1.5 Babel: El Estado (Gn 11, 1-9).

La descendencia de Jafet, Sem y Cam, a quienes les nacieron hijos después del diluvio (Gn 10, 1), pobló la tierra. Las familias y sus generaciones se han establecido en los diversos espacios alcanzando a conformar pueblos (Gn 10, 5), y los de la llanura tienen la pretensión de construir una infraestructura que los empodere en referencia a los demás conglomerados. Hasta aquí, los pueblos se caracterizaban por tener un mismo lenguaje (Gn 11, 6. 7. 9). Nimrod, aquel poderoso a los ojos de Dios ha instaurado el inicio del reino: Babel, Erec y Acad, y Calné en la región de Sinar (Gn 10, 8-10), reminiscencia de los antiguos imperios que vienen desde el tercer milenio<sup>124</sup>. Noé representa un nuevo comienzo o una continuidad garantizada para la humanidad, pues optó por servir con su vida. Por su parte, Babel, en cuanto colectivo, muestra una disrupción en el proceso dando por terminada la característica común: la posibilidad de hablar una sola lengua (Gn 11, 7). La no comunicación implicará en este pasaje dispersión, diferenciación violenta y no armónica, marcando una oposición con el relato de la Creación donde «la diferencia» es mirada como característica creativa y necesaria de lo creado por Dios. Babel termina convirtiéndose en una nueva expresión de la no escucha (si entendemos que Adán y Eva realmente no escucharon Gn 3, 11), es decir, de la desobediencia humana<sup>125</sup>, un ulterior arquetipo de la historia antes de Abraham capaz de aglutinar los significados de una larga historia vivida.

En este escenario vemos los siguientes símbolos y signos:

- Símbolo del Mal: la ciudad-torre (‘îr ûmiqdāl) [en: 11, 4].
- Signo del Mal: el totalitarismo.
- Símbolo del Bien: la diversidad de lenguas (bālal... šəfat) [en: 11, 9].
- Signo del Bien: la pluralidad como única posibilidad de existencia y coexistencia en una historia humana.

---

<sup>124</sup> Un estudio cronológico, histórico, geográfico y político acerca de las potencias que habitaron Canaán, pueden encontrarse en Henao, «AVO», 2003-2014.

<sup>125</sup> «Babel es el último texto mítico que nos habla de la desobediencia de la humanidad. Después de que Adán y Eva hicieron su opción en contra de Dios, después de que Caín rechazó a su hermano por medio de su asesinato, después de que los hijos de los dioses y las hijas de los hombres se mezclaron entre sí y obligaron al diluvio, nos encontramos ahora con el intento de una civilización totalitaria, sin diálogo, sin palabra con los demás. (...) Con Babel cerramos el “prólogo”, la historia universal. Vamos a entrar en el tiempo de la elección. Dios llama a un hombre para que le responda, a un hombre que según el targum dejará la ciudad de Nemrod para seguir a Dios. Ese hombre no matará a su hermano, e intercederá por Sodoma y Gomorra. A ese hombre y a su descendencia Dios le hará una promesa; a través de él, por su testimonio en favor de Dios, todas las naciones serán bendecidas algún día y quedarán reunidas en la ciudad bendita de Dios, la ciudad que tendrá que ser, según indica su nombre, la ciudad de la paz, Jerusalén». Castel, *Comienzos*, 144-145.

Para comenzar, es importante recordar que el Zigurat<sup>126</sup> de Babilonia es sin duda un dato histórico que inspira esta imagen bíblica. Babel significa «la puerta de los cielos», y después de la vivencia del exilio y la esclavitud en el siglo VI a.C., el pueblo de Israel sabía muy bien que ésta era la pretensión de Babilonia: «ser para el mundo la puerta divina»<sup>127</sup>. Ska señala que este relato «posee un acusado filo polémico contra las creencias babilonias en la superioridad de su religión y de su dios Marduk. La ciudad-torre (Lit: ‘îr ûmiqdâl en: 11, 4) es recuerdo de la torre-templo de Marduk, situada en el centro de Babilonia, *Etemenanki*, que, según se creía, unía el cielo y la tierra»<sup>128</sup>, y se nos presenta aquí como símbolo del Mal, significando el orgullo del imperio y el poder que éste alcanza en relación con otros pueblos mostrando el rechazo humano a aceptarse limitado en un universo regido por Dios, pero sobre todo, dando cuenta del peligro del totalitarismo (signo del Mal).

Esta narración, que coincide con el hecho histórico del período urbano mesopotámico (tercer milenio a.C.)<sup>129</sup> y que disparó el proceso imperialista en el segundo milenio, nos habla de un mundo donde al parecer, «el crecimiento demográfico no conduce a una mayor obediencia a Dios, sino a mayores esfuerzos conjuntos por ser como Dios. Lo que había sido mala tendencia en los individuos antes del diluvio se convierte ahora en energía colectiva de pecado que consigue el control de las aspiraciones humanas»<sup>130</sup>. El deseo de construir una ciudad-torre cuya cúspide llegue al cielo para unirlo con la tierra es para los hebreos una profanación, no solamente por el zigurat de Marduk, sino también porque Dios separó los cielos y la tierra una vez fueron creados<sup>131</sup>, y la idea de un solo proyecto,

---

<sup>126</sup> «En sus relatos Heródoto la describe así: “En medio del santuario se alza una torre maciza, con una altura y un ancho de un estadio; sobre esa torre se levanta otra, y sobre esta última nuevamente otra, hasta ocho torres. La rampa, construida exteriormente, asciende en forma de espiral en torno a todas las torres; (...) En la última torre, hay un gran templo; en ese templo, un gran lecho cubierto de hermosas mantas; y cerca de ese lecho, una mesa de oro”. (...) Dicho texto constituye la copia de uno más antiguo en el que se describe el gran templo de Marduk, gran dios de Babilonia (...). Ese templo llevaba el nombre de *Esagil* (templo que levanta la cabeza). A la torre de varios pisos que lo acompañaba, la torre de Babel bíblica, se le daba el nombre de *Etemenanki*, “casa del fundamento del cielo y la tierra” (...) Ciertos textos se refieren al zigurat como la casa de dios y es posible imaginar que en él se llevaron a cabo ritos hierogámicos. El poema babilonio de la creación hace referencia a ese lugar de descanso, cruce de caminos del cielo con la tierra, donde después de la creación de las dos partes del mundo se reunieron los dioses del cielo y de la tierra en torno al gran dios Anu y donde los dioses del Apsu, las aguas primordiales sobre las que flota la tierra, se unieron a Ea, el benefactor de la humanidad. El zigurat mesopotámico aparece pues como vínculo mítico entre el cielo y la tierra y como centro del universo (...)». Dominique Beyer. «Babel. La torre del orgullo» *Revista Correo de la Unesco*, vol. 43 (1990): 18-19.

<sup>127</sup> Castel, *Comienzos*, 141.

<sup>128</sup> Ska, «Pentateuco», 340.

<sup>129</sup> Véase Henao, «AVO», 2003-2014.

<sup>130</sup> Ska, «Pentateuco», 340.

<sup>131</sup> «Nuestro relato no es ningún caso histórico, pero el mito puede haberse visto alimentado por datos históricos. El zigurat de Babilonia parece ser que tuvo proporciones gigantescas. Debía medir 91 metros de altura, pero jamás llegó a terminarse. ¿Recogerá nuestro mito este recuerdo? (...) El mito se preocupa poco de la historia, pero se alimenta de esta pretensión convertida en confusión. Quizás se acuerde también de la función que tenían aquellos ziggurats: En Babilonia, *Etemenanki*, el nombre de la torre, significa “fundamento del cielo y de

de una hegemonía instaurada por el poder no es del agrado del Dios creador. Sin embargo, dice Von Rad, «así nace la ciudad, signo de la voluntad defensiva del hombre, y la torre, signo de su apetito de Gloria»<sup>132</sup>.

Como ya se había dicho, el relato nos ubica en una tierra donde impera un solo idioma y pocas palabras. La humanidad, que emigró desde el este, encontró un valle para establecerse (Gn 11, 1-2); en el país de Sinar se asentaron y se dijeron uno al otro: ¡vamos, edifiquemos para nosotros una ciudad y una torre con su cúspide en los cielos y nos haremos de un nombre, no sea que nos dispersemos sobre la faz de toda la tierra! (Gn 11, 4). A diferencia de Adán que nombra (Gn 2 19b-20a) y llama a la existencia cada cosa, aquí, la palabra y el nombre se convierten en elementos de poder con lo que se da una desantropologización de la palabra.

Seguimos siempre bajo la ilusión del plural «Hagámonos un nombre»; pero se trata de un plural mayestático, de una forma de hablar desde Nemrod hasta Luis XIV pasando por todos los príncipes, incluidos los de Israel. El proyecto de todas las monarquías es el de unificar a su pueblo, si es posible a todos los pueblos, en torno a su capital, a su templo, a su persona real. A costa de ello, los príncipes creen que se harán un nombre, que le darán un nombre a su pueblo por la amplitud de sus construcciones, de su cultura, y por la grandeza de su persona. Como Luis XIV, los príncipes esperan siempre convertirse en el sol, en la luz de su pueblo. Los pueblos que les escuchan, que les creen, o que tienen que estar sometidos a ellos, realizan muy pronto la experiencia de que el gran nombre del que se trata no es más que el del príncipe. El proyecto común no es más que la propaganda hábil o brutal del rey. Las soberbias construcciones están marcadas por la piedra o el ladrillo, pero no hablan ya del pueblo controlado, reducido a la esclavitud, sobrecargado de impuestos, tan frecuentemente pobre y miserable. La gloria es para el príncipe y su ciudad; la fatiga para los hombres. Se admiran las obras, se olvida el llanto por la sangre derramada, por la libertad perdida, por los individuos reducidos a no existir ya como palabra, como proyecto, como personas independientes. Ya no hay autonomía posible ni diálogo; todo tiene que someterse a los designios del jefe<sup>133</sup>.

En este último episodio se da un juego comunicativo con la expresión «érase toda la tierra un solo idioma y pocas palabras» (Gn 11, 1): una lengua y un objeto (la ciudad-torre) nos hablan de una única manera de entender el mundo, y es ahí donde

---

la tierra". La torre intenta ser el vínculo entre la tierra y el cielo, el eje sagrado del mundo. Esta idea aparece en numerosas religiones; este papel de vínculo entre la tierra y el cielo, de eje del universo, le corresponde unas veces a una montaña (el Olimpo de los griegos, el monte Meru en la India) y otras veces a un árbol (el fresco Yggdrasil de los antiguos germanos). Pero para los hebreos se trata sin duda de una profanación; el ziggurat pretende ligar el cielo y la tierra, siendo así que Dios cuando la creación "separó el cielo de la tierra". Se trata una vez más de la construcción de un mundo totalitario bien representado por el rey que quiere ser al mismo tiempo rey en la tierra e hijo de Dios, honrado como príncipe y como Dios». Castel, *Comienzos*, 141-142.

<sup>132</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 180.

<sup>133</sup> Castel, *Comienzos*, 140-141.

Dios decide introducir la diversidad de lenguas. «Hablar una sola lengua» puede llevar al pueblo a convertirse soberbio, arrogante, egoísta y prepotente, pues «hablar una sola lengua» es un elemento que denota la idea de «una sola verdad», la verdad de quien ostenta el poder, cuya introyección en el colectivo jamás será democrática ni mucho menos plural. Ahora es un fragmento de humanidad la que quiere ser creadora, la que nombra y se nombra, la que lleva adelante el proyecto de las monarquías y el totalitarismo: prevalecer sobre los pueblos por la vía de la gloria. El trasfondo político que se esconde en esta narración nos pone ante el estado del rey al que se enfrenta el pueblo postexílico, quien pareciera querer recordar con este cuadro que su palabra, la del rey, no es única, que él no es el único vínculo entre el cielo y la tierra, y que su palabra debe confrontarse con la palabra de Dios<sup>134</sup>, pues el respaldo divino al proyecto político del imperio no existe<sup>135</sup>.

La ciudad-torre (Lit: 'îr ûmiqdāl en: 11, 4) que se eleva hasta el cielo es entonces el símbolo del Mal que cobija a todos en un mismo proyecto, un proyecto violento cuya intención es de nuevo trasgredir los límites de lo humano. Andïñach sugiere que este texto tiene como fin mostrar el rechazo de Dios a todo proyecto de divinización humana, en este caso de hegemonía imperial, ya que se puede ver la desmesura de una nación que quiere llegar al cielo para darse fama, tratando de ser superior a otros pueblos y sometiéndolos<sup>136</sup>.

Descendió entonces Dios para observar la ciudad y la torre, y dijo: «he aquí que son un solo pueblo y un solo idioma tienen todos y éste es el comienzo de su obra y ahora no les será vedado nada de lo que se han propuesto hacer. Descendamos y confundamos su idioma, para que no entiendan el uno el idioma del otro». (Gn 11, 6-7). Los diálogos de esta escena nos muestran cómo el plan humano y la voluntad divina se oponen claramente en dichas expresiones<sup>137</sup>; al respecto, dice Ska, «contrapesa el llamamiento de las naciones (“Venid, vamos a construir...”) con el de Dios (“Venid, vamos a bajar a confundir...”). Esta estructura equilibrada destaca la conclusión de Dios en el v. 6 de que una humanidad unificada solo puede intensificar su sensación de omnipotencia y su deseo de obtener la condición divina»<sup>138</sup> queriendo mantenerse relacionados por la torre pero no por la palabra creadora. Lentamente emerge en el acto divino una acción igualmente reveladora,

---

<sup>134</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>135</sup> Andïñach, «Génesis», 382.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, 380-381.

<sup>137</sup> «El plan humano y la voluntad divina se oponen claramente en las expresiones “Vamos a hacer ladrillos” y “Voy a bajar para confundir su lengua” (...) Otro ejemplo más de la desobediencia humana (cf. Gn 2-3; 4, 1-9; 6, 1-8) o del rechazo a aceptarse como seres humanos en un universo regido por Dios». Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 26.

<sup>138</sup> Ska, «Pentateuco», 340.

un símbolo del Bien que soluciona la situación de forma inaudita, relacionado con la diversidad lingüística.

La diversidad de lenguas (Lit: *bālal...* *śəfat* en: 11, 9), la confusión y la pluralidad deben ser vistas desde varios frentes: una de ellas puede ser, la inferida por Francois Castel quien dice que, en efecto, algo que preocupaba al hombre de la época era la multitud de lenguas y al hablar los hebreos a un Dios único, pudieron considerar que esta multiplicidad era una consecuencia más del pecado del hombre<sup>139</sup>; pero realmente el problema no es este. Recordemos que si toda la tierra hablaba una misma lengua, y esto puede querer decir que tenía una misma ideología, el peligro del totalitarismo en la palabra única es lo que está puesto aquí en juego, y el poder del imperio será rechazado por Dios<sup>140</sup>. Así que los dispersó sobre la faz de la tierra (Gn 11, 9), pero la dispersión no es una catástrofe, sino al contrario una liberación. Para Castel, Dios baja y da su juicio, advierte al Hombre del peligro del totalitarismo y la confusión sin límites, del ilimitado poder del rey, y su juicio siempre busca restablecer las posibilidades de la gracia. Dios responde al totalitarismo con unos nuevos significados que incorpora el símbolo de la diversidad de lenguas: la alegría de las muchas lenguas, de la invención, de las relaciones interhumanas, y todo diálogo implicará un esfuerzo de encuentro y de comprensión entre los hombres, pues «como hay distancia, todo diálogo resulta de nuevo posible»<sup>141</sup>; la pluralidad humana termina siendo algo bueno creado por Dios, y se nos presenta como la única posibilidad de existencia y coexistencia en la historia (signo del Bien). Esta posibilidad es mostrada por el mismo Dios, quien al parecer «será capaz de conseguir más respuesta humana poniendo a los seres humanos en conflicto y lucha unos con otros, y dejándonos con problemas de comunicación incluso en el nivel más básico, que creando una familia mundial con un solo corazón»<sup>142</sup>. El sueño de la uniformidad humana no es más que un ideal falso

---

<sup>139</sup> «En efecto, una cuestión debió de preocupar muy pronto a los espíritus de los hombres. ¿Cómo explicar la multitud de lenguas? Cuestión más difícil todavía cuando, como en el caso de los judíos, creían en un Dios único. Esta división de lenguas ¿no procedería una vez más del pecado de los hombres contra Dios?». Castel, *Comienzos*, 137.

<sup>140</sup> «El hombre que va a imponer a todos los demás su lengua es Nemrod, el enemigo de Dios, el enemigo también de los hombres. Nemrod es el símbolo de todos esos reyes de Mesopotamia que basaron su poder en la esclavitud de los pueblos, en su sumisión a sus caprichos. No habrá más que una lengua, más que un solo pueblo, ya que todas las naciones se verán sujetas a este único y terrible poder». *Ibíd.*, 139.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>142</sup> Ska, «Pentateuco», 340. Para Ska, ésta es tal vez una lección que puede hablarnos hoy «del valor de respetar otras religiones del mundo como una parte pretendida e importante del plan divino e incluso como matriz necesaria para que se pueda oír la voz de la revelación judía y cristiana». El filósofo y teólogo español Raimon Panikkar, plantea los peligros que el ideal de la unidad representa en un mundo necesitado del diálogo interreligioso y sugiere que tal vez, en esta narración «Dios (tiene) una percepción más acertada: que la naturaleza del hombre no es gregaria, colectiva, sino que cada ser humano es un rey, un microcosmos y así el macrocosmos es un pluriverso y no un universo». Véase Raimundo Panikkar. «El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia», Fragmento «Sobre el diálogo intercultural», *Revista Estudios Filosóficos*, vol. 39 (1990): 271-326.

construido por la razón y el poder que busca acabar con la más natural de las características humanas, la diversidad.

En un sentido similar, Croatto dice que Babel es un «mito contrahegemónico»<sup>143</sup>, una respuesta a la situación de Israel frente a Babilonia, dos sujetos confrontados. Por su parte, Grelot asegura que, el narrador nos presenta aquí, de nuevo, la imagen de una unidad desgarrada, donde «el drama del paraíso y la torre de Babel son dos acontecimientos “originales” en la historia del pecado del mundo, distintos en su imaginaria, pero ligados en la realidad, referente el uno a la comunidad conyugal (de orden “natural”) y el otro a la comunidad política (de orden cultural)»<sup>144</sup> definiendo, según el autor, dos aspectos esenciales de nuestra condición como humanidad y comunidad. Y Kehl resume bien todo lo antes dicho en el siguiente párrafo:

Finalmente, en Gn 11, 1-9 se describe la voluntad de lo titánico en el ámbito de lo técnicamente factible y de lo totalitario, que se expresan en las desmesuradas actividades sociales empujadas por el anhelo de unidad y de uniformidad como una nueva forma del pecado original del hombre. A pesar de las (aparentemente buenas) intenciones de los hombres, esta voluntad cristaliza en definitiva en desunión y en total confusión de lenguas entre los pueblos. El sentido del castigo de Dios (narrado con múltiples imágenes mitológico-antropomórficas) por la «gigantomanía» humana podría consistir en que Dios sigue también de cerca lo que va más allá de la media de lo que es bueno para la convivencia social humana. Y entra aquí, destacadamente, la pluralidad y la diversidad de razas, pueblos, lenguas, culturas y órdenes sociales. La convivencia humana sólo puede prosperar y desplegarse como unidad en la diversidad, no como totalidad y uniformidad indiferenciadas»<sup>145</sup>.

Con Babel finaliza el primer momento de la Creación (Gn 1-11), pero hará falta el llamado del nuevo anti-Adán, Abraham (Gn 12, 1-2), para que la historia se enriquezca de una manera renovada, y la bendición se dé dentro de unos nuevos roles y de un nuevo proyecto.

---

<sup>143</sup> «Este mismo esquema es usado en Gn. 5, con sus diez personajes (¡no reyes!) anteriores al diluvio; este suceso purifica la tierra de su maldad y violencia; y “después del diluvio” (cf. la fórmula en 9, 28; 10, 1b) se puebla la tierra a partir de los tres hijos de Noé (el primer mencionado, y luego el único tematizado, es Sem). Esta es una lectura israelita de una tradición cosmovisional de Mesopotamia. Hecha propia por su transformación, se convierte también en una tradición contracultural y generadora de identidad para los exiliados/dispersos en proceso de desintegración. En Gn. 1-11 y en diversos relatos dentro del Pentateuco, se leen episodios que tienen esa intención contrahegemónica y preservadora (o generadora) de la propia identidad cultural y religiosa». Croatto, «Mito como interpretación», 20.

<sup>144</sup> Grelot, *Hombre, ¿quién eres?*, 57.

<sup>145</sup> Kehl, *Contempló Dios su obra*, 218.

## 2. GÉNESIS 1 – 11. UNA LECTURA PSICOLÓGICA.

### 2.1 DE LA NATURALEZA PSÍQUICA DE LA IMAGEN.

Dios le habla al corazón del Hombre en imágenes, y en el interior del Hombre aún habita la imagen de lo divino. También la psicología de Jung habla en imágenes, y de esta manera podemos establecer un puente entre la psicología y la teología para reflexionar sobre el sentido del Bien y del Mal en nosotros, en los otros y del mundo que habitamos.

Desde la década de los sesenta, resalta el Teólogo Alberto Ramírez, «la Constitución *Dei Verbum* ya señalaba la posibilidad y la necesidad de realizar una tarea hermenéutica en relación con la Sagrada Escritura»<sup>146</sup>. Este señalamiento que posteriormente fue reconocido contundentemente por el Papa Juan Pablo II al dar a conocer algunas de las conclusiones que la Pontificia Comisión Bíblica había realizado en torno a «la interpretación de la Biblia en la Iglesia»<sup>147</sup>, donde si bien el método histórico-crítico sigue teniendo un lugar especial, otras herramientas y discursos que posibilitan un diálogo más amplio y nutrido de elementos, y que provienen de diversas perspectivas, son descritas y aceptadas, dando cabida a la exégesis lingüística, cuya especial orientación hacia el trabajo espiritual y a la «interpelación que le hace al texto la situación actual del lector»<sup>148</sup> serán de nuestro interés. Sin embargo, continúa el Padre Ramírez, los resultados que arrojan estas herramientas exegéticas pertenecen al campo de lo racional, lo que algunos consideran importante pero insuficiente, pues hoy, como nunca, es imperante hablar «al corazón del Hombre».

Entre las aproximaciones al texto bíblico que son descritas en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre todo las llamadas lecturas contextuales, se enumera una que es conocida como la lectura psico-analítica del texto. Se pasa aquí a un nivel diferente de la hermenéutica, porque se considera que la palabra de la que se habla cuando nos referimos a la Biblia es una palabra que no está dirigida solamente a la racionalidad conceptual, sino a una dimensión más profunda de la misma, la del inconsciente, y, metafóricamente hablando, la relacionada con el corazón. Dios no habla solamente a la mente humana sino también y principalmente al corazón. La Palabra de Dios pone a vibrar toda la existencia humana desde esta dimensión. Para captar la Palabra de Dios en este sentido sería necesario activar una sensibilidad especial que tiene el ser humano para captar el sentido de un tipo de lenguaje que trasciende el del nivel racional: es el lenguaje simbólico. Con esta sensibilidad se haría posible que la palabra realizara lo que es capaz de producir en ese nivel de la existencia humana. La lectura de la Biblia hecha con esta actitud no nos llevaría

---

<sup>146</sup> Alberto Ramírez, *Cuestiones de Teología Fundamental. Revelación y fe* (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2013), 97.

<sup>147</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* [La interpretación de la Biblia en la Iglesia] (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1993).

<sup>148</sup> Ramírez, *Cuestiones de Teología Fundamental*, 99.



simplemente a percibir un mensaje racional, coherente en sí mismo de acuerdo con la lógica de la racionalidad teórica, sino a percibir un mensaje que toca las fibras profundas de la existencia humana. La hermenéutica de la Palabra de Dios percibida con esta sensibilidad no desconoce propiamente el valor de la lectura racional, histórico-crítica y lingüística de la Biblia, pero cree que hay que ir más allá de ella<sup>149</sup>.

Teólogos como Anselm Grün<sup>150</sup>, Leonardo Boff<sup>151</sup>, Thomas Moore<sup>152</sup>, y especialmente Eugen Drewermann<sup>153</sup>, han caminado el sendero de la Teología de la mano de la psicología desarrollada por el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung<sup>154</sup>.

---

<sup>149</sup> *Ibíd.*, 100.

<sup>150</sup> Un recuento por la historia de la exégesis y la interpretación de la Escritura desde la interpretación simbólica y cómo ésta se relaciona con la psicología profunda, es analizada por Anselm Grün, *Evangelio y Psicología Profunda* (Madrid: Narcea S.A. Ediciones, 2003). El trabajo de Grün, doctor en Teología, es reconocido por trabajar en la unión de la espiritualidad cristiana con la psicología profunda.

<sup>151</sup> En el año 2013, la IAAP (International Association for Analytical Psychology), en el marco del Congreso Mundial de Psicología Analítica realizado en Copenhague-Dinamarca, reconoció con la distinción de «Miembro Honorario» a Leonardo Boff por sus aportes a la psicología analítica. Este Teólogo Brasileño, fue profesor de Teología Sistemática y Ecuménica en el Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, profesor de Teología y Espiritualidad en varios centros de estudio y universidades de Brasil. En 1992 renunció a sus actividades sacerdotales y continúa su trabajo como laico atravesado por la «Teología de la Liberación». Durante la traducción de la Obra Completa de Carl Gustav Jung (18 tomos) fue el coordinador de la Editorial Vozes de Brasil, lo que lo «convirtió en uno de sus grandes interlocutores intelectuales», en palabras del propio Boff. Su extensa obra puede verse influenciada por los estudios de Jung. Véase Leonardo Boff, *Femenino y Masculino. Una nueva consciencia para el encuentro de las diferencias* (Madrid: Editorial Trotta, 2004). Leonardo Boff, *Espiritualidad. Un camino de Transformación* (Santander: Editorial Sal Terrae, 2002). Leonardo Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico* (Madrid: Editorial Trotta, 2009).

<sup>152</sup> Thomas Moore. Teólogo y analista norteamericano. Durante trece años fue monje de una orden católica y posteriormente decidió convertirse en psicoterapeuta, retirándose de la orden. Es Doctor en Filosofía de la Religión, y se dedica actualmente a la escritura. Entre sus libros más conocidos, donde la influencia de Jung se evidencia, véase Thomas Moore, *El cuidado del alma. Guía para el cultivo de la profundidad y la santidad en la vida cotidiana* (Barcelona: Editorial Urano, 2009). Thomas Moore, *Jesús y el alma de los Evangelios* (Barcelona: Editorial Urano, 2010). Thomas Moore, *The Soul's Religion: Cultivating a Profoundly Spiritual Way of Life* (New York: Harper Collins Publisher, 2002).

<sup>153</sup> Eugen Drewermann, Teólogo y Pacifista Alemán, es considerado como uno de los representantes más importantes de la exégesis psicoanalítica. Sus numerosos textos y estudios acerca de las interpretaciones simbólicas de los pasajes bíblicos dan cuenta de la influencia de las posturas junguianas en su trabajo. Su tesis post-doctoral «Estructuras del mal» y otra serie de textos donde se interesa por temas como la guerra, la violencia y la paz desde una perspectiva analítica y teológica, hacen que su trabajo, si bien ha tenido consecuencias problemáticas en el mundo de la teología, sea necesario en esta investigación. Véase Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen – Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer/ psychoanalytischer/ philosophischer* (Paderborn: Schöningh, 1988). Eugen Drewermann, *Psicoanálisis y Teología Moral, vol. I, II y III* (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1996-1997). Haag y Drewermann, *No os dejéis arrebatar la libertad*, 1994.

<sup>154</sup> El interés de Jung por la espiritualidad y la religión lo llevó a entender la experiencia de la totalidad de la psique, como la experiencia de Dios. Debido a esto, y a la luz de un pobre conocimiento de la totalidad de su teoría, a Jung se le ha tachado erróneamente de místico, gnóstico, o incluso de propulsor de un «deísmo» personalizado, debido a su interés en aspectos poco positivistas y opuestos al pensamiento científico de la época como los sueños, los mitos, las costumbres arcaicas de los hombres primitivos y las religiones y a la forma que encuentra de acercar estos aspectos a la psique humana. Por fortuna, hoy los estudios rigurosos y cada vez más prolíficos de esta relación nos permiten revisar a la luz de la modernidad nuestra propuesta teológica. La obra completa de Jung, en la que se encuentra el cuerpo fundamental de toda su investigación y producción científica, su autobiografía, entrevistas, epistolarios y siete seminarios, han sido publicados en español por Editorial Trotta. El interés que ha venido cobrando su pensamiento en los últimos años en América Latina ha conseguido que sus textos sean hoy de relativo fácil acceso en nuestro idioma. Para conocer la vida de este importante psiquiatra suizo, véase Carl Gustav Jung, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos* (Editorial Seix

Debido a su constante interés por la profundidad del alma (*Psyche*) humana, por la elevación y trascendencia de su espíritu (*Pneuma*), y por el influjo de éstas en el cuerpo (materia)<sup>155</sup> reflexionó durante toda su vida no sólo sobre los aspectos simbólicos de la religión, sino también sobre la incidencia de éstos en la psique del hombre antiguo y moderno, demostrando especialmente cómo «la imagen», religiosa y mítica, constituye ese puente en el que Dios y el Hombre, a través de los símbolos, se comunican en la «dimensión profunda del corazón», parafraseando a Ramírez, pues la imagen ha sido y seguirá siendo un fenómeno humano, sin importar el nivel de consciencia en el que el Hombre se encuentre.

Para una corriente de pensamiento teológico contemporáneo, pareciera que «comienza a ser obvio que la psique humana es la fuente de todos los fenómenos culturales y religiosos»<sup>156</sup> y la perspectiva que ha ofrecido siempre la psicología, especialmente la psicología analítica, continúa proporcionando herramientas que serán señaladas aquí como posibilidades de reflexión frente al Bien y el Mal, en un diálogo teológico-psicológico. Este diálogo, evidentemente, no es nuevo; siguiendo al monje y sacerdote alemán, Anselm Grün, la «interpretación moral y mística», ya propuesta por Orígenes, ve en la Escritura imágenes modelo de autorrealización, y «a las personas y lugares en sentido subjetivo, coincidiendo esto con la exégesis de la psicología profunda. Lugares y personas son imágenes del alma que dan pistas a la conciencia del Hombre del camino hacia Dios»<sup>157</sup>, describiendo así, alegóricamente, el «camino interior» para acceder al alma, lo que se puede traducir en términos psicológicos como el camino trazado por el «principio de individuación»<sup>158</sup>, tal como será nombrado y desarrollado por Jung a lo largo de toda

---

Barral: Barcelona, 2005). Aniela Jaffe, *Personalidad y obra de C.G. Jung* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1976). Además de las *Obras Completas* (O.C) y demás obras citadas a lo largo de esta investigación.

<sup>155</sup> La idea tripartita de la naturaleza humana, entendida en términos psicológicos, serán desarrollada a partir del analista James Hillman en el pasaje de los Bené Elohim, donde lo divino y lo humano se relacionan con el cuerpo y el espíritu. Así mismo, la antropología hebrea es rica en utilizar partes del cuerpo para expresar al ser humano en funciones particulares, en lo sustantivo o en el todo, pero nunca de manera partitiva. Quedan cuatro palabras que podrían aglutinar la noción de Hombre: Espíritu (Ruaj), Respiración (Nefesh), Corazón (Leb) y Carne (Basar). El Espíritu es aquello exclusivo de Dios que se concede a todos los seres vivientes, particularmente el Hombre. La Respiración es el hálito biológico del que participan todos los seres animados. El Corazón puede funcionar como toda la dimensión emocional del ser humano pero también esa capacidad de escucha y discernimiento del ser humano. La Carne es aquello que nos ubica espacio-temporalmente y de la cual participan todos los seres. Cfr. Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975).

<sup>156</sup> Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*. Trad. Juan Brambilla Vega (Lima: Editorial Traducciones Junguianas, 2015), 18.

<sup>157</sup> Grün, *Evangelio Y Psicología Profunda*, 11.

<sup>158</sup> «En términos muy generales, puede decirse que la individuación es el proceso mediante el cual el individuo desarrolla a lo largo de su vida su propio ser singular, su individualidad. Según afirma Jung en el apartado «Definiciones» de sus *Tipos Psicológicos*: «La individuación es (...) el proceso de formación y particularización de seres individuales y, en especial, el desarrollo psicológico como ser distinto de lo general, distinto de la psicología colectiva. La individuación es, por tanto, un *proceso de diferenciación cuya meta es el desarrollo de la persona individual*» (GW, 6, § 825) (...) El comienzo de la individuación está dado, según Jung, por la división

su obra, en el que los opuestos, especialmente el Bien y el Mal tienen un papel importante, y su integración y consciencia se sugieren como una necesidad para afrontar estas realidades tanto en sus manifestaciones individuales como colectivas.

Dado que, tanto la teología como la psicología, están al cuidado del alma humana y su sufrimiento, los signos y símbolos enunciados en el capítulo primero<sup>159</sup>, nos ofrecerán de nuevo unas pautas a seguir en este diálogo interdisciplinar. En esta investigación, se indaga no sólo por las categorías «Bien y Mal» sino también por la incidencia de las imágenes que se constelan<sup>160</sup> en torno a estos conceptos, y que influyen en la relación del Hombre con Dios, consigo mismo y con el otro. En este sentido, hablaremos aquí de la concepción de «imagen» o «*imago*», que – siguiendo a Hostie – para Jung,

no es un calco del objeto exterior alojado en alguna región del cerebro. Es la expresión concentrada de la situación psíquica en tanto que totalidad actuada por un objeto. Esta totalidad actuada o constelación es producto tanto de la actividad que es propia del inconsciente cuanto de la actitud consciente. Por ende, la *imago* presenta dos aspectos en una sola realidad psicológica. Es, a la par, objetiva y subjetiva. Objetiva, porque la alimenta el objeto, no siendo empero idéntica a la percepción sensorial de este; subjetiva, debido a que expresa, al mismo tiempo, la reacción del sujeto ante todos los

---

entre lo inconsciente y lo consciente introducida por la consciencia durante los primeros años de vida, cuando el sujeto y el objeto se hallaban fusionados indistintamente en la psique y el niño constituía una simbiosis con la madre (...) El objetivo final es siempre la unión de lo previamente separado, es decir, la síntesis de los opuestos, la completud psíquica, la totalidad de la personalidad y la experiencia del Sí-Mismo. Por eso, Jung define también la individuación como “aquél proceso por el cual un ‘individuo’ psicológico, a saber, una unidad separada e indivisible, origina un todo” (...) La individuación (...) es un proceso natural, esto es, un proceso de diferenciación dictado inexorablemente por la naturaleza». Claudio Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung* (Lima: Fondo editorial Universidad de San Martín de Porres, 2011), 185-186.

<sup>159</sup> Adán y Eva: SÍMBOLO DEL MAL: la desnudez de la pareja / SIGNO DEL MAL: la astucia de la serpiente / SÍMBOLO DEL BIEN: ser vestidos por Yahvé / SIGNO DEL BIEN: la capacidad de escuchar. Caín y Abel: SÍMBOLO DEL MAL: el asesinato del hermano / SIGNO DEL MAL: la incapacidad de Caín de escuchar las advertencias de Dios y de dominar al pecado que acecha su corazón / SÍMBOLO DEL BIEN: el signo (owht) que Dios pone a Caín en su frente / SIGNO DEL BIEN: la protección de la vida de Caín como posibilidad de reflexión sobre lo hecho. Los Bené Elohim y las hijas de los hombres: SÍMBOLO DEL MAL: la copulación / SIGNO DEL MAL: la contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino / SÍMBOLO DEL BIEN: el soliloquio divino / SIGNO DEL BIEN: la emoción de Yahvé. Noé: SÍMBOLO DEL MAL: la violencia. Hamás / SIGNO DEL MAL: la anti-creación / SÍMBOLO DEL BIEN: el diluvio / SIGNO DEL BIEN: la nueva creación. Babel: SÍMBOLO DEL MAL: la ciudad-torre (un solo proyecto) / SIGNO DEL MAL: el totalitarismo / SÍMBOLO DEL BIEN: la diversidad de lenguas / SIGNO DEL BIEN: la pluralidad como única posibilidad de existencia y coexistencia en una historia humana.

<sup>160</sup> La activación de ciertas imágenes psíquicas, cuyo contenido está cargado emocionalmente, fue analizada por Jung a partir de su teoría de los complejos, y denominada «constelación». Para él, «esta noción expresa que la situación exterior estimula en el sujeto un proceso psíquico marcado por la aglutinación y la actualización de ciertos contenidos. La expresión “está constelado” indica que el sujeto ha adoptado una posición de expectativa, una actitud preparatoria que presidirá sus reacciones (...) La constelación es una operación automática, espontánea, involuntaria, de la que nadie puede defenderse. Los contenidos constelados responden a ciertos complejos que poseen su propia energía específica». Carl Gustav Jung, «Teoría de los complejos» en *Los complejos y el inconsciente*, trad. Jesús López Pacheco (Altaya, Psicolibro), 121-122, consultado el 20 de marzo de 2017, <http://www.raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Jung/Carl%20Gustav%20Jung%20-%20Los%20Complejos%20y%20el%20Inconsciente.pdf>

elementos inconscientes que son totalizados o constelados por esta percepción. A raíz de este doble carácter, la imago, dotada de vitalidad independiente y de relativa autonomía, se mantiene inconsciente mientras coincide, más o menos, con la vida propia del objeto. Por ejemplo, los padres – a quienes Jung de ninguna manera quiere negar una existencia objetiva, ¡con motivo! – dejarán en el niño una impresión, una imago. Ella representa a los progenitores, pero tales como el niño los ha visto y conocido; nos sentimos tentados de decir «tales como los ha vivido». Puesto que el niño dispone únicamente de su propia experiencia, no cae en la cuenta de su aporte subjetivo a la *imago*. Y, puesto que se trata de padres muy reales, identifica la realidad objetiva con su idea subjetiva. Y he aquí que dota a los padres de una plusvalía psíquica exagerada, sea en el sentido positivo, sea en el negativo. Esta plusvalía psíquica descansa tan solo en la proyección<sup>161</sup> de la imagen en el objeto o, en otras palabras sobre la identidad postulada a priori entre la imago y el objeto<sup>162</sup>.

Esta definición de imagen, desarrollada por la psicología analítica, nos permitirá hablar aquí de lo simbólico<sup>163</sup>, donde «se comprende lo mismo el signo que el

---

<sup>161</sup> «Jung definió la proyección como el proceso inconsciente que atribuye un elemento subjetivo pero inconsciente a un objeto, en forma tal que el elemento en cuestión parece pertenecerle. Uno se libera de la proyección en el instante mismo en que nota que el elemento proyectado forma parte del sujeto. Cf. *Ueber den Archetypus*, pág. 265 (1936)». Raymond Hostie, *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968), 48. «Según escribe Jung en sus Tipos Psicológicos: “Proyección significa sacar fuera un proceso subjetivo, trasladándolo a un objeto. Es lo contrario de la introyección. La proyección es, según eso, un proceso de disimilación, por cuanto un contenido subjetivo es enajenado del sujeto e incorporado en cierto modo al objeto. Los contenidos de que el sujeto se desembaraza mediante la proyección son tanto contenidos penosos, incompatibles, como también valores positivos que le resultan inaccesibles al sujeto por alguna razón, como, por ejemplo, a consecuencia de una subestimación de sí mismo” (GW, 6, § 870) (...) El fondo de donde proceden todas las proyecciones es lo inconsciente, que abarca también las representaciones colectivas o arquetípicas, y no es, por lo tanto, solo inconsciente personal (...) Lo inconsciente continuamente está en actividad, es decir, proyectándose, como lo apreciamos claramente en los sueños, las fantasías, las visiones y las expresiones culturales (cuentos, mitos, arte, religión, etc.) (...) El proceso de la proyección es siempre automático, espontáneo e inconsciente, y desaparece en el momento que es percibido por la consciencia (...) El proceso de la proyección se basa en la identidad del sujeto y el objeto, tal como se observa en el hombre primitivo, cuya psique se encuentra fuera, en los objetos, como fusionada con éstos. Desde el punto de vista de la evolución, corresponde al estadio primario de desarrollo de la percepción humana (...) Todas nuestras percepciones las edificamos sobre la base de las proyecciones (...) Nuestro conocimiento primario del mundo es básicamente proyectivo, pues no vemos los objetos como son, sino como creemos que son, como los imaginamos. A causa de la proyección tendemos a atribuirles a los objetos cualidades reales, que en sí no poseen. Según dice Jung, “mientras no seamos conscientes del carácter proyectivo de una cualidad del objeto, seguiremos ingenuamente convencidos de que dicha cualidad pertenece realmente al objeto” (...) La proyección tiñe siempre de cualidades inconscientes, subjetivas y emocionales los objetos de nuestra percepción y, en ocasiones, los deforma hasta tal punto que impide la adaptación a la realidad. Conduce pues, fácilmente, a una de sentido de la realidad y es causa de muchos prejuicios y falsas opiniones sobre los demás. De ahí que sea importantísima conocerla para retirarla y corregir eventuales errores, y que Jung sostenga que “el reconocimiento de las proyecciones es (...) una de las tareas más importantes de la psicoterapia” (Briefe, II, pág. 501)». Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 256-257.

<sup>162</sup> Hostie, *Del mito a la religión*, 48.

<sup>163</sup> «Significa esto que el fundamento de la psicología analítica está constituido por las construcciones simbólicas primordiales de la humanidad, entendidas en esta teoría como los elementos a partir de los cuales cada ser humano se significa y se comprende en el despliegue de su individualidad psíquica, biográfica, histórica y cultural. Y es este fundamento el que nos envía a la concepción junguiana del símbolo (lo simbólico), que es asumido como el eslabón que por un lado nos conecta con los orígenes mismos de la humanidad en su decirse esencial, y que por otro lado nos lanza, en su emergencia, hacia la significación en la que se manifiesta cada vida individual. El símbolo (lo simbólico) sería, así, polivalente, múltiple y plurisignificativo, porque si bien nos remite a los orígenes, permite y alberga en su seno el devenir individual a partir de la gran diversidad humana en él significada. Así, el símbolo es epifanía del sentido construido por el devenir de la humanidad toda, y

símbolo<sup>164</sup>»<sup>165</sup> y donde los opuestos se unen, haciendo que la experiencia alcance estados del alma humana que trascienden a la consciencia y que, en este caso, nos remiten a las huellas primigenias del hombre en el Génesis bíblico, a sus imágenes en torno al Bien y el Mal y al sistema relacional expuesto de forma transversal en esta investigación (*Dios – Hombre / Hombre – Otro / Hombre – Sí Mismo*).

En el terreno psíquico<sup>166</sup>, individual y colectivo, así como en el Génesis, la imagen es un acontecimiento iniciático; antes de la palabra estaba la imagen y con ella la «creación»; el alma humana habla en imágenes, su devenir constante es también la creación y la destrucción, el desorden y el vacío, ésta es su dinámica y la dinámica que nos propone comprender la psicología analítica para acercarnos a ella en un lenguaje que hable al corazón del hombre actual, pues «las imágenes son los dioses despertándonos y despertándose en el mundo, colmándolo todo de sentido. “Todo está lleno de dioses”, decía Tales de Mileto»<sup>167</sup>, y la psicología profunda sigue viendo la acción de lo divino en el Hombre<sup>168</sup>, y al Hombre caminando hacia lo

---

proyección en el porvenir del nuevo advenimiento y significarse de cada ser humano. No es pues algo que oculta o esconde, sino más bien lo que al manifestarse permite la emergencia del sentido, y es esta emergencia la que expresa su función de enlace, puente, relación entre el individuo humano, su particularidad biográfica, y la humanidad. Pero el símbolo expresa también otros enlaces, y, en esencia, aquellos que aparecen como irreductibles para la consciencia: los opuestos. El símbolo es, esencialmente, conjunción de opuestos, y en tanto tal, es trascendente a la consciencia. El método junguiano, se regirá por esta concepción como su núcleo esencial; es decir, será un método que al asumir la función del símbolo permita al ser humano moverse tanto en la dirección regresiva de su vida – causal – como en la vía progresiva – hacia la transformación –; y, a la vez, pondrá en contacto la vida de cada ser humano con el tránsito de la humanidad a partir de las construcciones colectivas de ésta. El método será esencialmente relacional; un método que ponga en contacto y comuniquen, y, en este sentido, permita el fluir constante entre los opuestos: el inconsciente y el consciente, la noche y el día, lo femenino y lo masculino, el mal y el bien, etc.» Marta Cecilia Vélez Saldarriaga, *Los hijos de la Gran Diosa. Psicología analítica, mito y violencia* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1999), xiv-xv.  
<sup>164</sup> Hostie, *Del mito a la religión*, 51.

<sup>165</sup> Sin embargo, es importante aclarar que la definición propuesta por la psicología analítica sobre el signo y el símbolo difiere técnicamente de la planteada en el capítulo primero en términos teológicos. Aquí, los signos «no hacen más que denotar los objetos a los que están vinculados», mientras que el símbolo «representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros». Carl Gustav Jung et al., *El hombre y sus símbolos* (Madrid: Ediciones Aguilar, 1966), 20-21.

<sup>166</sup> «La psique (...) más que un lugar o un concepto, es el ámbito donde es posible poetizar la realidad, abrirla en múltiples perspectivas, y de esta manera arrancarla de la fría quietud a la cual se puede ver reducida por cuenta de la racionalidad». Marta Cecilia Vélez Saldarriaga, *Las vírgenes energúmenas* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2004), 13-14.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>168</sup> La psicología junguiana, a partir de los intereses de Jung por la mitología griega, así como sus contribuciones a la psicología de las religiones y los estudios mitológicos, ha generado un importante trabajo en relación al estudio de las religiones comparadas, o estudios de religiones, donde los humores, es decir, la emoción, siguen actuando con las mismas características que pertenecían a las posesiones o acciones de los dioses en el pensamiento griego. La psique occidental es vista aquí como una constante reactivación de este pensamiento profundo y colectivo que continúa siendo griego, y especialmente politeísta, psicológicamente hablando. Algunos de los estudios que se pueden consultar al respecto son: En relación con el profundo respeto y la distinción que se mantiene clara en la obra de Jung entre la Teología y la Psicología, señala el analista Murray Stein que: «la afirmación de que la religión se basa exclusivamente en contenidos inconsciente proyectados (es decir, en las experiencias numinosas del *Mysterium*), podría utilizarse para reducir el estudio de la teología y de la religión a un subdepartamento de psicología dedicado a demostrar cómo los conflictos personales, etc., generan defensas religiosas y pseudosoluciones a los problemas de la vida. Ciertas escuelas de psicología sin

trascendente a veces inconscientemente, a veces a través de la introspección y el conocimiento de sí mismo.

Esta reflexión constituye un reto y a la vez una necesidad para la teología moderna, ya que, como señala la filósofa Marta Cecilia Vélez, el «monoteísmo»<sup>169</sup> de la razón hizo que «las imágenes (fueran) derrotadas y en su lugar se instaló la racionalidad»<sup>170</sup>, donde el concepto y la definición lógica priman y el «odio visceral a la imagen», se incrementa. Con el abandono de la imagen, a la par de la persistencia de ésta en los estratos más profundos de la psique, nos enfrentamos a la necesidad de hablar en imágenes, tratando de encontrar en ellas los puentes simbólicos que religuen al hombre con Dios, ya que resulta evidente que «rotas estas conexiones, perdida la actividad psíquica por excelencia – la creación de la realidad –, nuestra manera de acercarnos al mundo, a nosotros mismos, a los semejantes y a la naturaleza, ha perdido su vitalidad y su ímpetu primordial: el mundo se ha desanimado, desalmado, y con ello se ha vuelto rígido, férreo, parapléjico»<sup>171</sup>; y horrorizado frente a la dimensión del Mal, también el hombre se ha petrificado.

Los mitos y las religiones<sup>172</sup>, cuya riqueza de imágenes ha sido experimentada por la humanidad a lo largo de su historia, han aportado gran material a la constitución

---

duda aplaudirían este descenso de categoría de lo religioso a lo psicológico. Pero éste no es el camino de Jung, ni de la psicología analítica. Según esta forma de entender las cosas, lo psicológico abarca (o sea, asume, integra) lo religioso de tal modo que su valor espiritual no resulta dañado ni reducido. Resulta sublimado. De hecho, lo espiritual se ve confirmado y amplificado a través de lo psicológico. La psique no se entiende como limitada a la química del cerebro, a la tierna infancia, o a potencialidades de la conducta o del aprendizaje. Es, más bien, un término supremo dotado de un horizonte infinito, que en principio no excluye la base metafísica de los contenidos inconscientes. Los contenidos inconscientes son todos aquellos factores del mundo que están más allá de la percepción y del control del ego, ya sea porque fueron reprimidos (de resultados del conflicto entre imágenes o ideas incompatibles), ya sea porque aún no se han hecho plenamente conscientes (todo lo demás que aún no se ha psiquizado, o sublimado, e integrado). Decir que el objeto simbolizado por la experiencia religiosa es un contenido del inconsciente no elimina su posible ubicación en lo metafísico. Únicamente pone un límite al conocimiento humano. Por lo tanto, es una afirmación de cautela epistemológica por parte del científico, pero no una afirmación de que los símbolos religiosos y los objetos numinosos no poseen otra base ontológica. Lo metafísico no se puede ni establecer ni rebatir mediante métodos científicos. Debe seguir siendo hipotético». Murray Stein, *El principio de Individuación. Hacia el desarrollo de la consciencia humana* (Barcelona: Ediciones Luciérnaga, 2006), 49.

<sup>169</sup> «Hablamos del monoteísmo como una concepción en la que la cultura se determina desde un solo sistema que genera su opuesto y que se comporta frente a él de manera excluyente, represiva, persecutoria, segregacionista e incluso asesina. Un sistema que, al postularse como único, arremete contra la multiplicidad y la diversidad, haciéndose monolítico y profundamente persecutorio de esta última, que es la que le posibilita las direcciones de su devenir y los ámbitos para su constante creatividad. No hablamos, pues, en un sentido exclusivamente religioso, sino que reconocemos en ello una característica que permea la cultura toda». Vélez Saldarriaga, *Virgenes energúmenas*, 3-4. Véase también Rafael López-Pedraza, *Ansiedad Cultural* (Caracas: Editorial Festina Lente, 2000), 31-64.

<sup>170</sup> Vélez Saldarriaga, *Virgenes energúmenas*, xiii.

<sup>171</sup> *Ibíd.*, 8.

<sup>172</sup> Un breve pero enriquecedor acercamiento a las reflexiones realizadas por el historiador de las religiones Mircea Eliade y el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, es expuesto de forma comparativa por el profesor de Filosofía de la religión, Harry Oldmeadow en una conferencia pronunciada por el autor en la Bendigo Jung

y estructura de la psique humana durante milenios, y debemos insistir en la importancia de este diálogo interdisciplinar, señalando con Drewermann que hacer una lectura de la Sagrada Escritura desde la psicología profunda no se refiere a una «acomodación psicologista», ni mucho menos a un «sentido de orden imaginario», sino más bien a una lectura simbólica que ayude al Hombre contemporáneo a desliteralizar las categorías que desde la Sagrada Escritura se nos presentan y que han tenido importantes influencias en las concepciones e imágenes con las que la psique, tanto individual como colectiva, se enfrenta al tema del Bien y el Mal. Para Drewermann, ya desde Kierkegaard se pudo ver el peligro que se corría en el estudio de la Biblia si «la pregunta esencial no es ¿qué me dice Dios hoy?, sino ¿qué dijo entonces? (Pues) cuando formulo una pregunta a Dios en el pasado, convierto a Dios en un Dios de muertos y no de vivos, y dejo de ser religioso»<sup>173</sup>. El acercamiento al estudio de Dios desde el ámbito psicológico puede ampliar el panorama teológico, encontrando en la comprensión del alma humana herramientas que permitan hablar al Hombre de hoy a través de la palabra de siempre. Para la teología, el aporte de la psicología analítica frente al estudio de lo simbólico puede ser de gran valor, ya que «los símbolos son las vías de acceso a lo histórico; no niegan la historia sino que más bien la hacen visible»<sup>174</sup>. Y puesto que, hoy, como ayer, «la religión debería curarnos en las profundidades de nuestra angustia, y por ello debemos entender sus símbolos (...) deberíamos leer la Biblia de una manera esencial, no como un libro de historia, sino como algo que simbólicamente informa sobre cuanto nos afecta en todos los tiempos»<sup>175</sup>.

¿Qué pueden decirnos entonces las imágenes de Adán y Eva, Caín y Abel, los *Bené Elohim* y las hijas de los hombres, Noé y Babel sobre el Bien y el Mal hoy? ¿Cuál ha sido y sigue siendo la influencia de estas imágenes genesiáticas en la psique del hombre moderno? ¿Qué nos dicen frente al tema del «Bien y el Mal» el «pecado» y la «gracia» de Adán y Cristo?. Como veremos, el análisis del vínculo establecido entre Dios y el Hombre, narrado a partir de las categorías Bien y Mal, y en un diálogo teológico-psicológico, es la vía propuesta aquí, para encontrar pistas que nos ayuden, como teólogos y creyentes, a responder estas preguntas.

---

Society en 1992. Véase Harry Oldmeadow, *Mircea Eliade y Carl G. Jung. Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra* (Barcelona: Los pequeños libros de la sabiduría, 2012).

<sup>173</sup> Eugen Drewermann, *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe* (Barcelona: Editorial Herder, 1996), 207.

<sup>174</sup> *Ibíd.*, 239.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, 56.

A lo largo de su indagación científica, los conceptos de arquetipo<sup>176</sup> y complejo<sup>177</sup>, son desarrollados por Jung en la búsqueda por comprender aquellos temas que siempre han interesado a la humanidad y que al parecer se «heredan» colectivamente. Jung señaló cómo toda psique, individual y colectiva, establece una dinámica particular con unas imágenes que corresponden a dichos temas arquetípicos – entre ellos, el Bien y el Mal –. Estas categorías, constató Jung, no solo tienen una incidencia en la conducta del Hombre (como colectivo) sino que a su vez plantean un cuestionamiento en el sujeto individual, quien inevitablemente en su actuar ético, cotidiano y real en el mundo, se ve llevado a indagar en sí mismo y en su interioridad sobre ellas y a enfrentarse al ejercicio de «hacer consciencia» o «hacer alma» para reconocer su verdadera voluntad, en este caso, frente al «pecado» y la «gracia», aspectos que si no son reconocidos como propios, pasan a ser proyectados en el afuera y en términos psicodinámicos, existen y actúan desde la Sombra<sup>178</sup>. La «Sombra» y el «Sí-Mismo» serán arquetipos centrales en nuestro

---

<sup>176</sup> «“Arquetipo” no es otra cosa que una expresión que ya existió en la Antigüedad clásica y que es sinónimo de “idea” en el sentido platónico. Cuando por ejemplo el Corpus Hermeticum, que pertenece aproximadamente al siglo III, designa a Dios como la luz arquetípica (Scott, Hermética I, p. 140) está expresando de esa manera la idea de que Dios es la “imagen primigenia”, el arquetipo de toda luz, preexistente y superior al fenómeno “luz». Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y el inconsciente colectivo* (Madrid: Editorial Trotta, O.C. vol. 9/1, 2010), 73-74. «Los elementos estructurales del inconsciente colectivo son denominados por Jung “arquetipos” o “imágenes primordiales”. Éstos constituyen las formas pictóricas de los instintos, los autorretratos a través de los cuales el inconsciente se revela a la mente consciente mediante imágenes, ya sea en sueños o fantasías, que inician el proceso de reacción y asimilación conscientes. (...) Los elementos estructurales arquetípicos de la psique son órganos psíquicos de cuyo funcionamiento depende el bienestar del individuo, y cuya perturbación tiene consecuencias desastrosas». Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 17. «El concepto de arquetipo (...) se deriva de la observación repetida varias veces de que por ejemplo los mitos y los cuentos de la literatura universal contienen siempre en todas partes ciertos motivos. Estos mismos motivos los hallamos en fantasías, sueños, delirios e imaginaciones de los individuos actuales. Estas imágenes y conexiones típicas se designan como representaciones arquetípicas. Tienen, cuanto más claras son, la propiedad de ir acompañadas por vivos matices afectivos (...) Impresionan, influyen y fascinan. Proviene de un arquetipo imperceptible en sí mismo, de una pre-forma inconsciente que parece pertenecer a la estructura heredada de la psique, y puede, a causa de ello, manifestarse en todas partes como fenómeno espontáneo». Carl Gustav Jung, *Das Gewissen in psychologischer Sicht* (Estudios del Instituto Jung de Zurich, 1958), 199 y ss. en Carl Gustav Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos* (Barcelona: Editorial Seix Barral, 2005), 472.

<sup>177</sup> «Como la palabra lo indica, el complejo es un conjunto de representaciones con fuerte carga emocional que, a causa de un trauma o choque sufrido en la infancia o en la actualidad del individuo, se ha separado de la consciencia, siendo por tanto, autónomo y pudiendo, de esta manera, invadirla, sometiéndola a la pasividad, bajo su dominio. Jung define el complejo de la siguiente manera: “El complejo es un factor psíquico que posee, desde un punto de vista energético, una potencialidad que predomina en algunos momentos sobre la intencionalidad consciente (...) Es la imagen emocional y vivaz de una situación psíquica, imagen incompatible, además, con la actitud y la atmósfera conscientes habituales; está dotada de una fuerte cohesión interior, de una especie de totalidad propia y, en un grado relativamente elevado de autonomía”» Jung, *Complejos e inconsciente colectivo*, 145. Vélez Saldarriaga, *Hijos de la Gran Diosa*, 4-5.

<sup>178</sup> El arquetipo de la Sombra es definido como «la suma de todas las disposiciones psíquicas personales y colectivas, que no son vividas a causa de su incompatibilidad con la forma de vida elegida conscientemente y se constituyen en una personalidad parcial relativamente autónoma en el inconsciente con tendencias antagónicas. (...) Como parte del inconsciente personal, la sombra pertenece al Yo; pero como arquetipo del «adversario» pertenece al inconsciente colectivo. El devenir consciente de la sombra es el trabajo inicial del análisis. (...) Puesto que la sombra está próxima al mundo de los instintos, es indispensable tenerla en cuenta constantemente. **C. G. Jung**: “La figura de la sombra personifica todo lo que el sujeto no reconoce y lo que, sin embargo, una y otra vez le fuerza, directa o indirectamente, así por ejemplo, rasgos de carácter de valor inferior



diálogo, y recordando que «los elementos estructurales del inconsciente colectivo son denominados por Jung “arquetipos” o “imágenes primordiales” (y que) éstos constituyen las formas pictóricas de los instintos, los autorretratos a través de los cuales el inconsciente se revela a la mente consciente mediante imágenes (...) que inician el proceso de reacción y asimilación conscientes»<sup>179</sup>, caminaremos con Adán desde la expulsión del paraíso de los instintos, a la tierra aún húmeda y en constante transformación de la consciencia.

Resulta complejo limitar en conceptos un desarrollo cuidadoso y extenso al que dedicará Jung toda su obra para presentar una adecuada comprensión de los arquetipos y su devenir en la consciencia del Hombre, pero advirtiendo su carácter arcaico podemos recorrer el camino y las huellas que han dejado para hacer una lectura actual de sus contenidos, pues si bien,

aún estamos lejos de entender el inconsciente o los arquetipos – esos *nuclei* dinámicos de la psique – en todas sus consecuencias. Todo lo que ahora podemos ver es que los arquetipos dejan enorme huella en el individuo, formando sus emociones y su panorama ético y mental, influyendo en sus relaciones con los demás y, de ese modo, afectando la totalidad de su destino. También podemos ver que la disposición de los símbolos arquetípicos sigue un modelo de completamiento en el individuo, y que una comprensión adecuada de los símbolos puede tener un efecto curativo. Y podemos ver que los arquetipos pueden actuar en nuestra mente como fuerzas creadoras o destructoras: creadoras cuando inspiran nuevas ideas, destructoras cuando esas mismas ideas se afirman en prejuicios conscientes que impiden nuevos descubrimientos<sup>180</sup>.

La relación constante, entre el Ego individual y los contenidos del inconsciente colectivo sugiere una dinámica psíquica en la que las posibilidades universales de la humanidad se reactualizan constantemente encontrando imágenes cuyos contenidos varían en cada cultura y en cada individuo, pero que en últimas provienen de las mismas fuentes o moldes, relacionados con lo instintivo y lo

---

y demás tendencias irreconciliables”. (Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation, Zentralblatt für Psychotherapie, 1939, pág. 265 y s.). “La sombra es... aquella personalidad oculta, reprimida, casi siempre de valor inferior y culpable que extiende sus últimas ramificaciones hasta el reino de los presentimientos animales y abarca, así, todo el aspecto histórico del inconsciente... Si hasta el presente se era de la opinión de que la sombra humana es la fuente de todo mal, ahora se puede descubrir en una investigación más precisa que en el hombre inconscientemente la sombra no sólo consiste en tendencias moralmente desechables, sino que muestra también una serie de cualidades buenas, a saber instintos normales, reacciones adecuadas, percepciones fieles a la realidad, impulsos creadores, etc.” (Aion, 1951, pág. 379 y s.)». Jung, Recuerdos, sueños, pensamientos, 482-483. «La Sombra no es el total de la personalidad inconsciente. Representa cualidades y atributos desconocidos o poco conocidos del ego (...) En algunos aspectos, la sombra también puede constar de factores colectivos que se entroncan fuera de la vida personal del individuo. Cuando un individuo hace un intento para ver su sombra, se da cuenta (y a veces se avergüenza) de cualidades e impulsos que niega en sí mismo, pero que puede ver claramente en otras personas». Jung et al., *Hombre y sus símbolos*, 168.

<sup>179</sup> Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 17.

<sup>180</sup> Jung et al., *Hombre y sus símbolos*, 304.

arcaico, dando cuenta de un proceso de desarrollo a lo largo de la historia de la humanidad. El desarrollo de la conciencia ha sido un proceso «lento y laborioso», tal como Jung lo comprendió, y esta «evolución» se encuentra además «muy lejos de hallarse completa, pues aún hay grandes zonas de la mente humana sumidas en las tinieblas. (Y) lo que llamamos “psique” no es, en modo alguno, idéntica a nuestra consciencia y su contenido»<sup>181</sup>. Este devenir de la consciencia, devenir que implica una «historia», nos permitirá ir a los orígenes de la psique humana, a nuestro propio génesis, y visitar el caos inicial en el que el orden aparece para ver el tránsito y el camino de un ego que «aprende» a estar en el mundo, lejos del paraíso. Para Jung, esta historia hace referencia «al desarrollo biológico, prehistórico e inconsciente de la mente del hombre arcaico, cuya psique estaba aún cerca de la del animal. Esa psique inmensamente vieja (que) forma la base de nuestra mente»<sup>182</sup>; y en este territorio antiguo se encuentran aquellos «remanentes arcaicos» que se constituyen como tendencias a formar representaciones de ciertos motivos, parafraseando a Jung. En el desarrollo de la psique personal se repite el desarrollo ontológico.

El desarrollo de la consciencia, aquí entendido como el camino o «eje ego – Sí-Mismo», cuyo proceso será desarrollado en el siguiente encabezado, nos permitirá entender la relación que se ha establecido desde la Escritura y que se sigue reactualizando en la relación del Hombre con Dios, consigo mismo y con los Otros en la historia, pues

además de poseer importancia «eterna», el arquetipo también posee un aspecto histórico igualmente legítimo. La conciencia del Yo se desarrolla mientras atraviesa una serie de «imágenes eternas», y el Yo, transformado en este tránsito, experimenta constantemente una nueva relación con los arquetipos. Esta relación con la eternidad de las imágenes arquetípicas es un proceso de sucesión en el tiempo, es decir, se produce por etapas. La habilidad para percibir, entender e interpretar estas imágenes cambia con el curso de la historia filogenética y ontogenética del hombre; en consecuencia, la relatividad de la imagen eterna con respecto a la conciencia del Yo en desarrollo se vuelve cada vez más pronunciada<sup>183</sup>.

Una vez instaurado el pecado, la trasgresión y el Mal en el mundo, e iluminadas también las intenciones del Creador que apuntan siempre a la renovación de la Humanidad, podemos acercarnos a lecturas psicodinámicas que nos permitan entender y reflexionar desde otros puntos de vista el tema del Bien y el Mal. Si, por ejemplo, «el principal defecto del mal (...) no radica en el pecado mismo sino en

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, 23.

<sup>182</sup> *Ibíd.*, 67.

<sup>183</sup> Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 17.

nuestra negativa a reconocerlo»<sup>184</sup>, como señala el psiquiatra americano M. Scott Peck, y esta negativa nos lleva a rechazarlo – negándolo y proyectándolo en el afuera (en el otro) – e incluso a polarizarlo, veremos cómo el «principio de individuación» nos invita no sólo a recorrer en primera instancia la reflexión introvertida, es decir, propia, que nos lleve por el camino interior del que habló San Agustín, sino también a dejar de pensar en el Bien y el Mal como elementos antagónicos.

Después de la II Guerra Mundial, una de las más grandes muestras del poder del Mal en la realidad del mundo, y confrontado con la sombra colectiva en acción, Jung, quien siempre se consideró un estudioso del cristianismo, más no teólogo<sup>185</sup>, sugiere en su artículo sobre El problema del mal en la actualidad, que «el mal ya no puede seguir justificándose con el eufemismo de la *privatio boni* (ya que éste) se ha convertido en una realidad determinante que ya no puede eliminarse del mundo por medio de una simple paráfrasis»<sup>186</sup>, y la afirmación agustiniana sobre la «*natura boni*»<sup>187</sup> del Hombre, es iluminada desde una perspectiva arquetípica, donde la Sombra se nos presenta como uno de los paradigmas iniciales del proceso de individuación, y donde Adán y Cristo se nos mostrarán como imágenes de cara a la evidencia del Mal (pecado) y de la voluntad del hombre para acometerlo o para impedirlo (gracia).

---

<sup>184</sup> Scott Peck, «La curación del mal humano», en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 253.

<sup>185</sup> Un completo recuento no sólo del camino personal sino a la vez intelectual que guio a Jung en el desarrollo de su teoría y su relación con la religión puede verse en Hostie, *Del mito a la religión*, 1968. Carl Gustav Jung, *Psicología y Religión* (Barcelona: Editorial Paidós, 1981).

<sup>186</sup> Carl Gustav Jung, «El problema del mal en la actualidad», en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 242. Una perspectiva teológica al respecto puede verse el dedicado análisis de Torres Queiruga: «Frente a la simplificación lineal conviene mantener viva la tensión de dos preocupaciones. La primera, precaverse contra una excesiva desrealización del mal, que pueda desmovilizar la lucha contra él; sobre todo, teniendo en cuenta que no todo el mal nace de manera inmediata de una privación: al contrario, muchas veces la realidad positiva que lo causa, aunque desviada en su actuación, asombra por su poder y por su capacidad destructiva, incluso allí donde, en horrible paradoja, pueda hablarse de su “banalidad”. La segunda, reconocer que en la intención genuina de su promotores la teoría de la privación no implica sin más una negación del carácter terrible y efectivo del mal». Andrés Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), 107-108.

<sup>187</sup> «Centenares de veces he escuchado la misma pregunta: “¿Por qué cree usted que existe tanto mal en el mundo Dr. Peck?” pero me resulta curioso que jamás me hayan preguntado “¿Por qué cree usted que existe el bien en el mundo?” Es como si creyéramos que el nuestro es un mundo naturalmente bueno que, de algún modo, hubiera sido contaminado por el mal. Pero si nos atenemos a las leyes de la naturaleza, el mal resulta más fácil de explicar que el bien porque la física nos dice que las cosas se deterioran (...) Por otra parte, resulta fácilmente observable que los niños mienten, roban y engañan, aunque algunos de ellos crezcan y terminen convirtiéndose en adultos de provecho. La pereza, por último, es bastante más frecuente que la diligencia. A la vista de todo lo anterior, la bondad resulta bastante más misteriosa que la maldad y si pensamos seriamente en ello quizás deberíamos modificar nuestras creencias y admitir que el nuestro es un mundo naturalmente malo que, de algún modo, hubiera sido “contaminado” misteriosamente por el bien». Peck, «Curación del mal humano», 252-253.

Pasar del análisis de las imágenes propuestas en el capítulo primero a la «teología de Adán» propuesta por San Agustín (ver anexo), nos sugiere la necesidad de comprender la carga simbólica que vio Jung en el acontecimiento Cristo. Si para el psiquiatra suizo, el camino de reconexión con Dios se encuentra análogamente en el camino de reconexión con el Sí-Mismo, Cristo aparece como «la imagen» por excelencia para representar este acontecimiento de doble vía: una interna, hacia el corazón del hombre donde habita Dios, y otra externa, desde el corazón del hombre al Dios universal que une a los Hombres.

Llegar al punto de la «*imago Dei*»<sup>188</sup>, y ver a Cristo como la «perfecta imagen de Dios» en el Hombre, nos llevará a entender el Sí-Mismo también como «la meta de la vida», pues es la expresión más completa de la combinación del destino que se llama individuo»<sup>189</sup>. Al respecto, dice Jung que

necesariamente hay que hablar de Cristo, porque es el mito todavía vivo de nuestra cultura. Es nuestro héroe cultural, que, independientemente de su existencia histórica, encarna el mito del hombre divino primigenio, el místico Adán. Es él el que ocupa el centro del mandala cristiano, el Señor del *Tetramorphos* (...). Está en nosotros, y nosotros en él. Su Reino es la perla preciosa del tesoro escondido en el campo de cultivo, el grano de mostaza que se convertirá en un gran árbol, y la ciudad celestial. Igual que Cristo está en nosotros, también lo está su reino celestial.

Basten estos indicios, que son de general conocimiento, para caracterizar la posición psicológica que ocupa el símbolo de Cristo. *Cristo simboliza el arquetipo del sí-mismo*. Representa una totalidad de naturaleza divina o celestial, un ser humano transfigurado, un Hijo de Dios, *sine macula peccati*, no manchado por el pecado. Como segundo Adán está relacionado con el primer Adán antes del pecado original, es decir, cuando éste poseía aún la semejanza pura con Dios, de la que dice Tertuliano (m. 222): «Y de esta imagen de Dios en el hombre cabe considerar que el espíritu humano <tiene> los mismos impulsos y sentidos que tiene también Dios, aunque no como Éste». Con mayor detalle, Orígenes (185-254): *la imago Dei* grabada no en el cuerpo, sino en el alma es una imagen de la imagen, «pues mi alma no es en especial una imagen de Dios, sino que ha sido creada según la semejanza de la imagen previa». Cristo, por el contrario, es la verdadera *imago Dei*, según cuya semejanza fue creado el ser humano invisible, incorpóreo e inmortal. La imagen de Dios que hay en nosotros se manifiesta mediante *prudencia, iustitia, moderatio, virtus, sapientia y disciplina*<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> Además de los estudios publicados por el propio Jung [véase Carl Gustav Jung, *Aión. Contribuciones al simbolismo del Sí-Mismo*. O.C, vol. 9/2 (Madrid: Editorial Trotta, 2011)] respecto a la «*Imago Dei*», también pueden verse otros estudios, análisis y compilaciones al respecto: James Heisig, *Imago Dei. A study of C.G. Jung's Psychology of Religion* (Lewisburg: Ed. Bucknell University Press, 1979-1983).

<sup>189</sup> Para comprender a «Cristo como símbolo del Sí-Mismo», véase Carl Gustav Jung, *Aión. Contribuciones al simbolismo del Sí-Mismo*. Cap. V. Cristo, un símbolo del Sí-Mismo (Madrid: Editorial Trotta, O.C. vol. 9/2, 2011), 43-75.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 43-45.

## **2.2 EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN COMO CAMINO DE INTEGRACIÓN DEL BIEN Y EL MAL.**

*Yo creo que el problema del hombre está en que intenta desesperadamente ser bueno, mientras experimenta que no puede conseguirlo.*

*Eugen Drewermann, (1989).*

*El Reino de los Cielos está en vuestro interior, y quienquiera que se conozca sí mismo, lo hallará. Conoceos a vosotros mismos.*

*(New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus).*

*Esto ha sucedido, dicen, para que Jesús fuese la primer víctima de la diferenciación de las cosas mezcladas.*

*Doctrina de Basílides. HIPÓLITO, Elenchos, VII, 27, 8.*

Conectarse con el interior, con la profundidad del ser, con lo divino en lo humano es una experiencia que se le presenta al sujeto como un camino que va desde la consciencia (ego) hasta la totalidad interior donde cada uno es quien realmente está «destinado» a ser. En este camino, reconocer el Bien y el Mal, en el propio corazón y en el de los otros y reflexionar sobre estas categorías, es el primer paso para saber quiénes somos, según Jung.

«Hombre, ¿quién eres?», titula su reflexión Pierre Grelot<sup>191</sup>; «Conócete a ti mismo» anunciaba el templo de Apolo en Delfos; los Padres del Desierto anhelaban la *hésykie*, el silencio, la paz interior, para experimentar la unión mística con Dios; «no vayas fuera, vuélvete a ti mismo; en el interior del hombre habita la Verdad» (*De Vera Relig.* XLIX, 72), profesaba San Agustín; del oro alquímico o la piedra filosofal

---

<sup>191</sup> Grelot, *Hombre, ¿quién eres?*, 1978.

que aguardaba en la profundidad de la tierra escribieron los alquimistas<sup>192</sup>, y de la relación «ego – Sí-Mismo»<sup>193</sup> en la estructura psíquica<sup>194</sup> habló Jung.

Para referirse a esta relación, cuya tendencia parece ser innata en la psique humana, Jung expuso el sentido vital del «principio de individuación», cuyo proceso está relacionado con la capacidad de tomar consciencia y desarrollarla:

La expresión *principium individuationis* tiene una larga y complicada historia en la filosofía (desde la Edad Media hasta Leibniz, Locke y Schopenhauer); entonces C.G. Jung la retomó para utilizarla en su teoría psicológica, otorgándole una gran importancia. Como concepto psicológico, es un instrumento con dos funciones principales: en primer lugar, ofrece una vía para comprender e interpretar los cambios que se producen en la psique individual y colectiva; en segundo lugar, propone un método para ampliar y desarrollar la consciencia humana al máximo de su potencial. La individuación, como fuerza dinámica, tiene que ver con la tendencia innata (...) del ser vivo a encarnarse a sí mismo plenamente, a convertirse verdaderamente en él mismo en el mundo empírico del tiempo y del espacio, y en el caso de los humanos a tomar consciencia de quién y qué somos<sup>195</sup>.

Pero la individuación<sup>196</sup> no sólo es proceso, sino que a su vez es imagen psíquica del trasegar vital del ser humano, tanto en el contexto colectivo como individual. A lo largo de nuestra vida somos testigos de cómo también el cuerpo se transforma, y frente a la vitalidad de la infancia y la adolescencia nos encontramos, como Adán,

---

<sup>192</sup> Vitriol: «*Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*» (Visita el interior de la tierra, y purificando hallarás la piedra oculta). El interés de Jung por la alquimia es un tema evidente a lo largo de toda su obra, pues el proceso mediante el cual los alquimistas trataban de encontrar el oro filosofal, es, para el analista suizo, análogo a su proceso de individuación. Véase Carl Gustav Jung, *Psicología y Alquimia* (Buenos Aires: Editorial Solar, 2003). Carl Gustav Jung, *Misterium coniunctionis. Investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia O.C.*, vol. 14 (Madrid: Editorial Trotta, 2007), entre otros.

<sup>193</sup> «Since there are two autonomous centers of psychic being, the relation between the two centers becomes vitally important. The ego's relation to the Self is a highly problematic one and corresponds very closely to man's relation to his Creator as depicted in religious myth. Indeed the myth can be seen as a symbolic expression of the ego-Self relationship. Many of the vicissitudes of psychological development can be understood in terms of the changing relation between ego and Self at various stages of psychic growth». Edward Edinger, *Ego and Archetype. Individuation and the religious function of the psyche* (Boston: Shambhala Publications, 1992), 4.

<sup>194</sup> Un detallado recorrido por la cartografía psíquica propuesta por Carl Gustav Jung es sintetizada y analizada por el analista canadiense Murray Stein en su libro «el mapa del alma según Jung», donde explica temas vitales para la investigación de la psicología profunda como el arquetipo, el complejo, la individuación y la libido. Murray Stein, *El mapa del alma según Jung* (Barcelona: Ediciones Luciérnaga, 2004).

<sup>195</sup> Murray Stein, *El principio de individuación. Hacia el desarrollo de la consciencia humana* (Barcelona: Ediciones Luciérnaga, 2006), 12.

<sup>196</sup> *Individuación*: C. G. Jung: «Empleo la expresión "individuación" en el sentido de aquel proceso que engendra un "individuo" psicológico, es decir, una unidad aparte, indivisible, un Todo (*Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation; Zentralblatt für Psychotherapie*, 1939, pág. 257)». «Individuación significa: llegar a ser un individuo y, en cuanto por individualidad entendemos nuestra peculiaridad más interna, última e incomparable, llegar a ser uno Mismo. (*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 3ª ed., 1938, pág. 91)». «Las personas se desarrollan de muchas maneras a lo largo de sus vidas y pasan por muchos cambios en múltiples niveles. La experiencia total de integridad que cubre toda una vida – la emergencia del sí mismo en la estructura psicológica y en la consciencia – fue conceptualizada por Jung y la denominó individuación». Stein, *Mapa del alma*, 223.

con la finitud y la decadencia, con el dolor y el desamparo, es decir con la disputa entre la vida y la muerte<sup>197</sup>.

Para el psiquiatra suizo, el Yo, «cuyo origen es la palabra latina “ego”», no es más que un complejo entre muchos<sup>198</sup>, individual, creado y moldeado en gran medida por la cultura, quien, debido a su tarea en el mundo consciente, suele olvidar que está regido por el Sí-Mismo<sup>199</sup>, el arquetipo central de la psique, cuya energía tiende

---

<sup>197</sup> «El factor común a todas estas etapas tempranas es que psicológicamente nos dicen algo acerca de una etapa pre-yoica cuando aún no había división entre un mundo consciente y uno inconsciente. Es por ello que todas esas etapas son pre-individuales y colectivas. No había sensación de soledad, que constituye el concomitante necesario de la existencia de un Yo y particularmente de un Yo consciente de su propia existencia. La conciencia del Yo no sólo conlleva una sensación de soledad; también introduce sufrimiento, dificultades, problemas, maldad, enfermedad y muerte en la vida del hombre tan pronto como éstos son percibidos por el Yo. Al descubrirse a sí mismo, el Yo solitario simultáneamente percibe lo negativo y se relaciona con esto, de modo que de inmediato se establece una conexión entre estos dos hechos, por lo que el Yo toma su propia génesis como culpa, y el sufrimiento, la enfermedad y la muerte como justo castigo (...) Característico de este proceso de diferenciación en la infancia es la pérdida y renunciación de todos los elementos de perfección y totalidad, que son inherentes en la psicología del niño en la medida que esto es determinado por el pleroma, el uróboros. Aquello que el niño tiene en común con el hombre de genio, con el artista creativo y con el primitivo, y que constituye el encanto y la magia de su existencia, debe ser sacrificado. El objetivo de toda educación, y no sólo en nuestra cultura, es expulsar al niño del paraíso de su don innato y, a través de la diferenciación y de la renuncia a la totalidad, obligar al Viejo Adán a recorrer los senderos de la utilidad colectiva». Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 226.

<sup>198</sup> «Una de las observaciones tempranas de Jung (...) fue que la psique está compuesta por muchas partes y centros de consciencia. En este universo interior no existe un planeta único sino todo un Sistema Solar y más aún. Podemos decir que la gente tiene una personalidad, pero en realidad la misma está compuesta por un conjunto de subpersonalidades. (...) Existe el complejo del yo; luego existe una multitud de complejos personales menores (...). En cierto sentido, somos seres compuestos por muchas actitudes y orientaciones potenciales y divergentes que pueden hallarse en oposición entre ellas y crear conflictos que conducen hacia estilos de personalidad neurótica». Stein, *Mapa del alma*, 144. «Debe entenderse por “yo” el factor complejo al que se refieren todos los contenidos de la consciencia. Constituye en cierto modo el centro del campo de la consciencia y, en la medida en que este campo comprende la personalidad empírica, el yo es el sujeto de todos los actos conscientes. La relación de un contenido psíquico con el yo representa el criterio de la consciencia, pues no sería consciente ningún contenido que no se hiciera presente al sujeto». Jung, *Aión*, 7.

<sup>199</sup> «El Sí-Mismo “es visto como la totalidad psíquica, pero también como el centro regulador de la personalidad entera, y que parece existir desde el comienzo mismo de la vida; tiende a formar el complejo del yo por medio de diversos procesos, entre ellos los procesos emotivos”». Marie Louise Von Franz, *Érase una vez: una interpretación psicológica* (Barcelona: Editorial Luciérnaga, 1993), 33, en Vélez Saldarriaga, *Hijos de la Gran Diosa*, 7. «El (Sí) Mismo es una magnitud antepuesta al Yo consciente. Comprende no solo la psique consciente, sino también la inconsciente, y por ello es, por así decirlo, una personalidad que también somos (...) No existe posibilidad alguna de alcanzar también una consciencia aproximativa del Sí-Mismo, pues por más que queramos hacerlo consciente siempre existirá una cantidad indeterminada e indeterminable de inconsciente que pertenece a la totalidad del Sí-Mismo» Carl Gustav Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1938, 98 y ss.). «El Sí-Mismo es también la meta de la vida, pues es la expresión más completa de la combinación del destino que se llama individuo». Jung, *Die Beziehungen zwischen* (1938, 206). Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, 479-480. «Por eso yo he propuesto denominar Sí-Mismo a la personalidad total, que existe, pero no puede abordarse por completo. Por definición, el yo se subordina al Sí-mismo, y se comporta en relación con éste como una parte con el todo. En el ámbito del campo de la consciencia posee, como suele decirse, libre albedrío. Con este concepto no aludo a una cuestión filosófica, sino al hecho psicológico de la llamada libre decisión o sentimiento subjetivo de libertad, de todos conocido. Pero, del mismo modo que nuestra libre voluntad tropieza con las necesidades del mundo exterior, también encuentra límites más allá del campo de la consciencia en el mundo interior subjetivo, es decir: allí donde entra en conflicto con los hechos del *Sí-Mismo*. De igual modo que las circunstancias exteriores chocan con nosotros y nos limitan, también el Sí-Mismo se comporta en relación con el yo como un *hecho objetivo*, en el que la libertad de nuestra voluntad no puede cambiar nada sin más. Es incluso sabido que el yo no sólo no puede hacer nada frente al

constantemente y con fuerza a la integración de los opuestos mediado por el proceso de individuación, donde lo simbólico propende por dar, en la «unicidad», un sentido a la vida<sup>200</sup>.

De la unicidad a la singularidad, de lo individual a lo colectivo, de la niñez a la vejez, vemos cómo surge un «individuo psicológico», cuyo estado de consciencia se transforma constantemente y que merece ser observado con detenimiento en nuestra época. Respecto a este surgimiento, dice el analista Murray Stein:

Al comienzo, surge la consciencia como el amanecer a medida que el yo del infante sale de las aguas del inconsciente y su crecimiento, su expansión así como su complejidad y fuerza crecientes coinciden con el crecimiento y desarrollo del cuerpo físico que lo alberga. A medida que el cuerpo crece, el cerebro madura y la capacidad para el aprendizaje se desarrolla y se expande, el yo también desarrolla su fuerza y su capacidad. Un primer paso consiste en establecer la diferencia entre el cuerpo individual y los objetos del mundo circundante. Esto ocurre en paralelo a la separación de la matriz inconsciente interior. El mundo se vuelve más concreto y real y deja de ser simplemente el receptor de burdas proyecciones. (...) El individuo comienza a moverse rápidamente hacia la adquisición de una capacidad de controlarse y controlar su ambiente en medida razonable, y de contener los afectos y el flujo de pensamientos según lo exige la norma social de conducta. El yo aprende, de manera natural y espontánea, a manipular su entorno para asegurar su supervivencia en la cultura dominante y lograr beneficios personales. Comienza a desarrollarse una persona<sup>201</sup>.

---

*Sí-Mismo*, sino que puede darse el caso de que sea asimilado y alterado en gran medida por partes de la personalidad que experimentan una evolución». Jung, *Aión*, 9-10.

<sup>200</sup> «One of the symptoms of alienation in the modern age is the widespread sense of meaninglessness. Many patients seek psychotherapy not for any clearly defined disorder but because they feel that life has no meaning. The thoughtful psychotherapist can scarcely avoid the impression that these people are experiencing the disrupting effects not only of an unsatisfactory childhood experience, but also of an upheaval occasioned by a major cultural transition. We seem to be passing through a collective psychological reorientation equivalent in magnitude to the emergence of Christianity from the ruins of the Roman Empire. Accompanying the decline of traditional religion there is increasing evidence of a general psychic disorientation. We have lost our bearings. Our relation to life has become ambiguous. The great symbol system which is organized Christianity seems no longer able to command the full commitment of men or to fulfill their ultimate needs. The result is a pervasive feeling of meaninglessness and alienation from life. Whether or not a new collective religious symbol will emerge remains to be seen. For the present those aware of the problem are obliged to make their own individual search for a meaningful life. Individuation becomes their way of life. I use the word "meaning" here in a special sense. In general we can distinguish two different usages of the word. Most commonly the term refers to abstract, objective knowledge conveyed by a sign or representation. Thus, for example, the word horse means a particular species of four-legged animals; or a red traffic light means stop. These are abstract, objective meanings conveyed by signs. However, there is another kind of meaning, namely, subjective, living meaning which does not refer to abstract knowledge but rather to a psychological state which can affirm life. It is this sense of the word we use when we describe a deeply moving experience as something meaningful. Such an experience does not convey abstract meaning, at least not primarily, but rather living meaning which, laden with affect, relates us organically to life as a whole. Dreams, myths, and works of art can convey this sense of subjective, living meaning which is quite different from objective, abstract meaning. It is the failure to separate these two different usages of the word "meaning" which leads one to ask the unanswerable question, 'What is the meaning of life?' The question cannot be answered in this form because it confuses objective, abstract meaning with subjective, living meaning. If we rephrase the question to make it more subjective and ask 'What is the meaning of *my* life?', it then begins to have the possibility of an answer». Edinger, *Ego and Archetype*, 107-108.

<sup>201</sup> Stein, *Mapa del alma*, 226.



Sin embargo, al llegar a ser una «persona», el ser humano se ve exhortado a su vez a ser indivisible y singular. Jung «utilizó el término “individuación” (también) para hablar del desarrollo psicológico que él define como el llegar a ser un individuo, una personalidad unificada pero a la vez única, un ser integrado y no dividido»<sup>202</sup>, donde el ego personal deberá conectarse con la profundidad de su individualidad, con el aspecto colectivo de aquello que nos representa como humanos y a su vez con aquello que hace al Hombre sagrado, creado con un sentido particular por el Creador<sup>203</sup>.

Paulatinamente va emergiendo una personalidad más amplia y más madura, y poco a poco se hace efectiva y hasta visible para los demás. El hecho de que, frecuentemente, hablemos de «desarrollo detenido» demuestra que suponemos que es posible tal proceso de desarrollo y maduración en todos los individuos. Puesto que el desarrollo psíquico no puede llevarse a cabo por un esfuerzo consciente de fuerza de voluntad, sino que se produce involuntariamente y en forma natural, en los sueños se simboliza con frecuencia por medio del árbol, cuyo desarrollo lento, poderoso e involuntario representa un modelo definido. El centro organizador desde el cual emana el efecto regulador parece ser una especie de «átomo nuclear» de nuestro sistema psíquico. También podríamos llamarlo inventor, organizador y fuente de imágenes oníricas. Jung llamó a ese centro el «Sí-Mismo» y lo describió como la totalidad de la psique, para distinguirlo del ego, que constituye solo una pequeña parte de la totalidad de la psique<sup>204</sup>.

Esta «evolución de la conciencia por etapas es tanto un fenómeno humano colectivo como un particular fenómeno individual»<sup>205</sup>. Para Neumann, «la conciencia del Yo individual tiene que pasar a través de las mismas etapas arquetípicas que determinaron la evolución de la conciencia en la vida de la humanidad. El individuo tiene que transitar en su propia vida el mismo camino que la humanidad transitó antes que él, un viaje cuyas huellas quedaron en la secuencia arquetípica de las imágenes mitológicas»<sup>206</sup>.

La relación entre el Ego y el Arquetipo del Sí-Mismo expresada como un proceso básico «que da cuenta del desarrollo psicológico que va desde el nacimiento hasta la muerte», siguiendo al psiquiatra y analista norteamericano Edward Edinger, puede comprenderse a partir del siguiente diagrama<sup>207</sup>:

---

<sup>202</sup> *Ibíd.*, 227-228.

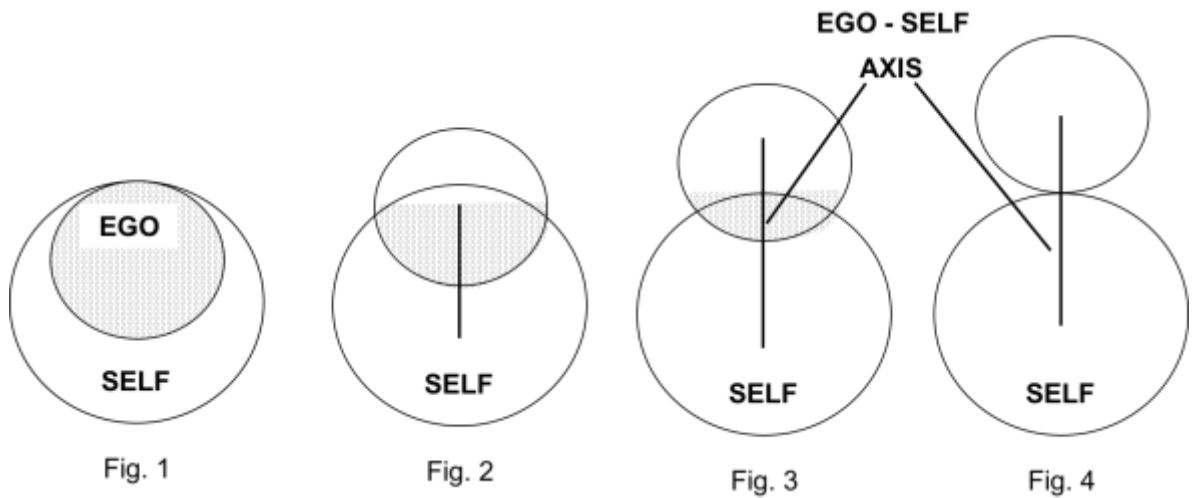
<sup>203</sup> De acuerdo a esta lectura, vale la pena preguntarse si Génesis 1-11 no podría entenderse como un proceso de individuación colectivo de Israel a partir de las nociones y comprensiones que el pueblo ha tenido sobre el Bien y el Mal.

<sup>204</sup> Jung, et al., *Hombre y sus símbolos*, 161.

<sup>205</sup> Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 19.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>207</sup> «These diagrams represent progressive stages of ego-Self separation appearing in the course of psychological development. The shaded ego areas designate the residual ego-Self identity. The line connecting ego-center with Self-center represents the ego-Self axis-the vital connecting link between ego and Self that ensures the integrity of the ego. It should be understood that these diagrams were designed to illustrate a



La relación progresiva o por etapas de desarrollo que se experimenta a lo largo de la vida – tanto personal como de la historia humana – entre estos dos aspectos de la psique, nos permite entender no solo el eje «ego – Sí-Mismo», sino también en términos simbólicos el camino interior propuesto por la teología para religar al Hombre con Dios, o para comprender el carácter personal de la relación entre Adán y Cristo.

---

particular point and are thus inaccurate in other respects. For example, we generally define the Self as the totality of the psyche, which would necessarily include the ego. According to these diagrams, and to the method of this presentation, it would seem as though ego and Self became two separate entities, the ego being the smaller lump and the Self the larger lump of the totality. This difficulty is inherent in the subject matter. If we speak rationally, we must inevitably make a distinction between ego and Self which contradicts our definition of Self. The fact is, the conception of the Self is a paradox. It is simultaneously the center and the circumference of the circle of totality. Considering ego and Self as two separate entities is merely a necessary rational device for discussing these things. Figure 1 corresponds to Neumann's original uroboric state. Nothing exists but the Self-mandala. The ego germ is present only as a potentiality. Ego and Self are one, which means that there is no ego. This is the total state of primary ego-Self identity. Figure 2 shows an emerging ego which is beginning to separate from the Self but which still has its center and greater area in primary identity with the Self. Figure 3 presents a more advanced stage of development; however, a residual ego-Self identity still remains. The ego-Self axis, which in the first two diagrams was completely unconscious and therefore indistinguishable from ego-Self identity, has now become partly conscious. Figure 4 is an ideal theoretical limit which probably does not exist in actuality. It represents a total separation of ego and Self and a complete consciousness of the ego-Self axis. These diagrams are designed to illustrate the thesis that psychological development is characterized by two processes occurring simultaneously, namely, progressive ego-Self separation and also increasing emergence of the ego-Self axis into consciousness. If this is a correct representation of the facts, it means that ego-Self separation and growing consciousness of the ego as dependent on the Self are actually two aspects of a single emergent process continuous from birth to death. On the other hand, our diagrams also demonstrate the general validity of assigning awareness of the relativity of the ego to the second half of life. If we take Figure 3 to correspond to middle age, we see that only at this stage has the upper portion of the Ego-Self axis begun to emerge into consciousness. The process by which these developmental stages unfold is an alternating cycle which is represented in the diagram (Figure 5, p. 41). As this cycle repeats itself again and again throughout psychic development it brings about a progressive differentiation of the ego and the Self. In the early phases, representing approximately the first half of life, the cycle is experienced as an alternation between two states of being, namely, inflation and alienation. Later a third state appears when the ego-Self axis reaches consciousness (Figure 3) which is characterized by a conscious dialectic relationship between ego and Self». Edinger, *Ego and Archetype*, 6-7.

La reflexión es una condición del Ser. Para que ella pueda aparecer es necesaria la separación de los elementos. Jung, interpretado y citado por Edinger, concebía la individuación como un proceso en el cual el Ego emergía del Self para volver a Él en actitud religiosa –*de religare*– uniéndose al Self por medio de un Eje, el Eje Ego-Self. De la integridad de este aparato y de su relación creativa surgirá la realidad de un Ser integrado y reflexivo<sup>208</sup>.

Darse cuenta del mundo y de sí mismo es un proceso que evolutivamente comienza en la infancia y se agudiza en la adolescencia; para Jung, el proceso de individuación «empieza generalmente con una herida en la personalidad», pues el encuentro con la Sombra es el paso iniciático<sup>209</sup>. El concepto de Sombra, entendido en términos generales como «la parte “negativa” de la personalidad, es decir, la suma de las cualidades ocultas y poco favorables de lo inconsciente»<sup>210</sup> nos relaciona en términos psicodinámicos con los conceptos de Bien y Mal, donde la posibilidad de reflexión para decidir y ejercer la libre voluntad (libre albedrío) será una tarea continua del individuo y de los colectivos.

Dice Jung que, «al reconocer la realidad del mal necesariamente relativizaremos al bien y al mal y comprenderemos que ambos constituyen paradójicamente dos mitades de la misma totalidad»; y para el también analista Thomas Moore, «la vida no puede fluir libremente cuando los elementos opuestos están divididos»<sup>211</sup>, ya que

(...) la mayor distancia de los contrarios produce en el interior del hombre contradicciones, conflictos de conciencia, disarmonías de carácter, en una palabra, todo lo que representa el Fausto de Goethe. (...) La naturaleza histérica consiste en una disociación, por así decir, sistemática, un aflojamiento de los contrarios, por lo normal estrechamente unidos, que en ocasiones llega hasta una escisión de la personalidad, es decir, hasta un estado en que una mano no sabe realmente lo que hace la otra<sup>212</sup>.

---

<sup>208</sup> Gonzalo Himiob, «Alquimia y Psicoterapia», ADEPAC, consultado el 11 de enero de 2017, <http://www.adepac.org/inicio/alquimia-y-psicoterapia/>. Para comprender la relación establecida por el analista norteamericano Edward F. Edinger, pueden consultarse sus trabajos al respecto. Véase Edwar Edinger. «The Ego-Self paradox», *Journal of analytical psychology*, vol. 5 (1960), <http://jatqp.co.uk/Module%2003/Edinger%20-%20The%20Ego-Self%20Paradox.pdf>.

<sup>209</sup> «El proceso de individuación pasa por diversos estadios relacionados con problemas básicos que debe resolver el individuo para llegar a la totalidad o Sí-Mismo. Son los siguientes: 1. La sombra. “La diferenciación entre uno y la sombra es el primer paso hacia el camino de la individuación” (Briefe, II, pág. 354). El individuo debe aprender a convivir con su “hermano oscuro”, con los aspectos desagradables y negativos de su personalidad, y a aceptarlos. Para ello es indispensable que conozca la diferencia entre el bien y el mal: “Sin un conocimiento detenido del ‘bien’ y del ‘mal’, del yo y de la sombra, no hay ningún conocimiento del Sí-Mismo, sino a lo sumo una identificación arbitraria y por eso peligrosa con ello” (ib., pág. 377). En esta confrontación con la oscuridad debe él aferrarse siempre al bien, pues de lo contrario corre el peligro de ser devorado por el diablo y sucumbir (ib., pág. 354). V. Mal». Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 189-190.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, 306 y ss.

<sup>211</sup> Moore, *Jesús y el alma de los evangelios*, 189.

<sup>212</sup> Carl Gustav Jung, *Consideraciones sobre la historia actual. Después de la catástrofe* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968), 112-113.

Tal como lo mencionamos anteriormente al exponer el poder simbólico que ve Jung en la «*imago dei*», Jesús – quien aparece entonces como el Hombre encarnado – se nos presenta en Cristo como aquél capaz de integrar algunos aspectos del Bien y el Mal, sobre todo para hacerse cargo de ellos. Su acercamiento en vida a lo diverso, a lo relegado, a lo marginado, a lo reprimido, su encuentro con el Diablo en el desierto, su actitud frente a la enfermedad y los demonios y especialmente su capacidad de escuchar la voluntad del Padre para redimirnos en Cristo, nos enseñan sobre un hombre que no solo acepta sino que además puede reflexionar sobre estos aspectos instintivos.

Esta relación o integración cuya comprensión trasciende la razón, es posible, psicológicamente hablando, no sólo gracias a Cristo como imagen interna, sino también al amor al que invita con su mensaje. La «*imago Dei*» que nos conecta con el «individuo psicológico», al que hacía referencia Jung y al que sigue invitando la psicología analítica, nos permite trascender al ego y encontrar lo divino en lo humano, desarrollando ciertas virtudes que le permiten al Hombre, dotado de consciencia y lenguaje, reflexionar antes de obrar a la hora de enfrentarse al Bien y al Mal.

Así, la consciencia que proviene del complejo del ego, a la que nos vemos inducidos por la cotidianidad y los estilos de vida impuestos por las sociedades globalizadas e ilustradas<sup>213</sup>, se debe complementar con la consciencia del Sí-Mismo, que gracias al proceso de individuación y al camino interior del autoconocimiento es amplificada y abarca algo que va más allá de lo personal. Este proceso es entendido entonces, tanto desde la psicología analítica como desde los signos y símbolos propuestos en los escenarios teológicos, con un sentido de «desarrollo» implícito en la vida humana, invitando al Hombre a un movimiento que tiende a la maduración y que puede ser dinamizado por la siempre presente capacidad de «escuchar».

---

<sup>213</sup> «Ahora, por primera vez, vivimos en una naturaleza inanimada y desdivinizada. (...) Mediante un simple acto de ilustración se ha anulado a los espíritus de la naturaleza, pero no a los correspondientes factores psíquicos, como por ejemplo, la sugestibilidad, la falta de crítica, la aprensión, la propensión a la superstición y al prejuicio, en una palabra, todas aquellas propiedades conocidas que posibilitan la posesión. Si es verdad que la naturaleza ha sido desanimada, los condicionantes psíquicos que engendran demonios están más activos que nunca. Los demonios no han desaparecido realmente, sino que solamente han cambiado de aspecto. Se han transformado ahora en potencias psíquicas inconscientes. De la mano de este proceso de reabsorción fue la inflación creciente del yo, que se hizo notar con la suficiente claridad, aproximadamente desde el siglo XVI. (...) Creíamos haber acabado con todos los fantasmas, cuando resulta que ya no andan fantasmas en las trasteras o en las viejas ruinas, pero sí en las cabezas de los aparentemente normales europeos. Se esparcieron ideas tiránicas, obsesionantes, entusiastas, deslumbradoras, y los hombres empezaron a creer las cosas más absurdas, como hace el poseso». Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 120-121.

### 2.2.1 Adán y Eva (el individuo): La integración de los límites y la fragilidad de lo humano.

- Símbolo del Mal: la desnudez (‘*ǎrûmîm* - ‘*ārûm*) de la pareja [en: 2, 25; 3, 1. 7. 10. 11].
- Signo del Mal: la astucia de la serpiente.
- Símbolo del Bien: ser vestidos (*wayya‘as... kâṭənôṭ*) por Yahvé [en: 3, 21].
- Signo del Bien: la capacidad de escuchar.

También en el principio la tierra psíquica del Hombre se encuentra informe y desordenada. Las tinieblas de la inconsciencia cubren el abismo interior, mientras que el viento del principio ordenador sopla sobre las aguas. En este escenario iniciático, donde el caos es una totalidad indiferenciada, surge el primer sujeto psicológico, el Yo. Y como en la creación, vemos que al transcurrir los primeros años de vida de un ser humano el mundo va adquiriendo formas comunes, mientras las imágenes emocionales individuales comienzan a constelarse para constituir su psique<sup>214</sup>. Como se presentará a continuación, «el Yo y el hombre son sólo nacientes, y sus nacimientos, sufrimientos y emancipación constituyen las fases del mito de la creación»<sup>215</sup>.

En el terreno psicológico, este caos primordial, la «*prima materia*», la «masa confusa»<sup>216</sup> como le denominó Jung tomando en consideración la riqueza de imágenes de la antigua alquimia, se constituye como el terreno en el que se desarrolla la personalidad. El *ouroboros*<sup>217</sup>, la serpiente o dragón que se muerde la cola nos conecta con los planteamientos desarrollados por el estudio de las

---

<sup>214</sup> Sobre la evolución y las etapas del desarrollo, pueden verse, entre muchos otros, los estudios del psicólogo y biólogo suizo Jean Piaget, quien en sus «seis estudios de psicología» presenta el desarrollo cognitivo, emocional y social al que nos vemos enfrentados desde el nacimiento, hasta llegar a la adolescencia. Véase Jean Piaget, *Seis estudios de psicología* (Barcelona: Editorial Labor, 1991).

<sup>215</sup> Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 27.

<sup>216</sup> Véase Carl Gustav Jung, *Psicología y alquimia* (Buenos Aires: Editorial Solar, 2003), u otros de sus estudios sobre Alquimia: *Aión*. Vol. IX-II. O.C / *Estudios sobre representaciones alquímicas*. Vol. XIII. O.C / *Mysterium Coniunctionis*. Vol. XIV. O.C / *La psicología de la transferencia*. Vol. XVI. O.C.

<sup>217</sup> «(...) el *serpens mercurii*, el dragón, que se engendra y se destruye a sí mismo y que representa la *prima materia*. Este concepto fundamental de la alquimia se remite al *Tehom* (Gn 1), a la *Tiâmat*, con su atributo del dragón, y por ende al mundo matriarcal primitivo, que en la teomaquia del mito de Marduk queda vencido por el mundo paterno masculino. La transformación histórica universal de la consciencia hacia el lado masculino queda compensada al principio por el elemento ctónico femenino del inconsciente. Ya en ciertas religiones precristianas se produce una diferenciación de lo *masculino* en la forma de la especificación padre-hijo, desarrollo que en el cristianismo llegó a su significación suprema (...) Y de esta suerte lo superior, lo espiritual, lo masculino, desciende hacia lo inferior, lo terreno, lo femenino; y en consecuencia la madre, anterior al mundo paterno, va al encuentro del elemento masculino y, mediante el instrumento del espíritu humano (la filosofía), engendra un hijo que no es el opuesto de Cristo, sino su correspondencia ctónica, que no es un hombre dios, sino un ser fabuloso, conforme con la esencia de la madre primigenia. Y como al hijo superior le toca la misión de redimir al hombre (el microcosmo), el hijo inferior asume la significación de un *salvator macrocosmi*». Jung, *Psicología y alquimia*, 34-35.

religiones y el carácter simbólico de esta imagen originaria, donde aparece la gran madre, la «Tiamat» de Babilonia, sobre la que actúa y acontece la acción del padre (lenguaje ordenador y limitante)<sup>218</sup>, para permitirnos presenciar, posteriormente, el surgimiento del héroe (el Yo) y su conquista: la consciencia.

A su vez, la presencia del caos en el Génesis nos ofrece una imagen previa al pecado para acercarnos a la aparición del Mal en el mundo. Si bien, como veremos a lo largo de los tres primeros capítulos del Génesis, el Mal no es introducido en el mundo por Dios, su presencia, representada en el abismo y la tiniebla, tampoco es ocultada ni rechazada. Así pues, Dios habló. Y mientras el Hombre habitaba esa tierra caótica, oscura, vacía e inconsciente del vientre materno, fue nombrado, traído a la vida. Y también ésta es palabra creadora, palabra poderosa que da inicio a la existencia del sujeto, y así la bendición de la vida como acontecimiento sagrado. Al hablar, acto creador por excelencia, estableció Dios la diferencia entre la luz y las tinieblas, primeras imágenes vinculadas al Bien y el Mal, mostrándonos que, desde el inicio, existe en el plan divino una consciencia del caos, pero a la vez una intención progresiva que protege de él, pues se evidencia una tendencia natural de Dios para establecer un orden. De la misma manera, en la psique, la tendencia integradora del Sí-Mismo y su constante relación con la consciencia, protegen al Yo del caos primigenio del inconsciente donde todo es confuso e indiferenciado. La diferenciación del día y la noche, de la tierra seca, las aguas y el firmamento, de los animales, las plantas y la creatura humana, nos recuerdan que el ego naciente aprende a dividir y a separar para aprender<sup>219</sup>.

La esencia de la consciencia es la distinción; en virtud de la consciencia, se separan los opuestos el uno del otro y lo hacen precisamente *contra naturam*. En la naturaleza los opuestos se buscan *–les extrêmes se touchent–*, y así ocurre también en el inconsciente, particularmente en el arquetipo de la unidad, en el *Self*. En éste, lo mismo

---

<sup>218</sup> Un análisis de la función paterna en relación con el surgimiento del Héroe, es desarrollado por Neumann. Véase Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 87-118.

<sup>219</sup> Si, como dice Von Rad, «Dios marca fronteras saludables entre lo caótico» (Von Rad, *Libro del Génesis*, 64), también en el proceso psíquico podemos ver cómo la luz (consciencia) y la oscuridad (inconsciente) se nos presentan como elementos fundamentales de una dinámica donde se establecen estos opuestos a partir de su diferenciación y sus límites. Ante la condición «psicótica» a la que se ve expuesta la psique a lo largo de la vida si se mantiene sumergida en la totalidad del inconsciente, el analista Rafael López-Pedraza, quien examina detalladamente el relato narrado por Apuleyo sobre «Eros y Psique» para hablar de la vida del alma, señala que «la condición psicótica por excelencia es la disociación o fragmentación» y cómo, a su vez, una naturaleza que va más allá de la voluntad tal como la entendemos racionalmente, mantiene activa esta tendencia: «Parece ser que diferenciar, ordenar e integrar los elementos disociados de la psique requiere la intervención de algo mucho más profundo. Si leemos la imagen que nos da el cuento vemos que no es la voluntad de Psique sino su conexión con lo emocional lo que conmueve a las hormigas que colaboran con ella. Y encontramos que la emoción nos conecta con niveles más profundos que nos pueden ayudar (...) Así, la imagen nos dice que los elementos diferenciadores, ordenadores e integradores que necesita Psique para sobrevivir en el ámbito psicótico son energía inconsciente *per se*, energía del ámbito más primario de la naturaleza humana, algo que parece provenir de la noche de los tiempos». Rafael López-Pedraza, *De Eros y Psique* (Caracas: Editorial Festina Lente, 2003), 76-78.

que en la divinidad, los opuestos quedan eliminados. Pero, con la manifestación del inconsciente comienza su escisión, como ocurre también en la creación; pues todo acto de adquirir consciencia es un acto de creación, y de esta experiencia psicológica proceden los múltiples símbolos cosmogónicos<sup>220</sup>.

La «noche de los tiempos» es iluminada por la primogénita del Hombre, la luz, imagen por excelencia de la consciencia:

El despertar más temprano de la niñez, al igual que el de la humanidad, está representado en las imágenes que surgen de las profundidades del inconsciente y se revelan al Yo ya individualizado. El estado del despertar del comienzo se proyecta mitológicamente en forma cósmica, apareciendo como el comienzo del mundo, como la mitología de la creación. El recuento mitológico del comienzo debe empezar invariablemente con el mundo exterior, debido a que el mundo y la psique aún son uno. Aún no hay un Yo que reflexione, que sea autoconsciente, que pueda referir nada a sí mismo, esto es, que se vea reflejado. No sólo la psique está abierta al mundo, aún es idéntica al mundo y no está diferenciada del mundo; se conoce a sí misma como mundo y en el mundo, y experimenta su propio devenir como un devenir del mundo; experimenta sus propias imágenes como los cielos estrellados, y sus propios contenidos como los dioses creadores del mundo. Ernst Cassirer (*The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. Manheim, Vol. II, pp 94 y ss.) ha demostrado que la creación aparece, en todos los pueblos y en todas las religiones, como la creación de la luz. De este modo la aparición de la conciencia, manifestándose a sí misma como la luz en contraste con la oscuridad del inconsciente, es el verdadero «objeto» de la mitología de la creación. Cassirer también ha demostrado que en las diferentes etapas de la conciencia mitológica la primera cosa a ser descubierta es la realidad subjetiva, la formación del Yo y la individualidad. El comienzo de este desarrollo, considerado mitológicamente como el comienzo del mundo, es la aparición de la luz, sin la cual ningún proceso del mundo podría ser observado<sup>221</sup>.

Una vez acontecido, convocado y separado el mundo, y con él diferenciado el Hombre como creatura<sup>222</sup>, se nos presenta Adán, el inocente y primordial que no tiene consciencia del nombre y que nos invita al estado paradisiaco e inocente que precede al lenguaje. Recordemos que Adán y Eva son una narración ya no cosmogónica sino antropocéntrica, y aquí radica su valor para hablar del surgimiento de la consciencia en términos psicológicos.

---

<sup>220</sup> Jung, *Psicología y alquimia*, 37.

<sup>221</sup> Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 28.

<sup>222</sup> El Hombre, Adán, creado «a imagen y semejanza de Dios» lleva en su psique la huella del Creador, y su creación, que ha sido buena «Tob», nos permite comprender las tendencias y dinámicas psíquicas que se constituyen en torno a las categorías Bien y Mal desde el Génesis. Al ver Dios que «todo era bueno», incluido el Hombre, el relato bíblico nos invita a reflexionar sobre lo que significa este estado de bondad. La «perfección», asociada culturalmente con el Bien será leída desde una perspectiva psicológica como una polarización que distorsiona la noción de lo «completo». Para el teólogo Gerhard Von Rad, el estado de bondad es estado de perfección, comprendiendo ésta en términos de «maravillosa armonía y (...) prodigioso ajuste con el fin asignado a las creaturas». Von Rad, *Libro del Génesis*, 73.

En aquella habitación plantada para el Hombre y una vez creada Eva – el aspecto femenino de la humanidad<sup>223</sup> – ubica Dios como referencia de la vida en el jardín el árbol de la vida y el árbol<sup>224</sup> del conocimiento del bien y el mal, y estos árboles han de servir al Hombre para conocerse, para aprender a ser libre a partir de una consciencia que integre los límites. Dichos límites son aquí planteados a través de la «prohibición», donde de nuevo Dios se pronuncia para advertir al Hombre que de todo árbol puede comer, más si del «árbol del conocimiento del bien y el mal» comiese, habrá de morir<sup>225</sup> (Gn 2, 16-17). Y estas palabras nos ponen frente al tema de la voluntad<sup>226</sup> (entendida como concepto psicológico), del libre albedrío (don que

---

<sup>223</sup> La psicología analítica plantea la coexistencia de aspectos femeninos y masculinos en la psique humana, ya que éstos tienen su fuente originaria en los arquetipos. Los términos «ánima» y «ánimus» fueron escogidos por Jung para referirse a estos aspectos presentes en hombres y mujeres. Al respecto puede consultarse una extensa bibliografía analítica, entre la que se encuentran análisis individuales y colectivos sobre este tema. «Los estudios de Jung sobre los sueños y la conducta de sus pacientes lo convencieron de que cada uno de nosotros, hombre o mujer, posee características tanto masculinas como femeninas. Dado que ningún sexo por lo normal acepta y usa los comportamientos asociados con el sexo opuesto, tales comportamientos permanecen inconscientes. En el inconsciente se personifican en imágenes contrasexuales, del mismo modo en que el lado del mismo sexo no reconocido de nuestra personalidad configura la sombra. A esta mujer dentro del hombre la llamó Jung el ánima; al hombre dentro de la mujer lo denominó el ánimus». Robin Robertson, *Arquetipos junguianos. Una historia de los arquetipos* (Barcelona: Editorial Paidós, 1998), 229- 242. «La Biblia (...) tiene gran interés en decir que este Dios está satisfecho en sí mismo y que es absoluto. Mas, precisamente ese Dios tiene que aprender que su criatura es diferente. Nosotros los hombres no podemos vivir sin un interlocutor terreno. Y Dios se mete en la lógica de lo que Él mismo ha hecho, cuando proporciona al hombre la mujer, como interlocutora y compañera. (...) mucho más vital y fundamental es la experiencia de que necesitamos del otro para ser por entero nosotros mismos. Si no existiera, habría que sacarlo literalmente de las costillas. Y eso es lo que la Biblia entiende por amor. Antes la vida era como un largo sueño, pero ahora se abren los ojos, y he aquí que la vida empieza una vez más y de forma completamente nueva». Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 30-31.

<sup>224</sup> La imagen del árbol como símbolo del desarrollo y el crecimiento, así como de la naturaleza interior, puede consultarse, al igual que la imagen del Jardín en Kathleen Martin, edit., *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas* (Madrid: Editorial Taschen, 2010), Árbol, 128-146, Jardín, 146-147.

<sup>225</sup> «Yo creo (...), que cuando la Biblia habla de la muerte, se refiere a un determinado tipo de vida, que no es vida. Yo no creo que el autor del relato del paraíso tuviera ante los ojos nuestra inmortalidad física, cuando habló de la muerte como castigo. El tener que morir no sería el escándalo que hoy experimentamos, si estuviéramos en el orden de la existencia. Me parece precisamente que el número de los cuatro ríos del paraíso, el orden en la dimensión horizontal, quiere decir que el tiempo representa un movimiento, el cual entre el comienzo y el fin nos permite hacernos sabios frente a la muerte, o que nos enseña a tener siempre ante los ojos la necesidad de morir, y a que nos adaptemos a la finitud y limitación de la vida; limitación que es inherente a nuestra condición de criaturas (...) Deberíamos así creer, como parte de la doctrina de la redención, que mediante el progreso de la medicina – al menos con unos valores de aproximación – lo que perseguimos en el fondo es un estado paradisíaco en el que vivir el mayor tiempo posible, si es que no llega algún día a ser inmortales. Con lo cual ni nos hacemos más sabios ni más felices. Yo creo en el hecho de que, como seres creados, estamos entregados a la finitud y a la muerte para proceder de una manera racional; y ése sería el sentido del relato del paraíso (...) Ésa es la muerte como castigo. Cada día se cierne sobre nosotros como una amenaza por nuestra propia insensatez. De continuo nos angustia porque tenemos miedo a la vida y no sabemos cómo afrontarla adecuadamente. Entonces la misma naturaleza es para nosotros un castigo, y la creación se convierte para nosotros en un tormento. Pero las cosas no se proyectaron así, ni tampoco deberían ser así. Es muy importante, sin embargo, entender que el relato del paraíso no describe una naturaleza fantástica, describe la naturaleza tal como es, en perfecta armonía con el hombre, cuando él está en armonía con Dios» Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 26-27.

<sup>226</sup> Jung entiende «por voluntad la suma de energía psíquica de que puede disponer la consciencia. El proceso de la volición sería, según esto, un proceso energético desencadenado por una motivación consciente. Yo no llamaría, por tanto, proceso de volición a un proceso psíquico que estuviera condicionado por una motivación



ha regalado Dios a su creatura) y a la muerte (natural opuesto de la vida puesto que la limita)<sup>227</sup>.

El Hombre, aquél que como Dios puede hacer uso de la palabra<sup>228</sup> ya ha dado sus primeros pasos en el camino de la diferenciación. La consciencia, que ha comenzado a desarrollarse lentamente y cuyo culmen en este pasaje nos llevará a «sabernos vergonzosamente desnudos» como consecuencia de la trasgresión<sup>229</sup>,

---

inconsciente. La voluntad es un fenómeno psicológico que debe su existencia a la cultura y a la educación moral, pero del que carece en gran medida la mentalidad primitiva» (GW, 6, § 921). Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 348.

<sup>227</sup> La trasgresión de la prohibición se nos presenta como una reflexión que abre a su vez una interesante perspectiva de género, y si bien éste no es el objetivo de esta investigación, es importante aclarar que aquí lo femenino se entiende no de forma literal sino simbólica, donde se nos abre un abanico de aspectos humanos que nos enfrentan a la sensibilidad, a la relación, a la confrontación con la muerte y la creación. Para ver una perspectiva junguiana planteada desde lo femenino y el abandono de las diosas: «Ellas son el pecado y ellos no han hecho más que seguirlas, “sufrir” la tentación: ellas, las tentadoras, ellos, los pasivos inocentes seducidos; ellas han roto las prohibiciones y ellos han corrido tras los potrereros abiertos por su libertad, por su insurrección. Pero ¡cuidado!, he dicho que ellos han corrido. ¿Y ellas? Las que han comido, las que han entrado en comercio con los ángeles, las que han desertizado la tierra, las que han mirado la muerte con los ojos abiertos y han sido capaces de ver su cuerpo despojado de sí mismas, ¿qué ha sido de ellas? ¿Qué ha sido de aquellas que se han atrevido a dividirse, fragmentarse y despojarse para crear las mil formas del universo y tejerlo a la manera de una maravillosa tela de araña donde en cada punto un nuevo mundo se articula, un mundo nuevo se crea? ¿Qué ha sido de esas que han imaginado el mundo antes del mundo y lo han gestado imaginariamente de manera que haya sido factible, posible? ¿Qué nos dice de lo femenino y de las mujeres esta concepción que, en cada reflexión filosófica, en cada giro y enseñanza religiosa y en cada patología clínica y social, las señala, apunta hacia ellas como hacia la falla, el pecado, la falta? ¿Por qué, nos preguntamos de nuevo, la maldad, el pecado, la insurrección tienen el nombre de una polaridad, el sello de un género y de una conjunción cromosómica específica? ¿Nos hemos preguntado cuál ha sido el papel de lo masculino en esta posición y actitud frente a lo femenino y frente a sus tentaciones, a sus insurrecciones, a su pecado, a sus desacatos y desafueros? (...) Ella es la pecadora porque ella impulsa a saber, y nada hay más subversivo, conmovedor y demoleedor que el saber: ¡Saber!». Vélez Saldarriaga, *Virgenes energúmenas*, 28- 29.

<sup>228</sup> La capacidad humana del lenguaje hablado y escrito está presente en varias culturas y es relacionada con la divinidad. El lado sombrío de esta característica puede verse en las reflexiones del Teólogo alemán Eugen Drewermann, quien cuestiona si el valor de esta palabra y su acto fundacional de «nombrar» la naturaleza no ha sido una idea tergiversada por el espíritu racional de occidente. Para él, en ese caso, se trata de dominar y hacerlo con respeto, pues la soberanía es consecuencia de la semejanza con Dios, pero esta soberanía debe ser entendida como principio regulador. Soberanía no sólo sobre lo otro, sino sobre sí mismo, y no soberanía como herramienta de dominio y poder, sino como elemento decisivo de la semejanza del Hombre con Dios, con la que el Hombre adquiere «dignidad» y con ella «libertad»: “Yo pienso que el cristianismo, apoyado tanto en la herencia de la Biblia como en la concepción grecorromana del mundo, puso al hombre desde los comienzos en el centro del mundo, de manera que todo había de servir al bienestar humano. El hombre debía someter la Tierra en el sentido literal del génesis; lo cual significa que ha de dominarla, como un rey domina a un enemigo vencido. Esa idea de explotación pone en el punto de mira únicamente al hombre, y la interpretación total del cosmos se realiza tan en el ego y solamente desde el hombre, que dentro de esa imagen del mundo no podía resultar nada extraño el que cada vez fuésemos más insensibles e irreligiosos y cada vez hiciésemos mayor violencia a la naturaleza” (...) «Al comienzo de la Biblia dice el relato de la creación del Yahvista que el hombre recibió el encargo de hablar con los animales y de imponerles nombre. Es el mismo diálogo de la consonancia de la percepción de una armonía entre hombres y naturaleza, que muy bien podría expresarse en el lenguaje humano y en la poesía. No precisamente dominar a las criaturas, sino sentirlas y hablar poéticamente con todas ellas». Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 7-8 y 18.

<sup>229</sup> «La concupiscencia del *reatus* (retr. I, 15) no se refiere al fundamento fisiológico de las sensaciones placenteras de la vida sensitiva, psíquica e intelectual, sino a la incapacidad de mantener a raya el poder anímico y corporal de la concupiscencia, al no existir ya la presencia de la gracia de Dios capaz de poner orden. Se manifiesta bajo la forma de debilitamiento de la facultad cognitiva (ignorancia) y volitiva (concupiscencia mala en sentido estricto). El hombre está encadenado al desenfreno y al egoísmo (*cupiditas*). Es cierto que no ha

nos enfrenta ahora a la capacidad de decidir, una tarea que, sin duda, implica una actividad del ego y la aceptación de éste de su estado de creatura limitada.

El teólogo español Andrés Torres Queiruga nos ofrece en su reflexión sobre el Mal algunas ideas que cobran un valor importante en la lectura psicológica que se propone en esta investigación, y que serán desarrollados más detenidamente en el 3 capítulo, pues para él, la escena del jardín nos permite buscar la raíz del Mal «en el rechazo de la propia finitud, en la negación a aceptar la propia finitud y en la consiguiente ilusión de ser iguales a Dios (Cf. Gn 3, 5)»<sup>230</sup>, ya que el deseo del Hombre, representado en el fruto ofrecido por la astuta serpiente, es apropiarse de la sabiduría de Dios. La «astucia»<sup>231</sup>, planteada como signo del Mal, es una «habilidad» psicológica humana que representa la posibilidad de la «trasgresión», la duda del Hombre frente a la sabiduría divina; ella promueve el desconocimiento de Dios, la desobediencia a Dios y el querer saber más que Él o parecerse a Él, llevándonos a construir una ilusión de «autonomía».

La consciencia de la desnudez en la pareja, trabajada anteriormente como símbolo del Mal, aparece cuando la humanidad se da cuenta que ha desobedecido, que ha trasgredido los límites y que ha querido acceder a la «gran amenaza a la consciencia» como la define Jung, un estado denominado por los griegos como «*hybris*» y por la psicología analítica como la «inflación del ego»<sup>232</sup>.

---

perdido el libre albedrío (*liberum arbitrium*) como potencia natural, pero la voluntad ya no se ve atraída por el bien ni orientada a Dios como a su fin propio. A la libertad de la voluntad le falta una meta que la seduzca y, por tanto, la autorrealización como amor (*caritas*)». Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la Teología*, trad. Marciano Villanueva (Editorial Herder: Barcelona, 2009), 146-147.

<sup>230</sup> Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 95. Como señala Torres Queiruga, Leibniz «se pone a la cabeza de los que por primera vez en la historia inician la tarea de pensar el mal partiendo desde una intencionalidad que ya empieza a estar profundamente marcada por la visión secular del mundo», y su intuición fundamental pone el énfasis en el carácter finito. Véase Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 48-49.

<sup>231</sup> Una lectura psicológica sobre la «astucia» y su relación con el Hombre puede verse también en Drewerman: «Hay que seguir un poco el juego de las palabras hebreas en este pasaje. En el texto hebreo se dice que la serpiente es astuta, arum, y más tarde se dice que Adán y Eva estaban desnudos, arumim (fórmula plural en hebreo)». Sentir vergüenza y esconderse son dos acciones que nos conectan con la «culpa y la responsabilidad» humanas: «Los hombres, que por miedo se hicieron culpables, se hacen culpables ahora por no ser capaces de afrontar su culpa. Se convierten en mentirosos crónicos. Doblegan su existencia al refugiarse en un status de irresponsabilidad: son las circunstancias, los otros, no es nadie. También ésta es la tragedia de la culpa: que se cae en ella por miedo. Ésta es la paradoja de miedo. Pero, después de cometer la acción, los visita de nuevo y no les deja trabajar en la culpa, sino que de nuevo los hace huir de ella. Y después surgen todas las tragedias, que hoy podemos comprobar de hecho. (...) La amabilidad se funda en declaraciones falsas, en perfecciones simuladas, en las hojas de parra, en vez de fundamentarse en la verdad; y todo por angustia y miedo a la crítica ajena, para no caer en la trampa ante los ojos de los demás, que nos miran duros y despiadados». Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 42 / 46-47.

<sup>232</sup> «El término inflación designa la dilatación exagerada o “hinchazón” (Aufgeblasenheit) de la personalidad que tiene lugar como consecuencia de la identificación de la consciencia del yo con los arquetipos, como por ejemplo, Dios, el diablo, el Sí-Mismo, el ánimos, el ánima; con una figura religiosa (Cristo, Buda) o un personaje histórico; o con un rol social, una profesión o un título. La inflación comprende siempre actitudes o estados extremos: arrogancia o pusilanimidad, sentimiento de grandeza o sentimiento desmedido de insignificancia personal, superioridad o inferioridad. Según dice Jung, en todos estos tipos de rasgos de conducta subyace

Sin embargo, en términos psicodinámicos, esta trasgresión aparece como algo positivo<sup>233</sup>, pues es necesaria para la evolución de la consciencia y la salida del paraíso. Escuchar a la serpiente nos introduce entonces en la consciencia de la finitud y la fragilidad (el sabernos desnudos) y una vez hay consciencia «la escucha» es distinta, especialmente si entendemos que el proceso de individuación es un proceso de escucha, ya que nos conecta con la porción de consciencia que nos corresponde como individuos y como parte de un colectivo, y nos permite observar el camino hacia donde apunta la propia naturaleza, o parafraseando a Jung, hacia dónde apunta la individuación y poniéndonos frente a la pregunta ¿qué es lo más completo que podemos llegar a ser?.

Esta pregunta nos permite pasar de la voluntad del instinto a una voluntad que tiene que ver con «saber del instinto»<sup>234</sup>, y esto se relaciona con la escucha consciente,

---

siempre una “inseguridad acerca de los propios límites” (GW, 7, § 225). Los arrogantes, por ejemplo, se agrandan, los pusilánimes se empequeñecen, ambos con desmesura. Detrás de los primeros es fácil descubrir un fuerte sentimiento de inferioridad, en cambio en los segundos se advierte un sentimiento de arrogancia encubierta, dado por la creencia de que el propio estado de desaliento, duda e inseguridad es una cualidad especial y única que exige el reconocimiento y la comprensión de los demás. Como afirma Jung, «ambos son a la vez demasiado pequeños y demasiado grandes (...) Suenan casi grotesco designar este estado como ‘semejanza con Dios’. Pero como ambos sobrepasan sus proporciones humanas, el primero de este lado, el segundo del otro, resulta ser algo ‘sobrehumano’, y por lo tanto, figuradamente hablando, ‘semejante a Dios’. Si no quiere utilizarse esta metáfora, yo aconsejaría hablar de inflación psíquica» (ib. § 227)». Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 192-193. La perspectiva del teólogo y analista Junguiano Eugen Drewermann sobre la angustia que le produce al Hombre ser Hombre, y las consecuencias que ésta trae en la acción relacionada con el Bien y el Mal también puede entenderse desde este concepto: «Es una idea, que encuentro confirmada en la psicología profunda, por cuanto son precisamente los sentimientos de angustia, desamparo y complejo de inferioridad, los que nos hacen olvidar cualquier medida humana. Recordemos cómo en la fábula de Esopo, a la vista del buey, la rana se hincha hasta pensar que puede ser tan grande como aquél y ya nunca más tener miedo, y cómo termina reventando. El término indogermánico böse, “malo, malvado”, contiene la raíz de los verbos sich aufblähen, aufblasen, “hincharse, soplar”. Cuando alguien se sobredimensiona y se proyecta hacia lo absoluto, el miedo se agudiza y se convierte en terror, y los hombres nos hacemos malos. (...) Dios lo sabe. Yo sólo necesito recordar que después de la segunda guerra mundial la filosofía, y especialmente el existencialismo francés, estableció como valor fundamental el que nosotros los hombres no podíamos hacer otra cosa, en medio de una libertad angustiada, que proyectarnos hacia un posible ser-iguales-a-Dios. La filosofía de Jean-Paul Sartre vive de repetir que somos una aspiración infinita, que se consume en su propia inutilidad. Continuamente combatimos por borrar nuestra humanidad con una perfección imaginaria. Y cada vez retrocedemos y nos perdemos más en nuestra miseria. Y al no saber comportarnos unos con otros de una manera humana, hacemos recíprocamente del miedo un arma de dominio, esclavitud, opresión y atemorización». Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 40.

<sup>233</sup> «Psicológicamente, desde el plano del sujeto de la interpretación, la narración de Gn 3, 1-5 es una imagen del camino contradictorio hacia el autoconocimiento, de la inclusión de lo inconsciente, simbolizado por la serpiente, en la unidad del yo. Se manifiesta en ella la sabiduría inconsciente de que lo inconsciente, lo instintivo, pertenece al hombre y debe conducir a la «divinización» del hombre, a la realización total de su personalidad, a la unidad de la conciencia individual con el mundo de lo inconsciente colectivo. Esta interpretación, sin embargo, no lleva a la interpretación teológica de la simbología de la serpiente». Eugen Drewermann. «Exégesis y psicología profunda», *Revista Selecciones de Teología*, vol. 24 (1996), [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol24/96/096\\_drewermann.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol24/96/096_drewermann.pdf).

<sup>234</sup> La voluntad puede entenderse también como una huella de la divinidad en el hombre, tal como lo planteó San Agustín. Frente a la voluntad, se dice desde san Agustín que ésta es una virtud que debe desarrollarse y por la que se debe pedir constante ayuda de la Gracia divina. El benedictino Santiago Cantera señala el «vestigio trinitario» que aquí plantea Agustín, y dice que «ciertamente, las tres potestades del alma son una trinidad en el alma humana; la memoria, el entendimiento y la voluntad son una huella divina en el hombre; cada

donde hemos aprendido a escuchar la naturaleza en nosotros y la posibilidad individual de decisión. Una escucha a ciegas no es la escucha propuesta por la psicología analítica; psicológicamente estamos hablando aquí de una escucha consciente, pues el que escucha ciegamente y obedece ciegamente no está escuchando psicológicamente. En términos psicológicos y simbólicos, podemos pensar que «ser vestidos por Yahvé», el símbolo del Bien, le permite al Hombre escuchar de una manera profunda y comunicada con Dios, con la totalidad, y no exclusivamente con el ego<sup>235</sup>. Si bien el ego adquiere una voluntad propia, y puede entenderse como aquél que «lleva la nave por donde debe ir, evitando que choque», esta voluntad está íntimamente ligada con la escucha, y a su vez, la escucha se conecta con la libertad del Hombre para decidir, es decir, con el «libre albedrío»:

La raíz etimológica de la palabra «obediencia» significa escuchar. El chamán (por ejemplo) escucha atentamente el mundo de la figura espiritual y hace lo que le indican (...) Jesús no pide que se le adore ni siquiera que se le venera. Recomienda una vida acorde con los designios del Padre (...) la palabra utilizada para describir «voluntad» en el Padre Nuestro – «hágase tu voluntad» – sugiere intención y placer, no una exigencia moral. No se trata de obedecer al Padre como si fuera un tirano o una figura de autoridad, sino de acatar sus deseos con respecto a la raza humana<sup>236</sup>.

Al parecer, toda corrupción y confusión existente en el mundo, procede de la «desobediencia», constituyéndose esta capacidad de decisión en lo humano como la imagen germinal de lo que luego se traducirá en pecado<sup>237</sup>, culpa y Mal. Pero no es el pecado como tal lo que condena a lo humano, ya que Adán y Eva se encuentran en una situación completamente nueva y desconocida para la humanidad, la libertad de decidir. Dios, conociendo la naturaleza imperfecta del Hombre, sabe que éste va a trasgredir, pero sabe también, en su sabiduría infinita, que esto es necesario para que surja un hombre más completo. La trasgresión es

---

una de ella es vida, razón y sustancia, pero las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia. «Y la propia alma, indudablemente, sabe que tiene memoria, entendimiento y voluntad; le resulta evidente que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga». Santiago Cantera Montenegro. O.S.B. «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», *Revista Espiritu*, vol. 61, nº 144 (2012): 236. Véase Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, X, 11-12.

<sup>235</sup> Es evidente cómo el Hombre contemporáneo se ha desligado de la escucha de Dios, la «soberbia» del yo nos ha llevado a creernos constructores únicos y absolutos de nuestra vida, y los grandes desarrollos de la razón y la ciencia nos incitan constantemente a querer saber sobre el futuro y tener control sobre él. Para un análisis de este argumento desde la psicología analítica, puede verse el trabajo del analista López-Pedraza, *Ansiedad Cultural*, 31-64.

<sup>236</sup> Moore, *Jesús y el alma de los evangelios*, 195.

<sup>237</sup> El método «infantil» que usaba el miedo para hablar del pecado y la trasgresión, nos exige ser repensado hoy, pues el hombre contemporáneo necesita reflexionar; la escucha ciega ya no hace parte de las dinámicas naturales de la consciencia y es un reto para la teología actual fomentar la fe mediante la discusión y la reflexión. Desde Villalmonste se puede ver cómo San Agustín, por ejemplo, y su teología del pecado original responden a este tipo de pensamiento. Véase Alejandro Villalmonste. «El problema del mal y el pecado original en San Agustín», *Revista Naturaleza y Gracia*, vol. 38, nº3 (1991): 254-255.

un elemento simbólico de la consciencia que conecta al Hombre con lo sagrado, con lo trascendente, y que mantiene el vínculo originario establecido con Dios:

El círculo diabólico es que hay que ser como Dios, para perder el miedo que se siente por ser un hombre (...) Y ahora comprendo muy bien que los hombres, que tienen miedo y que se han quedado solos en su miedo, no puedan tener otra idea que la de sacar de sí mismos algo total, algo perfecto y absoluto, algo efectivamente igual a Dios. No puede haber ya ningún fallo, ningún fracaso, nada que pueda criticarse, nada en lo que pueda exponerse alguna cosa. Se requiere convertirse de nuevo en un ser que es como una esfera cerrada en sí misma, que no necesita de ningún complemento ni de interlocutor alguno, y que en el fondo ni siquiera necesita ya del amor. Lo trágico es que con ello se prolonga el miedo, se restablece definitivamente la lógica del miedo y al final se cae en un mundo, que ya no conoce compasión alguna, sino únicamente sentencias judiciales, ocultamientos, encubrimientos y condenas<sup>238</sup>.

El límite es invitación a una toma de consciencia. Dios protege a sus creaturas, les da a Adán y a Eva un vestido porque reconoce en ellos la posibilidad de reflexionar sobre lo que pasó, como lo hará posteriormente con Caín; el vestido de los unos y el signo del otro hacen evidente el pecado, la trasgresión y la contaminación. Adán y Eva eran «perfectos», pero la trasgresión les demostró que se pueden contaminar y es justo allí donde arranca el trabajo en función de la reparación, en oposición a la corrupción o contaminación. La reparación es una característica de Dios, pues Él es un Padre Creador amoroso que nunca abandona a su creación.

La necesidad de saber no sólo de qué está hecho, sino también y sobre todo para qué está destinado. En medio de la caducidad humana llevamos en nosotros el aliento de Dios; y eso es realmente lo que nos hace vivir, lo que nos permite abrir los ojos y lo que nos da valor para querer vivir. Entre el hombre sobre la tierra y su creador se tiende ese lazo tenue como un soplo, que es invisible, pero que le permite vivir como un ser y le otorga el coraje de querer existir. Naturalmente que ya en este pasaje del texto se plantea la cuestión de qué pasa con el hombre, cuando ese lazo sutil se rompe. El autor sugiere que el mundo es un jardín maravilloso, una tierra paradisíaca, un país de ensueño y felicidad en tanto el hombre permanezca en el estado en el que Dios lo ha puesto<sup>239</sup>.

El jardín del Edén, el paraíso ahora perdido, es custodiado por los ángeles de Dios, una imagen más que nos convoca a los límites. El límite aparece entonces como algo necesario y que está vinculado con el Bien, pues si éstos no se establecen, el Hombre siempre podrá volver al caos inicial.

---

<sup>238</sup> Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 37-38.

<sup>239</sup> *Ibíd.*, 23.

### 2.2.2 Caín y Abel (el otro, el hermano): Luz y Sombra. La polarización como posibilidad de hacer consciencia de lo diferente.

- Símbolo del Mal: el asesinato (*wayyaharəqēhû*) del hermano [en: 4, 8].
- Signo del Mal: la incapacidad de Caín de escuchar las advertencias de Dios y de dominar al pecado que acecha su corazón.
- Símbolo del Bien: la señal (*'ōwt*) que Dios pone a Caín en su frente [en: 4, 15].
- Signo del Bien: la protección de la vida de Caín como posibilidad de reflexión sobre lo hecho.

*«Amarás al señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mandamiento mayor y el primero. El segundo es semejante a él. Amarás a tu prójimo como a ti mismo»*

*Mateo 22, 37-39*

Expulsados ya del paraíso, Adán y Eva, la imagen primigenia del Hombre, se conocen para dar vida a Caín y Abel. Los hermanos, imagen de la humanidad que nos confronta con el otro y lo otro, nos hablan ahora del asesinato e introducen la violencia en el inicio de la constitución de la civilización, estableciendo una línea antropológica que va, en términos simbólicos, de Adán a Babel y donde la violencia aparece como eje transversal a todos los escenarios propuestos, aunque cambie la forma en la que se manifiesta. Esta conducta humana se revela y sucede a lo largo del Génesis y aparece a la par de una invitación a la reflexión, pues como veremos, la violencia pasa de estar puesta afuera como potencial, a ser una violencia puesta adentro como realidad; como Caín, el Hombre posee la capacidad de «dominar» también su mundo interno, representado aquí en las emociones del asesino. La escucha aparece de nuevo, y relacionada en este pasaje con las advertencias que Dios hace a Caín, nos permite repensar la obediencia<sup>240</sup>, una obediencia que puede reflexionar sobre lo escuchado y a su vez relacionarse desde «otra consciencia» con el pecado que acecha al corazón del Hombre.

---

<sup>240</sup> Una idea opuesta a la obediencia aquí presentada es conocida gracias a los trabajos de la filósofa judía Hana Arendt, quien plantea que los criminales son sujetos que «decidieron» dejar de pensar, lo que podemos entender en esta lógica psicológica como «dejar de escuchar», para así obedecer. Estos individuos, al no escuchar las emociones propias del Bien y el Mal en lo humano y al no lograr su diferenciación, encontraron como salida psicológica proyectar su sombra y eliminar la fuente del malestar que se encontraba «aparentemente» en el otro. Véase Hannah Arendt, *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Editorial Lumen, 1999). Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza editorial, 2005).

Las reacciones humanas que se desprenden de la escena inicial, en la que los hermanos presentan a Dios su sacrificio, nos ofrecen una primera dinámica de relación entre ellos, donde las emociones se presentan para ser reconocidas, reflexionadas o proyectadas en el otro. En términos psicodinámicos, esta consciencia naciente de la que Adán y Eva forjaron los primeros pasos, tiene aquí la tarea psicológica de saberse «persona» para reconocerse como diferente al otro y poder ver, a su vez, al prójimo. El concepto «persona», utilizado por Jung para definir «aquel sistema de adaptación o aquél modo con el cual entramos en relación con el mundo»<sup>241</sup> es relacionado con la máscara que usaban los antiguos actores griegos y su formación posee tantas luces como sombras:

El desarrollo de la Persona es el resultado de un proceso de adaptación que suprime todos los elementos individuales significativos y las potencialidades, disfrazándolas y reprimiéndolas a favor de los factores colectivos, o a favor de aquellos que lo colectivo considera deseables. Aquí nuevamente, la totalidad es intercambiada por una falsa personalidad exitosa y práctica. La «voz interior» es ahogada por el crecimiento del superyó, de la consciencia, ambos representantes de los valores colectivos. La voz, la experiencia individual de lo transpersonal, que es particularmente fuerte durante la infancia, es abandonada a favor de la consciencia. Cuando el paraíso es abandonado, la voz de Dios que habla en el Jardín también es abandonada, y los valores de lo colectivo, de los padres, de ley y consciencia, de la moralidad en vigor, etc., deben aceptarse como valores supremos con la finalidad de que la adaptación social sea posible<sup>242</sup>.

La formación de la persona implica pues no sólo definir una personalidad propia, sino a la vez desechar aquello que se considera ajeno al esquema que la consciencia ha establecido. Caín, cuya personalidad definida por sus emociones y acciones, se nos muestra como «el hermano oscuro», como la sombra<sup>243</sup>, es aquél en nosotros que al no poder escuchar ni reconocer sus propios impulsos, ni las advertencias de Dios, proyecta en el otro aquello que no puede aceptar como propio.

«Proyección significa sacar fuera un proceso subjetivo, trasladándolo a un objeto. Es lo contrario de introyección. La proyección es, según eso, un proceso de disimilación, por cuanto un contenido subjetivo es enajenado del sujeto e incorporado en cierto modo al objeto. Los contenidos de los que el sujeto se desembaraza mediante la proyección son tanto contenidos penosos, incompatibles, como también valores positivos que le resultan inaccesibles al sujeto por alguna razón» (...) El fondo de donde proceden todas las proyecciones es lo inconsciente, que abarca también las representaciones colectivas o arquetípicas, y no es, por lo tanto, solo inconsciente

---

<sup>241</sup> Jung, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, 2005. Jaffe, *Personalidad y obra de C.G. Jung*, 480.

<sup>242</sup> Neumann, *Orígenes e historia de la consciencia*, 228.

<sup>243</sup> «La sombra es mi otro yo oscuro y, como sugiere Jung, suele mostrarse como una figura del mismo sexo». Connie Zweig y Jeremiah Abrams, «Introducción: El lado oscuro de la vida cotidiana» en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 19.

personal (...) El proceso de la proyección es siempre automático, espontáneo e inconsciente, y desaparece en el momento que es percibido por la consciencia (...) «En rigor, la proyección nunca se hace – ella ocurre –, se encuentra allí» (GW, 12, § 346) (...) Desde el punto de vista de la evolución, corresponde al estado primario del desarrollo de la percepción humana. En cierto sentido, equivale a lo que Lévy-Bruhl ha denominado «*participation mystique*». Supone falta de consciencia diferenciada y crítica, y de libertad (v. GW. 10, § 129 § 134) (...) Nuestro conocimiento primario del mundo es básicamente proyectivo, pues no vemos los objetos como son, sino como creemos que son, como los imaginamos. A causa de la proyección tendemos a atribuirles a los objetos cualidades reales, que en sí no poseen. Según dice Jung, «mientras no seamos conscientes del carácter proyectivo de una cualidad del objeto, seguiremos ingenuamente convencidos de que dicha cualidad pertenece realmente al objeto [...] quien no posea un grado inusitado de autorreflexión, no estará por encima de sus proyecciones, sino la más de las veces por debajo de ellas».<sup>244</sup>

Querer eliminar en el otro las faltas propias, parafraseando a Jung<sup>245</sup>, será entonces la salida de Caín. Lejos de parecernos ajena esta reacción violenta, ocasionada por la proyección, podemos observar el fenómeno del «enemigo»<sup>246</sup> y la sistemática necesidad de eliminarlo o señalarlo, llegando a deshumanizarlo para justificar de alguna manera el acto violento. Como Caín, así todos vemos y proyectamos en el otro aquello que nos negamos a reconocer en nosotros mismos, «tendemos a ver el demonio en Hitler, Al Qaeda y el comunismo, pero no somos capaces de verlo en nuestro literalismo religioso, en nuestro extremado nacionalismo y patriotismo, y en la agresividad con que tratamos a nuestros hijos y nuestra esposa»<sup>247</sup>.

Pero también él, Caín, constructor de ciudades, creador de los pueblos y la civilización (Gn 4, 17), nos habla de la comunidad y de la noción extensa del «hermano», y nos conecta no solo con el aspecto individual de la proyección y la sombra, sino también con sus manifestaciones colectivas<sup>248</sup>. Así, la relación establecida Dios – Hombre – Otro, se nos presenta en este pasaje bajo la

---

<sup>244</sup> Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 256.

<sup>245</sup> Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 122.

<sup>246</sup> Una interesante idea sobre la construcción de los enemigos en un contexto social, religioso y político, interpretada desde estas nociones de proyección y sombra es planteada por varios autores en la octava parte del libro *Encuentros con la Sombra*, donde se analizan los aspectos sombríos, ocultos y proyectados de la humanidad en diferentes áreas de la vida, así como desde el ámbito individual y colectivo. Sam Keen et al., «La construcción del enemigo. Ellos y nosotros en la vida política» en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 283-338.

<sup>247</sup> Moore, *Jesús y el alma de los evangelios*, 124.

<sup>248</sup> «La sombra colectiva – la maldad humana – reclama por doquier nuestra atención: vocifera desde los titulares de los quioscos; deambula desamparada por nuestras calles dormitando en los zaguanes; se agazapa detrás de los neones que salpican de color los rincones más sórdidos de nuestras ciudades; juega con nuestro dinero desde las entidades financieras; alimenta la sed de poder de nuestros políticos y corrompe nuestro sistema judicial; conduce ejércitos invasores hasta lo más profundo de la jungla y les obliga a atravesar las arenas del desierto; trafica vendiendo armas a enloquecidos líderes y entrega los beneficios a insurrectos reaccionarios, poluciona nuestros ríos y nuestros océanos y envenena nuestros alimentos con pesticidas invisibles». Zweig y Abrams, «Introducción», 21.



disociación de lo «próximo y lo lejano», como elementos que nos llevan a las categorías Bien y Mal y nos siguen revelando detalles de la ruptura de esta relación primigenia.

Para Jung, el asesinato persistente, que alcanzó un punto culmen en uno de los más impresionantes espectáculos de barbarie visible en las Guerras Mundiales, nos vincula a todos con este acontecimiento al que nos enfrenta Caín: «el asesinato ha sucedido parcialmente en cada uno y cada uno lo ha cometido parcialmente; seducidos por la irresistible fascinación del mal hemos posibilitado esta matanza colectiva parcial»<sup>249</sup>. No escuchar las advertencias de Dios produce en Caín un estado de «inflación del ego» que se venía presentado desde Adán y Eva, pero esta vez se torna colectivo para sugerir, como plantea Nietzsche, una «muerte de Dios»<sup>250</sup>. Con el pacto infernal y el asesinato, también Fausto es un profeta del hombre alemán y del hombre contemporáneo, y con esto ha dejado un eco, siguiendo a Jung: «tropezamos con ese eco en el superhombre de Nietzsche, en aquel amoral hombre instintivo, cuyo Dios ha muerto, y que se jacta de su divinidad, mejor dicho, de su demonía más allá del bien y el mal»<sup>251</sup>.

La enantiodromía<sup>252</sup>, una ley psicológica inmutable, hace que toda proyección vuelva a su origen, y cuando el Hombre se «hace semejante a Dios» para así borrar al otro y disponer de la vida de su hermano, solo puede esperarse la catástrofe.

Cuando Nietzsche anunció la muerte de Dios no lo hizo porque hubiera presenciado una muerte: solo quería decir que, a diferencia de los siglos precedentes, Dios ya no era necesario para explicar las relaciones sociales, familiares y políticas y las formas del arte y del saber: en resumidas cuentas, la vida. Después de la industrialización del siglo XIX, después del estrecho vínculo entre guerra y producción económica en el siglo XX, y con la globalización del siglo XXI, no se puede ya describir una sociedad sin hablar de mercancías y comercio. Podemos, en cambio, explicar esa misma sociedad prescindiendo no solo de Dios, sino también del prójimo: como si las relaciones económicas no tuvieran lugar en una comunidad. Como si no fueran una subespecie de las relaciones humanas. Las dos ideas sobre las cuales se basa la moral

---

<sup>249</sup> Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 98.

<sup>250</sup> La idea de la «muerte de Dios» como un fenómeno colectivo y vigente es analizada a profundidad por el analista italiano Luigi Zoja, quien considera que «la sociedad actual es laica», y que las consecuencias de esta idea nos ha llevado como sociedad a la desconexión con Dios y por ende con el prójimo. Véase Luigi Zoja, *La muerte del prójimo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015). En el mismo sentido, véase José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1988).

<sup>251</sup> Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 124.

<sup>252</sup> La enantiodromía, concepto desarrollado por Heráclito, es utilizado por Jung en su cuerpo teórico como «la aparición, especialmente en sucesión temporal, del principio opuesto inconsciente. Este fenómeno característico se da en casi todos los sitios donde una dirección extremadamente unilateral domina la vida consciente, de modo que se forma en el tiempo una posición opuesta inconsciente dotada de idéntica fuerza, la cual se exterioriza primero por la inhibición del rendimiento consciente y más tarde por la interrupción de la dirección consciente». Carl Gustav Jung, *Tipos psicológicos*, O.C., vol.6 (Madrid: Editorial Trotta, 2013), 508-509.

judeo-cristiana se han vuelto superfluas (es decir, *optional*), tanto para nuestras acciones como para nuestra mente<sup>253</sup>.

Estas dos ideas que se constituyen como las bases de la moral a las que hace referencia Zoja, son el «doble mandamiento» de la religión judeo-cristiana: «ama a Dios y ama a tu prójimo como a ti mismo», pues «al dar al prójimo, al amar al prójimo, le damos también a Dios lo que le es debido»<sup>254</sup>. El quiebre fundamental del vínculo propuesto en la presente investigación nos pone frente al presupuesto: muerto Dios, y por ende el amor que se le profesaba, el prójimo, como Abel, ha desaparecido. Efectivamente, la relación que nos plantea el Antiguo Testamento para referirnos al vínculo Dios – Hombre – Otro y que será profundizada y enaltecida por el mensaje de Jesús, se verá claramente en el mandamiento del amor a Dios, al prójimo y a sí mismo<sup>255</sup>; no podemos olvidar que además de la importancia de los mandamientos y la fuerza que introduce la Ley, el Nuevo Testamento nos enseña en la predicación de Jesús,

que el amor hacia Dios, el amor hacia nuestro prójimo y el amor hacia nosotros mismos está ligado. Si uno profundiza lo suficientemente en esta importante cuestión del amor, comprobará que no puede amar a otra persona a menos que se ame a sí mismo. (Yo preferiría decir «ame su alma», porque no estamos hablando de un amor egoísta). Y, a la inversa, uno no puede amarse a sí mismo a menos que posea la capacidad de amar a otra persona. Ambas cosas son inseparables, y si uno cree que hace una cosa pero no la otra, probablemente falle en ambas<sup>256</sup>.

Así, «Cristo no modificó el mandamiento veterotestamentario, sino que vinculó a Dios y al prójimo, convirtiendo en absoluto también el amor hacia este último. El Antiguo Testamento se dirigía a los fieles de Yahvé, no a los demás pueblos (pero) la novedad del cristianismo, generosísima pero abstracta, consiste en transformar en prójimo hasta al más lejano habitante de la tierra»<sup>257</sup>, y de este prójimo nos habla

---

<sup>253</sup> Zoja, *Muerte del prójimo*, 65-66.

<sup>254</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>255</sup> «Las neurociencias han confirmado hipótesis que corrían el riesgo de quedar en la abstracción. En los grandes simios y en el hombre, que es su pariente, se han descubierto las “neuronas espejo”. Es normal que al realizar un gesto se activen en el cerebro las neuronas correspondientes. Pero las “neuronas espejo” tienen un comportamiento particular. Para entrar en funcionamiento, no necesitan de una actividad del sujeto: basta que los sentidos (en general, la vista, que es el más desarrollado) perciban que alguien cercano realiza esa actividad. De este modo, si alguien cercano come una fruta, el mono empieza a salivar y a mover imperceptiblemente las mandíbulas a pesar de no estar masticándola él. Pero también si el que está a su lado se retuerce y grita a causa de una herida, el sujeto puede contraer su cara, como si estuviese sufriendo a su vez: mientras tanto sus neuronas reflejarán, como en un “espejo”, esa experiencia, que no está viviendo pero con la cual ha entrado en resonancia. (...) Tanto para la zoología como para las neurociencias, una base de solidaridad – por lo tanto, de los mandamientos religiosos y de las utopías sociales – no nace con la evolución del animal al hombre: ya existe a nivel instintivo». *Ibid.*, 28-29. Para profundizar en los estudios actuales sobre las bases biológicas de la cooperación, la compasión y la solidaridad, puede consultarse el interesante trabajo del psicólogo y etólogo Frans de Waal, *La edad de la empatía* (Barcelona: Tusquets editores, 2015). Frans de Waal, *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales* (Barcelona: Editorial Herder, 2009).

<sup>256</sup> Moore, *Jesús y el alma de los evangelios*, 89.

<sup>257</sup> Zoja, *Muerte del prójimo*, 14.

también Caín, pues «la vista del mal prende el mal en el alma (...) No sólo le ocurre un mal al asesinado, sino también al asesino y a todo el ámbito humano que rodea al crimen»<sup>258</sup>.

La ética judeo-cristiana, si bien ha sido leída y entendida bajo el sistema jurídico de «la ley del Talión», también ha tenido en cuenta la actitud interna del Hombre: «“un hombre es lo que piensa en lo más profundo de su corazón”, dando paso a la ética del amor basada en el mandamiento “ama a tus enemigos”»<sup>259</sup>. El acto protector de Dios, quien marca a Caín en la frente para que no sea asesinado y pueda reflexionar sobre lo que ha hecho, nos conecta finalmente con la relación directa con la sombra, pues «el principal defecto del mal no radica en el pecado mismo, sino en nuestra negativa a reconocerlo»<sup>260</sup>; esta marca (*owht*) aparece cuando Caín reconoce su culpa (Gn 4, 13), para recordarnos que el pecado nos hace humanos y que no cometerlo nos haría dioses, y que en lugar de proyectarlo en el otro, hasta llegar al límite de eliminarlo, deberíamos tener una consciencia propia sobre él, a la que se accede gracias a la culpa, pues «el mal no se origina en la ausencia completa de culpa sino en nuestros esfuerzos por huir de ella»<sup>261</sup>.

Y ¡Si los hombres supieran la ganancia, la dignidad y elevación de alma que supone hallar la propia culpa! (...) La consciencia de la culpa tiene la ventaja de que así uno puede cambiar y corregirla. Lo que permanece en el inconsciente, ya se sabe, no cambia jamás, sólo en la consciencia pueden aplicarse correcciones psicológicas. Por eso la consciencia de la culpa puede convertirse en un impulso moral poderosísimo (...) Sin culpa no existe maduración anímica alguna ni ampliación del horizonte espiritual<sup>262</sup>.

Para Jung, estas transformaciones internas son más poderosas que cualquier reforma política o social, pues éstas «nada valen en manos de hombres injustos.

---

<sup>258</sup> Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 100.

<sup>259</sup> «La ética cristiana se originó en el sistema jurídico del “ojo por ojo y diente por diente” del Antiguo Testamento, un concepto de justicia basado en el equilibrio de males. Más tarde, la ética cristiana y hebraica fue evolucionando y comenzó a prestar atención a la actitud interna (...), un criterio que terminó dejando paso a la ética del amor basada en el mandamiento capital “ama a tus enemigos”. Pero a lo largo de toda esta evolución nos hemos olvidado que el hecho de amar a nuestros enemigos es una cuestión de gracia. Se trata, en palabras de Reinhold Neibhur, de “una posible imposibilidad” que solo puede llevarse a cabo mediante un acto de gracia. El hecho de amar a Hitler, por ejemplo, requeriría de mi parte un acto de gracia que en este momento no estoy en condiciones de llevar a cabo. Si prescindimos de la gracia, el mandamiento de amar a nuestros enemigos se convierte en un mero principio moral que sólo puede lograrse mediante el esfuerzo moral de trabajar sobre nuestro propio carácter. Pero, de ese modo llegamos, en ocasiones, a algo completamente diferente: una forma supersimplificada e hipócrita de aspiración ética, una especie de gimnasia moral basada en bloquear ciertos aspectos de nuestra conciencia que impiden finalmente que realicemos las acciones realmente válidas para el verdadero progreso social. En este sentido, la persona inocente, la persona que carece de “la sabiduría de las serpientes”, puede causar mucho daño sin saberlo». Rollo May, «Los peligros de la inocencia,» en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 248.

<sup>260</sup> Peck, «Curación del mal humano», 253.

<sup>261</sup> *Ibíd.*, 259.

<sup>262</sup> Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 104 / 128-129.

(...) Miramos fascinados a las circunstancias que nos rodean, en vez de examinar nuestro corazón y nuestra consciencia. Todo demagogo sabe aprovecharse de esta debilidad humana, y apunta siempre con las mayores voces posibles a lo externo que no marcha bien. Lo que en primera línea, y de forma decisiva, no marcha bien es el hombre»<sup>263</sup>.

La responsabilidad, la consciencia, la culpa y la posibilidad de reflexionar como regalos del Creador que protege nuestras vidas se han difuminado en lo humano; y ahora, en la realidad que nos convoca reflexionar, parece que «lo que ya no es necesario es el prójimo»<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> *Ibíd.*, 128.

<sup>264</sup> Zoja, *Muerte del prójimo*, 64.

### 2.2.3 Los Bené Elohim y las Hijas de los hombres (la descendencia): El cuerpo psíquico. Lo divino y lo humano en el Hombre.

- Símbolo del Mal: la copulación (wayyiqəḥû... nāšîm) [en: 6, 2].
- Signo del Mal: la contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino.
- Símbolo del Bien: el soliloquio divino (wayyo'mer Yhwh... 'eməheh) [en: 6, 7].
- Signo del Bien: la emoción de Yahvé.

Con la multiplicación de la especie humana y su expansión sobre la tierra, aparece, según la narración, la corrupción de la humanidad. Los Bené Elohim, una especie de ángeles o entidades celestiales, al igual que Adán y Caín, no conocían el límite y lo trasgredieron. Los «hijos de Dios», como se conocen en el texto, eran «buenos», representando los aspectos divinos, pero al relacionarse con las hijas de los hombres, el aspecto humano, se corrompen; esta trasgresión que implica la carne (copulación) hace que se limite la vida como mortal (Gn 6, 3) y aparece, en términos psicodinámicos, la posibilidad de «hacer alma».

Las dimensiones «cuerpo, alma y espíritu» aparecen aquí como experiencias capaces de ser captadas psicológicamente y se nos presentan en relación con la divinidad y lo trascendente, pero también con la realidad de la materia. Si estas tres dimensiones del Hombre han sido creadas a imagen y semejanza de Dios, el proyecto humano es importante no en sí mismo sino como objeto de un plan divino mucho más completo: la creación. El Hombre y la creación en general son el proyecto visible de Dios, y la materia (el cuerpo) nuestra más directa noción de realidad, con la que se introduce otra categoría del sufrimiento humano vinculada no solo con la enfermedad, el dolor y el sufrimiento<sup>265</sup>, sino también con la limitación de la vida en la muerte.

Siguiendo a Hillman, las imágenes de la naturaleza tripartita (cuerpo, alma y espíritu) del Hombre debe ser entendida para comprender la psicología de Jung cuya base es el alma:

La psicología de Jung se basa en el alma. Es una psicología tripartita. No se basa ni en la materia y el cerebro ni en la mente, el intelecto, el espíritu, la matemática, la lógica, la metafísica. No usa ni los métodos de la ciencia natural y la psicología de la percepción, ni los métodos de la ciencia metafísica y la lógica del conocimiento. Dice que su base está en un tercer sitio intermedio: «*esse in anima*», «ser en el alma» (...)

---

<sup>265</sup> Para acercarse a las nociones de dolor y sufrimiento físico como categorías del mal en la experiencia humana, véase Juan Fernando Sellés. «El mal y sus tipos: de la privación del bien al falseamiento interior», *Revista Agustiniiana*, vol. 47, nº 146. (2006): 319.

De modo que, dijo Jung, si usted está en busca del alma, vaya en primer lugar a las imágenes de su fantasía, pues así es como la psique se presenta directamente. Toda consciencia depende de imágenes de la fantasía. Todo lo que sabemos sobre el mundo, sobre la mente, el cuerpo, sobre cualquier cosa en absoluto, «incluyendo el espíritu» y la naturaleza de lo divino, viene mediante imágenes y se organiza por fantasías en un patrón u otro. Esto es verdad incluso para tales estados espirituales como pura luz, el vacío, o la ausencia, o la gozosa fusión, cada uno de los cuales se capta o estructura en el alma de acuerdo a uno u otro patrón arquetipal de la fantasía. Puesto que estos patrones son arquetipales, siempre estamos en una u otra configuración arquetipal, una u otra fantasía (...) El «inconsciente colectivo», que abarca los arquetipos, significa nuestra inconsciencia de la fantasía colectiva que domina nuestros puntos de vista, ideas, conductas, mediante los arquetipos<sup>266</sup>.

Diversas perspectivas han sido desarrolladas por el intelecto humano para comprender este fenómeno relacional, pero, según el autor, podemos pensar que en nuestra mentalidad occidental, dicha imagen se ha convertido en una propuesta dualista comprendida en términos de «lo humano y lo divino» – entendido esto simbólicamente – y donde la psicología analítica nos invita a descender de los valles del espíritu, para habitar los valles del «hacer alma», parafraseando a Hillman.

Debemos recordar que San Agustín desde sus «Confesiones» autobiográficas presenta el inmenso problema interno que plantea para el cristiano esta pregunta, y que su doctrina sobre esta relación tiene una gran influencia en el inconsciente individual y colectivo de occidente. Para el obispo de Hipona, «el alma desea estar con el cuerpo, en una unión que de por sí Dios ha establecido buena y conveniente a la naturaleza humana. El pecado original dio lugar a un desequilibrio entre los dos componentes: el alma y el cuerpo; pero la armonía vuelve a recuperarse con la gracia divina y, de hecho, el cuerpo resucitará para unirse definitivamente al alma que habrá permanecido incorruptible e inmortal en todo momento»<sup>267</sup>. A pesar de las múltiples interpretaciones que su pensamiento ha tenido, y de la confusión de alma y espíritu que posteriormente se ha hecho, según Cantera Montenegro, vemos que ya desde San Agustín puede decirse que «no existe un menosprecio absoluto del cuerpo, sino un desprendimiento relativo de él», y se puede pensar, incluso, siguiendo al autor, que «el deber ahora es restaurar la armonía y el equilibrio, lo cual supone el dominio de la razón y de la voluntad rectas sobre la realidad corporal, para bien del propio cuerpo y del ser completo del hombre»<sup>268</sup>, con lo que entendemos, desde una teología antropológica del santo de Hipona, que la raíz del

---

<sup>266</sup> James Hillman, «Picos y valles. La distinción entre alma y espíritu», Enrique Esquenazi trad., consultado el 20 de marzo de 2017, <http://eskenazi.net16.net/picos.html>.

<sup>267</sup> Cantera Montenegro, «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 233.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, 234.

pecado no viene propiamente de la materia, sino más bien de la voluntad, es decir de una virtud del alma.

La trasgresión de los límites de estas dos naturalezas (humana y divina) es lo que nos pone ahora frente al Bien y el Mal, teniendo en cuenta que no es lo divino lo que corrompe, sino el contacto inapropiado de esta característica con su «opuesta», lo humano. En este pasaje, la «responsabilidad» recae sobre los hijos de Dios porque ellos se nos presentan como seres más evolucionados, y nos enseñan que la voluntad, esa característica del alma, no se cuidó ni logró ser contenida.

Para la psicología analítica, la relación cuerpo – espíritu – alma, ha sido un tema fundamental para comprender la enfermedad, el dolor, las relaciones, el sufrimiento y, especialmente, el sentido de éstas. En el mundo moderno, resultan ser de común conocimiento las ideas que relacionan estos ámbitos de la existencia humana, aún sin mucha claridad conceptual, sabiendo que «cuando nos sentimos profundamente insatisfechos, infelices, turbados, muy lejos de la felicidad, el alma se halla en un estado lamentable y enfermo. Y puesto que el cuerpo y el alma son inseparables, el cuerpo manifiesta su insatisfacción por medio de la enfermedad y el fallo orgánico»<sup>269</sup>. De la misma forma, el trasegar del alma y su relación con lo «divino» (espiritual) en el Hombre, ha sido de constante interés para Jung y los postjunguianos. El teólogo y analista Thomas Moore plantea que

cuando la espiritualidad se aleja excesivamente del cuerpo y del mundo material, se convierte en algo triste. Ello se debe a que el placer humano implica casi siempre a nuestro cuerpo y el cuerpo de los otros. No me refiero únicamente al sexo, sino a una reunión de amigos, a actividades deportivas, a jugar, a comer, a bailar, a viajar juntos. Somos personas con un cuerpo, un alma y un espíritu, y las enseñanzas de Jesús abordan esas tres dimensiones<sup>270</sup>.

En este sentido, el pasaje de los Bené Elohim nos conecta no solo con la idea primigenia que nos habla de nuevo de los límites, esta vez entre lo que es finito, humano y vulnerable en el Hombre y aquellos aspectos divinos, sagrados, sino también con la necesidad de hacer imagen (hacer alma) sobre esto. La contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino (la copulación entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres) nos exige comprender aquí la intención de la psique de hacerse imagen en el mundo, y un primer acercamiento a esta noción se da en la aparición de la imagen del «cuerpo psíquico»<sup>271</sup>.

Aunque «en el hombre primitivo no existía una diferenciación entre sí mismo y el mundo que lo rodea», y de la misma forma, «en los primeros meses de vida de

---

<sup>269</sup> Moore, *Jesús y el alma de los evangelios*, 109.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>271</sup> La noción de «cuerpo psíquico» es trabajada por el analista Rafael López-Pedraza en relación con la emoción. Véase Rafael López-Pedraza, *Dionisos en exilio. Sobre la represión de la emoción y el cuerpo* (México: Editorial Fata Morgana, 2004).

cualquier ser humano, la ausencia de la consciencia de un yo no permite la diferenciación entre el bebé y su entorno», siguiendo a Carvallo, en su artículo sobre el cuerpo psíquico y el cuerpo somático, vemos cómo en el desarrollo, individual y colectivo, sensaciones como el hambre, el frío y otras percepciones corporales comienzan a forjar una consciencia del cuerpo, y su conexión con la experiencia psíquica emocional sucede a la par.

Desde los primeros niveles de nuestros estudios de psicología y psiquiatría, nos enseñan que hay manifestaciones directas de lo psíquico en lo físico: el lenguaje corporal nos habla de contenidos que no se expresan verbalmente, ya sea porque estén censurados o porque se mantienen a un nivel inconsciente. En los últimos años se han hecho grandes avances en el terreno de las neurociencias, ubicando los diferentes neurotransmisores que están presentes en la expresión de diferentes emociones y conductas del ser humano y la interrelación con los mismos: las manifestaciones neurovegetativas como la sudoración, el rubor o el palidecer están relacionadas con emociones, cuyas expresiones algunas veces se quedan en un primer nivel sin poder alcanzar el de la acción<sup>272</sup>.

El cuerpo es pues «el gran vehículo en donde se produce la experiencia emocional», según el autor, y por ende la consciencia de él y sus limitaciones hacen parte vital del proceso humano. Para el analista cubano Rafael López-Pedraza, existe un cuerpo psíquico y un cuerpo físico, claramente diferenciados, el primero encarnado en el segundo; para él, el cuerpo psíquico se va desarrollando a lo largo de la experiencia de vida, y en la misma medida los movimientos de la psique son contenidos por estructuras psíquicas<sup>273</sup>.

El soliloquio y la emoción de Yahvé, nos relacionan también con nuestra capacidad humana de reflexionar (hablar para sí mismo) y con nuestras emociones, donde el recuerdo de lo finito y de nuestras limitaciones aparecen como la voz de Dios en nuestra cotidianidad, y su soliloquio nos exige «hacer alma» en torno a la relación del Hombre actual con el mundo, con la naturaleza, con el cuerpo y el perfeccionamiento y manipulación de éste, con nuestro constante rechazo a la vejez<sup>274</sup> y la muerte. El arrepentimiento, la emoción de Dios, nos habla de una sabiduría que rechaza la negación que hace el Hombre de su condición humana, es decir, de su finitud<sup>275</sup>.

Espiritualizar la materia y materializar el espíritu, se convierten ahora en nuevas tareas de la consciencia humana, en las que la referencia de Dios dentro del Hombre aparece de nuevo para guiar el camino al siguiente estadio, donde lo divino

---

<sup>272</sup> Eduardo Carvallo, «Sobre el cuerpo psíquico y el cuerpo somático», ADEPAC, consultado el 20 de marzo de 2017, <http://www.adepac.org/inicio/sobre-el-cuerpo-psiquico-y-el-cuerpo-somatico/>

<sup>273</sup> Rafael López - Pedraza, *Cuatro ensayos desde la psicoterapia* (Caracas: Editorial Festina Lente, 2006).

<sup>274</sup> Véase James Hillman, *La fuerza del carácter y la larga vida* (Barcelona: Debate, 2000).

<sup>275</sup> La finitud conectada con la experiencia del Mal será desarrollada en el capítulo 3 a partir de los estudios de Torres Queiruga, Safranzky, entre otros autores que plantean esta inconsciencia como la base que posibilita la tendencia a trasgredir todo tipo de límites que ponen lo humano en tensión con lo divino.



y lo humano se vinculan. Si Dios se arrepiente de su creación y se entristece por esto, la ojeada a su corazón debería ponernos frente a la pregunta por nuestra libertad y nuestra gracia, pero la polarización y la desarticulación que experimenta el Hombre actual frente a estas tendencias psíquicas – donde el sentido de la existencia profunda se sustituye por «falsos reales» en los que se proyecta una búsqueda insaciable que intenta llenar el vacío, y donde las relaciones consigo mismo, con el otro y con lo divino adentro y afuera, son cada vez más artificiales y centradas en el propio yo – comienzan a constelarse en torno a la violencia, una conducta humana que propende por la destrucción y la segmentación, y cuyas consecuencias serán expresadas en el siguiente pasaje.

#### **2.2.4 Noé (lo colectivo): Vida y muerte. El héroe enfrentado a la muerte y a la comprensión del fenómeno del Bien y el Mal en el mundo.**

- Símbolo del Mal: la violencia (hāmās) [en: 6, 11].
- Signo del Mal: la anti-creación.
- Símbolo del Bien: el diluvio (mabûl) [en: 7, 6. 17].
- Signo del Bien: la nueva creación.

La violencia, definida como un tipo de comportamiento que se manifiesta en conductas o situaciones que amenazan la integridad física, psicológica o emocional de un individuo o una sociedad<sup>276</sup> es definida por la OMS como «el uso intencional de la fuerza física, amenazas contra uno mismo, otra persona, un grupo o una comunidad que tiene como consecuencia o es muy probable que tenga como consecuencia un traumatismo, daños psicológicos, problemas de desarrollo o la muerte»<sup>277</sup>. Dicha conducta ha sido ampliamente estudiada por etólogos, psicólogos, antropólogos y biólogos, quienes han hecho amplios esfuerzos por comprender no sólo los aspectos biológicos e instintivos de este comportamiento, sino también las funciones simbólicas que el ritual y el sacrificio cumplían en las sociedades antiguas para proteger a una comunidad de dicha acción y cómo éstas han sido desplazadas del terreno sagrado de la imaginación a un plano literal<sup>278</sup>, donde su fuerza inconsciente es devastadora. En este escenario la violencia se ha transformado en guerra, y se nos presenta como un «componente primordial del ser» en palabras de Hillman, ya que no solo es evidente y excesiva en el mundo real, sino que además, constantemente, en nuestra cotidianidad la experimentamos como «la interminable batalla de fuerzas antagónicas», que parecieran ser «la base misma de la existencia», siguiendo al autor, lo que entendemos como la tensión de los opuestos, en términos psicodinámicos. Aquí, el Bien y el Mal, ponen al Hombre directamente en relación con la muerte, pues ésta es la prueba que ahora debe enfrentar el héroe (ego) para conquistar, con el «justo», una comprensión de este fenómeno y la posibilidad de la renovación.

---

<sup>276</sup> Wikipedia, la enciclopedia libre, «violencia», consultado el 15 de marzo de 2017, [https://es.wikipedia.org/wiki/Violencia#cite\\_note-2](https://es.wikipedia.org/wiki/Violencia#cite_note-2).

<sup>277</sup> Organización Mundial de la Salud, «violencia», consultado el 15 de marzo de 2017, <http://www.who.int/topics/violence/es/>.

<sup>278</sup> La literalidad de la violencia es una realidad que nos exige constantemente actualizar la comprensión y las imágenes que ésta genera. La exposición directa con la violencia a la que se ve enfrentada la población mundial actual nos exige mirarnos aquí y ahora, comprendiendo el pasado pero reactualizando el mensaje, convirtiéndose en una necesidad ética observar realidades como las de la guerra en Siria, Bosnia, Yemen, el papel de países como Estados Unidos y Rusia, el abuso de poder de algunos regímenes totalitaristas, el fenómeno europeo de las migraciones, los estragos psicológicos de la guerra interna colombiana, la creciente desigualdad, la pobreza y el hambre en el mundo moderno, por mencionar solo algunas de nuestras realidades diarias donde los estragos de esta literalidad claman por nuestra comprensión y acción.

En la tierra, antes como ahora, la noción profunda de la «vida creada» está corrompida, el vínculo sagrado que unía al Hombre con Dios, consigo mismo y con el otro, sigue desgastándose, esta vez en la «anti-creación», es decir, en la destrucción o disarmonía en relación con el objetivo de la creación. La vida, especialmente la del otro, ya no es sagrada, y la eliminación de lo diferente se ha hecho idea común.

Sin embargo, a la par, se nos presenta en Noé un terreno que necesita, una y otra vez, ser renovado, y donde la justicia, la integridad y la obediencia se nos muestran como posibilidad siempre abierta de la nueva creación y la restauración de la alianza. El renacimiento y la posibilidad de renovación es una imagen común a los mitos y las religiones, como si también esta idea fuera un tema arquetípico<sup>279</sup>. Existen diferentes nociones escatológicas, que van desde la reencarnación hasta la transformación de la vida individual y colectiva, y Noé, sin duda alguna, se constituye como una imagen simbólica de la idea de «morir para la vida», morir a la idea difundida de la violencia aprendida y sistemáticamente perpetuada, a una vida renovada por el agua que nos recuerda el sacramento del bautismo y su simbología:

Si ese símbolo del bautismo se nos ofreciera a nosotros los adultos como lo hace Juan Bautista, a veces me gustaría soñar con que podríamos renunciar a la teoría de que todos estamos sentados en algún lugar del tren, sin que por lo demás sepamos si se dirige a Múnich o a Hamburgo, a Varsovia o a París, con tal de que estemos calientes en el departamento. Podríamos intentar una vez más soñar nuestra vida desde el comienzo – quiénes querríamos ser, cómo somos realmente –, y descubriríamos que llevamos sueños maravillosos en nuestra alma. Creer en ellos contra toda las resistencias podría inducirnos a ser más libres, mejores y más humanos. En todo caso, Jesús solo quiso que no nos acongojásemos por el día de mañana, sino que soportásemos la angustia que hay en nosotros y aprendiéramos a superarla con confianza. De repente este mundo podría aparecer de nuevo como un libro abierto, que habla de la bondad y de la gratitud para poder vivir. Y en vez de difundir la angustia podríamos reencontrarnos en una fraternidad, de la que difícilmente somos capaces en medio de la angustia, pero a la que sin duda estamos llamados en todo momento y que podemos conseguir. No sufriríamos tanto en la desgracia, si supiéramos lo que vive en nosotros<sup>280</sup>.

Ante el exceso producido por la literalidad de la violencia, el caos y la destrucción, bien sea interna o externamente, la compensación aparece en el agua que purifica y presenta la posibilidad de la nueva vida, el renacimiento. La barca, como elemento

---

<sup>279</sup> «Las inundaciones son especialmente aterradoras porque denotan la existencia de fuerzas íntimas impredecibles de parecida naturaleza en nosotros mismos. Tiempos de gran tensión y enormes cambios, cuando la consciencia puede quedar sumergida por ansiedades y afectos desbordados. IncurSIONES del inconsciente que pueden socavar las defensas y agobiar a un yo muy presionado, arrancando su asidero a la realidad. Inundación colectiva en la que los miembros de un grupo, atrapados en oleadas de emociones e ideas numinosas, pierden el contacto con los valores sólidos». Martin, edit., *El libro de los símbolos*, 50.

<sup>280</sup> Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 49.

de «contención» alberga el terreno seco donde al justo se le confiere la posibilidad de la transformación y donde los límites aparecen de nuevo. Renacimiento y transformación se presentan en este escenario como dos actividades psíquicas de cuyo simbolismo nos habla el diluvio en términos de una nueva creación. En el aspecto psicológico,

Jung distingue dos grandes grupos de vivencias de transformación relacionadas con el renacimiento. El primer grupo está formado por las *vivencias de la trascendencia de la vida*, que son aquellas que «ponen de manifiesto la ilimitada continuación de la vida mediante la transformación y renovación» (ib., § 208), es decir, la inmortalidad. Aquí la participación en un acto ritual puede influir, impresionar y «tocar» al individuo, y hacer nacer la esperanza en la inmortalidad (ib., § 208). La experiencia de la misa, por ejemplo, es una «participación en una trascendencia de la vida que supera todas las barreras de espacio y tiempo» (ib.). En este grupo se incluyen también los sueños, las visiones y las experiencias místicas (...). El segundo grupo se refiere a la *transformación subjetiva*, a los cambios de personalidad. Está compuesta de vivencias muy distintas y difíciles de abarcar psicológicamente. Juegan un papel muy importante en la psicopatología. Jung menciona dentro de este grupo: a) la *disminución de la personalidad*, dada por el fenómeno del *abaissement du niveau mental*; b) la *transformación como acrecentamiento*, que implica el aumento de la personalidad como resultado de la toma de consciencia de los contenidos inconscientes dentro de la totalidad; c) el *cambio interior de estructuras*, que no consiste ni en una disminución ni en un acrecentamiento, sino en un cambio estructural de la personalidad (ib., § 220), tal como se presenta en el fenómeno de la «posesión»; d) *la identificación con un grupo*, en la cual es fácil que el individuo se convierta en una víctima de la masa y pierda su sentido de responsabilidad; e) *la identificación con el dios o el héroe del culto*, como ocurre, por ejemplo, en el cristianismo, donde la identificación con Cristo producida por medio de la participación en los diversos ritos cristianos, lleva a un cambio interior – a un Cristo interior – con la consiguiente esperanza en la vida eterna; f) *los procedimientos mágicos* por medio de los cuales se acude al rito no para participar vivamente en la experiencia de la transformación, sino para provocar una transformación, como por ejemplo, la curación de una enfermedad; g) *la transformación técnica*, como la lograda mediante el yoga y los ejercicios espirituales; h) *la transformación natural*, que constituye, según Jung, la base de todas las representaciones del renacimiento. La transformación natural se funda en el transcurso natural de la vida: nacimiento, muerte y renacimiento. Comprende principalmente el proceso de individuación, inherente al ser humano. Su objetivo es el equilibrio psíquico, la armonía entre la consciencia y lo inconsciente, y el logro del Sí-Mismo, representado simbólicamente por la figura del héroe, cuya lucha victoriosa sobre la madre tras la entrada en el interior de sus entrañas (lo inconsciente) (...) produce el nuevo nacimiento, la ampliación de la consciencia, la luz<sup>281</sup>.

Frente a estas vivencias, el Yo, objeto de nuestro interés por su vínculo con el Sí-Mismo (eje), se nos muestra en la figura del héroe, quien se ve enfrentado directamente a la muerte, real y simbólica, y al fenómeno del Bien y el Mal en el

---

<sup>281</sup> Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 278-279.

mundo. Pero este héroe, cuyo camino comenzó en el paraíso, tiene ahora como tarea recuperar en la sombra un aspecto que nos exige comprender la violencia y la guerra con «simpatía», cualidad necesaria para la fenomenología, según Hillman.

Para este analista norteamericano, la imaginación frente a la vida, frente al instinto y frente a la realidad para dotarla de alma, ha fracasado en la modernidad. Hillman considera que «la falta de imaginación es solo otra manera de describir la “persistencia en el error” que, según Barbara Tuchman, lleva a las naciones y a sus líderes por el camino del desastre, a *la marcha de la locura*, como llama a su estudio sobre las guerras, desde Troya hasta Vietnam (...) coincide también con el concepto de maldad de Hannah Arendt, que toma su ejemplo paradigmático del fracaso del intelecto y la imaginación en Adolf Eichmann»<sup>282</sup>.

La influencia de la cultura en lo psíquico se nos presentará con fuerza en estos dos últimos escenarios, ya que nos habla de la vida y las manifestaciones del Bien y el Mal en lo colectivo y en la relación con el y lo otro y de las imágenes que acompañan, o no, estas relaciones. El impacto de lo colectivo en lo individual es estudiado a profundidad por el analista Rafael López-Pedraza en sus obras «Ansiedad cultural» y «Hermes y sus hijos», donde plantea el camino que puede llevarnos del «titanismo»<sup>283</sup> hacia el Hermes, es decir, de la «no imagen» al trabajo hermético del alma en relación con la imaginación (hacer alma) que nos permite vincularnos con el mundo, con el otro, con Dios y con nosotros. Para la filósofa Marta Cecilia Vélez, una cultura que se mueve empujada impetuosamente por fuerzas titánicas, como la violencia y la guerra, es una cultura sin imágenes, sin imaginación para relacionarse con ellas, y por ende será arrasada por su energía desmesurada que «camina hacia el totalitarismo», donde el abuso del poder se exagera en su literalidad y la capacidad individual de reconocer la culpa se desvanece. Siguiendo a Arendt<sup>284</sup>, Vélez propone que la imagen es la única posibilidad, la única brújula que puede guiarnos a la tierra nueva, pues la carencia de imágenes nos habla de un estado desértico que alude a la personalidad o a la cultura que tiende a lo titánico especialmente en sus formas políticas<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> James Hillman, *Un terrible amor por la guerra* (Madrid-México: Editorial Sexto Piso, 2010), 14-15.

<sup>283</sup> Lo titánico en la psique posee unas características particulares como la no representación, la desmesura, el desafío y la inexistencia de rito, dejando un vacío de reconocimiento de aquellas fuerzas que dan vida a lo humano y que nos hacen partícipes de lo colectivo. Son fuerzas arcaicas que carecen de representación y no tenemos imágenes para acceder a ellas, son fuerzas incontrolables presentes en lo humano que no reconocen ley ni cultura, que no saben de los límites. Véase Rafael López-Pedraza. «Sobre el Titanismo» en *Ansiedad Cultural* (Caracas: Editorial Festina Lente, 2000), 9-30.

<sup>284</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Bogotá: Editorial Taurus, 1998).

<sup>285</sup> Las ideas desarrolladas sobre lo titánico por la Doctora Marta Cecilia Vélez, pueden verse en la conferencia realizada por ella en la Universidad de Antioquia, en el marco del homenaje a Rafael López-Pedraza: Marta Cecilia Vélez Saldarriaga, «Una reflexión sobre el titanismo», 23 de junio de 2012, conferencia web, 2:34-42:48, Centro C. G. Jung, Universidad de Antioquia, <https://www.youtube.com/watch?v=iuCbOMu3qY4&t=2564s>.

Pero «si queremos ver menguar el horror de la guerra para que la vida siga, es necesario entender e imaginar»<sup>286</sup>. La nueva creación nos implica entonces en la imaginación y en la responsabilidad ética de ser «justos», como Noé, para vivir en una sociedad donde las relaciones tengan alma y donde el caos inicial de la psique inconsciente sea limitado de forma saludable por la voluntad humana que escucha la voluntad divina y por eso mantiene el altar, y con él, el ritual que nos redime de la violencia y que nos posibilita la nueva vida.

---

<sup>286</sup> Hillman, *Terrible amor por la guerra*, 15.

### 2.2.5 Babel (el Estado, la comunidad): Amor y poder. El amor a la diversidad como potencia para resistir al poder del totalitarismo, al Mal colectivo y a la violencia.

- Símbolo del Mal: la ciudad-torre (‘îr ûmiqdāl) [en: 11, 4].
- Signo del Mal: el totalitarismo.
- Símbolo del Bien: la diversidad de lenguas (bālal... šəfat) [en: 11, 9].
- Signo del Bien: la pluralidad como única posibilidad de existencia y coexistencia en una historia humana.

Al parecer, el deseo del Hombre de unirse con el cielo y la intención de las sociedades de «ser para el mundo la puerta divina» es también un tema mítico y estructural de la psique, ya que aparece desde el principio de los tiempos. La ciudades, construidas alrededor de las torres, hegemonías instauradas por el poder, nos hablan de «las estructuras psicológicas de la sociedad», donde la población se segrega y se adhiere a un grupo<sup>287</sup> (familiar, social, religioso, político, económico, filosófico), en torno a un proyecto para enfrentarse a la dinámica del poder y la subyugación.

La ciudad-torre de Babel nos «advierde (nuevamente) del *hubris* de querer construir demasiado cerca del cielo y de las consecuencias de ir más allá de las limitaciones humanas (... pues) su estructura vertical expresa jerarquías de los que están arriba y los que están abajo, de poderosos e impotentes»<sup>288</sup>, y la potencia desmedida de la desmesura humana, presentada en el «titanismo» y asociada con el poder, la violencia y la crueldad, se convierte ahora en un solo proyecto: una ciudad-torre que busca, una vez más, transgredir los límites y que se olvida de la relación horizontal entre los hombres.

En una relación humana un sujeto confronta a otro. Cada uno es sujeto, cada uno se relaciona como sujeto con el otro. En una relación en la que el poder es el factor dominante, un sujeto trata de convertir al otro en objeto, y éste se ha sometido al primero. O sea, el objeto puede ser manipulado por el sujeto según los intereses del último. Tal situación acrecienta en el sujeto el sentido de su propia importancia, y releva de responsabilidad al objeto. Esto es una forma de poder. Otra es constituida por la «auto-deificación». Solo Dios (...) tiene el derecho de dominar a los hombres. Un humano poseído por un complejo «divino» trata, como un dios, de dominar a otros

---

<sup>287</sup> Una amplia definición de «grupo» entendida desde la psicología social y enmarcada en un contexto latinoamericano donde la comprensión de las dinámicas inconscientes que actúan en ellos y el ejercicio del poder son centrales, puede verse el trabajo del psicólogo y sacerdote jesuita Ignacio Martín-Baró, *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II* (El Salvador: UCA Editores, 1989) 189 y ss.

<sup>288</sup> Martín, edit., *El libro de los símbolos*, 622.

<sup>288</sup> Drewermann, *Palabra de salvación y sanación*, 49.

seres humanos (...) Jacobo Burckhardt describió tal tipo de poder como la maldad *per se*<sup>289</sup>.

La palabra, el poder de nombrar que Dios le ha dado Hombre se convierte ahora en herramienta a favor de una «sola verdad». En Babel, sugiere Von Rad, se vislumbra «una rebelión contra Dios», un cierto «titanismo secreto», relacionado con la *hybris*<sup>290</sup>. La desintegración de la unidad, el acto divino, es visto aquí casi como una necesidad, pues «una humanidad que se siente todavía unidad, tiene las manos libres para cometer toda suerte de desafueros» continúa el autor.

Siguiendo a Vélez, la máxima expresión del titanismo, aparece ahora como «totalitarismo» y la ciudad-torre da cuenta no solo del poder del Hombre, sino especialmente del poder de unos sobre otros en la conformación de la sociedad y el estado, y por consiguiente de la falta de reflexión de quienes obedecen. Los fenómenos de masa<sup>291</sup>, su comportamiento, y especialmente la dinámica psíquica de la que se contagia el individuo cuando se encuentra en el colectivo, han sido ampliamente estudiados por la psicología. Para Jung, la religión no sólo tiene una función que propende por la salud mental del individuo, sino también de los colectivos. El analista suizo ve en la religión una compensación que puede apartar al individuo de la masa:

Para convertir al individuo en función del Estado, es preciso quitarle cualquier otro condicionamiento o situación de dependencia; y ocurre que religión significa dependencia y sujeción a algo dado de índole irracional y que no está referido directamente a condiciones sociales y físicas sino a la postura psíquica del individuo. Una actitud hacia las condiciones exteriores de la existencia sólo es factible si existe un punto de enfoque situado fuera de ellas. Las religiones proporcionan o pretenden proporcionar esta base y, así, ofrecer al individuo la posibilidad de criterio y decisión propios. Proveen un reservado frente a la presión concreta e ineludible de las circunstancias externas, a cuya merced se halla todo el que viva por entero en el mundo exterior y no tenga bajo los pies más que el pavimento. Si no existe otra verdad que la basada en las estadísticas, ella representa la exclusiva autoridad; hay entonces una sola realidad dada, y no habiendo otra opuesta a ella, el criterio y la decisión propios son, no ya superfluos, sino imposibles. Entonces el individuo es forzosamente una función de la estadística y, por ende, una función del Estado o como quiera llamársele al principio normativo abstracto. Las religiones enseñan una autoridad distinta, opuesta a la del “mundo”. Enseñan que el individuo está sujeto a Dios<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> Adolf Guggenbühl-Craig, *Poder y destructividad en psicoterapia* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), 83-84.

<sup>290</sup> Von Rad, *Libro del Génesis*, 180.

<sup>291</sup> Véase Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, O.C vol. 18 (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992). Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, O.C vol. 9/1 (Madrid: Editorial Trotta, 2010).

<sup>292</sup> Carl Gustav Jung, *Presente y futuro* (Buenos Aires: Editorial Sur S. A. 1963), 12.



Para Vélez, el comportamiento simulado («como sí»), la ausencia de culpa y la inexistencia de la imagen (imaginación), se constituyen como las tres características fundamentales del titanismo, una dinámica que se nos presenta con fuerza en este último escenario del Génesis donde la comunidad es protagonista, pues la necesidad humana de conectarse con el aspecto colectivo tiene tantas luces como sombras.

Psicológicamente hablando, despojar al individuo de su propia reflexión y responsabilidad moral lo lleva a una dinámica de imitación y obediencia, aspectos analizados por la psicología y la filosofía. La obediencia comprendida desde Arendt<sup>293</sup>, surge aquí como una suerte de «mimetismo»<sup>294</sup>, un «como sí» como lo denomina López-Pedraza, diferenciado de la consciencia que pone al Hombre en comprensión de la reflexión propia y la voluntad divina. Para Arendt, «el mal es de idiotas», parafraseando a Vélez, ya que en su proceso intelectual no hay fundamento, ni representación ni elaboración de la realidad, ni sentimiento, pues el Mal es vacío de representación, vacío de imaginación, siguiendo a la autora. Y esta falta de imaginación, en ocasiones nos lleva a copiar y remedar comportamientos o emociones, porque corresponden con el «deber ser», pero dichos comportamientos son vacíos, sin corazón, sin emociones, sin puente con la interioridad. Respecto a este estado y a su relación con el totalitarismo, el psicólogo social Edgar Barrero apunta que

quizás después de tantos años de colonización de nuestra inteligencia fuimos cayendo en estados de ingenuidad y magicalización de la conciencia. En una conciencia magicalizada el sujeto es capaz de ver lo que está sucediendo pero se niega a aceptarlo. En una conciencia magicalizada el sujeto cae en una especie de embobamiento colectivo del cual no es fácil salir por lo sofisticado de los dispositivos de control. En una conciencia magicalizada la construcción de sentido se manipula hasta configurar estados de fanatización irracional en los que se asume pasivamente la realidad como algo dado e incuestionable. Todo esto es propio de un Estado totalitario, como lo deja ver Hannah Arendt (2004), en sus estudios sobre los orígenes del totalitarismo<sup>295</sup>.

---

<sup>293</sup> Véase Tomás Domingo Moratalla. «Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad», *Revista Eidon*, nº 40 (2013): 98-103.

<sup>294</sup> El «mimetismo» como característica psicológica, que incluso alcanza niveles psicopáticos, es analizado por Jung como una «imitación sin reflexión». Un estudio de esta característica en relación con titanismo es desarrollada por el analista cubano Rafael López-Pedraza a lo largo de sus obras que abarcan no solo aspectos de la psicopatía individual sino también colectiva. Véase Rafael López-Pedraza, *Hermes y sus Hijos* (Barcelona: Editorial Antrophos, 1991). López-Pedraza, *Ansiedad cultura*, 2000. Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 122.

<sup>295</sup> Edgar Barrero, «Psicología Social del autoritarismo. Apuntes para una psicohistoria del conflicto armado colombiano», *Revista Tesis Psicológica* (2008): 88 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=139012667009>. Las características psicológicas de los gobiernos totalitarios y una lectura de este fenómeno en el contexto colombiano es presentado por el autor en busca de un compromiso más real de la psicología social.

Por último, esta consciencia tergiversada lleva a una ausencia de culpa. En el titanismo se culpa a cualquier cosa o a cualquier otro, con el fin de no reconocer la culpa propia ni mucho menos la responsabilidad y el compromiso que la decisión humana conlleva. Este comportamiento se nos ha presentado también en el Génesis, desde Adán – quien culpa a Eva – pasando por un Caín que espera ser castigado, y desembocando en una comunidad que obedece a unos intereses particulares sin reflexionar sobre lo hecho.

Si bien la torre puede entenderse simbólicamente como «el vehículo que conecta el espíritu y la materia», siguiendo a Nichols, vemos que en este caso representa especialmente las barreras o fronteras que dividen a los pueblos, y «cuantas más barreras construye un país para defender “los propios valores”, tantos menos valores tendrá para defender»<sup>296</sup>, sugiere el analista Luigi Zoja citando a Enzensberg. Las relaciones de poder aparecen para mantener un solo «estado de las cosas», y ese es el proyecto Humano que se nos presenta en este pasaje, pues la reacción de Dios lleva a la destrucción del ideal de los hombres (la ciudad-torre), conduciéndolos de «una posición elevada de seguridad a otra de peligro y confusión»<sup>297</sup>: la diversidad.

Al desresponsabilizarnos de la culpa y despojarnos de nuestra consciencia moral, sugiere Jung, aparece en el individuo una excesiva confianza en el Estado. Para el analista suizo,

se necesita (...) ese amontonamiento de masas ciudadanas, industrializadas, es decir, ocupadas unilateralmente, desarraigadas de su suelo, y que han perdido todo sano instinto, incluso el de la propia conservación (...) En la masa, tal como la desea el Estado, se ha perdido el instinto de la propia conservación, lo cual es un mal síntoma. El esperar en el Estado significa que se espera de todos los demás (Estado), en vez de esperar en sí mismo<sup>298</sup>.

Y si «esta expectación creciente en el estado es un mal síntoma», «significa que el pueblo se encuentra en circunstancias óptimas para convertirse en un rebaño, el cual espera siempre que los pastores los conduzcan a los nuevos pastos»<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> Zoja, *Muerte del prójimo*, 68.

<sup>297</sup> Un análisis psicodinámico y arquetípico sobre los cambios, representados en la caída de la torre, y su lectura como la salida necesaria y liberadora de conceptos anquilosados por el Yo en la psique, es realizado por la analista Sallie Nichols en la lectura simbólica que hace de la Torre en el Tarot. Véase Sallie Nichols, *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico* (Barcelona: Editorial Kairós, 2005), 391-405.

<sup>298</sup> Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 102.

<sup>299</sup> «La asistencia estatal es, por una parte, algo sumamente hermoso, pero, por otra, algo muy problemático, pues despoja al individuo del sentido de responsabilidad y produce infantes y corderos». Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, 102-103. Así mismo, según el antropólogo cultural Ernest Becker, siguiendo el trabajo de los psiquiatras Wilhelm Reich y Carl Gustav Jung, y del psicoanalista Otto Rank, puede verse en ellos un punto común sobre el origen del Mal en el Hombre, producto no de una coincidencia, sino de «una sólida labor científica». A pesar de sus diversos desarrollos teóricos, los autores, críticos y observadores de los fenómenos sociales y colectivos, han encontrado en la dinámica interna de la aceptación de la limitación de la vida a través

Volver a unir lo que por la consciencia del yo ha sido separado es una tarea psicológica que exige no solo reflexión sino también amor, ya que éste se nos presenta como una posibilidad de soportar la diversidad, siendo el poder el deseo de homogeneizar<sup>300</sup>. La diversidad, interna en términos psicodinámicos (integración de la sombra), y externa en términos sociales, parece recordarnos que no puede haber «una sola forma de», pues esto es lo que expresa Yahvé con su destrucción y con la diversidad de lenguas, como solución al problema.

Hablar del amor como concepto psicológico nos conecta indefectiblemente en la psicología analítica con Eros<sup>301</sup>, el antiguo dios griego que con sus flechas aglutinaba lo más diverso; pero nuestro referente bíblico, la predicación de Jesús en los Evangelios, nos enseña también sobre esta emoción y capacidad humana que nos salva de la «paranoia y el narcisismo», dos neurosis típicas de la vida moderna como lo sugiere Moore, y nos propone el ágape para relacionarnos con lo diverso, en oposición a la ambición de poder:

La esencia de la filosofía del amor que vemos en el Evangelio es un aprecio de lo diferente que es el «otro», y un respeto precisamente por eso. Ágape no tiene nada que ver con personas de mentalidad análoga que se apoyan entre sí. En una historia tras otra presentada por los Evangelios, vemos que los extraños, los «bichos raros» y los marginados son aceptados. Se trata de crear una comunidad mundial que trascienda la alianza religiosa y el nacionalismo<sup>302</sup>.

Si «la palabra ágape aparece más de trescientas veces en el Nuevo Testamento, lo cual indica su importancia»<sup>303</sup>, y el amor es la predicación de Jesús, éste debería ser un tema de especial interés para la teología, incluso para la psicología y en general de interés colectivo.

(...) es difícil pensar que este mundo tan rico fuese demasiado pobre como para no poder ofrecer un objeto al amor de una persona. Ofrece espacio infinito para cada uno. Antes bien, es la incapacidad de amar la que roba al hombre sus posibilidades. Este mundo solamente es vacío para aquel que no sabe dirigir su libido a las cosas y personas para hacerlas vivas y bellas. Lo que, por tanto, nos obliga a crear un sustituto a partir de nosotros mismos no es la carencia exterior de objetos, sino nuestra

---

de la muerte el origen del problema. Para Reich, por ejemplo, negar nuestra propia naturaleza limitada alimenta la predisposición humana «a confiar las riendas de su destino a un líder o al estado». Para él, esta confianza en los dirigentes nos exime de nuestra responsabilidad, y «la tentativa del ser humano de escapar de las plagas naturales de la existencia obedeciendo a los políticos, de renunciar a su responsabilidad personal y de entregarla a estructuras de poder representativas de la inmortalidad, solo consiguió atraerle nuevas plagas desconocidas hasta entonces». Ernest Becker, «La dinámica fundamental de la maldad en el ser humano,» en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 271-276.

<sup>300</sup> «Donde reina el amor no existe la voluntad de poder, y donde el poder tiene la primacía, ahí falta el amor. Uno es la sombra del otro». Carl Gustav Jung, *Sobre el amor* (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 31.

<sup>301</sup> Véase López-Pedraza, Eros y Psique.

<sup>302</sup> Moore, *Jesús y el alma de los evangelios*, 95.

<sup>303</sup> «(...) En ese contexto, transmite un sentimiento comunitario de conexión, que Pablo describe como desinteresado y que es lo opuesto al narcisismo». *Ibíd.*, 172.

incapacidad de abrazar amorosamente algo que está fuera de nosotros. Seguramente nos agobien las dificultades de la vida y las contrariedades de la lucha por la existencia, pero tampoco las situaciones externas muy difíciles pueden obstaculizar el amor, por el contrario, pueden estimularnos a realizar los esfuerzos más grandes (...) La resistencia al amor engendra la incapacidad de amar, o esa incapacidad actúa como obstáculo<sup>304</sup>.

Si la diversidad fue la solución de Dios, y el amor se nos presenta como vehículo para religar lo que se ha separado, incluso lo más diverso y opuesto, vale la pena ver en esta solución «la pluralidad como única posibilidad de existencia y coexistencia en una historia humana». Ahora, «el verdadero milagro consiste en convencer a quienes detentan el poder que vivan según la filosofía del ágape, y luego que disfruten de un mundo saludable»<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> Jung, *Sobre el amor*, 15-16.

<sup>305</sup> Moore, *Jesús y el alma de los evangelios*, 103.

### 3. DIÁLOGO TEOLÓGICO-PSICOLÓGICO.

#### 3.1 DE CÓMO EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN NO ES OPUESTO A LA ÉTICA ESTRUCTURAL CRISTIANA DEL SER HUMANO.

La escucha, y con ella la actitud receptiva y reflexiva de la Palabra y de lo que Dios ha dicho y sigue diciendo al Hombre hace parte de una metodología planteada desde Orígenes, quien al referirse a la «*lectio divina*»<sup>306</sup> y a sus cuatro pasos (*lectio, meditatio, oratio* y *contemplatio* / lectura, meditación, oración y contemplación) nos exhorta a hacer de la palabra «una realidad siempre nueva» como lo denomina Raguer, sin olvidar, evidentemente, que la lectura orante «tiene por objeto la Sagrada Escritura»<sup>307</sup>, pero por sujetos a Dios y al creyente.

Debido al lenguaje «entretejido de símbolos» del que se compone el texto bíblico y a la intención del análisis semiótico de concentrarse en el «significante», siguiendo a Masini, el diálogo propuesto en esta investigación, cuyo objeto de estudio son los signos y símbolos analizados en los primeros once capítulos del Génesis bíblico, no es más que una invitación que puede contribuir «a nuestra comprensión de la Escritura, Palabra de Dios expresada en lenguaje humano», continuando con la idea del autor, donde es posible un verdadero diálogo entre Dios y el Hombre, en el que las palabras son «signos» del amor. Debido a esta comprensión, la propuesta de Masini ubica los aportes realizados en los últimos años por los análisis psicológicos y psicoanalíticos a la interpretación de la Biblia, que son abundantes y variados, como una «hermenéutica de la sospecha» que toca aspectos de las profundidades del psiquismo humano, tratando de «de-construir» las estructuras que ocultan el verdadero significado del texto».

Los psicoanalistas se esfuerzan por interpretar los textos bíblicos en que tales huellas se identifican mejor, preguntándose: ¿Qué nos dicen a nosotros hoy las imágenes bíblicas? ¿Qué resonancias suscitan cuando las escuchamos? El campo privilegiado de tales consideraciones lo encuentran en los textos que se refieren a los orígenes del hombre y del pecado (Drewerman, 1992) (...) en los que «se anuncian puntos esenciales del desarrollo psíquico» del hombre (Drewerman, 1996). Aunque este tipo de hermenéutica esté expuesto al riesgo de «olvidar el carácter histórico del mensaje de la Biblia, que garantiza a éste el valor de acontecimiento único», sin embargo, «aporta un enriquecimiento, porque los textos escriturísticos pueden ser comprendidos mejor en cuanto experiencia de vida y reglas de comportamiento»; por eso, esta hermenéutica lleva a una «nueva comprensión del símbolo. El lenguaje simbólico permite manifestar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento

---

<sup>306</sup> Colombás García, *La lectura de Dios: aproximación a la lectio divina* (Zamora-San José, Ediciones Monte Casino, 1980).

<sup>307</sup> Las tres características (tener la Biblia por objeto, el carácter sacramental y su estrecha relación con la oración) que distinguen la *lectio divina* clásica de otros ejercicios espirituales más modernos, es analizada por el autor. Véase también Hilari Raguer. «Introducción a la «*lectio divina*»», *Cuestiones Teológicas*, vol. 32, nº 78 (2005): 365-412.

puramente conceptual, pero que tienen, no obstante, un valor para la cuestión de la verdad». Se puede incluso subrayar «la necesidad» de llegar a «un estudio interdisciplinar, llevado en común por exégetas y psicólogos o psicoanalistas», a fin de «comprender mejor el significado de los ritos de culto, de los sacrificios, de las prohibiciones», y de «explicar el lenguaje de la Biblia, rico en imágenes, el alcance metafórico de los relatos de milagros, la fuerza dramática de las visiones o de los mensajes apocalípticos». La aportación específica de la hermenéutica psicoanalista consiste no tanto en «describir el lenguaje simbólico de la Biblia» cuanto en «comprender su función de revelación y de interpelación» (Pontificia Comisión Bíblica) (...) Esta forma de acercamiento a la Escritura responde al deseo de la *lectio divina* de entrar en la profundidad de la Palabra de Dios no solo para comprender mejor el mensaje que ésta nos dirige, sino también para conocernos a nosotros mismos a la luz de esa Palabra. Con toda razón enseñaban los antiguos maestros de espíritu griegos que uno de los frutos de la *lectio divina* es la *diákrisis*, la capacidad de percibir las oscuridades que hay que disipar en nosotros, a la luz de la Palabra divina, las zonas de sombra que cada uno lleva en su corazón. Y, sin embargo, la *lectio divina* debe vigilar atentamente para evitar el estancamiento en reflexiones de carácter puramente psicológico, que la llevarían a escuchar las palabras del hombre más que la Palabra de Dios<sup>308</sup>.

Así, la convergencia entre los símbolos y signos presentados, tanto en su carácter teológico como psicológico, nos llevan a la pregunta por aquello que expresan dichas imágenes hoy, y nos permiten ver que es posible, en el horizonte de sentido de la psicología analítica, leer lo que está presente en Gn 1-11, hablándonos de la necesidad de conocernos para reconocer ciertos aspectos, tanto en la psique individual como colectiva. Si bien no son éstas las únicas imágenes posibles (signos y símbolos), vemos cómo fueron elegidas para hacer una representación que desembocase en la llamada-escucha de Abraham, lo que en términos psicodinámicos hemos planteado como la capacidad humana de «hacer consciencia», donde un símbolo y un anti símbolo, y un signo y un anti signo (Abraham – Adán / Inconsciencia – Hacer consciencia) se nos presentan en relación con las categorías Bien y Mal exponiendo una postura de escucha y de no escucha respectivamente.

La recepción de la exégesis bíblica planteada en el capítulo 1 nos permite ver cómo estos signos y símbolos, en el caso de Israel, sirven para decir cómo ha sido posible la vida para el pueblo, pues éste se presenta como una comunidad que escucha a Dios en su historia, en su devenir, y a partir de esta escucha articula su existencia y teleología, y abre un horizonte para caminar bajo la promesa de la Alianza; pero en el caso psicológico, tal como lo expusimos en el capítulo 2, los antiguos relatos del viejo testamento nos hablan de la posibilidad del Hombre de vivir en sociedad,

---

<sup>308</sup> Mario Masini, *La lectio divina. Teología, espiritualidad, método* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos BAC, 2001), 332.

reestableciendo el vínculo Dios – Hombre – Otro, en una dimensión que ofrece profundidad y sentido a la existencia.

La psicología analítica, su propuesta y su lectura arquetípica acerca de la complejidad de la psique humana en relación con un otro y con el mundo, se nos plantea como posibilidad de comprender el carácter subyacente de la actitud del Hombre a quien le habla Dios en un proceso que no es opuesto a lo ético estructural cristiano, pues, al igual que en el Génesis, esta psicología plantea un camino interior de autodescubrimiento y autorreflexión donde la experiencia de Dios se constituye como el centro regulador de la actividad humana y especialmente de la relación del Hombre consigo mismo, con el mundo y los otros, teniendo en cuenta no sólo los aspectos sombríos de nuestra vida, sino también la necesidad de los límites y el reconocimiento de lo sagrado en nosotros.

Para Jung, la tendencia a lo trascendente, es decir, la religiosidad (*religare*), es una necesidad<sup>309</sup> de la psique humana; sin embargo, con el advenimiento y fortalecimiento de la racionalización, sobrevino en la cultura una creencia que asegura comprender casi totalmente la compleja mente del Hombre, lo que nos ha llevado a poner la función religiosa en el afuera. «Todo está en la palabra y en las imágenes», dice Jung, pero si estas no tienen una resonancia en el individuo, en el interior del corazón humano, no hay nada: «Mientras la religión continúe siendo solo una creencia en una forma exterior, y mientras la función religiosa no se convierta en una experiencia del alma, no habrá ocurrido nada esencial»<sup>310</sup>. Si la función religiosa del alma es natural – afirmaba hace más de 70 años el analista suizo – y las religiones tienen el deber de acompañar a la humanidad en esta comprensión, sería necesario enseñar a los Hombres «el arte de ver», y en este caso, «de escuchar».

Esta propuesta dialógica, enmarcada además en las relaciones expuestas frente a las categorías Bien y Mal, nos exige, como individuos, como colectivo y, especialmente, como institución que denota un poder sagrado, enfrentarnos y enseñar sobre el encuentro con la «Sombra», una experiencia que se impone, sin duda alguna, al Hombre. Para Jung, «este problema es (para la psicología) tan importante como el del pecado para la Iglesia. El conflicto abierto es tan inevitable como penoso», y explica además cómo en su experiencia como psicoterapeuta comprendió que en un momento del proceso de individuación, donde sucede el

---

<sup>309</sup> «Dado que todo el mundo está de acuerdo en que la religión es una de las manifestaciones más tempranas y universales del alma humana, no será necesario probar que toda variante de la psicología que se ocupe de la estructura psicológica de la personalidad humana tendrá forzosamente que atender, por lo menos, al hecho de que la religión no es solo un fenómeno psicológico o histórico, sino también una cuestión personal de importancia para un gran número de seres humanos» Jung, *Psicología y Religión*, 8.

<sup>310</sup> Jung, *Psicología y Alquimia*, 22.

enfrentamiento con la Sombra, el Hombre solo puede tener fe en Dios para que la solución al conflicto interno surja, pero esta fe implica a los sujetos en acción, pues cada uno

tiene que hacer lo justo, de acuerdo con las posibilidades de sus fuerzas, para no permitir que el impulso del mal alcance en su interior el predominio. Necesita «la justificación por las obras», pues la «justificación por la fe» se ha convertido en él en sonido vacuo, así como muchas otras cosas. La fe puede ser sustituto de *experiencia deficiente*. Por eso en estos casos es menester obrar realmente. Cristo se ha encargado del pecador y no lo ha condenado. La verdadera imitación de Cristo se comportará de igual manera, y como no debe hacerse a los demás lo que no se haría a uno mismo, aceptará uno al pecador que uno mismo es. Y como no se acusó a Cristo de haber fraternizado con el mal, no se podrá hacer el reproche de que el amor al pecador que uno mismo es constituya un pacto de amistad con el mal. Con el amor nos mejoramos, con el odio empeoramos<sup>311</sup>.

La voluntad que escucha la voz de Dios y la consciencia que escucha la profundidad completa del inconsciente, son necesidades de discernimiento, que al estilo de un método ético pueden llevar al creyente al verdadero amor de Cristo como vía final. Hoy, resulta de vital importancia preguntarse ¿cuáles son las posibles vías y caminos que deben iluminar la teología y la Iglesia para que el trasegar del individuo por este desierto sea un ejercicio más consciente y esperanzador y no la posibilidad de abandonar la fe en Dios?, y al preguntarnos, abrimos a nuevas ideas para comprender la forma en la que Dios habla al corazón del Hombre actual.

Las herramientas ofrecidas por la psicología analítica nos permiten, como teólogos y creyentes, acercarnos a un análisis simbólico ofrecido por la Sagrada Escritura en relación al Bien y el Mal, que nos lleva a una cierta ampliación de la consciencia, al encuentro de nosotros mismos y a la predicación del amor de Jesús como guías que desembocarán en una relación más humana y consciente con el otro, consigo mismo y con Dios. La vía de la psicología nos propone transitar caminos donde sea posible el reconocimiento del Mal en nosotros mismos, haciéndonos responsables de dinámicas que, de no ser vistas, seguirán proyectándose en el otro, en el enemigo, en el afuera, y constelándose en el inconsciente colectivo, pues,

el problema del mal atraviesa como una espada, dura y terrible, la entera historia de la humanidad. Ninguna cultura, y dentro de ella ningún individuo, ha podido escapar a su afrontamiento. Por eso cuando llega a nosotros, es ya siempre un problema viejo, cargado de ambigüedades y lleno de pre-juicios. Lo cual hace enormemente difícil la comprensión y casi imposible un diálogo eficaz, pues los problemas llegan sobredeterminados por significaciones adventicias, y las afirmaciones propias corren siempre el riesgo de ser capturadas y deformadas por la totalidad cerrada de la presuposición ajena. Mucho más, si, encima, se suma la incidencia del factor religioso,

---

<sup>311</sup> *Ibíd.*, 43-44.



con su inevitable carga de emoción, fácilmente transformable en apasionamiento, sea para el ataque sea para la apologética<sup>312</sup>.

Uno de los análisis más recientes frente al tema del Mal – que no puede desligarse del Bien – es planteado por el teólogo español Andrés Torres Queiruga, quien afirma que para acercarnos al fenómeno del Bien y el Mal, es preferible hacer un «tratamiento más “orgánico”, dejando que sea el dinamismo íntimo del problema el que vaya dictando su marcha y el modo de abordar las cuestiones»<sup>313</sup>. Para él, «no hay *el* problema *del* mal, solamente muchos problemas, que se ocupan de muchos males», y en su tratado «de la ponerología a la teodicea» nos lleva a la comprensión del fenómeno del Mal desde la base, como experiencia común, pues todos los seres humanos podemos entender que «hay “mal” en el mundo, aunque luego lo interpretemos de mil maneras, no usemos el nombre e incluso haya quien llegue a negar su concepto. Lo hay, aunque resulte discutible si en (cada) caso concreto se trata de un mal real o de una apreciación subjetiva; o si aquello que aparece malo para una cultura es visto como bueno en otra»<sup>314</sup>.

Para Torres Queiruga, hablar de esta «*experiencia primaria*» del Mal, no es una tarea fácil, pues «como del tiempo decía San Agustín, es tan indefinible en lo sistemático como evidente en la vivencia concreta»<sup>315</sup>; sin embargo, nos advierte también, debemos cuidarnos de que la multiplicidad de vías de comprensión no nos distraiga del problema real y verdadero. Siguiendo a Schulz, Queiruga toma el Mal en su sentido más «obvio y fundamental», como un «fenómeno antropológico ‘originario’ (*anthropologisches ‘Urphänomen’*)»<sup>316</sup>, recordándonos una experiencia cotidiana en la que el Mal se percibe subjetivamente como algo que «no queremos» y objetivamente como lo que «no debería ser». Como decía San Agustín, el Mal es «lo que daña» (*id quod nocet*)<sup>317</sup>, y añade, «a uno mismo o a los demás». El Mal «no necesita tener un concepto preciso para hacerse sentir: “es más bien un nombre para lo amenazador”<sup>318</sup>»<sup>319</sup>.

Resulta iluminador el trabajo realizado por este filósofo y teólogo español, ya que su acercamiento a la teodicea<sup>320</sup> nos permite plantear el choque que genera al

---

<sup>312</sup> Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 11.

<sup>313</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>314</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>315</sup> *Ibíd.*, 14.

<sup>316</sup> Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen, 1976), 719 en Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 14.

<sup>317</sup> San Agustín, *Des moribus manichaeorum*, II. 3, 5 (PL 32, 1346) en Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 14.

<sup>318</sup> Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad* (Barcelona: Fabula. Tusquets editores, 2000), 14.

<sup>319</sup> Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 14.

<sup>320</sup> «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere – y esto es lo más seguro –, entonces

Hombre la coexistencia de la fe en un Dios amoroso y salvífico, por un lado, y la realidad del Mal en el mundo, por otro. Su tesis, como la nuestra, encuentra en los mitos originarios y cosmogónicos mucho qué decir sobre este tema, pues en ellos se plantea el origen del Bien y del Mal, sustentados a su vez en la relación con la divinidad creadora del mundo y del Hombre. Así, nuestro mito originario, el Génesis, nos exige reflexionar sobre la ruptura de la «bondad inicial» o «imago original» en la que Adán (el Hombre) fue creado, donde el problema del dolor, el mal y el sufrimiento han sido introducidos y nos invita a repensar el Mal en la actualidad, recordándonos que resolver la teodicea, o, mejor dicho, «la teodicea en sí» es una tarea imposible<sup>321</sup>, pero necesitada de constante actualización para el proceso de individuación y de reconocimiento del «Sí-Mismo» del Hombre moderno.

La modernidad – tal como es leída y entendida no sólo por la psicología analítica sino también por muchas otras disciplinas que se cuestionan el inevitable dilema del Bien y el Mal – cuyas relaciones se sustentan en «la dialéctica de la ilustración» y donde la razón se ha convertido en su dinámica fundamental, debe preguntarse por las serias implicaciones que tienen las ideas antiguas en el pensamiento moderno frente a este tema. La realidad, regida por leyes científicas, sustituyó la comprensión sagrada del mundo y sus relaciones, y la autonomía sin límites se instauró en el lugar donde se escuchaba a Dios, con un agravante práxico: no hay suficiente reflexión, individual ni colectiva, sobre la relación entre el Bien y el Mal. El gran regalo de la voluntad que nos fue dado en el paraíso ha sido trasgredido, y todavía hoy «no escuchamos», pues en vez de reconocer nuestra falta y nuestros límites, seguimos poniendo en el afuera aquello que habita en el interior del corazón del Hombre<sup>322</sup>.

La reflexión sobre el Bien y Mal, parece estar anulada en ciertos estadios de la cotidianidad por la conquista humana de la razón, y en ella seguimos anclados, y cada vez más polarizados, en la cuestión de la existencia de Dios. La teodicea ha sido bandera discursiva tanto para los ateos que niegan la existencia de Dios por la existencia del Mal, como por aquellos que defienden a Dios por cometerlo o permitirlo, e incluso, hacer el Mal en su nombre. En últimas, respecto al interminable y siempre vigente problema de la teodicea, dice Queiruga, ambos bandos tienen un punto en común: la idea de que «Dios podría evitar el mal si quisiese». Esta idea de

---

¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?». Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 16. (Cf. Epicurus. O. Gigon, ed. (Zúrich, 1949), 80; lo reproduce Lactancio, *De ira Dei*, 13 [PL 7, 121]).

<sup>321</sup> Véase Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, (Madrid: Editorial Trotta, 1997).

<sup>322</sup> «¡Si todo fuera tan sencillo! Si en algún lugar existieran personas acechando para perpetrar inequidades bastaría con separarlos del resto de nosotros y destruirlos. Pero la línea que divide el bien del mal pasa por el centro mismo del corazón de todo ser humano. ¿Y quién está dispuesto a destruir un solo fragmento de su propio corazón?». Alexander Solzhenitsyn. Citado en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 7.

un Dios intervencionista<sup>323</sup> sigue estando vigente en la comprensión del Bien y el Mal en el mundo, y si bien «la pregunta se ha hecho nueva (...) la respuesta sigue siendo antigua» parafraseando al autor, pues nos falta ser conscientes y responsables de la capacidad de escucha que nos enseña el gran regalo de una libertad a consciencia donde podemos elegir y luego ser responsables de nuestras elecciones. Para el teólogo español, la clave está en que «las objeciones se hacen desde presupuestos nuevos, pues nacen dentro de la cultura secular, que cuenta espontáneamente con leyes autónomas en los sucesos del mundo y con autonomía crítica en el ámbito del pensar. En cambio, el presupuesto es viejo, pues este tipo de argumentación solo tiene sentido partiendo de la antigua idea de un Dios intervencionista, incompatible con esa misma autonomía»<sup>324</sup>.

Precisamente, la propuesta de la psicología analítica busca integrar dos opuestos irreconciliables como el Bien y el Mal sin entrar en dicotomías que busquen separar más estos conceptos, ni utilizarlos para negar la existencia de Dios, sino al contrario invitando a un reconocimiento y reflexión de estos para comprender la construcción del sujeto a partir de la «imagen original» o la «*imago dei*» cuya función psicológica es vital para la salud mental y el bienestar espiritual del Hombre. El proceso de individuación, propuesto por Jung, nos permite integrar los límites y los opuestos, sabiendo escuchar para decidir, reconociendo la finitud que nos hace naturalmente humanos, distintos al Creador pero hechos a su imagen y semejanza, con un carácter único y un sentido particular. Dichas reflexiones nos permiten entender, a su vez, que Dios no interviene en el mundo, tal como lo quisiéramos o esperáramos, porque su gran regalo es la libertad y que este don de uso cotidiano se constituye como una responsabilidad, como un signo que acompaña nuestro entendimiento, ya que Caín, «al igual que nosotros, debe vivir toda la vida a sabiendas de que ha dejado de ser inocente y debe controlar sus arrebatos a conciencia»<sup>325</sup>.

Todo esto, insistimos en el diálogo propuesto, solo es posible en una conexión (escucha) ego – Sí-Mismo, que nos lleve a restablecer el vínculo entre Dios y el Hombre. El tránsito de Adán y Eva a Babel nos invita a reconocer la existencia de nuestra «consciencia» en la que se encuentra el hálito de finitud que nos hace humanos, pero donde también habita el espíritu de Dios en nosotros que nos convoca a una realización más «humana», más equilibrada, donde el impulso inconsciente puede ser reflexionado pues tenemos una responsabilidad como Hombres y como creyentes. Y si, como se sugirió en el escenario de Babel, el amor

---

<sup>323</sup> La idea del «Dios intervencionista» es desarrollada por el autor a partir de las posturas de Leibniz, pues su teodicea empieza «desde abajo», desde la realidad mundana, y no desde arriba, desde un cielo del que vendrá el Dios intervencionista para salvar al mundo del Mal. Véase Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 23-30.

<sup>324</sup> *Ibíd.*, 21.

<sup>325</sup> Martin, edit., *Libro de los símbolos*, Asesinato / Matanza, 750.

es una posibilidad de reintegración y de aceptación de lo diverso, y desde las Sagradas Escrituras «Dios es amor», la teodicea nos pone en una última reflexión necesaria respecto a la integración del Bien y el Mal, ya que esta propuesta no corresponde a un ideal de perfección, sino que más bien invita a considerar estos opuestos desde una perspectiva del alma, es decir profunda, donde una actitud «amorosa» se nos presenta como posibilidad de la «completud»<sup>326</sup> en la que no solo somos lo que estamos llamados a ser, sino que además nos asumimos como humanos, es decir, finitos, limitados y llamados por una voz trascendente que sigue susurrando en nuestro corazón y nos conecta con nosotros mismos, con Dios y con los otros.

Tanto para Torres Queiruga como para la psicología junguiana, el origen del Mal parece estar en «el principal deseo del ser humano (...) de perdurar, prosperar y alcanzar algún tipo de inmortalidad», siguiendo a Becker<sup>327</sup>. El intento de negar nuestra propia naturaleza, instintiva y limitada, nos ha llevado a rechazarla y a ponerla en el saco de la Sombra; y si bien, efectivamente, «no somos animales» como dice Reich, también debemos comprender la paradoja de serlo, sobre todo para dar cabida a la integración de la sombra y con esto a un acercamiento distinto frente a la dicotomía entre el Bien y el Mal, pues como especie,

nadie está fuera de la tenebrosa sombra colectiva de la humanidad. Ya date la fechoría de muchas generaciones atrás o sea de reciente data, ella es síntoma de una disposición que existe en todos los tiempos y en todas partes. De manera, pues, que se hace bien en tener «imaginación en el mal», pues sólo el ignorante puede a la larga pasar por alto las bases de su propia naturaleza. La cual ignorancia hasta es el medio más eficaz para convertirlo en instrumento del mal. Así como al que está atacado del cólera y a quienes se hallan en contacto con él de nada les sirve no tener conciencia de lo contagiosa que es esta enfermedad, no nos sirve de nada ser anodinos e ingenuos. Por el contrario, nos induce a proyectar en «los otros» la maldad ignorada en nosotros mismos. Esta actitud tiene el efecto de fortalecer grandemente la posición del bando contrario, por cuanto junto con la proyección de la maldad pasa a éste también el miedo que, de mal grado y en secreto por cierto, tenemos a nuestra propia maldad, multiplicando el peso de su amenaza. Además, la pérdida del autoconocimiento trae consigo la incapacidad para manejar la maldad. En este punto

---

<sup>326</sup> Para Jung, la idea o ideal de «perfección», puede caer fácilmente en juicios moralistas que en vez de aceptar e integrar los aspectos sombríos tiende a rechazarlos para luego ser proyectados en el afuera. En esta medida, el proceso de individuación no plantea una meta moral en el sentido ético de la palabra, sino que más bien invita a un reconocimiento de los aspectos luminosos y sombríos, así como de la consciencia y el inconsciente, pues para él, la psique es, principalmente, una totalidad. En la psicología analítica, la noción de totalidad o completud tiene tres significados que se encuentran relacionados entre sí: «la totalidad hace referencia al conjunto de los procesos psíquicos conscientes e inconscientes (...) En segundo lugar, para Jung la totalidad es el objetivo del proceso de individuación (...) la totalidad no es algo hecho o acabado, sino algo que debe hacerse y completarse (...) En tercer lugar, la totalidad abarca la relación del individuo con los semejantes, con la sociedad. El hombre carente de relación con los demás no tiene ni puede tener totalidad». Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 330.

<sup>327</sup> Becker, «Dinámica fundamental de la maldad», 272.

hasta tropezamos con un prejuicio fundamental de la tradición cristiana, que entorpece grandemente nuestra política: que se debe rehuir el mal, en lo posible abstenerse de tocarlo ni de mencionarlo siquiera; pues es, a la vez, lo «adverso», lo tabú y temido. La actitud apotropeica ante el mal y el rehuirlo (aunque sólo en apariencia) responden a una propensión, existente ya en el nombre primitivo, a evitar el mal, a no admitirlo y, de ser posible, a expulsarlo a través de alguna frontera, a manera del chivo emisario del Antiguo Testamento que ha de llevar el mal al desierto. Si ya no hay más remedio que admitir que el mal, ajeno a la voluntad del hombre, está alojado en la naturaleza humana, entra en la escena psicológica como contrario del bien e igual suyo. Esta admisión conduce directamente a una dualidad psíquica, la cual está preformada y anticipada inconscientemente en la escisión política del mundo y en la disociación, más inconsciente aún, del hombre moderno mismo. Esta dualidad no es el resultado de la admisión; nos encontramos ya escindidos. Sería insoportable la idea de ser personalmente responsable de tamaña culpabilidad; por eso se prefiere localizar el mal en determinados criminales o grupos de tales, creerse personalmente inocente e ignorar la potencialidad general para el mal. Mas a la larga no podrá mantenerse este juego, pues la experiencia demuestra que la raíz del mal está en el hombre; a menos que en consonancia con la concepción cristiana del mundo se postule un principio metafísico del mal. Esta concepción comporta la gran ventaja de librar la conciencia humana de una responsabilidad abrumadora y endosarla al diablo, en apreciación psicológicamente correcta del hecho de que el hombre, mucho más que el hacedor de su constitución psíquica, es su víctima<sup>328</sup>.

Si, como hemos mencionado anteriormente, «el principal problema del mal no estriba en el hecho de pecar sino en nuestra negativa a admitir que pecamos»<sup>329</sup> como afirma el psiquiatra norteamericano Scott Peck, y «nuestra propia escisión interna es la que ocasiona la hostilidad existente entre el bien y el mal, solo cuando comprendamos que el antagonismo es precisamente el causante de la maldad descubriremos una nueva dinámica moral que haga posible la paz (...) La bondad no reinará en el mundo cuando haya triunfado sobre el mal, sino cuando nuestro anhelo por el bien deje de estar basado en la derrota del mal. Mientras sigamos entregados a la búsqueda exclusiva de la santidad y no aceptemos humildemente nuestra condición imperfecta será imposible alcanzar la verdadera paz»<sup>330</sup> basada en el amor que integra.

Y si, como Lucas, decimos que «el Reino de Dios no ha de venir aparatosamente, ni se dirá: "Míralo aquí" o "allí". Porque mirad, el Reino de Dios está dentro de vosotros» (Lucas 17, 20-21), y con San Agustín pensamos que,

---

<sup>328</sup> Carl Gustav Jung. *Presente y futuro* (Buenos Aires: Editorial Sur S.A, 1963), [http://www.giurfa.com/jung\\_presente\\_y\\_futuro.pdf](http://www.giurfa.com/jung_presente_y_futuro.pdf).

<sup>329</sup> Morgan Scott Peck, *People of the Lie. The Hope for Healing Human Evil* (Nueva York: Simon & Schuster, 1983), 69.

<sup>330</sup> Bard Schmoekler, «La toma de conciencia de nuestra escisión interna,» en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992), 279-282.

el dolor no es sólo un problema de carecer de algo debido en el cuerpo (por causa de enfermedades, lesiones, etc.) o en el alma (por falta de luces – hábitos – y sobra de límites en la razón, o pobreza de *virtudes* en la voluntad), sino que el *yo*, que uno mantiene como símbolo de quien uno cree *ser*, no acaba de responder al ser que uno realmente es. El *yo* es el carente. Esa es, en buena medida, la clave del dolor, condición de posibilidad, a su vez, del dolor físico y moral. En efecto, si la persona humana no admitiera esa escisión (desorden o desgarramiento interno) entre lo que cree ser y lo que realmente es, aquéllos males – físicos y morales – no le podrían afectar. Más aún, tanto uno como otro mal están unidos en la persona humana, de modo que, en rigor, el doliente es *cada quién*, no su estómago o su infidelidad conyugal, pongamos por caso. El dolor interno tiene su manifestación externa. Si el dolor afecta tan internamente a la persona, lo que está en juego ante el descubrimiento del *sentido del dolor* es, en definitiva, el *sentido de la persona* humana. (...). A esa dificultad se añade otra todavía mayor, a saber, como no hay personas iguales, tampoco dos dolores iguales y dos formas de llevarlos. Por eso, la consideración del dolor como absurdo, como algo a erradicar o aniquilar a cualquier precio, es paralela a la visión de la persona como un sin sentido. Por el contrario, si se acepta el dolor – no se trata sólo de soportarlo, sino de *aceptarlo* (aceptar es amar) –, se le dota de sentido (...). Dado que el mal *personal* se inicia en el *corazón* del hombre (porque la *persona* le abre la puerta de su intimidad), más que pretender arrancarlo de sí con las propias fuerzas, o con humanas ajenas, hay que recurrir a la ayuda divina, porque esa intimidad personal ni está enteramente en nuestras manos, ni en las de los semejantes. La pregunta acerca del sentido del dolor hay que encaminarla, por tanto, al Creador en cuyas manos está nuestro corazón, la intimidad, la persona. En el fondo, el problema del dolor es la separación de Dios y, derivadamente, la escisión en uno mismo (tanto de su alma como de su cuerpo), el alejamiento de las demás personas, y del resto de la creación física. Es la degradación y progresiva pérdida de la *co-existencia*; o sea, la soledad. Se trata del *ensimismamiento*, y consiste en aislar el *acto de ser personal*, que es *nativamente abierto*<sup>331</sup>.

Estamos entonces convocados a la reflexión y al silencio introspectivo, para escuchar el llamado de la Gracia<sup>332</sup>.

Según Jung, debido a lo «inservibles» que se han vuelto los fundamentos morales de las instituciones que nos enseñan sobre el tema del Bien y el Mal, las decisiones humanas se convierten «en un acto creador subjetivo». Debemos pues exhortar al individuo a una propia decisión ética sin caer en ninguno de los opuestos: «debemos ser lo suficientemente libres como para evitar el bien y para hacer el mal si nuestra decisión ética lo requiere así». Pues ese individuo, que a su vez se hace colectivo, suele «ignorar totalmente su propia capacidad de elección» y busca en el afuera,

---

<sup>331</sup> Sellés, «Mal y sus tipos», 314-315.

<sup>332</sup> Un acercamiento en términos psicológicos de la gracia y de la exigencia que nos hace esta escucha consciente, pero respetando también el misterio que la cobija es analizado por el psiquiatra Morgan Scott Peck, quien nos recuerda que «aunque a un nivel decidimos si escuchamos o no la llamada de la gracia, a otro nivel parece claro que es Dios quien decide». Así mismo, concluye el autor, «la existencia de la gracia es en principio una prueba no sólo de la existencia de Dios, sino también de que su voluntad está dedicada a la evolución espiritual del ser humano», es decir al proceso de individuación. Morgan Scott Peck, *La nueva psicología del amor* (Barcelona: Emecé Editores, 1997).

especialmente en las grandes instituciones morales una respuesta a su dicotomía, pero allí se repiten unas «viejas generalizaciones», en oposición a la experiencia personal, parafraseando al autor.

Si, como Adán, también el Hombre en su proceso evolutivo se hace consciente de sí mismo, del otro, de Dios y del mundo, y en él se ve enfrentado al Bien y el Mal, aceptar la dualidad que representan estas categorías, tanto interna como externamente, debe ser una tarea fundamental que nos exige, principalmente, conocernos a nosotros mismos<sup>333</sup>. «Así las cosas, para responder al problema del mal en la actualidad es absolutamente necesario el *autoconocimiento*, es decir, el mayor conocimiento posible de la totalidad del individuo»<sup>334</sup> donde sigue habitando silenciosamente la voz de Dios.

Dios y Hombre narrados desde las categorías «Bien y Mal»; así ha sido titulado este Trabajo de Grado. Dos nociones siempre en proceso de esclarecimiento. Dos realidades, las fundamentales de una Historia llamada «de Salvación», las fundamentales en toda apuesta teológica. Dos nociones y dos realidades que también estuvieron en el centro de la teorizaciones de Jung. Dos nociones y dos realidades fundidas que se nos expresan en un saber particular como es el de la fe y que debe ser actualizado constantemente para acompañar al Hombre.

---

<sup>333</sup> «Para Jung, la realización del Sí-Mismo – la individuación – constituye un postulado ético, un deber asociado con el bien y el mal al que el individuo no puede sustraerse. El objetivo final del Sí-Mismo es la *unio oppositorum*, y ésta entraña fortaleza, equilibrio, adaptación interior y exterior y salud psíquica, que son indudablemente valores positivos. Pero el Sí-Mismo no puede ser designado simplemente como un *summum bonum*, porque es también una *dura necessitas*, esto es, una cualidad caracterizada por aspectos desagradables (Briefe, II, pág. 156). Tanto el bien como el mal, la luz y las tinieblas coexisten en el alma, forman parte del Sí-Mismo. «En efecto, ¡en el Sí-Mismo el bien y el mal están más cerca el uno del otro que dos hermanos gemelos!» (GW, 12 § 24). Dado que el individuo no puede erradicar de sí el mal por ser éste un componente inherente a su naturaleza humana, durante el proceso de individuación se encuentra en la obligación de aprender a distinguir entre uno y otro lado del alma y a asimilar conscientemente su lado oscuro. El conocimiento del bien y el mal es para Jung la *conditio sine qua non* del conocimiento del Sí-Mismo y, por lo tanto, sin este conocimiento el individuo tenderá irremisiblemente al desequilibrio y el fracaso». Alarco Von Perfall, *Diccionario de psicología de C. G. Jung*, 300.

<sup>334</sup> Jung, «Problema del mal en la actualidad», 243-244.

**ANEXO**



## ***ANEXO: Recepción en la Tradición.***

### **1. Sobre la noción general de la Tradición.**

Los escenarios propuestos en el capítulo 1 de la investigación, con su capacidad simbólica y significativa, han sido recibidos y transmitidos en la Tradición intrabíblica y cristiana con una fuerza muy relevante, ya que han servido de filón para la estructuración conceptual de algunos aspectos del Dogma, sobre todo en la Tradición cristiana, lo que nos permite evidenciar la importancia de los arquetipos y sus imágenes, tal como lo trabajamos en el capítulo segundo, posibilitándonos un encuentro, una discusión y un diálogo teológico – psicológico, tenor de la actual propuesta investigativa. Dice el padre Alberto Ramírez que «la Tradición no se refiere solamente a los escritos de los Padres de la Iglesia, sino a todas las realidades que han hecho posible la transmisión de la fe durante toda la historia del cristianismo, como lo son la liturgia, la espiritualidad, el arte sagrado, el pensamiento teológico, e inclusive la razón»<sup>335</sup>. Para Ramírez,

la experiencia religiosa cristiana que se vive en cada época es un fenómeno de Tradición... El proceso de la Tradición es a la vez un proceso de recepción y de transmisión que no se vive como una pura repetición mecánica de algo, por así decirlo, sino como una actividad creativa y progresiva... Sin embargo, no es solamente la literatura la que da razón del proceso de la Tradición. Hay muchas otras manifestaciones de ella como el arte cristiano, la pintura y la música (...) Hoy hablamos de Tradición en un sentido más amplio para referirnos a todo el proceso de comunicación de la experiencia de la fe vivida que se ha dado a través de todas las épocas de la historia de la iglesia<sup>336</sup>.

Y con base en lo anterior, veremos a continuación una serie de recepciones que se han hecho, a lo largo de la historia, de los simbolismos trabajados en la investigación a partir de la Tradición.

---

<sup>335</sup> Alberto Ramírez, *Cuestiones de Teología Fundamental* (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2013), 85.

<sup>336</sup> *Ibíd.*, 87-88.

## **2. Recepción en la Tradición Intrabíblica en una perspectiva cristiana.**

El rastreo intrabíblico inicial es bastante amplio:

### **Adán y Eva.**

Símbolo del Mal: la desnudez de la pareja. Signo del Mal: la astucia de la serpiente – Símbolo del Bien: ser vestidos por Yahvé. Signo del Bien: la capacidad de escuchar.

Adán y Eva también en: Carta a los Romanos / 1 Corintios 15, 22 (Pues lo mismo que en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados) y 15, 45 (Efectivamente, así está escrito: el primer hombre, Adán, se convirtió en ser viviente. El último Adán, en espíritu vivificante) / Efesios 5 / 1 Crónicas 1, 1 (Descendientes de Adán y Noé) / Job 31, 33 (No oculté mi pecado como Adán, ni escondí mi delito en mi seno) / Oseas 6, 7 (Más ellos, cual Adán, transgredieron la alianza, así me fueron infieles) / 1 Timoteo 2, 14 (Además, Adán no fue engañado; en cambio la mujer, habiendo sido engañada, incurrió en transgresión).

Desnudez y ser vestidos también en: Génesis 9, 22-23 (Cam, padre de Canaán, vio a su padre desnudo y salió a contárselo a sus dos hermanos. Sem y Jafet tomaron el manto, se lo echaron ambos sobre sus hombros y, caminando de espaldas, taparon la desnudez de su padre; como tenían el rostro vuelto, no vieron desnudo a su padre) / Éxodo y Levítico hablan de la prohibición de ver la desnudez de los padres y la familia / Isaías 47, 3 (Que se descubra tu desnudez, que vean tus vergüenzas. Tomaré venganza y nadie intercederá) / Lamentaciones 1, 8 (Gravemente pecó Jerusalén, se ha convertido en sarcasmo; al verla desnuda, la desprecian cuantos la honraban; y ella, entre sollozos, se vuelve de espaldas) / Ezequiel habla sobre la desnudez de la mujer / Apocalipsis 3, 18 (Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas; y vestiduras blancas para que te vistas y no aparezca la vergüenza de tu desnudez; y colirio para untarte los ojos a fin de que veas). Ser vestidos: en Éxodo se habla de los vestidos que son lavados después de ser santificados por Moisés / Levítico también contiene normas sobre la limpieza de los vestidos.

### **Caín y Abel.**

Símbolo del Mal: el asesinato del hermano. Signo del Mal: la incapacidad de Caín de escuchar las advertencias de Dios y de dominar al pecado que acecha su corazón – Símbolo del Bien: la señal (Owh) que Dios pone a Caín en su frente. Signo del Bien: la protección de la vida de Caín como posibilidad de reflexión sobre lo hecho.

Caín y Abel también en: Hebreos 11, 4 (Por la fe, Abel ofreció a Dios un sacrificio mejor que Caín; por ella, Dios mismo, al recibir sus dones, lo acreditó como justo; por ella sigue hablando después de muerto) y 12, 24 (Y al mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel) / 1 Juan 3, 12 (No seamos como Caín, que procedía del Maligno y asesinó a su hermano. ¿Y por qué lo asesinó? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas) / Mateo 23, 35 (Así recaerá sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar) / Lucas 11, 51 (Desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que pereció entre el altar y el santuario. Sí, os digo: se le pedirá cuenta a esta generación).

### **Los Bené Elohim y las Hijas de los Hombres.**

Símbolo del Mal: la copulación. Signo del Mal: la contaminación de lo humano por el contacto inapropiado con lo divino – Símbolo del Bien: el soliloquio divino. Signo del Bien: la emoción de Yahvé.

Bené Elohim también en: Job (a los ángeles se les llama Hijos de Dios).

### **Noé.**

Símbolo del Mal: la violencia. «Hamás». Signo del Mal: la anti-creación – Símbolo del Bien: el diluvio. Signo del Bien: la nueva creación.

Noé también en: Lucas 17, 26-27 (Como sucedió en los días de Noé, así será también en los días del Hijo del Hombre: comían, bebían, se casaban los hombres y las mujeres tomaban esposo, hasta el día en que Noé entró en el arca; entonces llegó el diluvio y acabó con todos) / Isaías 54, 9 (Me sucede como en los días de Noé: juré que las aguas de Noé no volverían a cubrir la tierra; así juro no irritarme contra ti ni amenazarte) / Mateo 24, 37-39 (Cuando venga el Hijo del hombre, pasará como en tiempo de Noé. En los días antes del diluvio, la gente comía y bebía, se casaban los hombres y las mujeres tomaban esposo, hasta el día en que entró Noé en el arca; y cuando menos lo esperaban llegó el diluvio y se los llevó a todos; lo mismo sucederá cuando venga el Hijo del hombre) / Hebreos 11, 7 (Por la fe, advertido Noé de lo que aún no se veía, tomó precauciones y construyó un arca para salvar a su familia; por ella condenó al mundo y heredó la justicia que viene de la fe) / Salmos 29, 10 (El Señor se sienta sobre las aguas del diluvio, el Señor se sienta como rey eterno). La violencia también en: Éxodo 21, 12 (El que hiera mortalmente a un hombre, es reo de muerte) / 2 Samuel 22 (Dios salva de la violencia) / Salmo 11, 5 (El Señor examina a inocentes y culpables, y al que ama la violencia él lo odia) / Mateo 11, 12 (Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora

el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan) / Apocalipsis (Con violencia será derribada Babilonia) / Isaías 24 (Juicio de Dios contra las naciones).

### **Babel.**

Símbolo del Mal: la ciudad-torre. Signo del Mal: el totalitarismo – Símbolo del Bien: la diversidad de lenguas. Signo del Bien: la pluralidad como única posibilidad de existencia y coexistencia en una historia humana.

Babel también en: Mateo 21, 33 (se habla de una torre, la misma de Marcos 12, 1 y Lucas 14, 8). Las lenguas también en: Salmo 55, 10 (¡Destrúyelos, Señor, confunde sus lenguas! Pues veo en la ciudad violencia y discordia) / Isaías 66, 18 (Yo, conociendo sus obras y sus pensamientos, vendré para reunir las naciones de toda lengua; vendrán para ver mi gloria) / Marcos 16, 17 (A los que crean, les acompañarán estos signos: echarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas) / Hechos de los Apóstoles 2, 3-4 (Vieron aparecer unas lenguas, como llamaradas, que se dividían, posándose encima de cada uno de ellos. Se llenaron todos de Espíritu Santo y empezaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía manifestarse) / 1 Corintios (hablar en lenguas) / En Apocalipsis se habla de pueblos, naciones y lenguas.

Debido a la extensión de estas referencias, se tomaron sólo algunas que consideramos necesarias para el desarrollo de la discusión planteada entre las categorías Bien y Mal y la relación Dios – Hombre – Otros.

### 3. El importante texto de la Carta a los Romanos (Rm 5, 12-21).

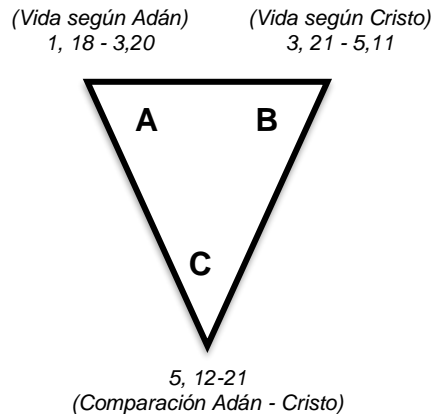
«Adán no es causa de ruina más que para él solo; pero cada uno de nosotros es Adán para sí mismo». Baruc 54, 19

Indudablemente, la carta a los Romanos es uno de los textos neotestamentarios que más influencia ha tenido en la teología cristiana, especialmente en relación a la doctrina del pecado original. Nos interesa, por ahora, señalar la relación que Pablo establece entre Adán y Cristo, y cómo este paralelismo antitético da cuenta de las nociones de «pecado» y «justificación», y su relación con las categorías Bien y Mal. El contexto de la carta nos permite saber que ésta está dirigida a una iglesia que apenas comienza a constituirse, donde judíos y gentiles comparten y se debaten en las discusiones religiosas de la época, por lo que, será importante también comprender la imagen del «Adán judío»<sup>337</sup> para una adecuada exégesis. El carácter doctrinal de la carta nos deja entender que su discurso es transicional, es decir, busca establecer un puente y ayudar a la comprensión de la transición entre la ley y la fe, ya que el evangelio se fundamenta en la cruz de Cristo; el Kerigma es lo central ahora, la ley mosaica no crea un nuevo ser pero Cristo sí porque justifica e introduce el nuevo cumplimiento de la ley: el amor (Rm 13, 10). La relación Adán-Cristo se establece como restitución, pues «nuestro hombre viejo (Adán) ha sido crucificado con él para que sea destruido el cuerpo del pecado» (Rm 6, 6). De acuerdo a la siguiente estructura piramidal<sup>338</sup>, el paralelo Adán – Cristo se constituye como tema central en la perícopa 5, 12-21, y analizar algunas de sus características nos permitirá hacer un acercamiento más detallado a la forma en la que el apóstol de Tarso recibe la imagen de Adán:

---

<sup>337</sup> Los exégetas de Pablo hacen referencia a la importancia de la comprensión de la imagen teológica judía de Adán (Cf. Sab 2, 23-24, IV Apocalipsis de Esdras, Apocalipsis de Baruc), ya que esto puede hablarnos de las intenciones que el Apóstol tenía en su carta al usar la imagen del hombre primigenio. Véase Ulrich Wilkens, *La carta a los Romanos. Romanos 1-5*, vol. I. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989), 373-381. Para el pensamiento bíblico – judío, por ejemplo, la imagen del padre como «personalidad corporativa» que representa y determina el destino de sus descendientes, tiene una connotación distinta al pensamiento bíblico – cristiano. Véase, K. Kertelge. «El pecado de Adán a la luz de la obra redentora de Cristo según Rm 5, 12 -21», *Revista Communio*, segunda época, año 13, noviembre, diciembre (1991), 514. Otros exégetas resaltan la función «ad hominem» de la imagen de Adán en la carta, pues, desde esta perspectiva, Pablo sabe que para sus contemporáneos judíos resulta «muy difícil aceptar que un hombre pueda traer la salvación: eso sólo lo piensan de la ley. Por ello Pablo, para ilustrar que la obediencia y justificación de uno puede alcanzar a todos, acude a Adán, de quien (...) el pensamiento judío aceptaba una influencia sobre todos». Véase Fernando Gómez Velasco. «Por un solo hombre. Estudio exegético de Rm 5, 12-21», *Mayéutica*. Revista semestral de los agustinos recoletos, vol. 22, nº 53 (1996), 117. Charles Perrot nos recuerda en su análisis de Romanos que la idea del pecado que hacía parte del pensamiento judío no sólo estaba relacionada con Adán, pues «unos, como en Qumrán, insistían en el pecado cometido en primer lugar por los ángeles, como esos “hijos de Dios” que fueron a seducir a las hijas de los hombres según Gn 6 (cf. Jubileos 4-5; 1 Enoc 15, 8; Documento de Damasco 2, 17-21). Otros pensaban en el diablo: “por la envidia del diablo es como entró la muerte en el mundo” (Sap 2, 24; compárese con Rom 5, 12). Otros designaban a Eva: “por una mujer comenzó el pecado y por culpa de ella todos morimos” (Eclo 25,24). Finalmente, en los ambientes fariseos sobre todo, no se olvidan de Adán». Charles Perrot. «La cara a los Romanos», *Cuadernos bíblicos*, nº 65 (1989), 34.

<sup>338</sup> Gómez Velasco, «Por un solo hombre», 73.



La función que subyace en Rm 5, 12-21 es recopilar lo dicho anteriormente en la epístola, y aunque esta perícopa encuentra mucha relación y similitud con 1 Corintios,

en Romanos aborda tendencias judaizantes que ponen en peligro la significación salvífica de Cristo. El trasfondo de 5, 12-21 puede ser el mismo en Corintios, pero mientras que aquí su punto de mira está en la doctrina sobre el hombre primigenio, en Romanos, sobre su propia contraposición del hombre primigenio y último, le interesa también cómo la acción de ambos repercute sobre todos<sup>339</sup>.

También podemos observar la oposición «uno – todos» del versículo 12<sup>340</sup>,

	<b>A</b>	<b>B</b>	<b>C</b>	<b>D</b>
<b>UNO</b>	Por un solo hombre	entró el pecado	Y con ello la muerte	en el mundo
	<b>A'</b>	<b>B'</b>	<b>C'</b>	<b>D'</b>
<b>TODOS</b>	Todos	porque pecaron	la muerte alcanzó	a todos los hombres

Esta oposición no solo nos enfrenta al tema del pecado y su repercusión en el mundo, sino que además nos permite reconocer un Pablo que introduce una reflexión propia y novedosa para la época. Pablo «difiere de la apocalíptica de su tiempo en que todos pecan; afirma rotundamente la universalidad del pecado, pero está de acuerdo en que el pecado es acción que responde cada uno personalmente»<sup>341</sup>. Sin embargo, la discusión dogmática sobre el pecado original y la «solidaridad» en cuanto a éste, no es directamente paulina; «podemos decir que Pablo no se cuestiona si son pecados personales o hereditarios. Él tiene claro que todos pecamos personalmente y también que Adán ha ejercido una influencia en ese estado de pecado de todos. Por lo tanto va en contra del sentido de 5, 12 decir

<sup>339</sup> *Ibíd.*, 81.

<sup>340</sup> Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 142-143.

<sup>341</sup> Gómez Velasco, «Por un solo hombre», 102.

que la condición del hombre es debida totalmente a sus propios pecados personales»<sup>342</sup>. Así, la problemática de los pecados personales o heredados no debe atribuirse a Pablo, su intención no es responder a estas cuestiones, por lo que se considera que es mejor hablar de que «el pecado de Adán ha alcanzado a los hombres por fuerza expansiva»<sup>343</sup> cuando se hace referencia a este tema en la carta a los Romanos.

El pecado original en Pablo se plantea como el origen de la enemistad del Hombre con Dios, pues Adán introdujo el pecado y la muerte, Cristo la redención y la vida eterna, pero «el concepto de pecado original no debe ser entendido en el sentido de una acción pecaminosa opuesta a unos determinados preceptos de Dios»<sup>344</sup>.

En su «Dogmática», Müller nos recuerda que,

aunque en el lenguaje en imágenes al pecado original se le denomina «trasgresión de un precepto» (Rom 5, 14), con todo, la prohibición de «comer de los frutos del árbol que está en medio del jardín» (Gn 3, 3) no se refiere, evidentemente, a un precepto concreto de la legislación ética, sino al respeto a los límites que el hombre tiene frente a Dios, límites que le vienen impuestos por su condición de criatura. (El relato de la caída en el pecado no tiene, por tanto, nada que ver con la concepción primitiva del hurto de una fruta, al que Dios habría impuesto un castigo absolutamente desproporcionado). Se comprende mejor la naturaleza del pecado original si no se pierde de vista aquel fascinante proyecto de ser «como Dios» y de hacerse con un poder de disposición sobre «el conocimiento del bien y del mal» comparable al de la divinidad (Gn 3, 5)<sup>345</sup>.

En los versículos 15-20, Pablo hace mención de «una solidaridad negativa en el pecado y la muerte y afirma, sin ninguna explicación, que esta solidaridad encuentra su origen en el pecado de Adán. Al mismo tiempo, hace aparecer una solidaridad positiva en la gracia, en la que Cristo es, a la manera de Adán, el origen y el modelo. A la generalización del pecado en Adán opone la generalización de la gracia en Cristo»<sup>346</sup>. La relación entre estos dos personajes, representantes de la historia judeo-cristiana y a su vez de los hombres y de su relación con Dios se presenta a partir de dos procesos en oposición:

por un lado acción de dos cabezas de la humanidad para la perdición (v. 5, 12-14) y salvación (v. 18-19). Por otra superioridad de la obra de Cristo (5, 15-17; 20-21) (...)  
La antítesis se da en los vv. 15-17 donde se subraya la superioridad de la obra de

---

<sup>342</sup> Ibíd., 104. Cf. Brown, et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 143: «Por consiguiente, iría en contra de toda la verdad de este párrafo (5, 12-21) interpretar 5, 12 como si implicara que la condición del hombre antes de la venida de Cristo era debida totalmente a sus propios pecados».

<sup>343</sup> Xavier Pikaza, *Antropología Bíblica. Tiempos de Gracia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006).

<sup>344</sup> Müller, *Dogmática*, 131.

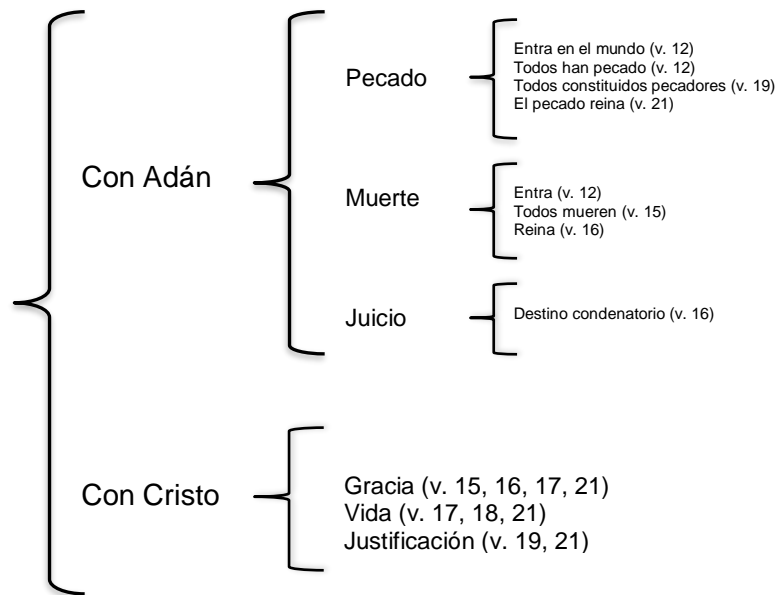
<sup>345</sup> Ibíd.

<sup>346</sup> Bernard Faivre. «Dinámica del pecado y lógica del amor en la carta de San Pablo a los Romanos», *Selecciones de Teología*, nº 195 (2010), consultado el 15 de abril de 2017, [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol49/195/195\\_Faivre\\_pag.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol49/195/195_Faivre_pag.pdf)

Cristo. Esto se repite en 18-19. El v. 21 es un eco del v. 12; y en el v. 20 se propone de nuevo la antítesis pero esta vez en términos de ley al igual que en los vv. 13-14<sup>347</sup>.

Y es justamente el paralelismo antitético Adán-Cristo el que confiere a todo el pasaje su peculiar estructura<sup>348</sup>:

Se trata de dos personas. Se contraponen; el uno prefigura al otro: Adán pecador (v. 12, 15, 16, 17, 18, 19) se opone como tipo a Cristo (v. 15, 18, 19, 21). Se considera la toma de posición de cada uno: en Adán acción pecaminosa, παραβάσεως (v.14), παράπτωμα (v. 15, 17, 18, 20), παρακοῆς (v.19). En Cristo acción de gracia ὑπακοῆς (v.19), χάρισμα (v. 15), δῶρημα (v. 16), δικαίωσιν (v.18) y χάρις (v.20). A la acción de cada uno corresponde una nueva condición en el hombre. Tres elementos configuran esta nueva condición<sup>349</sup>.



Así, según Wilkens, Cristo se convierte en mediador de la gracia y el amor de Dios, «se ha hecho intermediario de la gracia de Dios por su obediencia (v. 19); la obediencia de Cristo ha abolido el efecto de la desobediencia de Adán (...) La obediencia de Cristo en Romanos es “causa de salvación de todos los pecadores”»<sup>350</sup> y por esto se concluye que Pablo establece una nueva y original reflexión cristológica<sup>351</sup>. Si se establece la relación antitética entre Adán y Cristo, Pablo compara el efecto de la acción de Adán con el efecto de la acción salvadora de Cristo. «La diversidad emerge de la contraposición de dos términos: παράπτωμα

<sup>347</sup> Brown et al., eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 139.

<sup>348</sup> Kertelge, «Pecado de Adán», 513

<sup>349</sup> Gómez Velasco, «Por un solo hombre», 75.

<sup>350</sup> Wilkens, *Carta a los Romanos*, 382.

<sup>351</sup> Gómez Velasco, «Por un solo hombre», 83.



(*paraptoma*) – delito – acción humana y χάρισμα (*charisma*) – suceso – acción de Dios»<sup>352</sup>.

El significado de Adán se revela plenamente a partir de Cristo, y su exposición por parte de Pablo está exclusivamente en función de Cristo, pues «sólo Cristo es el que arroja luz sobre la situación pecaminosa del hombre; a la luz de la gracia podemos descubrir el abismo que existe cuando la fuerza del pecado está en el hombre (...) La solidaridad en el pecado no se puede comprender sino a partir de la solidaridad de todos en Cristo»<sup>353</sup>.

Con la entrada del pecado entra también la muerte en el mundo, y si estos conceptos se relacionan entonces con «el Mal», debemos preguntarnos por la relación que establece Pablo entre el pecado y la muerte. La comprensión literal y directa de la muerte como el acontecimiento físico y biológico ya ha sido superada por la gran mayoría de los exégetas, quienes entienden ésta en un «sentido corpóreo-espiritual»<sup>354</sup>, con consecuencias no sólo físicas, sino también espirituales y especialmente escatológicas. Siguiendo a Gómez Velasco, la muerte es más bien una «manifestación y concretización de la corrupción del hombre» y con su ingreso al mundo a través del pecado, éste tiene no sólo un carácter colectivo sino también una función activa en el hombre como lo plantea Wilkens:

La acción de Adán tiene una importancia especial frente a todo pecado posterior: en cuanto que en su pecado permitió al pecado que entrara en el mundo, le creó un acceso a todos los hombres. Así, al hablar «del pecado» se subraya el carácter supraindividual, universal de todo pecar. Como «enemistad» contra Dios (v.10), el pecado jamás es un asunto privado de un individuo con «su» Dios. El pecado como negación del Creador afecta siempre a la creación como conjunto; es, pues, asunto del «mundo». Pero una vez que el pecado ha logrado entrar en el mundo, al mismo tiempo ha tenido acceso también la muerte, porque la muerte es la consecuencia del pecado (cf. 6, 23). Según el viejo principio de la acción que marca un destino, pecado y muerte constituyen una conexión fija cuyo amplio horizonte cósmico quiere destacar aquí Pablo: como «el pecado», así «la muerte»<sup>355</sup>.

Pero ante la muerte, la justificación y la gratuidad del amor se presentan con entusiasmo en Pablo. La salvación tiene una repercusión sobre todos los hombres y éste es el mensaje más importante para el apóstol: la Cruz representa la «gratuidad de la gracia» y «la negación de la negación» nos plantea, como en el apartado anterior, un opuesto que ilumina las imágenes del Bien. Como lo propone Faivre, estas claves aparecen en tres formas distintas en la carta a los Romanos:

---

<sup>352</sup> *Ibíd.*, 107.

<sup>353</sup> *Ibíd.*, 120. Cf., Charles Baumgartner, *El pecado original* (Barcelona: Editorial Herder, 1971), 113.

<sup>354</sup> *Ibíd.*, 99.

<sup>355</sup> Wilkens, *Carta a los Romanos*, 384.

En primer lugar, es la gracia del perdón. Al principio, lo hemos visto ya, el hombre, por su culpa, se ha granjeado la cólera de Dios que, en un primer momento, le ha dejado hundirse en el mal y entregarse a las prácticas más perversas. Pero la lógica del amor es más poderosa y Dios ofrece gratuitamente su perdón al hombre. Pablo lo expresa con asombro admirativo: «en verdad apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (5, 7-9). Una segunda forma de la gracia consiste en que el hombre, por su pecado, ha dañado su propia naturaleza y su libertad. Se impone una segunda intervención gratuita de Dios: hay que devolver al hombre las fuerzas necesarias para llevar una vida justa y santa. Por esto, la palabra «justicia» aparece con frecuencia en Pablo. No se trata de un juicio por el que Dios recompensaría a los buenos y castigaría a los malos sino de la capacidad concedida al hombre de ejercer su libertad y su amor. Se trata de una verdadera «justificación» que permite al hombre «llevar una vida nueva» (6, 4) o como dice en Efesios, «de revestirse del hombre nuevo creado según Dios en la justicia y la santidad» (4, 24). Se puede pensar en una nueva creación o en un segundo nacimiento, del que habla Jesús en la entrevista con Nicodemo (Jn 3, 3). Tercera forma, de una gran importancia para Pablo: Dios no exige al hombre ningún mérito previo a su gracia y a su perdón. Y Dios respeta infinitamente la libertad del hombre y no le daría su gracia sin su consentimiento. Este consentimiento se expresa por la fe; que no es más que la acogida confiada y reconocida del don de Dios y no un acto meritorio que se impondría a Dios como una obligación. Pablo se opone con fuerza – y más en la carta a los Gálatas – a toda práctica por la que el hombre se considerase con derecho a una retribución: «pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley» (3, 28)<sup>356</sup>.

Para Pablo, más allá de resaltar la importancia del pecado, es vital hacer énfasis en «la victoria total y definitiva de Cristo sobre el pecado», si ante la situación del Hombre, la salvación sólo puede venir de Dios, Pablo «afirma claramente y con esperanza, que esta salvación ha tenido lugar en Cristo y que, por lo tanto, la situación del hombre ha cambiado completamente»<sup>357</sup>. La salvación de Cristo tiene una función vital frente al pecado y la muerte, frente al vínculo roto entre Dios y el Hombre, y es precisamente reconciliar a Dios con los hombres. Entendiendo a Pablo, «la muerte de Cristo en la Cruz no aparece jamás como la deuda a pagar sino como la ofrenda gratuita y generosa del Hijo que va hasta el extremo de su amor, que le mueve a hacerse solidario de la humanidad pecadora para obrar el maravilloso cambio total – o mejor todavía, la “Pascua”, el tránsito – de una solidaridad en el pecado a una solidaridad en el amor»<sup>358</sup>.

Porque «Cristo no es simplemente un nuevo Adán, un Adán en su perfección que pondría remedio al pecado del ayer»<sup>359</sup>, sino que introduce la justificación a través

---

<sup>356</sup> Faivre, «Dinámica del pecado», 2010.

<sup>357</sup> Gómez Velasco, «Por un solo hombre», 116.

<sup>358</sup> Faivre, «Dinámica del pecado», 2010.

<sup>359</sup> Perrot, «Carta a los Romanos», 34.

del amor, y de nuevo permite al hombre ser libre en su elección. En el v. 17, Pablo introduce el verbo λαμβάνοντες (aceptar), y con ello sugiere

que para la salvación es necesaria la ratificación personal. Luego para la justificación se observan dos factores: la acción de Cristo y la opción personal. Si respetamos la simetría del paralelismo, para ser constituidos pecadores son necesarios también dos factores, el destino previo (acción de Adán) y la ratificación personal libre, (y así el hombre puede) inclinarse en solidaridad con Adán o en solidaridad con Cristo<sup>360</sup>.

Para el alemán Ulrich Wilkens, la «reconciliación» debe ser la palabra que guie el camino propuesto por Pablo, pues el amor de Dios elimina la enemistad entre los hombres y Dios; la «negación de la negación» es la esencia de la reconciliación, y propone que «en la vida cristiana, la reconciliación se traducirá concretamente en la capacidad de soportar como tales las deficiencias y los sufrimientos, el miedo y la enfermedad; y de transformarlos, en lugar de huir de ellos»<sup>361</sup>.

La justificación es ante todo liberación de la situación negativa en que se encontraba la humanidad desde el principio del mundo, situación de muerte identificada con el pecado, la ley, las apetencias desordenadas, la condenación. Es Jesucristo, quien restaura el orden de Dios, comunicando la vida a la humanidad, vida que está acompañada de reconciliación, paz, gracia, liberación, esperanza, resurrección, filiación divina, amor, es la creación de un ser nuevo, llevado por la acción del Espíritu<sup>362</sup>.

Ver a Adán no sólo como un sujeto ético sino también como un sujeto teológico nos exige pensar el conflicto en torno a la relación trascendental del Hombre con Dios en la que Adán había sido constituido en armonía con su paraíso. La justicia y la santidad, la relación directa con Dios, las perdió Adán y el Hombre debe asumir su situación «de carencia» frente a la gracia, siendo libre de elegir si quiere o no la justicia y la santidad y luego caminar hacia ellas. El hombre no puede alcanzar por sí mismo la plenitud en Dios, pues ya no se encuentra en el estado inicial que Dios había preparado para él, sin embargo, Cristo es la imagen del nuevo hombre.

---

<sup>360</sup> Gómez Velasco, «Por un solo hombre», 124.

<sup>361</sup> Wilkens, *Carta a los Romanos*, 402-410.

<sup>362</sup> Luz Marina Plata. «La nueva ley del amor según San Pablo en la carta a los Romanos», *Revista Vinculum*, nº 236, (2009).

#### 4. El importante texto de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2, 1-13).

La diversidad de lenguas, tema central del capítulo 11 del Génesis, está también presente en el Nuevo Testamento. Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, cuenta que, estando reunidos los discípulos de Jesús, «vieron aparecer unas lenguas, como llamaradas, que se dividían, posándose encima de cada uno de ellos. Se llenaron todos de Espíritu Santo y empezaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía manifestarse» (Hch 2, 3-4). Este pasaje comprendido en los versículos 1-13 del capítulo 2 puede ser estructurado y analizado a partir de la propuesta que Massimo Grilli y Detlev Dormeyer plantean<sup>363</sup>:

##### S1

- 1 Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar.
- 2 De repente vino del cielo un ruido,  
semejante a un viento impetuoso,  
y llenó toda la casa donde se encontraban.

##### S2

- 3 Entonces aparecieron lenguas como de fuego,  
que se repartían  
y se posaban sobre cada uno de ellos.

##### S3

- 4 Y todos quedaron llenos del Espíritu Santo  
y comenzaron a hablar en lenguas extrañas,  
según el Espíritu Santo los movía a expresarse.

Estas secuencias están planteadas y analizadas de la siguiente forma:

La **Secuencia 1**, haciendo referencia a las reuniones diarias de los 120 discípulos de Jesús, y designando el momento especial con el nombre de la «fiesta de las Semanas», describe cómo surge de repente un sonido extraordinario, comparable a un viento impetuoso, y explica que la casa se llena de este sonido extraordinario (ecos).

La **Secuencia 2** es el punto culminante y narra el milagro aún más extraordinario de las lenguas. Aparecen lenguas, que se comparan con llamas de fuego, se reparten y se posan sobre cada uno de los presentes, provocando en ellos un nuevo estado.

---

<sup>363</sup> Massimo Grilli y Detlev Dormeyer, *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2004), 165.

La **Secuencia 3** explica el hecho y describe las consecuencias. Todos los que están reunidos quedan llenos del Espíritu Santo, comienzan a hablar en lenguas extrañas y se dejan guiar por el Espíritu Santo<sup>364</sup>.

A partir de estas tres secuencias haremos un recuento exegético de los pasajes, procurando entender el sentido que esta imagen tiene para Lucas y el Nuevo Testamento, y la relación que tiene con la imagen planteada en el escenario de Babel. El contexto en el que está escrito el libro de Hechos nos recuerda inicialmente que el Pentecostés no sólo está relacionado con el cumplimiento en el que los Apóstoles «recibieron la promesa del Padre» (Lc 24, 49; Hch 1, 4) y fueron bautizados en el Espíritu»<sup>365</sup>, sino que además nos vincula con la celebración ya instaurada en el mundo judío, quienes «celebraban Pentecostés como “la fiesta de la asamblea”»<sup>366</sup>.

En este capítulo, y «después de narrar la recomposición de los doce como el primer acontecimiento importante en la primitiva comunidad cristiana, Lucas refiere ahora el primer caso de testimonio dado por los doce comisionados»<sup>367</sup>, donde la predicación cristiana ha sentado sus bases, ya que la «primer gran misión de los apóstoles», como lo nombra Fitzmyer, dada por el Espíritu Santo, consiste precisamente en presentar «la proclamación cristiana a los judíos reunidos en Jerusalén»<sup>368</sup>.

El viento y el fuego, elementos naturales presentes en la descripción del fenómeno nos señalan que «el descenso de Yahvé al monte Sinaí en medio de fuego (Ex 19, 18) proporciona el fondo veterotestamentario a las “lenguas de fuego”»<sup>369</sup>, por lo que algunos exégetas asocian el relato lucano del don del Espíritu con el relato del Éxodo y el don de la Torá en el Sinaí.

Así mismo, el viento y la tormenta,

elementos numinosos para el hombre antiguo, acompañan la manifestación de Dios en el Antiguo Testamento (...) La imagen del viento impetuoso sugiere perfectamente la venida del Espíritu, porque la palabra griega *pneuma* puede significar espíritu y viento (cf. Jn 3, 8; 20, 22). (Y) la indicación de que el ruido resonó en toda la casa sirve para ilustrar la irresistible potencia del fenómeno (cf. Ex 19,18)<sup>370</sup>.

Esta presencia del Espíritu y el viento que nos recuerda el *ruah* de los inicios,

atribuyen al Espíritu de Dios un papel iniciador, una función que pone en marcha no sólo el ministerio de Jesús, sino (también) el testimonio que los apóstoles

---

<sup>364</sup> *Ibíd.*, 165-166.

<sup>365</sup> Joseph Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 314.

<sup>366</sup> *Ibíd.*, 317. (Cf. Josefo, Guerra judía).

<sup>367</sup> *Ibíd.*, 314.

<sup>368</sup> *Ibíd.*, 315.

<sup>369</sup> *Ibíd.*, 318.

<sup>370</sup> Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 70.

comisionados darán sobre él. (...) (Y) la previa actividad del Espíritu en Jesús ha de ser reproducida a escala más amplia en los apóstoles y en los convertidos hasta que su actuación alcance el corazón del mundo gentil<sup>371</sup>.

Es la fiesta judía de Pentecostés la que brinda la posibilidad y dispone el escenario para que a los doce apóstoles y a otros primeros cristianos «les fuera conferido el Espíritu. Éste es su bautismo. El momento en el que su apostolado se torna «pneumático» o agraciado con el Espíritu»<sup>372</sup>. Cabe mencionar que «entre los escritores neotestamentarios sólo Lucas ha dramatizado la venida del Espíritu como un suceso perceptible»<sup>373</sup>. Para Fitzmyer, a Lucas le interesa poner de relieve el «significado teológico» de la ocasión, es decir, «cuando Cristo resucitado confiere a sus seguidores el don del Espíritu Santo», con lo que, según él, el Espíritu se convierte en la fuente de vida y crecimiento de la incipiente Iglesia cristiana, pues «el milagro de Pentecostés da a conocer la obra del Espíritu: el don de lenguas les capacita a los doce para proclamar la nueva palabra de Dios a Israel y, finalmente, a todos los seres humanos»<sup>374</sup>.

También Wikenhauser considera importantes los signos sensibles de la venida del Espíritu; para él, probablemente, «el ruido y las lenguas parecidas a llamas de fuego fueron perceptibles sólo por breves momentos, y quizá exclusivamente a los discípulos»<sup>375</sup>. Estas lenguas que se repartieron por encima de cada uno de ellos, y que les conceden la posibilidad de hablar en «otras lenguas», es para algunos «un don “especial”, “fundador”, del Espíritu Santo»<sup>376</sup>, pero lo que realmente significa este milagro, ha sido motivo de discusión y de múltiples interpretaciones.

«Hablar en lenguas» es un don del Espíritu en 1 Cor 12, 10. 28. 30; 14, 2. 4-6. 9. Para muchos intérpretes (por ejemplo, Dupont, Giblin, Johnson, Martin) el significado del don es aquí *glōssolalia*, entendida como «palabra exaltada». Para otros, sin embargo, es *xenologia*, «hablar en lenguas extranjeras» (por ejemplo, Davies; Gundry; Barret, Acts, 109; Polhill, Acts, 99-100; Schneider, Apg. 1, 250; Weiser, Apg. 85-86). Como quiera que sea, sólo Lucas hace de él un don milagroso para hablar «en otras lenguas», es decir, otras lenguas humanas, no «las lenguas de los ángeles» (1 Cor 13, 1) (...) En los v. 6 y 11 se hace mención de *dialektos* y *hai hemeterai glōssai*, lo que claramente indica las diferentes lenguas humanas, aclarado luego en la lista de las naciones (2, 9-11) (...) Hablar en lenguas extranjeras, es un milagro ajustado a la idea teológica clave del episodio, que está interesado en la universalidad de la salvación, para lo cual se da el testimonio<sup>377</sup>.

---

<sup>371</sup> Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles*, 319. (Cf. Lampe, *The Holy Spirit*, 193).

<sup>372</sup> *Ibíd.*, 319.

<sup>373</sup> *Ibíd.*, 321

<sup>374</sup> *Ibíd.*

<sup>375</sup> Alfred Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles* (Barcelona: Biblioteca Herder, 1973), 58-59.

<sup>376</sup> Cf. Barrett, Acts, 108. en: Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles*, 315.

<sup>377</sup> Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles*, 324.

Siguiendo al autor, desde una lectura simbólica, se puede pensar que el hecho de que los Apóstoles hayan comenzaron a hablar en otras lenguas, puede significar que «comenzaron a hacer algo que nunca habían hecho», pues la resurrección es un acontecimiento nuevo y hablar de ella una experiencia emocional distinta a cualquier experiencia anterior.

El Espíritu se manifiesta en forma de lenguas, porque a él se debe este raro lenguaje de los discípulos. Su hablar «en lenguas extrañas» (el término griego «glossa» significa tanto la lengua, en sentido material, como el lenguaje, el idioma) era, como se recalca expresamente, un hablar especial por obra del Espíritu, no un hablar corriente, inteligible. La fuerza del Espíritu de Dios, que acaba de descender sobre ellos, empuja a los discípulos a hablar, y da forma y contenido a sus palabras. Podemos decir que es un hablar extático, porque sobreviene en forma de éxtasis causado por el Espíritu de Dios<sup>378</sup>.

Siguiendo a Wikenhauser, esta actitud permite comprender que

no se trata del uso de diversas lenguas efectivamente habladas (griego, latín, copto, etc.), desconocidas hasta entonces para los discípulos y aprendidas ahora instantáneamente, sino de un hablar en actitud extática que brota del alma impregnada del Espíritu Santo; se trata de un hablar que no se sirve de las formas corrientes del lenguaje. El lenguaje que ellos hablan es algo nuevo, obra del Espíritu Santo, que no emplea palabras ni frases propias de una lengua humana normal. Con todo, el cristianismo primitivo veía en este modo de hablar, no el tartamudeo incierto de un extático, que hasta cierto punto pierde la capacidad de elocución, sino más bien un lenguaje por encima de lo humano, celestial, que busca y logra expresar algo; un lenguaje que, es cierto, solo comprenden aquellos a quienes el Espíritu les concede tal don<sup>379</sup>.

El acontecimiento del Pentecostés se considera también la historia del primer milagro en los Hechos, un milagro auditivo y un milagro del habla, pues no sólo se narra cómo los Apóstoles hablan en «otras lenguas» sino que también se cuenta cómo quienes los escuchaban podían entenderlos, ya que hablaban en sus lenguas maternas. Para Fitzmyer,

el milagro parece haber sido al principio auditivo, no vocal, (...) pero el v. 4 ya lo ha descrito como un milagro vocal, producido por el Espíritu otorgado a los galileos. Auditivo o vocal, el milagro transmite la idea de que el don del Espíritu traspasa todos los límites: el mensaje cristiano ha de ser llevado a las gentes de todas las lenguas y culturas<sup>380</sup>.

Esta perspectiva dual del milagro es compartida por Wilkenhausen, quien considera que «la historia de la mística cristiana favorece también la idea de que en el milagro de Pentecostés se dieron simultáneamente dos fenómenos: de una parte, un

---

<sup>378</sup> Wikenhauser, *Hechos de los Apóstoles*, 59.

<sup>379</sup> *Ibíd.*, 60.

<sup>380</sup> Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles*, 325.

milagro de audición (en los oyentes), y de otra, un hablar extático (en los discípulos) con los mismos caracteres que el hablar en lenguas conocido en Corinto»<sup>381</sup>. Así mismo, Roloff comenta que

el v. 4 nos deja la impresión de que se trata de una capacitación de los discípulos para «hablar en diferentes lenguas», es decir, es un fenómeno extraordinario de lenguaje. Pero, por otra parte, el v. 11 parece que se inclina más bien por atribuir un carácter extraordinario a la audición; cada uno de los presentes puede oír en su propia lengua la proclamación de las maravillas de Dios que hacen los discípulos<sup>382</sup>.

Sin embargo, y a pesar de la sospecha de embriaguez que se levanta en algunos oyentes, «la glosolalia (= hablar en lenguas) es una de las manifestaciones más típicas del éxtasis religioso. En un estado de entusiasmo eufórico se profieren sonidos inarticulados incoherentes y totalmente distintos del lenguaje humano común»; y dice Roloff que desde el punto de vista histórico es «altamente probable que la experiencia de una novedad tan radical como la que tuvo la comunidad cristiana después de Pascua encontrase su cauce de expresión en este tipo de manifestaciones verbales»<sup>383</sup>.

Además es importante recordar que el contexto al que pertenece el texto, tiene ya una imagen de estos fenómenos de lenguas, pues

en las comunidades cristianas implantadas en territorio helenístico es posible encontrar alguna remota analogía con estos fenómenos. Hablar en lenguas se consideraba como signo de alta perfección religiosa, o como lenguaje de ángeles en labios humanos (1 Cor 13, 1); pero como no se entendía, había necesidad de interpretación. (Lucas, el helenista, consideraba probablemente que) la glosolalia es un signo legítimo de la presencia del Espíritu, aunque, desde luego, no el único. Y al revés, que Pablo y los cristianos de Corinto (1 Cor 14, 13. 23 ss.), él no cree que la glosolalia sea un lenguaje intrínsecamente ininteligible y que, por tanto, necesite una explicación complementaria, sino que es el lenguaje universal de la alabanza y de la oración<sup>384</sup>.

A propósito,

conviene recordar el himno de Homero sobre Apolo que también habla de un milagro de lenguas, que prepara la glosolalia de Pitia en Delfos (Hym. Hom. Ap. 156-164). En Delfos, en el día de la fiesta de Apolo las muchachas cantan las canciones ceremoniales arcaicas. Según la poesía de Homero, se produce un milagro: «porque los dialectos (*phoné*) de todos los hombres y (para el idioma incapaz) la palabrería (*bambaliastyn*) incomprensible / saben imitar, cualquiera quiere pensar / que él mismo hable. Tal situación es producida por el bello canto» (Hym. Hom. Ap. 162-164)<sup>385</sup>.

---

<sup>381</sup> Wikenhauser, *Hechos de los Apóstoles*, 58-61.

<sup>382</sup> Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, 66.

<sup>383</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>384</sup> *Ibíd.*, 72.

<sup>385</sup> Grilli y Dormeyer, *Palabra de Dios*, 167.



También los antiguos historiadores dan cuenta del fenómeno y hacen una lectura social y política de éste:

Ya entre los judíos helenistas, Filón (por ejemplo), conoce el milagro de una voz en el Sinaí, en el cual la voz del cielo se reúne con el fuego y transforma el fuego en sonidos inteligibles a los oyentes (...) (Sin embargo), las lenguas extranjeras eran despreciadas por los helenistas. Calificaban cada lengua no helénica como «bárbara» porque carecía de la calidad y del nivel de la cultura griega. Los helenistas aceptaron solamente el lenguaje extático de la Pitia del santuario del oráculo de Delfos, de los videntes inspirados de otros oráculos, de las Sibilinas y de los curadores milagrosos. «Lenguas extrañas» significa la «glosolalia», es decir el hablar extático, que ya atestigua Pablo en 1 Cor 12-14 como calificación cristiana original. (...) Portadores de la pluralidad de lenguas son los «cristianos sin cultura (incultos)» (Hch 4, 13); no los miembros de la élite romana, que conoce dos idiomas, el propio y el griego; tampoco la élite de los griegos, que contra su voluntad deben dominar también el latín, lengua de la jurisprudencia, sino la población minoritaria de los judíos, que, fuera de su lengua materna, el arameo, también usaba el hebreo, la lengua de las «Sagradas Escrituras», y tenía que aprender el griego vulgar, la *koiné*. (Así) los judeo-cristianos tienen la oportunidad de desarrollar la pluralidad de lenguas y llegar a los demás pueblos<sup>386</sup>.

El objetivo del don dado por el Espíritu es que los Apóstoles puedan «confrontar a las doce tribus de Israel»<sup>387</sup>; después de Babel y la confusión que propicia Yahvé, aquí las lenguas parecen ser la posibilidad de predicar la buena nueva a todos, ya que «por medio del Espíritu, que es el poder recibido de lo alto, los apóstoles están resueltos a confrontar a “toda la casa de Israel”»<sup>388</sup>.

Aquí se puede ver también el aspecto cristológico de Pentecostés, pues

Cristo resucitado es visto como el primero de los frutos del ministerio de Jesús; el que envía a los apóstoles, llenos del Espíritu, a recoger la cosecha, a convocar a los convertidos a la proclamación cristiana. Este pasaje de los Hechos es llamado con frecuencia el descenso pentecostal del Espíritu sobre los primeros cristianos (...) (Y) Pentecostés es comúnmente considerado como el nacimiento de la Iglesia cristiana<sup>389</sup>.

Sugiere Wikenhauser que Filón «abrió ya el camino hacia la idea de que el mensaje divino resuena en todo el mundo (...) (y) su objetivo sería mostrar cómo el anuncio de los apóstoles, modelo de toda la predicación cristiana, resonó al oído de cada uno de los oyentes en su propia lengua (M. Dibelius)»<sup>390</sup>. Para Roloff, «éste es un discurso de tipo propagandístico, destinado a captar miembros para la

---

<sup>386</sup> Grilli y Dormeyer, *Palabra de Dios*, 168-170.

<sup>387</sup> Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles*, 314.

<sup>388</sup> *Ibíd.* Al respecto, se puede apreciar que «la reunión “en un mismo lugar” alude a la confusión de lenguas en Babel. Los hombres se reúnen en un mismo lugar para no dispersarse y no perder la lengua común que los une (Gn 11, 1-4); pero precisamente el estar juntos en un mismo sitio sin la confianza en Dios lleva a la confusión de lenguas (Gn 11, 7-9). La reunión de la comunidad en el Espíritu obra el efecto contrario: el milagro del sonido, las lenguas y el hablar en lenguas extrañas». Grilli y Dormeyer, *Palabra de Dios*, 167.

<sup>389</sup> Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles*, 321.

<sup>390</sup> Wikenhauser, *Hechos de los Apóstoles*, 64.

comunidad»<sup>391</sup>. Otros, sin embargo, no están de acuerdo con esta postura, ya que en ningún lugar del texto se nombra la Iglesia como tal; sin embargo, sí queda claro que

el nuevo programa del cristianismo viene a ser la pluralidad de lenguas, como un medio de anuncio a los pueblos de diversas lenguas y dialectos, en contraste con el imperialismo de las dos lenguas de los griegos y romanos. El Espíritu va más allá del pacto de la Alianza en el Sinaí mediante el anuncio en varias lenguas y la traducción y difusión de la Escritura también en diversas lenguas. Se reconoce y estimula la identidad de los oyentes, caracterizada por su lengua y su cultura<sup>392</sup>.

Con la presencia del Espíritu «se ha establecido el contacto; la comunicación es posible»<sup>393</sup>, pues «el Espíritu quiere la diversidad cultural. Él hace mediante el éxtasis que los creyentes permanezcan en un proceso constante de aprendizaje, y sobrepasa así las fronteras de la lengua y la cultura griegas»<sup>394</sup>.

---

<sup>391</sup> Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, 74.

<sup>392</sup> Grilli y Dormeyer, *Palabra de Dios*, 70.

<sup>393</sup> Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, 76.

<sup>394</sup> Grilli y Dormeyer, *Palabra de Dios*, 168.

## 5. La recepción de la Tradición en el período Patrístico. San Agustín: el pecado original y la gracia.

- Contexto: Maniqueísmo – Neoplatonismo – Cristianismo.
- La teología de Adán.
- El Mal.
- El Bien.
- **Contexto: Maniqueísmo – Neoplatonismo – Cristianismo.**

Cuando, teológicamente, se habla del Mal, es necesario, o casi imperativo hablar de san Agustín, no sólo por la recepción que hace de las imágenes míticas pre-cristianas y bíblicas alrededor del tema, sino además porque la reflexión filosófica que el obispo de Hipona plantea, está al más alto nivel de los adelantos de la época y constituye un referente esencial para el posterior desarrollo del tema dentro de la Iglesia Católica. Suele decirse que «con San Agustín quedó (...) definitivamente sistematizada y explicada la doctrina cristiana sobre el problema del mal. (Y que) los autores posteriores, aun Santo Tomás, no han hecho otra cosa que tomar sus argumentos y explicarlos, agregando una que otra insinuación propia»<sup>395</sup>. Por otro lado, en su pensamiento, la teología y la filosofía fueron invariablemente una «unidad» siempre presente; Francisco Letizia plantea que «la totalidad de su obra se mueve, fundamentalmente, entre dos polos: el conocimiento de Dios y el conocimiento del yo»<sup>396</sup>, y en esta medida, temas como la naturaleza y el origen del mal (*¿Unde malum?*) y la Encarnación del Verbo, se constituyen como dudas que generan gran parte de la reflexión de San Agustín y que se mantendrán durante una larga temporada de su vida, dando como resultado la fructífera obra que fundamenta los cimientos que hoy conservamos del pensador africano, y que deben ser siempre reflexionados a la luz de la modernidad y a su vez comprendidos en el contexto de su época y de su vida<sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> Fray Publio Restrepo González. «El problema del mal en San Agustín», *Revista Franciscanum. Revista de las ciencias del Espíritu*, nº 146 (2007), 100.

<sup>396</sup> Francisco Letizia, «El itinerario doctrinal de San Agustín» (Mendoza: U.N.C., Fac. de Ciencias Económicas, Serie Estudios, Sección Filosofía I, 6) en Yerga de Ysaguirre. «El problema del mal en San Agustín. II Parte», *Revista Philosophia*, Tomo II. (1993-1994): 176.

<sup>397</sup> La experiencia religiosa de San Agustín, en relación con su vida personal, sus búsquedas espirituales y sus conversiones religiosas han sido constantemente objeto de estudio. (Para un acercamiento al carácter psicológico que esta representa, véase César Vaca. «La experiencia religiosa en San Agustín», *Ensayos de Psicología Religiosa* (1958): 253-282. De la misma forma es analizado el contexto antropológico, social y cultural en el que se encontraba el Obispo y el surgimiento de sus ideas en relación constante con otros teólogos de la época. Véase Eugenio Romero-Pose. «El problema del mal en la primera teología cristiana», *Revista Española de Teología* (1991): 301-329.

Siendo maniqueísta, doctrina que abandonará<sup>398</sup> no sin llevarse algunas influencias, San Agustín plantea una primer respuesta o acercamiento al tema del Mal por la vía dualista de la materia y el alma<sup>399</sup>, aunque en su búsqueda encontrará en la filosofía neoplatónica una herramienta fundamental para su ulterior desarrollo. Para los maniqueos<sup>400</sup>, «existen dos principios ontológicos en constante y eterna lucha: Dios y la materia, como resultado de esto ha aparecido el hombre, que posee una parte buena, el alma y otra mala, el cuerpo o materia»; este dualismo materialista, llevó posteriormente a Agustín a acusarlos de tener una concepción «en sumo grado imperfecta de Dios: “...porque, dice, una parte de Dios se mezcló con la substancia del mal, a fin de refrenarlo y reprimir su gran furor (así, pues, se dice) y de esta mezcla de bienes y males ha sido fabricado el mundo”»<sup>401</sup>. Se opone Agustín, pues los maniqueos distinguen dos tipos de dios: uno bueno y otro malo, con lo que se explicaría el origen y la existencia del mal en el mundo<sup>402</sup>. Con Platón y

---

<sup>398</sup> «Todavía entonces me parecía a mí que no éramos nosotros los que pecábamos, sino que era no sé qué naturaleza extraña la que pecaba en nosotros, por lo que se deleitaba mi soberbia en considerarme exento de culpa, y no tener que confesar, cuando había obrado mal, mi pecado, para que tú sanases mi alma, porque contra ti era contra quien yo pecaba. Antes gustaba de excusarme y acusar a no sé qué ser extraño que estaba conmigo, pero que no era yo. Mas, a la verdad, más execrable de mi pecado era que no me tenía por pecador... Y ésta la razón por la que alternaba con los *electos* de los maniqueos». *Conf.* V, 10, 18.

<sup>399</sup> Se dice que ante la duda, siendo Maniqueo, recurre a su maestro Fausto en busca de respuestas, pero se siente decepcionado y no encuentra respuestas satisfactorias. Fausto de Milevo fue un obispo africano, maniqueo, a quien San Agustín dedica su «Réplica a Fausto el Maniqueo» (Véase *Retractaciones*. II. 33 – Contra Fausto. Libro XXII). En sus «Confesiones», San Agustín relata cómo durante mucho tiempo se impresionó por el argumento que Nebridio de Egea (Nebridio de Egara, sacerdote católico visigodo, obispo de Egara [516-527]) San Agustín hace referencia a su argumento en: Augustinus, Aurelius. *Confesiones*. VII. 2-3., 35) solía proponer para reflexionar sobre el tema del mal, y que, según Fray Publio Restrepo, puede resumirse en estos términos: «Si el principio malo puede dañar a Dios, ya Dios no será inmutable, por su violabilidad y corruptibilidad; y si no le puede dañar, es inútil la lucha, y en consecuencia no hay ya dos principios ni combate entre ellos». Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 106. Para este autor, así como para otros investigadores de la obra de Agustín, éste fue uno de los interrogantes que ayudó al obispo de Hipona a salir del error maniqueo y dualista en el que se encontraba.

<sup>400</sup> Doctrina que «(...) bebe del dualismo zoroástrico-mazdeísta persa, que considera la existencia de dos principios divinos: Ahura – Mazda u Ormuz, Principio del Bien, y Ahrimán, Principio del Mal. (...) el dualismo mazdeísta viene a ofrecer una visión de la historia humana, ya que contrapone los pueblos del bien, de agricultores sedentarios y ganaderos civilizados, y los pueblos del mal, de nómadas ladrones y saqueadores». Cantera Montenegro. O.S.B. «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 225.

<sup>401</sup> «... *Quoniam, inquit, membrum Dei malorum substantiae commixtum est, ut eam refrenaret, atque a summo furore comprimeret (sic enim dictis) de commixta utraque natura, ed est boni et mali, mundus est fabricatus*». Aurelius Augustinus: *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manicheorum*, II, XV, 36. Citado en Ysaguirre «Problema del mal en San Agustín», 181.

<sup>402</sup> Agustín responde en «*De natura boni contra manichaeos*» (Para comprender las interpretaciones que de esta disputa y separación se ha hecho, véase, Frederick Russell. «Only something Good can be Evil. The Genesis of Augustine's secular ambivalence», *Theological Studies*, nº 51 (1990): 698-716, donde se sustentan sus teorías desde el monoteísmo creacionista y la relación Creador – creatura en el entorno del Génesis y de la creación «*ex nihilo*», donde «todos los seres dependen ontológicamente de Dios, pero de ninguna manera son partículas de su ser: “si nos proponemos estar libre de blasfemias debemos creer o comprender que Dios es el sumo bien absoluto, superior al cual nada puede existir ni pensarse”» («*Caetera omnia bona nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab ille autem quae facta sunt, non sunt quod ipse*». Aurelius Augustinus, *De natura boni contra manichaeos* I. Citado en: Ysaguirre «Problema del mal en San Agustín», 183. Existe entonces una diferencia entre la naturaleza de Dios y la naturaleza creada, «la

especialmente con Plotino<sup>403</sup> descubre la jerarquización de lo que emana a partir del Uno; «el “Uno” plotiniano le sugiere a Agustín la visión de Dios y el “logos” es interpretado como el Verbo de las Sagradas Escrituras»<sup>404</sup>. También Plotino pensaba que la materia desprovista de luz es el principio del Mal, pero a diferencia de los maniqueos, proponía que el Mal aparece en la materia por la lejanía de la luz (Bien) que emana de Él; en esta medida, como dirá luego Agustín, «el mal es ausencia de bien»: es decir, *privatio boni*. De la misma forma, «(...) encontró en el platonismo una respuesta bastante más convincente (frente al tema del mal), ya que éste entiende que el mal en sí mismo no tiene ser y no es por tanto más que una privación del bien»<sup>405</sup>.

Posteriormente, san Agustín se separará del pensamiento platónico y plotiniano en la medida en que se centra en la Verdad Revelada del cristianismo; por tanto, se dice que Agustín no es un pensador neoplatónico, sino más bien un gran pensador cristiano. Señala Gilson que «la dosis de platonismo que el Cristianismo podía tolerar le ha permitido procurarse una técnica propiamente filosófica, pero las resistencias que el platonismo opuso al Cristianismo han condenado a Agustín a la originalidad»<sup>406</sup>. Posteriormente la pregunta por el Mal pasará a ser una pregunta por el pecado (¿por qué pecamos?)<sup>407</sup>, y el pecado original<sup>408</sup> se abre camino en la obra del obispo de Hipona, donde Adán cobra toda importancia frente al tema del Mal y al de nuestra investigación.

---

temporalidad y la contingencia serán, pues, las notas distintivas de la creatura, reservando sólo a Dios la eternidad y la necesidad». *Ibíd.*, 190.

<sup>403</sup> «El pensamiento filosófico griego está representado por el neoplatonismo de Plotino, cuya forma de enfocar y resolver el problema del mal marca, visiblemente, el enfoque y la solución agustiniana». Villalmonde, «Problema del mal y el pecado original», 235.

<sup>404</sup> Ysaguirre, «Problema del mal en San Agustín», 187.

<sup>405</sup> Cantera Montenegro, «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 225.

<sup>406</sup> Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1965), 129. Citado en: Ysaguirre, «Problema del mal en San Agustín», 188-189.

<sup>407</sup> «Quizá diga alguien aquí: de dónde proceden el mismo pecado y, en última instancia, el mal» (De duab anim., 10: PL 42, 63). «Si no hay pecado tampoco hay mal alguno», decían también los maniqueos. (*Ibíd.*, nr. 17; Cont. Fortun. Man., 21: PL 42, 122s). También el pelagiano Juliano de Eclana pensaba que no hay mal propiamente dicho sino el pecado (C. Jul. Op. Imp., III, 203; PL 44, 1333s; V, 26. 27. 43) Villalmonde, «Problema del mal y el pecado original», 238.

<sup>408</sup> Villalmonde se pregunta «hasta qué punto la teoría del pecado original constituye, en manos de Agustín, la explicación al hecho de la presencia del mal en la historia humana». Para él, el problema del mal desde San Agustín es un problema, incluso una solución, antropocéntrico: «Agustín se centra en esta pregunta: *por qué hacemos el mal*; inseparable de esta otra: *por qué padecemos el mal*. Agustín trabaja siempre con la convicción de que el mal que hacemos es el origen único del mal que padecemos. Los males que sufrimos delatan la existencia antecedente del mal comportamiento humano que les ha dado origen. Y a la inversa, el mal que el hombre hace tiene la secuela inevitable del sufrimiento. Nos encontramos, pues, con un enfoque y solución del todo *antropocéntricos* del problema del mal». *Ibíd.*, 236-238.

## - La teología de Adán<sup>409</sup>.

La tipología Adán-Cristo propuesta por San Pablo es vital para la teología agustiniana. Para el obispo africano, por Adán entró el pecado al mundo, y su voluntad para trasgredir el precepto divino en el Paraíso, es la voluntad de todos<sup>410</sup>:

Resultaba del hecho de que la humanidad, sintetizada en Adán, había sido despojada del don de la «inmortalidad = athanasía» que le confería el ser imagen de Dios. Como consecuencia, el hombre había quedado reducido a los límites de la finitud y «mortalidad» que le es propia: sujeto al círculo de la generación, de la corrupción, muerte y sufrimiento, a la presión de las pasiones inferiores. Sin embargo (...), no parece que los Orientales viesan los mencionados hechos como un *castigo* positivamente impuesto por Dios a la humanidad descendiente de Adán. Si no que, despojado el hombre de la «inmortalidad = athanasía», connaturalmente quedaba reducido a lo que es inseparable de su condición terrenal. El aporte de San Agustín consiste en haber ofrecido abundante material para la elaboración de una auténtica «adamología»: un verdadero tratado teológico sobre Adán. Y luego en haber puesto esta «teología de Adán» al servicio de su teología, su cristología y su antropología teológicas. La figura del Adán genesíaco y de su comportamiento, además de la ya tradicional historicación, recibe en Agustín una ostensible sublimación e idealización y hasta una ontologización. Sin duda alguna bajo el influjo de la tipología Adán – Cristo de la que habla san Pablo<sup>411</sup>.

Para Villalmonete<sup>412</sup> «Agustín replica que ¡no hay nadie que sea inocente! Todos han pecado, todos están manchados: por sus ocultos pecados personales, por los

---

<sup>409</sup> «Al hablar aquí de la “teología de Adán” nos referimos al conjunto sistematizado de reflexiones que, sobre la figura mítico – simbólica de Adán – intensamente historicada –, han realizado los teólogos cristianos en orden a explicar ciertos “misterios” de los comienzos de la *actual* historia de salvación. Dentro de esta reflexión teológica era usual el descargar sobre el primer hombre, llamado “Adán”, la máxima responsabilidad – desquitando la parte alícuota que le tocaba al diablo –, de la fuerza de pecado y miserias de toda índole que aquejan a la humanidad. (...) De tiempo inmemorial en diversos círculos culturales se narraba el mito de la caída originaria de la tribu, de la humanidad: una desgracia, castigo, culpa acaecida en los prestigiosos y divinales orígenes de la historia, que habría determinado la situación de miseria en que ahora se nace y se vive». *Ibíd.*, 242. (Cf. Alejandro Villalmonete. «Adán nunca fue inocente. Reflexión inocente. Reflexión teológica sobre el estado de justicia original», *Revista Naturaleza y Gracia*, nº19 (1972): 60-71. Alejandro Villalmonete. «El mito, la filosofía, la teología, el dogma del pecado original», *Revista Naturaleza y Gracia*, vol. 48, nº3 (2001): 444: «al Adán bíblico se le dota de toda la grandeza del Hombre Originario (*Urmensch*) de la mitología iranio persa (adoptada por los maniqueos y los gnósticos). O bien del “*Anthropos* celestre”, ideal de la tradición platónica».

<sup>410</sup> «Dije también: el pecado no reside en otro lugar sino en la voluntad. Los pelagianos pueden pensar que tal afirmación favorece su punto de vista, pensando en los niños. Niegan ellos que los niños tengan pecado original... pues no han usado aún de la libertad personal. Como si el pecado que afirmamos que contraen en Adán ya al nacer, y que les implica en la culpa de él, y que les hace reos de castigo, pudiera haber existido alguna vez sino por la voluntad. Fue cometido voluntariamente cuando tuvo lugar la trasgresión del precepto divino (en el paraíso)... Por eso, el dicho “el pecado que no reside sino en la voluntad” ha de entenderse, ante todo, de aquel pecado por castigo del cual entró el pecado en el mundo... En conclusión, es totalmente verdadero que no puede haber pecado sin voluntad... Ya en el momento de la obra, ya en su origen». (*Retracciones.*, I, 15, 2: PL 32, 608, ib. 5, 610).

<sup>411</sup> Villalmonete, «Problema del mal y el pecado original», 243.

<sup>412</sup> Sobre la reflexión que hace este sacerdote franciscano sobre la «teología de Adán», véase, Villalmonete. «Adán nunca fue inocente», 60-71.

pecados de sus antepasados, por “el antiguo pecado”<sup>413</sup> que contagió a toda la raza humana»<sup>414</sup>. La teología de Adán propuesta por Agustín, y no exenta de discusiones<sup>415</sup>, propone que «aquel suficiente poder para el bien es propio y exclusivo de la voluntad íntegra y sana del primer hombre. En los demás la voluntad<sup>416</sup> es ya una voluntad esclava, donde el vicio se ha tornado naturaleza, sujeta a la “dura necesidad de pecar”»<sup>417</sup>. Para el obispo de Hipona, la voluntad<sup>418</sup> humana frente al pecado y el Mal se convierte en una bandera teológica; partiendo de la experiencia personal de su conversión, considera necesaria la voluntad individual para el arrepentimiento, y la culpa como indicio de la voluntad humana frente al Mal y el pecado<sup>419</sup>.

---

<sup>413</sup> La idea de un pecado antiguo que mancha por herencia a toda la humanidad no es una invención propiamente Agustiniana, sino más bien una tradición antropológica y mítica muy usada en su época (pecado de naturaleza, antiguo pecado, crimen original, vicio de la naturaleza, contagio de la antigua muerte). Cf. Villalmonde, «Mito, filosofía, teología, dogma», 409.

<sup>414</sup> Villalmonde, «Problema del mal y el pecado original», 242.

<sup>415</sup> Juliano de Eclana (385), compartía con Agustín la naturaleza y el origen del Mal en el hombre, pero consideraba que de la misma manera, el hombre y su voluntad, podían optar por el Bien, y que frente al Bien y el Mal la voluntad se encuentra en una balanza. Agustín vio en esto un problema, ya que si en el hombre se mantiene la posibilidad real de cumplir los mandamientos para así hacer el bien, la gracia de Cristo pierde su carácter necesario. La controversia entre ambos, llevó a Juliano a decir que «*nada en la historia justifica tamaña vanidad*», refiriéndose a la teología de Adán; para el obispo Juliano, «Adán fue un hombre rudo, ignorante, incauto, sin temor ni justicia, débil ante su mujer. Su pecado no fue tan grave como otros que se narran en la Escritura y, añade con mordacidad, no tan grave como el que cometen Agustín y los maniqueos admitiendo un pecado original, un pecado ínsito en la naturaleza (C. Jul. Op. Imp., VI, 23: PL 45, 1554s)». *Ibid.*, 241. (Cf. Mathijs Lamberigts. «Julian d’Eclane et Augustin d’Hipone: deux conceptions d’Adam», *Agustiniana*, vol. 40 (1990): 373-410. Juliano de Eclana consideraba que «*no se puede creer en el Dios cristiano y afirmar el pecado original*, que implica el que Dios castigue a todo el género humano y lo declare incurso en el pecado por la desobediencia de Adán» Villalmonde, «Problema del mal y el pecado original», 246, a lo que Agustín responde siempre sustentando sus afirmaciones en la Sagrada Escritura.

<sup>416</sup> «Así sucedió en el Paraíso, donde la visión relativa a las cosas superiores fue la que representaba el precepto de Dios, y la relativa a las inferiores, la que representaba la sugestión de la serpiente. Y no dependió del hombre ni lo que el Señor le iba a mandar, ni lo que el demonio le iba a sugerir. Más cuanto libre era y cuán exento se hallaba de toda clase de dificultades, habiendo sido creado en la plenitud de la sabiduría, puede colegirse del hecho de que los mismos insensatos las superan cuando pasan de la insensatez a la sabiduría, no obstante la pena de tener que renunciar a la emponzoñada dulzura de sus malos hábitos» (Cf. Aurelius Augustinus, Obras. Tomo III. Del libre albedrío. Libro III. ¿Qué es lo que mueve a la criatura racional a pasar del bien al mal?. Capítulo XXV, Evaristo Seijas trad. (Madrid: Editorial Católica S.A., 1947), 518-519.

<sup>417</sup> Villalmonde, «Problema del mal y el pecado original», 241.

<sup>418</sup> La tesis agustiniana sobre la voluntad libre como el origen del pecado – Mal, puede profundizarse en su obra sobre el *Libre Albedrío* (SSS); Agustín mantendrá su postura y su solución frente al mal, buscando su naturaleza en la voluntad y la libertad humana.

<sup>419</sup> «Más nadie se arrepiente del pecado de otro; al contrario, si el arrepentimiento es justo y veraz... el mismo arrepentimiento indica que no brota de otra naturaleza, sino de nuestra voluntad, si es que tal vez hemos pecado. Porque arrepentirse uno del pecado del otro, no es de sabios sino de necios... Ahora bien si hay arrepentimiento, hay también culpa; si hay culpa, hay también voluntad, si hay voluntad al pecar, no hay naturaleza que coaccione... En cambio, los soberbios... afirmando que no son ellos los que pecan, sino que algo distinto peca en ellos y que otra naturaleza se sirve de ellos para pecar, se vuelven incurables». (Cont. Fel. Maniq., II, 8: PL 42, 541).

De la misma manera que Adán, y en la misma línea de San Pablo<sup>420</sup>, para Agustín, la imagen y figura de Cristo tiene un papel vital en su teología, pues por medio de él «Dios otorgó tal gracia a la fe, que la muerte, que tan contraria es a la vida, se ha convertido en un medio de pasar a la vida»<sup>421</sup>.

### - El Mal.

Gracias a San Agustín, podemos decir hoy que «la filosofía cristiana, fundamentándose en la teología, ha dado respuesta a cuatro de los aspectos que el problema de mal presenta: ¿Qué es el mal? ¿Cuál es su origen y su causa (eficiente y final)? La redención del mal. El mal y la Providencia. (Pero) algo en la penumbra ha quedado, lo que nosotros quisiéramos desentrañar: el mal y la libertad»<sup>422</sup>. Sin embargo, requiere toda nuestra atención recorrer el camino abonado por el Santo Padre de la Iglesia a partir de la recepción que hizo de este tema en relación con el Génesis bíblico.

Una de las ideas principales frente al Mal, para Agustín, tendrá que ver con la substancialidad del Mal, y «como vemos, analizando su *De natura boni*, (para él), el mal no se identifica con la materia y no es necesario»<sup>423</sup>. Así pues,

el mal es una corrupción (*corruptio*) que afecta la naturaleza. (...) La corrupción no es, pues, una naturaleza, sino algo que afecta a una naturaleza y que puede llegar a destruirla (...). El mal como corrupción es la privación de un bien que una naturaleza debería tener y no tiene. (...) El mal es la corrupción del modo, la belleza y el orden<sup>424</sup> naturales: «*malum est corruptio modo, speciei aut ordinis*»<sup>425</sup>,<sup>426</sup>.

Pero la corrupción no existe en sí misma, sino en la substancia a la que corrompe: «*Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua substantia quam corrumpit: non enim*

---

<sup>420</sup> El filósofo francés Paul Ricoeur hace referencia esta relación como la «especulación adánica del judaísmo tardío introducida por San Pablo en la tradición cristiana al presentar un paralelo entre Cristo, hombre perfecto, segundo Adán, iniciador de la salvación y el primer hombre, el primer Adán, iniciador de la perdición». Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: Ediciones Megapolis, 1976).

<sup>421</sup> Cf. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*. XIII, 4. Citado en: Cantera Montenegro. O.S.B. «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 233.

<sup>422</sup> Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 100.

<sup>423</sup> Ysaguirre «Problema del mal en San Agustín», 192.

<sup>424</sup> Para ver el modo, la belleza y el orden como categorías metafísicas (*mensura, numerus y pondus*), ver Ysaguirre y Letizia. «Estos tres términos utilizados por el Santo (...) hacen referencia, el primero al ser y su unidad, es la primera categoría de los seres que alude a su existencia, “*specie*” es la segunda categoría que especifica a un ser determinado, haciendo que sea una cosa y no otra, por último, a tercera categoría metafísica de Agustín, es el orden, que designa el lugar que un ente determinado ocupa en razón de su especificidad. Por este motivo, la corrupción, que puede llegar a la destrucción de un ente, no modifica la constitución ontológica dada por su modo, especie y orden, de modo tal que pudiera pensarse, por ejemplo, que un ser superior corrupto, según su grado de corrupción podría llegar a ocupar un lugar por debajo de otro ser de orden inferior pero incorrupto». Ysaguirre «Problema del mal en San Agustín», 192. Francisco Letizia, *Problemática filosófica Agustiniiana* (Mendoza: Editorial Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 1984), 142.

<sup>425</sup> Aurelius Augustinus, *De natura boni contra manichaeos XVII*: «... pues el mal de cualquier naturaleza no existe sino cuando disminuye en ella el bien. Porque si disminuyendo absolutamente no quedara ningún bien, así tampoco quedaría ninguna naturaleza». Citado en Ysaguirre «Problema del mal en San Agustín», 196.

<sup>426</sup> *Ibíd.*



*substantia est ipsa corruptio. Ea igitur res quam corrumpit, corruptio non est, malum non est»*<sup>427</sup>.

La corrupción (y el Mal) es por tanto, una *privatio boni*. Así, dice Restrepo, «cuando del orden, de la forma (belleza) y del modo se dicen que son malos, no se habla refiriéndose a lo que son, sino a lo que les *falta*: esto es, “porque son menos perfectos de lo que debían ser, o porque no se acomodan a las cosas a las que corresponden, de suerte que se dicen malos porque son imperfectos o inconvenientes”<sup>428</sup>»<sup>429</sup>. O como dice Agustín, «el mal no tiene naturaleza alguna, sino que la pérdida del bien tomó el nombre de mal»<sup>430</sup>.

Esta privación, además, puede ser física o moral; «el mal físico tiene su explicación en que las criaturas fueron sacadas de la nada y pueden volver a ella por no ser necesarias. (...) El mal moral tiene su origen en la voluntad; y existe no porque se apetezcan cosas malas, ya que “toda criatura de Dios es buena” (1 Timoteo 4, 4), sino porque se apetece una cosa inferior en lugar de otra más excelente<sup>431</sup>»<sup>432</sup>.

El Mal, sea cual sea su tipo<sup>433</sup>, obstruye el camino hacia la unidad de la naturaleza humana, pero a pesar de la obstrucción, o tal vez gracias a ella, el Hombre se ve interpelado a poner en uso su capacidad de decisión, el regalo del libre albedrío y la virtud de la voluntad; «la autodeterminación, el dominio del propio acto constituyen (...) el *liberum arbitrium*, pero no es todavía la *libertas*. Libertad implica además ordenación al fin, voluntad del propio bien. Quien orienta su querer a un fin ajeno es esclavo. Hemos de preguntarnos, pues, ahora cuál es, para san Agustín, el fin del hombre, el bien de la voluntad del hombre»<sup>434</sup>. Dios es el fin del Hombre, y «el hombre será libre (con *libertas*) cuando, consciente y voluntariamente, se

---

<sup>427</sup> Aurelius Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manicheorum*, II, 5, 7: «Pero la corrupción no existe en sí misma, sino en alguna substancia a la cual corrompe; la substancia no es la corrupción misma, sino una cosa que se corrompe, no es la corrupción ni es el mal». Citado en Ysaguirre «Problema del mal en San Agustín», 198.

<sup>428</sup> Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*. XI, 9. Citado y traducido en Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 107.

<sup>429</sup> Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 107.

<sup>430</sup> «*Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit*». Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*. XI, 9. Citado y traducido en Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 107.

<sup>431</sup> Aurelius Augustinus, *De natura boni contra manichaeos* XXXVI. Citado y traducido en Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 109.

<sup>432</sup> Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 108-109.

<sup>433</sup> Sellés, «Mal y sus tipos», 315. A partir de Agustín, plantea diversos «tipos del mal», ya que no podemos hablar de un Mal único; la enfermedad y el dolor son dos realidades que acometen la experiencia humana, y frente a las cuales «el Mal» responde como totalidad (como ser) o parcialmente (desde el aspecto físico o moral exclusivamente). Ambos son una privación, una carencia (ausencia de salud física o de vitalidad moral), y explica cómo ambos obstruyen el camino hacia la unidad de la naturaleza humana.

<sup>434</sup> Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín* (Barcelona, Editorial Labor S.A, 1972), 131.

oriente y se dirija hacia éste su fin. Será siervo cuando, consciente y voluntariamente (con *liberum arbitrium*), se oriente y se dirija a un fin distinto»<sup>435</sup>.

Siguiendo a San Pablo, el obispo de Hipona resalta, como ya hemos visto en la «teología de Adán», la imagen del hombre primigenio para explicar la causa del Mal, y frente a la voluntad nos recuerda que

Adán era libre con verdadera libertad: *posse non peccare*. Pero esta libertad se perdió con el pecado de origen. Ahora al hombre sólo le queda el *liberum arbitrium*. El hombre con el *liberum arbitrium* ha podido caer y perderse, pero no puede, con sólo el *liberum arbitrium*, levantarse y volver a Dios. El hombre puede sacarse los ojos, pero no puede devolverse la vista; puede darse la muerte, pero no resucitarse a sí mismo. El *liberum arbitrium* basta para pecar, pero no basta para abandonar el pecado; es capaz de la mala voluntad para apartarse de Dios, pero es incapaz de la buena voluntad para volver a Dios. Necesita que Dios mismo venga en su ayuda. Dice, pues, san Agustín que el hombre perdió libremente la *libertas*, pero que conserva el *liberum arbitrium* (...) El *liberum arbitrium* es condición necesaria y suficiente del pecado y condición sólo necesaria pero no suficiente de la salvación<sup>436</sup>.

Para Pegueroles esto significa que el Hombre «puede hacer el mal solo y el bien solo con el auxilio de la gracia»<sup>437</sup> y sugiere que lo que para san Agustín es el libre albedrío, nosotros lo llamamos voluntad, entendida ésta no como acto sino como potencia y facultad<sup>438</sup>. San Agustín demuestra entonces «en sus obras antimaniqueas, que el mal no es obra de un dios malo, sino del hombre libre»<sup>439</sup>, y afirma, contra los maniqueos y para la historia, que el origen del Mal se halla en la libertad del hombre<sup>440</sup>. Pero esta «voluntad», dada también por Dios al Hombre en

---

<sup>435</sup> *Ibíd.*, 133.

<sup>436</sup> *Ibíd.*, 132 y 134-135. Esta última formulación es de M. Huftier, *óp. cit.*, 212.

<sup>437</sup> *Ibíd.*, 135.

<sup>438</sup> «Il n'y a pas problème de la grâce et du libre arbitre chez Saint Augustin». (En efecto), «puisqu'il (le libre arbitre) se confond avec la volonté, et que la volonté est un bien inaliénable de l'homme, à aucun moment et sous aucune forme, le libre arbitre de l'homme ne saurait faire question». Etienne Gilson, *Eglise et Cité de Dieu chez saint Augustin*. Citado en Pegueroles, *Pensamiento filosófico de San Agustín*, 135.

<sup>439</sup> Pegueroles, *Pensamiento filosófico de San Agustín*, 138. Cf. *De moribus manichaeorum* (388), *De duobus animabus* (392), *Disputatio contra Fortunatum* (392) y sobre todo *De libero arbitrio* (388 a 395).

<sup>440</sup> A lo largo de su vida y su obra, San Agustín sostendrá que todo Mal y pecado en el mundo provienen de la voluntad libre del hombre: «En las *Retractaciones* (426/427) en medio de la controversia pelagiana, precisa la voluntariedad verdadera, pero *peculiar* del pecado original: "Dije también: el pecado no reside en otro lugar sino en la voluntad. Los pelagianos pueden pensar que tal afirmación favorece su punto de vista, pensando en los niños. Niegan ellos que los niños tengan pecado original... pues no han usado aún de la libertad personal. Como si el pecado que afirmamos que contraen en Adán ya al nacer, y que les implica en la culpa de él, y que les hace reos de castigo, pudiera haber existido alguna vez sino por la voluntad. Fue cometido voluntariamente cuando tuvo lugar la trasgresión del precepto divino (en el paraíso)... Por eso, el dicho "el pecado que no reside sino en la voluntad" ha de entenderse, ante todo, de aquel pecado por castigo del cual entró el pecado en el mundo... En conclusión, es totalmente verdadero que no puede haber pecado sin voluntad. Ya en el momento de la obra, ya en su origen". (Aurelius Augustinus, *Retractaciones*. I, 15, 2: PL 32, 608 *ib.* 5, 610. Citado y traducido en Villalmonete, «Problema del mal y el pecado original», 244) Y que «todo bien procede de Dios y que puede ser bien o mal usado. Si se usa bien, se da gloria a Dios; si se carece de él, no se es tan dichoso; si se usa mal, se actúa contra Dios. Por lo tanto, la libre voluntad es un bien sin el que no se puede obrar bien, pero son reprobables aquellos que abusan de ella para emplearla indebidamente». Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*. II, 18. Citado en Cantera Montenegro, «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 236. «El libre

el paraíso es necesaria para que el hombre viva rectamente, es decir, «el libre albedrío es un bien que nos ha dado Dios para que obremos rectamente»<sup>441</sup>. Sin embargo, la voluntad se encuentra debilitada a casusa del «pecado original», y por eso es necesaria la intervención de la Gracia divina<sup>442</sup>.

Frente al Mal moral, trabajado en profundidad en su libro «*De libre arbitrio, libri tres*», dirá Agustín que «la raíz del mal que estos actos conllevan se encuentra en la libídine. De este modo, la maldad de los actos no está en una causa exterior sino en el interior del hombre (...) La libídine (*libido*) o concupiscencia (*concupiscentia*) es la causa del mal»<sup>443</sup>.

La concupiscencia o libídine es, para el santo africano, el amor desordenado hacia aquellas cosas que ontológicamente ocupan un lugar inferior en la escala jerárquica de los seres. Se es libidinoso cuando se aman las cosas materiales por encima de las personas, o cuando amamos a las personas o a nosotros mismos por encima de aquél que está en la cumbre de la gradación: Dios<sup>444</sup>.

Se suele decir que San Agustín resolvió el problema del Mal, pues para él, éste «es la superstición de servir a la criatura en vez del Creador, y desaparecerá cuando el alma, reconociendo al Creador, se le sometiese a Él sólo y viere que todas las demás cosas están sujetas a ella por Él»<sup>445</sup>.

Sin embargo, y debido al desarrollo y el discernimiento que hace San Agustín sobre el Mal en relación a la voluntad y a la trasgresión de Adán, éste tomará cada vez más forma bajo la noción de «pecado original»<sup>446</sup>.

---

albedrío es tan íntimo y tan real al hombre que es algo que éste experimenta por sí mismo, (...) “y en realidad de verdad no encuentro qué cosa pueda llamar mía, sino es mía la voluntad por a que quiero y no quiero”; y justo antes dice: “porque nada hay en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa”. Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*. III, 1. Citado en *Ibíd.* Sin embargo, en las obras antipelagianas, «la afirmación agustiniana es: el origen del bien no está (sólo) en la libertad del hombre». Explica Pegueroles que, cuando en sus textos «antipelagianos le niega san Agustín al hombre la *libertas*, no olvidemos que le sigue otorgando el *liberum arbitrium*, es decir, “le pouvoir d'autodétermination consciente..., la capacité de spontanéité de notre faculté spirituelle”.(Cf. 54 J. Ball, *Libre arbitre et liberté dans saint Augustin*, en *L'année Titéalogique* 6, 1945, 375). Pegueroles, *Pensamiento filosófico de San Agustín*, 138.

<sup>441</sup> Ysaguirre, «Problema del mal en San Agustín», 202.

<sup>442</sup> «Ahora bien, el hombre, en el estado actual, perdida la perfección original, se halla sometido a dos fuerzas antagónicas: la atracción de Dios y la atracción de sí mismo: amor Dei — amor sai. “L'homme est ainsi aux prises avec deux délectations: caritas et cupiditas et il agit selon celle qu'il éprouve le plus fortement... le libre arbitre [se presenta] comme un appétit sourdement tiraillé en sens contraires par una forcé attractive et par une forcé d'inertie.”<sup>442</sup>» (X. Leon-Dufour, «Grace et libre arbitre chez Saint Augustin», *Rech Scein Reí* 33, 1946, 156). Citado en Pegueroles, *Pensamiento filosófico de San Agustín*, 140.

<sup>443</sup> Ysaguirre, «Problema del mal en San Agustín», 200-201.

<sup>444</sup> *Ibíd.*, 201.

<sup>445</sup> Aurelius Augustinus, *De vera religione*. 20: «*superstitio malum est, qua creature potius quam Creatori servitur...*» Citado en Cantera Montenegro, «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 231.

<sup>446</sup> Villalmonde define el pecado original bajo esta fórmula: «todo hombre, al entrar en la existencia, antes de cualquier decisión de su voluntad personal, se encuentra ante Dios en situación teologal del pecado, llamado específicamente “pecado original”», pero a su vez señala que hasta hoy nadie ha podido ponerse de acuerdo en una definición clara y exacta sobre lo que el pecado original es en definitiva, y sugiere revisar al respecto el

## - El Bien

«La gracia no me arrastra (contra mi voluntad), me atrae».

San Agustín.

Como hemos visto, el Mal se hace perceptible en la materia porque no es una cosa en sí, carece de existencia propia. El sumo Bien, por el contrario es Dios. Para Agustín, así como en Pablo, la necesidad salvífica de Cristo, la Gracia, entra al mundo para limpiarnos del pecado del primer hombre, pues el Dios bueno y amoroso hace parte del nuevo anuncio del cristianismo. «Abandonad el error, no veneramos a un Dios penitente, ni envidioso, ni indigente, ni cruel, ni que requiera con placer la sangre de los hombres o del ganado, ni al que le plazcan los crímenes y calamidades, ni cuya posesión territorial esté circunscripta a una pequeña parte»<sup>447</sup> dirá Agustín. Para el pensador cristiano, afirmar que

Dios es el Ser y por lo tanto el Sumo Bien y puede crear seres malos es (...) una contradicción, pues todo lo que es, ha recibido de Él el ser. De este modo argumenta San Agustín: Dios es y es el Sumo Bien; todo ente recibe el ser de Dios; por lo tanto, todo ente es y es bueno. Por lo tanto, «ninguna naturaleza, en cuanto naturaleza, es mala»<sup>448</sup><sup>449</sup>.

Sin embargo, «existe una radical diferencia ontológica entre Dios y las creaturas que siendo buenas, se corrompen porque no son el Sumo Bien (...) Los seres creados, por su misma naturaleza, son contingentes (...) pues está inscrita en su propia naturaleza la posibilidad de defección»<sup>450</sup>.

Desde Adán, es decir, desde los inicios de la humanidad, buscamos ser seres libres, pero sólo

la gracia nos hace libres. (Y) la gracia es caridad, amor sobrenatural de Dios. Por la gracia amamos a Dios, que es nuestro bien y nuestro fin. Ahora bien, puesto que la libertad es la capacidad de querer nuestro fin y de dirigirnos efectivamente hacia él, resulta que el amor nos hace libres. *Lex libertatis, lex caritatis* (Cf. Epist 167 6 19 PL 33 710). Sólo la gracia nos capacita para amar desinteresadamente, o sea verdaderamente, a Dios y nos libera del amor egoísta que quisiera hacer de Dios un medio para nuestra felicidad<sup>451</sup>.

---

libro de Paul Ricoeur, «El pecado original. ¿misterio abismal o embrollo doctrinal?», donde el filósofo interpreta con su estilo particular, el mito del pecado original. Véase Villalmonete, «Mito, filosofía, teología, dogma», 401.

<sup>447</sup> «*Desinite errare, non colimus poenitentem Deus, non envidum, non indignum, non crudelem, non quaerentem de hominum vel pecorum sanguine voluptatem, non cui flagitia et scelera placeant, non possessionem suam terrae quadam particula terminantem*». Aurelius Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manicheorum*, I, X, 16. Citado en Ysaguirre, «Problema del mal en San Agustín», 182.

<sup>448</sup> «*Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura*». Aurelius Augustinus, *De natura boni contra manichaeos XVII*. Citado en *Ibíd.*, 195.

<sup>449</sup> Ysaguirre, «Problema del mal en San Agustín», 195.

<sup>450</sup> *Ibíd.*, 199.

<sup>451</sup> Pegueroles, *Pensamiento filosófico de San Agustín*, 142.

Y como hemos visto en el Génesis,

(...) por voluntad de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas (...), las cosas están ordenadas a la perfección, o sea a la integridad, de su naturaleza tanto física como moral, lo que en último término viene a coincidir en la dirección u ordenación esencial de todo el ser a su plena perfección posible como criatura (...) El mayor placer de Dios al haber creado fue contemplar y ver que «todo era bueno» (Gn 1, 31); esto es, que todo gozaba de la aptitud para «hacerse conforme a la imagen de su hijo», según las admirables palabras de San Pablo (Rm 8, 29) extendidas por nosotros a toda la Creación<sup>452</sup>.

La salvación es central para Agustín, «pero (él) habla de que la acción salvadora de Cristo hace del hombre caído – cualquiera que sea la profundidad del abismo en que ha caído –, un ser nuevo, una nueva criatura. El problema del mal queda solucionado en la salvación realizada por Cristo»<sup>453</sup>.

Y si por Dios, que es el sumo Bien, todas las cosas que ha creado son por naturaleza buenas, pues Él «(...) creó el mundo para dar origen a otros seres, para conferirles el ser, lo cual es sinónimo de conferirles el bien»<sup>454</sup>, podemos decir que

(...) el primado que San Agustín concede al ser y su identificación con el bien, y la afirmación de que Dios es el Ser supremo y el Bien sumo y la criatura participa de ese ser y ese bien precisamente por haber sido creada por Dios, es un punto de partida completamente distinto de aquel del maniqueísmo combado por él. (...), la creación es buena y no se puede buscar el origen del mal moral en Dios Creador, que la ha creado buena, sino en el uso indebido de la libertad de la criatura racional: «Dios es el principio de todo bien»<sup>455</sup><sup>456</sup>.

Para Agustín, «la razón de la creación es el amor de la sabiduría divina al bien (y) afirma que la Sagrada Escritura, cuando al final de la creación asevera en el Génesis “y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno” (Gn 1, 31), “quiso dar a entender que no había otra razón para crear el mundo sino que un Dios bueno ha hecho las cosas buenas”<sup>457</sup>»<sup>458</sup>. Para hablar del Bien, el santo de Hipona hace referencia constante al amor a lo largo de su obra, especialmente en su texto sobre «las dos ciudades», donde señala que en el Hombre se encuentra «la opción radical por Dios, sabiendo dirigir el recto amor a la criatura y a sí mismo hacia el amor total de Dios; o la opción radical por sí mismo y por las realidades creadas,

---

<sup>452</sup> Restrepo González, «Problema del mal en San Agustín», 103.

<sup>453</sup> Villalmonete, «Problema del mal y el pecado original », 261.

<sup>454</sup> Cantera Montenegro, «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 228.

<sup>455</sup> Aurelius Augustinus, *De vera religione*. 23. 18: «*Omne bonum ex Deo*». Citado en *Ibíd.*

<sup>456</sup> Cantera Montenegro, «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 229.

<sup>457</sup> Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*. XI, 23: «*Nullam aliam causam faciendi mundi intellegi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo*». Citado en *Ibíd.*, 230.

<sup>458</sup> Cantera Montenegro, «San Agustín y la presencia del mal en la Historia», 230.

desgajándolas de su estrecha dependencia de Dios y llegando hasta el desprecio y el rechazo de Él mismo»<sup>459</sup>.

---

<sup>459</sup> *Ibíd.*, 231.

## 6. La recepción de la Tradición en el Concilio de Trento.

Durante casi 20 años, entre 1545 y 1563, en la ciudad italiana de Trento, la asamblea ecuménica del Concilio, confirmó y definió ciertas teorías y prácticas del cristianismo, especialmente en confrontación con el protestantismo de la época en un contexto político donde la cuestión que se le plantea al Papado está relacionada con la autoridad doctrinal y moral de la Iglesia<sup>460</sup> y en gran medida también con la voluntad del hombre frente al pecado. Para la filósofa francesa Danièle Letocha, «lo que se haya en crisis es la demarcación entre la esfera de lo divino y la de lo humano»<sup>461</sup> y la jerarquía romana del momento identificada como institución sagrada tiene un papel vital en el contexto socio-político en el que acontece el Concilio. La participación histórica de personajes como Martín Lutero, sus influencias religiosas y especialmente el desarrollo teológico que gracias a sus posturas se venía gestando en las Dietas de 1521 (Worms) y 1530 (Augsburgo), revivieron la polémica sobre el pecado original librada ya por el Doctor de la Iglesia Agustín de Hipona, pero esta vez en un escenario mucho más político<sup>462</sup>, donde la ley natural y la ley divina se veían fuertemente cuestionadas<sup>463</sup>. La salvación y la gracia, se convierten entonces en temas centrales de la teología tridentina, y el *libre arbitrio*<sup>464</sup> nuestro punto de reflexión, ya que la imagen del primer Hombre y su caída serán centro del debate en la proclamación dogmática «sobre el pecado original»<sup>465</sup>.

---

<sup>460</sup> Para profundizar en el tema de la libertad de conciencia en Trento, véase Danièle Letocha. «La autoridad de la conciencia ante el Concilio de Trento. Contribución a la prehistoria de la subjetividad moderna», *Revista Ideas y Valores*, nº 127 (2005): 3-34.

<sup>461</sup> Letocha, «Autoridad de la conciencia», 6.

<sup>462</sup> Pedro Carasa Soto. «Corrientes Teológicas y partidos políticos en el Concilio de Trento. (Las luchas de la V sesión)» (1979), consultado el 6 de agosto de 2016, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2921120>.

<sup>463</sup> «Para la comprensión del decreto de Trento sobre el pecado original hay que atender, más que a cualquier otro texto del Concilio, a su historia previa» Herbert Haag, *El pecado original en la biblia y en la doctrina de la Iglesia* (Madrid: Ediciones Fax, 1969), 141. Véase Alfred Vanneste. «La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel», *Nouvelle Revue Theologique*, nº 86 (1964).

<sup>464</sup> «El “primer hombre” (como exponente de la *humanitas originans*) categorizó de manera negativa su libertad apriorista y abierta a Dios, justamente frente a la oferta del amor y la Gracia. El “inicio de la historia” quedaba así marcado y condicionado por la oposición del hombre a su condición de criatura y a su constitución en “santidad y justicia”. La incipiente historia de la libertad se dislocó en una historia de perdición a causa del pecado primordial». Müller, *Dogmática*, 131.

<sup>465</sup> «Que en el centro de la controversia estuvo el problema del pecado original y qué importancia le fue reconocida antes de la asamblea ecuménica de Trento, aparece ya claramente en que el Concilio, después de haber acabado con el tema fundamental Escritura y Tradición en la sesión cuarta, en su sesión quinta empezó por esta cuestión como la primera, con postergación de todas las otras cuestiones. Para poder tratar a todo trance en la quinta sesión, que había comenzado el 17 de junio de 1546 el decreto del pecado original, los legados se esforzaron por terminar a toda prisa los trabajos preparatorios. Para conseguir esto, el cardenal del Monte propuso en la Congregación general del 28 de mayo, que en primer lugar tenía que reunirse y cribarse todo lo que habían decretado los antepasados sobre este artículo de la fe en los concilios generales o en los concilios provinciales aprobados y aceptados por la Iglesia, y que entonces se añadiera lo que aparecía como necesario en relación con las circunstancias del tiempo, “*ut veteribus decretis innovatist et novis additis fieret ab hac sancta sínodo superhac re salutare decretum*” (Conc. Trid. ed. Soc. Goerr. V. 166). De las decisiones de los concilios anteriores se sometieron sobre todo a consideración el canon 2 del Concilio de Cartago, del año

Antes de adentrarnos en la declaración dogmática, es importante recordar que

la prohibición de «comer de los frutos del árbol que está en medio del jardín» (Gn 3, 3) no se refiere, evidentemente, a un precepto concreto de la legislación ética, sino al respeto a los límites que el hombre tiene frente a Dios, límites que le vienen impuestos por su condición de criatura. (...) Se comprende mejor la naturaleza del pecado original si no se pierde de vista aquel fascinante proyecto de ser «como Dios» y de hacerse con un poder de disposición sobre «el conocimiento del bien y del mal» comparable al de la divinidad (Gn 3, 5). *El núcleo del pecado original radica en la «desobediencia de un hombre, que hizo pecadores a todos»* (cf. Rom 5, 19). «Desobediencia» no es aquí algo así como la falta de docilidad de los niños respecto de sus padres o el incumplimiento de la orden de un superior. Se refiere a la negación de la autotranscendencia natural de la voluntad creada hacia la unión con Dios, su creador, al encuentro con Él como el origen de la vida y del amor (cf. Rom 5, 21; 8, 39 *et passim*), es decir, a la perversión de aquella capacidad positiva de escuchar (de la *potentia oboedentialis activa*) encauzada hacia la consumación personal. El pecado original es en definitiva, el acto espiritual interno que reconoce la referencia de la criatura a Dios pero que, en estricta oposición a ella, rechaza la autotranscendencia natural de la libertad y se niega, por tanto, a aceptar la auto oferta de Dios. En consecuencia, el pecador no sólo incurre en una *oposición a Dios*, sino también en una inextricable *oposición a sí mismo*. El distanciamiento de Dios convierte al hombre en pecador y le entrega a la «corrupción, la esclavitud y la perdición» (Rom 8, 19-21) y a la muerte, que es el del pecado (Rom 6, 23). El hombre está ahora dominado por «la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2)<sup>466</sup>.

Es importante resaltar que si bien la Iglesia ya se ha pronunciado frente al tema del pecado, debemos fijarnos en la autoridad del concilio de Trento, ya que «el Tridentino sintetiza, canoniza y solemniza lo más sustantivo y fiable de la anterior enseñanza de la Iglesia occidental respecto al pecado original, (y sus textos) han servido hasta hoy mismo de norma, y hasta de horma, en muchos casos, para todo el reflexionar teológico sobre el largo tema del PO»<sup>467</sup>. Así,

(...) el sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los mismos tres Legados de la Sede Apostólica, queriendo ya venir a llamar nuevamente a los errantes y confirmar a los vacilantes, siguiendo los testimonios de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres y de los más probados Concilios, y el juicio y sentir de la misma Iglesia, establece, confiesa y declara lo que sigue sobre el mismo pecado original.

Canon 1. «Si alguno no confiesa que el primer hombre Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo poder de aquel *que tiene el imperio de la muerte*,

---

418 (D 102 = DS 223), como también el canon primero y segundo del Concilio de Orange, del año 529 (D 174 s., = DS 371 s.)». Haag, *Pecado original en la biblia*, 142.

<sup>466</sup> Müller, *Dogmática*, 131-132.

<sup>467</sup> Alejandro de Villalmonste, *Cristianismo sin pecado original* (Salamanca: Ediciones Naturaleza y Gracia. 1999), 81.



[Heb 2, 14], es decir, el diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fue mudada en peor según el cuerpo y el alma [v. 174]: sea anatema».

Canon 2. «Si alguno afirma que este pecado de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, solo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol que dice: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habrían pecado* [Rom. 5, 12; v. 175]»<sup>468</sup>.

El camino que hemos trazado siguiendo a Adán a través de Pablo y posteriormente en San Agustín, nos recuerda que

la Escritura atestigua que por la irrupción del pecado en la humanidad, el pecado se extendió como un torrente avasallador y ejerció tal imperio que, aun conservando enteramente la libertad personal, de hecho ningún hombre fue ya capaz de sustraerse a él. Por eso de que un hombre, equipado solamente con sus propias fuerzas, nace dentro de esta humanidad pecadora, por eso mismo está también él sometido al poder del pecado. En este sentido Adán «ha transmitido a todo el género humano el pecado, que es la muerte del alma» (*peccatum, quod mors est animae, in omne genus humanum transfudisse*: D 789 = DS 1512), (y dicho canon toma del canon 2 del Concilio de Orange), donde «se explica que el pecado de Adán no le ha dañado sólo a él, sino que también ha dañado a sus descendientes, y que por un hombre ha pasado («*transisse*») a todo el género humano no sólo la muerte corporal como castigo por el pecado, sino el pecado mismo como muerte del alma»<sup>469</sup>.

En el versículo siguiente (canon 3) se pronuncia Trento frente a la afectación personal que implica a todo hombre en consecuencia del pecado de Adán, y define:

Con relación al estado de la gracia y de la filiación divina (cf. D 796 = DS 1524) el hombre no puede alcanzarlo por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro medio de salvación, sino únicamente por los méritos de un mediador, nuestro Señor Jesucristo (D 790 = DS 1513). Él ha expiado con su muerte no sólo el pecado de Adán, sino el pecado del mundo («*qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo*», *ibíd.*). El Concilio en el mismo canon se refiere no casualmente a Jn 1, 29: «He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo». También en el centro del decreto de Trento sobre el pecado original, como en el centro de la Sagrada Escritura, está no el pecado de Adán, sino la acción salvífica de Jesucristo<sup>470</sup>.

Así mismo, debemos comprender que

la expresión «muerte eterna» o «muerte del alma» («alma» significa el portador de la relación personal con Dios en la gracia) quiere señalar la pérdida de la visión eterna de Dios. A este fin había sido ordenado el hombre en su constitución originaria como

---

<sup>468</sup> Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia* (Editorial: Biblioteca Herder: Barcelona, 1995), 225.

<sup>469</sup> Haag, *Pecado original en la biblia*, 145.

<sup>470</sup> *Ibíd.*, 147.

criatura dotada de gracia. Esta pérdida de la visión de Dios (*poema damni*) se diferencia de los hechos personales pecaminosos de las personas concretas, que son objeto de un castigo real (*poema sensus*)<sup>471</sup>.

La noción teológica del Hombre y su situación frente a la caída se reflexionan en la época gracias a planteamientos como los de Erasmo de Róterdam (contra quien se establece el canon 3 del Concilio), donde la relación Dios – Hombre se presenta frente a la Gracia y el Pecado. Para la antropología Teológica «el pecado de Adán no se refiere en primer término a un hombre como sujeto ético, sino como sujeto teológico en el estricto sentido de la palabra»<sup>472</sup>, y para Trento «el libre albedrío puede recurrir a la ley natural bajo su doble aspecto de *intellectus* y de *voluntas* que le pertenecen en propiedad al hombre»<sup>473</sup>. El canon 4 se enfrenta al tema del pecado en relación con los sacramentos y especialmente del bautismo, con el que se da el ingreso a la nueva comunidad de salvación al Cristiano por medio del Espíritu Santo.

En su libro «Cristianismo sin pecado original», Alejandro de Villalmonte relaciona las bases antipelagianas que se encuentran en Trento, ya que el tema de la salvación por la Cruz está directamente implicado en el Pecado Original. En Trento, dice, las enseñanzas se cimientan sobre

la consigna agustiniana y paulina: *ne evacuetur Cruz Christi!*; no desvirtuar la eficacia y la necesidad de la Cruz de Cristo!. Porque, como quedó claro en la discusión Agustín – Pelagianos, si éstos negaron el PO y tal negación tenía importancia para la fe cristiana, se debía a que, negando el PO, revalorizaban las posibilidades soteriológico – morales del hombre hasta el punto de desvirtuar la necesidad absoluta de Cristo<sup>474</sup>.

Para autores como él, es de vital importancia resaltar la teología de Adán en Trento, ya que este Concilio sienta mejor sus bases y considera seriamente como elemento de la fe la realidad histórica de las narraciones bíblicas.

Similar densidad histórica logran las figuras en el texto aludidas: el paraíso; el estatuto teológico de santidad y justicia en Adán; la transgresión originaria del hombre primero, siniestramente privilegiada; los consiguientes castigos. Esta teología de Adán no era una mera opinión teológica, una cuestión discutida: era mantenida como perteneciente a la fe. Y con tal seguridad e importancia que, quien dijere lo contrario, quedaba excomulgado, fuera de la Comunidad de los creyentes<sup>475</sup>.

Pero si, siguiendo a Herbert Haag, el dogma es «una nueva formulación de la palabra original de la relación en la conciencia de la fe de un determinado

---

<sup>471</sup> Müller, *Dogmática*, 134.

<sup>472</sup> *Ibíd.*, 135.

<sup>473</sup> Letocha, «Autoridad de la conciencia ante el Concilio de Trento», 27.

<sup>474</sup> Villalmonte, *Cristianismo sin pecado original*, 84-85.

<sup>475</sup> *Ibíd.*, 85-86.

tiempo»<sup>476</sup>, no sólo es importante la exégesis, sino también conocer el planteamiento del problema del siglo XX y XXI en relación con el problema que acosaba a los teólogos del siglo XVI. Para entender hoy el dogma, debemos recordarnos que «el pecado original no consiste, ni siquiera bajo su aspecto formal, en la maldad del corazón o de la naturaleza humana, sino en la pérdida de la comunión con Dios concedida en los orígenes»<sup>477</sup> y que «a pesar de la pérdida del Paraíso y de los numerosos pecados de responsabilidad personal, los hombres mantienen con Dios una conexión vital a través de la bendición, la oferta de la alianza y la promesa escatológica»<sup>478</sup>. Así, «el II Concilio Vaticano explica el dogma del pecado original desde la experiencia de que la vida humana se desenvuelve en la tensión dialéctica de “grandeza y miseria” (Blaise Pascal) y en la lucha dramática del bien y el mal»<sup>479</sup>.

---

<sup>476</sup> Leo Scheffczyk, *Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe* (MüThZ 15, 1964, 190-204). Citado en Haag, *Pecado original en la biblia*, 144.

<sup>477</sup> Müller, *Dogmática*, 141.

<sup>478</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>479</sup> *Ibíd.*, 151.

## 7. La recepción de la Tradición en la Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación<sup>480</sup>.

Hemos visto cómo el concepto del Mal se ha ido reduciendo al término teológico «pecado», y así el Bien a la «gracia»; pero de la participación del Hombre en la gracia y su voluntad frente a la seducción del pecado, así como de la «justificación»<sup>481</sup> por la que el pecador es considerado justo, tocado por la gracia o bueno, mucho se ha dicho en los últimos quinientos años. El dogma profesado en Trento, declarado en 1547<sup>482</sup>, exactamente después de ser decretado el dogma «sobre el pecado original», desembocará, por ejemplo, en la «Declaración Conjunta» realizada el 31 de octubre de 1999, 482 años después de que Martín Lutero publicara en Wittenberg sus «95 tesis»<sup>483</sup> sobre la doctrina de las indulgencias.

Aquí, el rastreo de la imagen Adán – Cristo que venimos realizando desde el comienzo de la Escritura, en relación con las categorías Bien y Mal, nos exige entender el análisis de dicha declaración y firma, proceso que tardó aproximadamente treinta años, puesto que éste es un acontecimiento reciente de la teología y adquiere un gran valor en nuestro estudio debido a la reflexión académica que se produce en las respuestas que la Iglesia Católica da la Iglesia Luterana sobre la justificación del pecado, es decir, como hemos visto, del Mal y de la participación del hombre en la gracia, el Bien. La concepción teológica del Hombre que se plantea aquí, es de vital importancia para seguir el camino trazado desde el inicio en la narración Dios – Hombre, y la responsabilidad o voluntad de la que éste participa en la gracia de la justificación y en la negación de ésta. Esta reflexión, de gran valor ecuménico, nos llevará igualmente a una comprensión psicológica de la voluntad del ego y de la voluntad del Sí-Mismo, como se sugiere en el capítulo 2, entendidas teológicamente como «la gracia operante y la gracia cooperante». Sin embargo, para estos efectos, debemos revisar algunos conceptos y recordar que las

---

<sup>480</sup> Documento de la «Declaración Conjunta sobre la doctrina de la justificación», firmado por el cardenal Edward Idris Cassidy, presidente del Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, y el dr. Christian Krause, presidente de la Federación luterana mundial, el 31 de octubre de 1999, consultado el 14 de agosto de 2016,

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html)

<sup>481</sup> Para una aproximación bíblica del concepto, véase Ferdinand Hahn. «La justificación. Aproximación bíblica», *Revista Selecciones de Teología*, vol. 39 (2000), consultado el 14 de agosto de 2016, [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol39/156/156\\_hahn.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol39/156/156_hahn.pdf).

<sup>482</sup> Denzinger, *Magisterio de la Iglesia*, 227.

<sup>483</sup> La historia de Martín Lutero, y un acercamiento a las «noventa y cinco tesis», puede consultarse en Lucien Febvre, *Martín Lutero: un destino* (México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1956). Ricardo García-Villoslada, *Marín Lutero* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Editorial católica, 1973). Grisar Hartmann, *Martín Lutero. Su vida y su obra* (Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1934). «Las noventa y cinco tesis» pueden consultarse en: <http://biblioteca.org.ar/libros/300726.pdf>.

respuestas realizadas por la Iglesia Católica a la Declaración, parten de la doctrina de la justificación que viene de Trento, quien,

por su parte, comienza su decreto acerca de la justificación<sup>484</sup> aludiendo a la doctrina errónea que sobre este tema se había extendido en esos tiempos. Trento subraya fuertemente la imposibilidad del hombre de salvarse por sus solas fuerzas sin la gracia que Dios nos da por medio de Cristo. Pero, a la vez, insiste en la libre aceptación, por parte del hombre, de la justificación que Dios le ofrece. Esa libre cooperación no es un acto autónomo del hombre, sino que es fruto de la gracia que actúa en él; resulta imposible solamente porque la gracia nos previene, nos mueve y nos impulsa. Además el Concilio insiste en la transformación interior que la gracia realiza en el hombre, de manera que la justificación no consiste sólo en la remisión de los pecados in la santificación y la renovación del hombre interior. (...). Por una parte se afirma que la justificación acaece solamente mediante la gracia, y que solo por medio de la fe la persona es justificada, con independencia de las obras. Pero «la obra de la gracia de Dios no excluye la acción humana: Dios obra todo la voluntad y la realización, por eso estamos llamados a esforzarnos». La gracia como comunión del justificado con Dios proviene siempre de la obra de Dios. «Pero los justificados tienen también la responsabilidad de no echar a perder la gracia y de vivir en ella. La exhortación a hacer buenas obras es una exhortación a practicar la fe» (Anexo 2, D). La importancia de la acción humana y la necesidad de las buenas obras, que son siempre don de Dios, se ponen de relieve con claridad<sup>485</sup>.

Dichas estas palabras, debemos atender a la justificación como «un nuevo nacimiento», imagen que

implica un cambio moral hondo en el hombre que de pecador es hecho justo, grato a Dios, hijo de Dios (Rom 8, 14-17; Ga 4, 4-7). (Y que) aparece en la Escritura como regeneración del pecador que pasa a una vida nueva (Jn 2, 5; Tim 3, 5 ss.); como criatura nueva (2 Co 5, 17; Ga 6, 15; Ef 4, 22); como santificación (1 Co 6, 11); como renovación interior (Ef 4, 4. 34); como paso del estado de muerte al estado de vida (1 Jn 3, 14), del estado de tinieblas a estado de luz (Col 1, 13; Ef 5, 8); como participación de la naturaleza divina (2 Pe 1, 4)<sup>486</sup>.

La justificación, como se nos presenta en la sagrada Escritura, es un paso, una «pascua» en términos teológicos; ya deja en claro la Declaración<sup>487</sup>, sustentada en Trento que, «por las cuales palabras se insinúa la descripción de la justificación del impío, de suerte que sea el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán, al estado de gracia y *de adopción de hijo de Dios* (Rom 8, 15), por el

---

<sup>484</sup> Denzinger, *Magisterio de la Iglesia*, 227-240.

<sup>485</sup> L'osservatore Romano. *La declaración conjunta católico-luterana sobre la doctrina de la justificación*. Vol. 32. Edición en lengua española, nº1621, nº3. (21 de enero de 2000), 9-11.

<sup>486</sup> José María Herrero Mombiela. «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación», *Revista Horizontes*, año XLIII, nº 85 (2001): 3.

<sup>487</sup> Uno de los acuerdos fundamentales de la declaración conjunta nos recuerda que «la justificación es obra de Dios trino; el Padre ha enviado al Hijo al mundo para la salvación de los pecadores; la encarnación, muerte y resurrección de Cristo son el fundamento de la justificación; solo por la gracia y por la fe en la acción salvífica de Cristo recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones». L'osservatore Romano, *Declaración conjunta católico-luterana*, 9-11.

segundo Adán, Jesucristo Salvador nuestro»<sup>488</sup>, y nos recuerda Herrero que «siglos antes, santo Tomás, siguiendo la Escritura, había entendido la justificación como “cierto movimiento por el que el alma es movida por Dios del estado de culpa al estado de justicia” (1 – 2, q. 113, a. 6, c.)»<sup>489</sup>.

Si bien ya hemos aclarado el concepto de «pecado» que hasta ahora nos guía, es importante recalcar que en la Declaración Conjunta,

hay acuerdo en el hecho de que el justificado permanece siempre bajo la amenaza del pecado y que debe luchar constantemente contra las tendencias que lo impulsan al mal. (Sin embargo), para los Luteranos esto significa que el hombre es «*simul iustus et peccator*» (simultáneamente justo y pecador), o sea que es totalmente justo porque Dios le perdona los pecados y le comunica la justicia de Cristo; pero, cuando se mira a sí mismo, reconoce que es a la vez totalmente pecador, porque el pecado habita en él, siempre confía en falsos dioses y no ama a Dios como debiera; esta oposición es verdaderamente pecado. Los católicos, por su parte insisten, siguiendo al concilio de Trento, en que Dios no odia nada en los renacidos y que la concupiscencia, aunque no responda a los designios originales de Dios sobre el hombre en cuanto que proviene del pecado y lleva a él, no es en sí misma, en sentido estricto, «pecado»<sup>490</sup>.

El pecado, entendido teológicamente como concupiscencia, se discute en dicha Declaración y se argumenta en el anexo 2, B, que,

«En los escritos confesionales luteranos la concupiscencia se entiende como el deseo egoísta de los seres humanos que, a la luz de la Ley, espiritualmente entendida, es considerado como pecado. En la comprensión católica, la concupiscencia es una inclinación que permanece en los seres humanos aún después del bautismo, la cual viene del pecado y conduce a él». Tanto para los luteranos como para los católicos, la concupiscencia no corresponde al designio originario de Dios sobre la humanidad; pero para los primeros es realmente pecado, mientras no lo es, en sentido estricto, para los católicos (...) La concupiscencia, según el concilio de Trento, aunque lleva al pecado, no daña al que lucha contra ella con la ayuda de la gracia; en este sentido no conduce a la separación de Dios. Los Luteranos identifican la concupiscencia con el deseo egoísta. Así pues, parece que es ilegítima la pregunta sobre si luteranos y católicos nos referimos exactamente a la misma realidad aunque usamos la misma palabra<sup>491</sup>.

Dichos conceptos discutidos y planteados claramente en este documento, nos llevan a la pregunta sobre el significado del «perdón de los pecados». Si bien los luteranos entienden «el ser pecador del justificado», esta expresión resulta «inaceptable para la doctrina católica, y esto, según Herrera, queda asimismo definido en los documentos, pues: “según la doctrina de la Iglesia Católica, en el bautismo se elimina todo aquello que es auténticamente pecado, por lo que Dios no odia nada en los que han vuelto a renacer... De hecho, tal afirmación (el ser pecador

---

<sup>488</sup> Denzinger, *Magisterio de la Iglesia*, 228-229.

<sup>489</sup> Herrero Mombiela, «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación», 4.

<sup>490</sup> L'osservatore Romano, *Declaración conjunta católico-luterana*, 9-11.

<sup>491</sup> *Ibíd.*

del justificado) no parece compatible con la renovación y santificación del hombre interior de que habla el Concilio de Trento” (Respuesta a la Declaración conjunta, nº 1. Título 28)»<sup>492</sup>.

Dice San Agustín que «sin tu voluntad no estará en ti la justicia de Dios. Ciertamente la voluntad no es sino tuya; la justicia no es sino de Dios. Puede existir la justicia de Dios sin tu voluntad, pero en ti no puede darse sin tu voluntad», por lo que «la voluntad», como instancia última para el análisis que nos compete, se establece como diferenciador ulterior de la Declaración, resaltando el carácter cooperativo del Hombre, a pesar y gracias al carácter operante de la gracia.

Para la Iglesia católica,

el pecado es una ofensa deliberada, consciente, querida por el hombre que le pone frente a Dios. Si Dios le ofrece el perdón, el hombre, por su parte, debe cambiar su actitud, retractarse, arrepentirse, convertirse a Dios. De lo contrario, aunque Dios le extienda la gracia del perdón, seguirá siendo pecador. (...) Tras el perdón del pecado y tras la iluminación del alma por la gracia de Dios, queda en el corazón del hombre cierta tendencia, inclinación o proclividad al mal, que la teología católica llama concupiscencia. No es pecado en sentido propio, puesto que ocurre sin la decisión humana. En este sentido, san Pablo puede decir que el pecado siempre habita en él, es decir, que el peso de las tendencias pecaminosas le acompaña siempre, aun cuando en su alma sienta viva la presencia del Espíritu (Rom 7, 17-23; Gal 2, 20; 1 Jn 1, 8-10). (Pero) de igual manera, según la concepción luterana, (debemos entender que) la renovación de vida o vida nueva se distingue de la justificación; no es parte esencial de la misma, aunque no está separada de ella. Es su efecto<sup>493</sup>.

La participación del Hombre en el proceso de justificación, el libre albedrío propuesto por Adán y cerrado en Jesús, se nos presentan como dos voluntades psicológicas. Por un lado, ser salvados por la gracia, «tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe» (Ef 2, 8), pues la justificación «es puro don de Dios», y ésta es una enseñanza bíblica de la tradición católica. Por otro lado, ¿quiere decir esto que la actitud del Hombre es meramente pasiva?, ¿no hace nada y en nada coopera?; si los Luteranos niegan todo tipo de cooperación humana en la justificación propia, «la Iglesia Católica, en cambio, afirma que “el hombre, así como puede rechazar la gracia”, de la misma manera “también le corresponde una nueva capacidad de adhesión a la voluntad divina, capacidad justamente denominada *cooperatio*. Esta nueva capacidad, otorgada en la nueva creación, no permite el empleo de la expresión ‘*mere passive*’»<sup>494</sup>.

De manera clara y bien perfilada, describe Santo Tomás la gracia operante y la cooperante: «En aquel efecto en que la mente humana es movida y no se mueve,

---

<sup>492</sup> Citado en Herrero Mombiola, «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación», 6.

<sup>493</sup> *Ibíd.*, 8.

<sup>494</sup> *Ibíd.*, 11-12.

siendo solo Dios quien mueve, la operación se atribuye a Dios, y entonces tenemos la gracia operante». Sin embargo, «en aquel efecto en que nuestra mente mueve y es movida, la operación no solo se atribuye a Dios, sino también al alma, y entonces se llama cooperante (1-2 q. 111, a. a, c.)». La justificación en sí misma, ser hecho justo o ser justificado, es efecto de la gracia operante. Nada hace el hombre sino aceptarla libremente, que no es cooperación. «Así, pues, la gracia habitual, en cuanto sana el alma o la justifica, o en cuanto la hace grata a Dios, se llama operante, pero en cuanto es principio de una obra meritoria, que también procede del libre albedrío, se llama cooperante (*lb.*)», (e implica la acción deliberada del hombre, y le exhorta a mantenerse y progresar en) «el estado de hombres justificados: hacer la justicia, según el decir de San Juan (y de otros pasajes) del Nuevo Testamento que exigen la cooperación del hombre cristiano para ‘hacer la justicia’»<sup>495</sup>.

¿Qué significa entonces la justificación y hacer justicia, o ser justo, para el Hombre de hoy?, ¿Cómo influye esto en la relación Dios – Hombre y qué incidencias tiene en la voluntad frente al Bien y el Mal y en la renovación del hombre interior?, ¿Qué significa en términos psicológicos la cooperación y la aceptación?, ¿Existe una voluntad del Sí-Mismo que acepta y una voluntad del ego que escucha y coopera?. Si la justificación es «don de Dios», podríamos decir, desde un enfoque psicológico que ésta es arquetípica en la psique humana, pues habla de la naturaleza del alma y nos ofrece a Cristo como un arquetipo. ¿Deviene entonces la acción del hombre en una necesaria consciencia de sí mismo a través de Cristo?, ¿Cuál es pues la tarea de la voluntad humana?, ¿Qué debe hacer el ego?, tal vez ¿saberse finito reconociendo al Padre y escuchándolo como lo hizo Jesús?. La psicología profunda puede brindarnos importantes herramientas psicológicas para que, frente al Bien y el Mal, la Iglesia pueda predicar que, no sólo es importante, como cristianos, ser justos, sino también que «hagamos la justicia», cuya acción en Cristo se encuentra en el amor, la fe, la obediencia y la confianza del Dios revelado, ya que el mismo Jesucristo se constituye como el único mediador entre los hombres y Dios<sup>496</sup>.

---

<sup>495</sup> *Ibíd.*, 16-19.

<sup>496</sup> Para un desarrollo de los conceptos «salvación» y «mediación» véase Anneliese Meis. «El problema de la salvación y sus mediaciones en el contexto de la Declaración Conjunta católico-luterana sobre la doctrina de la justificación», *Revista Teología y Vida*, vol. 41. nº 1-2 (2001), consultado el 14 de agosto de 2016 [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492001000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492001000100006&script=sci_arttext).



## BIBLIOGRAFÍA.

- Ammicht-Quinn, et al. «El mal hoy y el proceso de humanización». *Revista internacional de Teología*, Concilium, nº 329, 2009.
- Ánjel Rendón, José Guillermo. «Abraham, un camino. Un inicio siempre. Sobre los espacios y las palabras». *Revista Cuestiones Teológicas*, Vol. 34, Fasc. 82 (2007): 481-490.
- Arendt, Hannah. *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen, 1999.
- *Los orígenes del totalitarismo*. Bogotá: Editorial Taurus, 1998.
- *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza editorial, 2005.
- Azou, Georges. *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo*. Madrid: Ediciones Fax. 1965.
- Barrero, Edgar. «Psicología Social del autoritarismo. Apuntes para una psicohistoria del conflicto armado colombiano». *Revista Tesis Psicológica* (2008): 86-97.
- Barriocanal Gómez, José Luis. «Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez». *Revista Anales de Teología*, vol. 15. nº1 (2013): 7-32.
- Baumgartner, Charles. *El pecado original*. Barcelona: Editorial Herder, 1971.
- Becker, Ernest. «La dinámica fundamental de la maldad en el ser humano». En *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, editado por Connie Zweig y Jeremiah Abrams. Barcelona: Editorial Kairós, 1992.
- *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Boff, Leonardo. *Espiritualidad. Un camino de Transformación*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.
- *Evangelio del Cristo Cósmico*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- *Femenino y Masculino. Una nueva consciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid: Editorial Trotta. 2004.
- «Nueva evangelización: el evangelio sin poder. La utopía misionera franciscana en América Latina como impulso para una nueva evangelización». *Revista Carthaginensia*, vol. III, nº 13-14 (1992): 857-888.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Quién es y quién fue Jesucristo. Su historia y su misterio*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1971.
- Brandon, S. G. F. *Diccionario de religiones comparadas I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Brown, Raymond E. et al., editores. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.
- *El libro del Deuteronomio*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1970.

- Bultmann, Rudolf. *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Editorial Ariel, 1970.
- *Nuovo Testamento e mitologia*. Brescia: Editrice Queriniana, 1970.
- Cantera Montenegro, Santiago. O.S.B. «San Agustín y la presencia del mal en la Historia». *Revista Espiritu*, vol. 61, nº 144 (2012): 225-246.
- «San Agustín y la presencia del mal en la Historia». *Revista Espiritu*, vol. 61, nº 144 (2012): 225-246.
- Carasa Soto, Pedro. «Corrientes Teológicas y partidos políticos en el Concilio de Trento. (Las luchas de la V sesión)». *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, nº1 (1979): 43-68.
- Cardoso Pereira, Nancy. «Prostitutas – Madres – Mujeres: obsesiones y profecías en 1 Reyes 3, 16-28». *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, nº 25 (1997): 28-40.
- Carrol, William y Francisco José Soler. *Dios y las cosmologías modernas*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2005.
- Carvalho, Eduardo. *Sobre el cuerpo psíquico y el cuerpo somático*. ADEPAC. Consultado el 20 de marzo de 2017 <http://www.adepac.org/inicio/sobre-el-cuerpo-psiquico-y-el-cuerpo-somatico/>
- Castel, Francois. *Comienzos. Los primeros once capítulos del Génesis*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1986.
- Corominas, Joan y José Antonio Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- Cousin, Hugues. *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1981.
- Croatto, José Severino. «El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco». *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana*, Pentateuco, n. 23 (1996): 17-22.
- «Quién pecó primero». *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana*. El género en lo cotidiano, nº 37 (2000): 15-26.
- *Crear y amar en libertad. Estudio del Génesis 2:4 - 3:24*. Argentina: Editorial La Aurora, 1986.
- Cura Elena, Santiago Del. «El “sufrimiento” de Dios en el transfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales». *Revista española de Teología*, vol. LI (1990): 331-373.
- Childs, Brevard S. *Pentateuco. El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia*. Editorial: Biblioteca Herder: Barcelona, 1995.
- Diez Macho, Alejandro y Antonio Piñero Sáenz. *Apócrifos del Antiguo Testamento*.

- Vol. I, II, III. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- Domingo Moratalla, Tomás. «Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad». *Revista Eidon*, nº 40 (2013): 98-103.
- Drewermann, Eugen. «Exégesis y psicología profunda». *Revista Selecciones de Teología*, vol. 24 (1996).
- *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe*. Barcelona: Editorial Herder, 1996.
- *Psicoanálisis y Teología Moral, vol. I, II y III*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1996-1997.
- *Strukturen des Bösen – Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer / psychoanalytischer / philosophischer*. Paderborn: Schöningh, 1988.
- *Dios inmediato*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- Edinger, Edwar. «The Ego-Self paradox». En *Journal of analytical psychology*, vol. 5 (1960).
- *Ego and Archetype. Individuation and the religious function of the psyche*. Shambhala Publications: Boston, 1992.
- Duquoc, Christian. «El mal, enigma del bien». *Revista Selecciones de Teología*, nº 118, vol. 30 (1991): 83-90.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I, II, III*. Barcelona: Editorial Paidós, 2010-2011.
- Estevez, Elisa. «Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel». En *Relectura del Génesis*, editado por Isabel Gómez et al. Colección «En clave de Mujer». Bilbao: Editorial de Brouwer, 1999. 221-267.
- «Las mujeres en los orígenes cristianos». En *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010. 481-548.
- «Prácticas compasivas y visibilidad femenina». *Reseña Bíblica* nº 14 (1997): 23-34.
- «Sexualidad, familia y pureza. El incesto en la legislación levítica». *Miscelánea Comillas*, nº 57 (1999): 349-384.
- Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- Faivre, Bernard. «Dinámica del pecado y lógica del amor en la carta de San Pablo a los Romanos». *Selecciones de Teología*, nº 195 (2010): 196-210.
- Febvre, Lucien. *Martín Lutero: un destino*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Félix García López. «Teología política en el Deuteronomio. ¿Existe un punto arquimédico en la crítica del Pentateuco?». *Revista Salmanticensis*, vol. 61, nº 1 (2014): 25-38.
- Fisher, Nick. *Hybris: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece*.

- Warminster: Aris & Phillips, 1992.
- Fitzmyer, Joseph. *Los Hechos de los Apóstoles*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Forti, Simona. *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Editorial Edhasa, 2014.
- Fraijó, Manuel. *Dios, el mal y otros ensayos*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Frank, Viktor E. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Frazer, George. *Creation and evolution in Primitive cosmogonies and other pieces*. London: McMillan and co., 1935.
- Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu editores, O.C vol. 18, 1992.
- García López, Félix. «Teología política en el Deuteronomio. ¿Existe un punto arquimédico en la crítica del Pentateuco?», *Revista Salmanticensis*, vol. 61, nº 1(2014): 25-38.
- *El Deuteronomio: una ley predicada*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1989.
- García, Colombás. *La lectura de Dios: aproximación a la lectio divina*. Zamora – San José, Ediciones Monte Casino, 1980.
- García-Baró, Miguel. «Unidad y multiplicidad en la experiencia del mal». *Revista española de Teología*, vol. LI (1991): 155-175.
- García-Villoslada, Ricardo. *Marín Lutero*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Editorial católica, 1973.
- Gibellini, Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander : Editorial Sal Terrae, 1998.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.
- Gómez Velasco, Fernando. «Por un solo hombre. Estudio exegético de Rm 5, 12-21». *Mayéutica*. Revista semestral de los agustinos recoletos, vol. 22, nº 53 (1996): 67-128.
- González Echegaray, Joaquín. *El creciente fértil y la Biblia*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.
- González, Justo L. *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: Editorial Clie, 2010.
- Gorgulho, Gilberto. «La historia primitiva. Gn 1-11». *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana*, Pentateuco, n. 23 (1996): 31-42.
- Grelot, Pierre. *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1978.
- Grilli, Massimo y Detlev Dormeyer. *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004.
- Grün, Anselm. *Evangelio y Psicología Profunda*. Madrid: Narcea S.A. Ediciones,

- 2003.
- Guggenbühl-Craig, Adolf. *Poder y destructividad en psicoterapia*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.
- *El alma vacía y el erotismo insustancial. Reflexiones sobre amoralidad y psicopatía*. México: Editorial Fata Morgana, 2009.
- Guggenbühl, Allan. *The incredible fascination of violence. Dealing with Aggression and Brutality among Children*. Connecticut: Spring Publications, 1996.
- Haag, Herbert y Eugene Drewermann. *No os dejéis arrebatar la libertad. Por un diálogo abierto en la Iglesia*. España: Editorial Herder, 1994.
- *El pecado original en la biblia y en la doctrina de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Fax, 1969.
- Hahn, Ferdinand. «La justificación. Aproximación bíblica». *Revista Selecciones de Teología*, vol. 39 (2000): 283-290.
- Hartmann, Grisar. *Martín Lutero. Su vida y su obra*. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1934.
- Heisig, James. *Imago Dei. A study of C.G. Jung's Psychology of Religion*. Lewisburg: Ed. Bucknell University Press, 1979-1983.
- Henao, Jairo Alberto. «Dios narrado desde lo político». *Cuestiones Teológicas*, vol. 41, nº 95 (2014): 191-215.
- «El Antiguo Vecino Oriente – AVO». (Manuscrito inédito para el curso de Historia Deuteronomista en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, 2003-2014) Archivo de Microsoft Word.
- «Sufrimiento y mística. Lectura del libro del Éxodo» (tesis doctoral, Universidad Pontificia Bolivariana, 2012).
- Hernández, Lucía Victoria. «La mujer en el Antiguo Testamento». *Cuestiones Teológicas*, vol. 34, nº 81 (2007): 227-235.
- Hernández, Lucía Victoria. «Los derechos humanos y la Biblia». *Revista Cuestiones Teológicas*, vol. 32, nº 78 (2005): 291-316.
- Herrero Mombiola, José María. «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación», *Revista Horizontes*, año XLIII, nº 85 (2001): 1-26.
- Hillman, James. «Picos y valles. La distinción entre alma y espíritu», Enrique Esquenazi traductor. Consultado el 20 de marzo de 2017, <http://eskenazi.net16.net/picos.html>.
- *La fuerza del carácter y la larga vida*. Barcelona: Debate, 2000.
- *Un terrible amor por la guerra*. Madrid-México: Editorial Sexto Piso, 2010.
- Himio, Gonzalo. *Alquimia y Psicoterapia*. ADEPAC. Consultado el 11 de enero de 2017. <http://www.adepac.org/inicio/alquimia-y-psicoterapia/>
- Hostie, Raymond. *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.

- Jaffe, Aniela. *Personalidad y obra de C.G. Jung*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1976.
- Jean Louis Ska. «El Pentateuco», en *Comentario Bíblico Internacional*. Director William R. Farmer. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.
- Juan XXIII, *Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática Dei Verbum. Sobre la divina revelación* (DV 4.15, Roma, 1965), acceso el 26 de diciembre de 2015, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html).
- Jung, Carl Gustav et al. *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Ediciones Aguilar, 1966.
- «El problema del mal en la actualidad». En *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, editado por Connie Zweig y Jeremiah Abrams, 241-246. Barcelona: Editorial Kairós, 1992.
  - *Aión. Contribuciones al simbolismo del Sí-Mismo*. Madrid: Editorial Trotta, O.C. vol. 9/2, 2011).
  - *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*. Madrid: Editorial Trotta, O.C. vol. 9/1, 2010.
  - *Mysterium coniunctionis. Investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia*. Madrid: Editorial Trotta, O.C, vol. 14,2007.
  - *Presente y futuro*. Buenos Aires: Editorial Sur S. A. 1963.
  - *Psicología y alquimia*. Buenos Aires: Editorial Solar, 2003.
  - *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2005.
  - *Sobre el amor*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
  - *Respuesta a Job*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- Keen, Sam et al. «La construcción del enemigo. Ellos y nosotros en la vida política». En *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Editores Connie Zweig y Jeremiah Abrams, 283-338. Barcelona: Editorial Kairós, 1992.
- Kehl, Medard. *Contempló Dios su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*. Barcelona: Editorial Herder, 2009.
- Kertelge, K. «El pecado de Adán a la luz de la obra redentora de Cristo según Rm 5, 12-21». *Revista Communio*, segunda época, año 13, noviembre, diciembre (1991): 508-517.
- Kuyper, Abraham. *Mujeres del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Clie, 1987.
- Lambdin, Thomas O. *Introduction to Biblical Hebrew*. London: Darton, Longman & Todd, 1991.
- Lara, Federico Editor. *Enuma Elish*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Lara, María Pía. *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*.

- Barcelona: Editorial Gesida, 2009.
- Letizia, Francisco. «El itinerario doctrinal de San Agustín». *Serie Estudios, Sección Filosofía I*. Mendoza: U.N.C.,  
Fac. de Ciencias Económicas.
- Letocha, Danièle. «La autoridad de la consciencia ante el Concilio de Trento. Contribución a la prehistoria de la subjetividad moderna». *Revista Ideas y Valores*, nº 127 (2005): 3-34.
- Lohfink, Norbert. *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1990.
- López-Pedraza, Rafael. *Ansiedad Cultural*. Caracas: Editorial Festina Lente, 2000.  
– *Cuatro ensayos desde la psicoterapia*. Caracas: Editorial Festina Lente, 2006.  
– *De Eros y Psique*. Caracas: Editorial Festina Lente, 2003.  
– *Dionisos en exilio. Sobre la represión de la emoción y el cuerpo*. México: Editorial Fata Morgana, 2004.  
– *Hermes y sus Hijos*. Barcelona: Editorial Antrophos, 1991.
- Loza Vera, José. «El don de la Ley. (Ex 19-24 32-34)». *Revista Efemérides Mexicana*, vol. 15, nº 44 (1997): 199-246.
- Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1988.
- Martín-Baró, Ignacio. *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. El Salvador: UCA Editores, 1989.
- Martin, Kathleen editora. *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. Madrid: Ed. Taschen, 2010.
- Masini, Mario. *La lectio divina. Teología, espiritualidad, método*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos BAC, 2001.
- May, Rollo. «Los peligros de la inocencia». En *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Editores Connie Zweig y Jeremiah Abrams, 247-251. Barcelona: Editorial Kairós, 1992.
- Mèlich, Joan-Carles. *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Editorial Herder, 2014.
- Moore, Thomas. *El cuidado del alma. Guía para el cultivo de la profundidad y la santidad en la vida cotidiana*. Barcelona: Editorial Urano, 2009.  
– *Jesús y el alma de los Evangelios*. Barcelona: Editorial Urano, 2010.  
– *The Soul's Religion: Cultivating a Deeply Spiritual Way of Life*. New York: Harper Collins Publisher, 2002.
- Müller, Gerhard Ludwig. *Dogmática. Teoría y práctica de la Teología*. Traducción de Marciano Villanueva. Editorial Herder: Barcelona, 2009.
- Neumann, Erich. *Los orígenes e historia de la consciencia*. Traducción de Juan Brambilla Vega. Lima: Editorial Traducciones Junguianas, 2015.
- Nichols, Sallie. *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico*. Barcelona: Editorial Kairós,

- 2005.
- Oldmeadow, Harry. *Mircea Eliade y Carl G. Jung. Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*. Barcelona: Los pequeños libros de la sabiduría, 2012.
- Olmo Lete, Gregorio Del. *Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica Ugarítica*. Valencia: Editorial Institución San Jerónimo, 1984.
- Orive Grisaleña, Miguel. «El mal como problema teológico: pro-teodicea y pisteodicea». *Revista española de Teología*, vol. LIX (1999): 463-502.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- Pablo Andiñach. «Génesis». En *Comentario Bíblico Latinoamericano*. Director Armando J. Levoratti. Estella: Editorial Verbo Divino, 2005.
- Panikkar, Raimundo. «El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia». *Revista Estudios Filosóficos*. Sobre el diálogo intercultural, vol. 39 (1990): 271-326.
- Parente, Pietro. Antonio Piolanti y Salvatore Garofalo. *Diccionario de Teología Dogmática*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.
- Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona, Editorial Labor S.A, 1972.
- Perrot, Charles. «La cara a los Romanos». *Cuadernos bíblicos*, nº 65 (1989).
- Petit, F. *El problema del mal*. Andorra: Editorial Casal, 1959.
- Piaget, Jean. *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Editorial Labor, 1991.
- Pikaza, Xavier. *Antropología Bíblica. Tiempos de Gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Plata, Luz Marina. «La nueva ley del amor según San Pablo en la carta a los Romanos». *Revista Vinculum*, nº 236, (2009).
- Pontificia Comisión Bíblica. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. La interpretación de la Biblia en la Iglesia. (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1993).
- Raguer, Hilari. «Introducción a la "lectio divina"». *Cuestiones Teológicas*, vol. 32, nº 78 (2005): 365-412.
- Ramírez, Alberto. *Cuestiones de Teología Fundamental. Revelación y fe*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2013.
- Restrepo González, Fray Publio. «El problema del mal en San Agustín», *Revista Franciscanum*. Revista de las ciencias del Espíritu, nº 146 (2007), 97-117.
- Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Ediciones Megapolis, 1976.
- El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Madrid: Amorrortu Editores, 2006.
- Robertson, Robin. *Arquetipos junguianos. Una historia de los arquetipos*.



- Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- Roloff, Jürgen. *Hechos de los Apóstoles*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Romerales, Enrique. *El problema del mal*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1995.
- Romero-Pose, Eugenio. «El problema del mal en la primera teología cristiana». *Revista Española de Teología* (1991): 301-329.
- Safransky, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2014.
- Sagrada Biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- Sayés, José Antonio. *Teología de la Creación*. Madrid: Ediciones Palabra, 2002.
- Scott Peck, Morgan. *La nueva psicología del amor*. Barcelona: Emecé Editores, 1997.
- *People of the Lie. The Hope for Healing Human Evil*. Nueva York: Simon & Schuster, 1983.
- Schenker, Adrian. «¿Dónde estamos hoy respecto al canon veterotestamentario?». *Revista Anamnesis*, vol. 23, nº 46 (2013): 1-8.
- Schmookler, Bard. «La toma de consciencia de nuestra escisión interna». En *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, editado por Connie Zweig y Jeremiah Abrams, 279-282. Barcelona: Editorial Kairós, 1992.
- Sellés, José Fernando. «El mal y sus tipos: de la privación del bien al falseamiento interior». *Revista Agustiniiana*, vol. 47, nº 146. (2006): 311-336.
- «El mal y sus tipos: de la privación del bien al falseamiento interior». *Revista Agustiniiana*, vol. 47, nº 146. (2006): 311-336.
- Sicre, José Luis. «La violencia en el Antiguo Testamento». *Diálogos de Fe-Razón* (2007): 13-39.
- *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1992.
- *Los dioses olvidados: Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Editorial Cristiandad, 1979.
- Ska, Jean Louis. «El libro del Éxodo: aspectos fundamentales y cuestiones abiertas». *Revista Selecciones de Teología*, vol. 50, nº 200 (2011): 247-262.
- *Los enigmas del pasado: historia de Israel y relato bíblico*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Stein, Murray. *El mapa del alma según Jung*. Barcelona: Ediciones Luciérnaga, 2004.
- *El principio de Individuación. Hacia el desarrollo de la consciencia humana*. Barcelona: Ediciones Luciérnaga, 2006.
- Storniolo, Ivo. *Cómo leer el libro del Deuteronomio: escoger la vida o la muerte*.

- Bogotá: Editorial San Pablo, 1994.
- Torah: *Libro de Génesis y Haftarot en Versión Castellana*. 2º edición. Traducción, supervisión, selección exegética, notas y comentarios del Rabino Marcos Ederly (Tel-Aviv: Editorial Sinaí, 1994).
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- Vaca, César. «La experiencia religiosa en San Agustín». *Ensayos de Psicología Religiosa* (1958): 253-282.
- Vanneste, Alfred. «La prèhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel», *Nouvelle Revue Theologique*, nº 86 (1964).
- Vélez Saldarriaga, Marta Cecilia. *Las vírgenes energúmenas*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2004.
- *Los hijos de la Gran Diosa. Psicología analítica, mito y violencia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1999.
- Villalmonste, Alejandro. «El problema del mal y el pecado original en san Agustín». *Revista Naturaleza y Gracia*, vol. 38, nº3 (1991): 235-263.
- Vischer, Wilhelm. *Jahve, der Gott Kains*. Múnich: 1929.
- Von Franz, Marie Louise. *Érase una vez: una interpretación psicológica*. Barcelona: Editorial Luciérnaga, 1993.
- Von Perfall, Claudio Alarco. *Diccionario de psicología de C. G. Jung*. Lima: Fondo editorial Universidad de San Martín de Porres, 2011.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- Waal, Frans de. *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Editorial Herder, 2009.
- *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets editores, 2015.
- Wilkins, Ulrich. *La carta a los Romanos. Romanos 1-5*, vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989.
- Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Wright, George Ernest. *Arqueología Bíblica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- Ysaguirre, Yerga de. «El problema del mal en San Agustín. II Parte». *Revista Philosophia*, Tomo II. (1993-1994): 175-215.
- Zoja, Luigi. *La muerte del prójimo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

– *Paranoia. La locura que hace historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Zweig, Connie y Jeremiah Abrams. «Introducción: El lado oscuro de la vida cotidiana». En *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, editado por Connie Zweig y Jeremiah Abrams, 14-30. Barcelona: Editorial Kairós, 1992.