



GÉNESIS 3: SABIDURÍA Y MITO

Genesis 3: wisdom and myth

artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2687>

Recibido: 21 de marzo de 2017 / Aceptado: 20 de junio de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017.

*Juan Esteban Londoño**

Resumen

Se aborda el relato de Edén y la Caída (*Génesis 3*) desde una perspectiva mítica. En diálogo hermenéutico con textos de nuevos descubrimientos de las ciencias bíblicas, esta propuesta se aleja de la interpretación tradicional, centrada en la culpa y la condenación, para apoyarse en una teología de la gratuidad y en la narración originaria de un relato liberador de sabiduría.

Palabras clave

Árbol; Mayoría de Edad; Mito; Sabiduría; Serpiente.

Abstract

The story of Eden and the Fall (Genesis 3) is approached from a mythical perspective. In a hermeneutic dialogue with texts of new discoveries of the biblical sciences, this proposal is far away from the traditional interpretation, focus on blame and condemnation, in order to base it on a theology of gratuity and the original narrative of a liberating story of wisdom.

Keywords

Tree; Age of majority; Myth; Wisdom; Snake.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia y Magister en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Candidato a doctor en Teología sistemática de la Universidad de Hamburgo, Alemania. Orcid.org/0000-0002-2814-6381. Correo electrónico: londonjuan@gmail.com

Introducción

El paraíso es algo que se pierde todos los días

(Roberto Juarroz)

El relato de la caída habita en la memoria colectiva de occidente. Es la piedra angular del edificio gótico de la teología sistemática, pues pareciera recoger un tema sobre el que se ha construido gran parte del pensamiento cristiano: el pecado, o más bien, la culpa.

No obstante, la interpretación que aquí se ofrece, se aleja de la dimensión de la culpa, aunque no de la realidad del pecado, para adentrarse en pre-narrativas del texto, esto es, en una dimensión mítica. Esta es la de la sabiduría, el escenario del hacerse humano, el crecer de la mano de Dios y comprender las constelaciones profundas de la existencia, las cuales implican la fe y la pregunta, el exilio y la construcción de un hogar, el amor y el dolor.

Si bien es cierto que las interpretaciones de este relato son muy diversas y tienen diversos representantes, la postura representada en este artículo no proviene de un pensamiento aislado. Varios académicos la sustentan desde el punto de vista de la crítica de las formas y la crítica de las fuentes, como es el caso de Crüsemann, Grelot y Albertz (1992), en el mundo europeo. Mientras que en el ámbito latinoamericano destacan los acercamientos de Ivone Gebara y Severino Croatto.

El mito

Paul Ricoeur acentúa que el texto de Génesis 3 está narrado en forma mítica. Se trata de un relato simbólico que pretende dar una comprensión de la realidad humana en su totalidad, al resaltar cómo comenzaron las cosas y situar la experiencia humana en un *Cosmos* que da orientación y sentido para la vida. Según Ricoeur, el mito:

no es una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo (2004, pp. 170-171).

Para la hermenéutica filosófica, el mito no es una mera superstición. Todo lo contrario, el mito contiene elementos espirituales, psicológicos, sociales y culturales que dan equilibrio y sentido a la humanidad. La imaginación simbólica, constelación a la que pertenece el mito, produce equilibrio en las comunidades: permite vivir exorcizando el mal, la muerte y lo absurdo; funciona como un medio terapéutico artístico-religioso para compensar los excesos y carencias y para establecer el equilibrio humano de cara a las dificultades de la vida; genera un vínculo con los demás seres humanos, la naturaleza y la Divinidad a través de la representación afectiva hacia la vida y reconduce a las personas hacia una trascendencia infinita (Garagalza, 1990).

Desde el punto de vista de Ricoeur (2004, p. 318), el relato de *Génesis 3* corresponde a un mito de la finitud. Recoge la realidad de los contornos finitos del ser humano, simbolizados, por ejemplo, en los ángeles que impiden volver de nuevo al Huerto, con el fin de recordar nuestras limitaciones.

El mito del paraíso busca narrar lo que no se tiene, simbolizado en la expulsión. Tal imagen de destierro, símbolo primario en la Biblia, es tomada de la experiencia de Israel, al vivir en un constante exilio y en una tierra desértica, correlativa a la situación de alienación humana.

En *Génesis 3*, el símbolo se convierte en un relato que da cuenta de la experiencia humana en su cuestionamiento a la muerte y al dolor, en la realidad que viven los seres humanos, al estar alienados del sentido. Pero también, como veremos más adelante, en un llamado a crecer y hacernos sabios.

Este relato no tuvo nunca como propósito ser la base de una teología de la culpa. No tiene una importancia preeminente en el Primer Testamento ni tampoco en los profetas. Para la Biblia Hebrea, es mucho más importante hablar de Abraham, e incluso de Noé, que de esta narración. Tampoco Jesús se refirió

a ella. El nazareno acepta la existencia del mal y reconoce que éste proviene del corazón (Mc 7), pero no alude propiamente al mito del *Génesis*. Pablo sí lo retoma, en *1 Corintios* 15,21-22 y *Romanos* 5,12-21: Adán como personaje arquetípico, pero esto no implica siquiera la literalidad del relato. Es, más bien, un símbolo de nuestro ser.

Más adelante, es Agustín quien “intensifica la idea de miseria humana y del mundo mediante la historización, psicologización y sobre todo sexualización del pecado original” (Küng, 1995, p. 83). El ejercicio hermenéutico de este teólogo de la Antigüedad interpreta el texto *Romanos* 5,12 de este modo: “en él todos pecaron” (Lat. *in quo omnes peccaverunt*), cuando en el texto griego se lee “por cuanto todos pecaron” (*ef’o pantes hamarton*). Es decir, la postura de Agustín sobre el pecado de Adán es muy diferente al propio texto griego escrito por Pablo.

Esta interpretación agustiniana cambia la base de la arquitectónica teológica de occidente, estableciendo la culpa como fundamento y no la libertad. Por esto señala Ricoeur:

Jamás se dirá bastante el daño que, durante muchos siglos de cristiandad, hicieron a las almas, en primer lugar, la interpretación literal de la historia de Adán, después, la confusión de este mito, tratado como una historia, con la ulterior especulación, especialmente agustiniana, sobre el pecado original (2004, p. 383).

Sin embargo, esto no quiere decir, que el texto no sea verdadero ni profundo, que no se acuse un mal o un sufrimiento. El dolor y la herida los vemos a diario en nosotros, en los otros, en la tierra. El humano está alienado de su verdadero ser. Es evidente la hostilidad del hombre ante sí mismo, hacia Dios como sentido, hacia el prójimo como horizonte, hacia la tierra como casa.

El problema de la interpretación tradicional es que la búsqueda del mal se ha centrado en la culpa, con consecuencias nefastas para una teología de la gratuidad.

De lo que se trata, entonces, es de ver el texto en su dimensión mítica, previa a las construcciones de una teología que se da golpes de pecho, para repensar los fundamentos tanto de la dogmática como de la teología sistemática desde una interpretación exegética y hermenéutica.

Un relato mítico

Si atendemos a las dimensiones espacio-temporales, nos encontramos con un texto que se ubica más allá de un lugar y un período históricos. Corresponden a una dimensión mítica, desmesurada, antes y después de la historia. El huerto, más que de una geografía, se trata de una atmósfera, la cual habita en la memoria de los pueblos y también en su anhelo.

No hay un transcurrir telúrico del tiempo. Una escena ocurre tras otra vertiginosamente. Adán y Eva han sido instalados en el jardín. Inmediatamente comen, se les abren los ojos, y oyen a Dios paseándose (Gen, 7-8). Yahvé da pronto su sentencia. No se sabe cuánto pasa entre una cosa y otra. El tiempo carece de tiempo: precede a la temporalidad y es supra-histórico. Con lo que se indica la realidad mítica dentro del texto y la experiencia humana, donde lo que se tiene de paradisiaco y bello a la vez se está yendo con la muerte, el exilio y la angustia.

El lugar, el jardín de Edén (*Gan-be-Eden*), bien puede traducirse como el jardín de las delicias (Biblia de Jerusalén, 1997). El territorio aparece descrito de este modo (Gen, 2,9-20): árboles hermosos de ver y buenos de comer; un manantial que riega y se divide en cuatro afluentes, que son los ríos que recorren las cuatro regiones del mundo; animales en armonía con el ser humano; allí están el hombre y la mujer, desnudos, en medio de la exuberancia. El espacio que no ocupa ningún lugar, *ou topos* (utopía).

El jardín contrasta con otro espacio a partir de la expulsión (Gen, 3,23). Aparece la dimensión de la existencia mítica, que recoge elementos de los pueblos de Oriente Medio: cardos y espinos, tierra y polvo, imágenes desérticas,

desoladoras. El ser humano, enfrentado a otra realidad. Sin duda, los mitos se alimentan de la tierra de la que brotan y esta es una leyenda que nace del desierto que sueña con oasis.

Dentro del jardín, espacio inicial de la narración, aparecen dos árboles: el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal (Gen, 2,9).

El Árbol de la Vida (*`etz hahayîm*) es un motivo de la mitología de Antiguo Medio Oriente, donde hay referencias a plantas, comida y aguas que dan el don de la inmortalidad o la eterna juventud (Wallace, 1997). En la Epopeya de Guilgamesh, el héroe, en sus viajes, adquiere una planta a través de la cual recupera el aliento de vida. Una serpiente la roba mientras él se baña.

En otros textos del entorno son frecuentes las descripciones ocasionales de árboles sagrados con poderes mágicos. El árbol *kiškanû* es mencionado en libros de encantamiento y magia, y se dice que tiene poderes curativos. Crece en Eridu, un lugar que recuerda al jardín de los dioses (Jenni y Westermann, 1985, p. 455).

El mito pretende contar, mediante la presencia y a la vez ausencia de este árbol, la imposible inmortalidad. En tradiciones antiguas de Israel (Pidoux, 1969, p. 89), el árbol simboliza a la vida como una fuerza que varía en intensidad; su función consiste en dar frutos que renuevan la existencia. Al perder el árbol, el ser humano no puede ya renovar su energía vital y su intensidad va disminuyendo. Finalmente, queda protegido por querubines, los cuales, según Pidoux, son dragones alados cuyas estatuas guardaban la entrada de los templos de Babilonia.

El Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal (*`etz haddah `at tôb wa-rah*) es un motivo sapiencial¹. Se trata de la adquisición de la sabiduría humana para tomar decisiones, trascender los instintos, penetrar en los secretos del mundo y tener el poder de imitar las obras de Dios, es decir, la creatividad. En este sentido, la frase “conocer el bien y el mal” es un merismo para referirse a una to-

¹ Esta interpretación dice que el árbol se refiere a la adquisición de ciertas facultades humanas, como criterios morales, madurez humana o capacidad de auto determinación, o la responsabilidad de tomar decisiones (K. Budde, H. Gunkel, U. Cassuto, E. Speiser, R. de Vaux, W. M. Clark). Cf. Wallace, *Ibid.* Howard N. Wallace. En: Freedman, David Noel, ed., *Op. Cit.*

talidad, tal como se usa en otros textos bíblicos (Gen 24,50; 2 Sam 14,17, 20; Jer 42,6; Lam 3,38; Ecl 12,14). Conocer el bien y el mal consiste en que se abran los ojos de las personas y se adentren en la múltiple dimensionalidad de la existencia: la luz y la sombra, la alegría y el sufrimiento, Yahvé y la serpiente. Al abrirse los ojos, saben que la vida duele y también desborda de alegría.

Según Wallace (1997), muchos eruditos han concluido que los dos árboles no forman parte de la narrativa original. Sólo el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal jugaba este papel. Los dos árboles se empiezan a mencionar juntos con la combinación de diferentes tradiciones en la etapa pre-yahvista de la historia. El Árbol del Conocimiento y el Árbol de la Vida pudieron haber sido variantes de un motivo literario que al final se fusionó en una sola historia.

Los personajes son también míticos. Adán y Eva: arquetipos de la vida y de la tierra. La mujer (*Ishah*) sólo llega a llamarse Eva (*Hawah*, vida) al final del relato (3,20): “por ser la madre de todos los que viven”. Adán (*Ha’adam*), es un nombre genérico y no propio. Estamos aquí ante la humanidad entera, en los diferentes momentos de su ser, que también son complementarios: el principio masculino y el femenino, la tierra y la vida. Humanidad que vive el ensueño y, a la vez, el exilio, la gracia y el pecado, la creación y la caída. O como lo propone Tillich:

El relato que aparece en los capítulos 1-3 del Génesis, si lo consideramos como un mito, puede orientar nuestra descripción de la transición operada desde el ser esencial al ser existencial (2009, p. 50).

Un relato oriental de sabiduría

Este relato puesto en diálogo con otros similares de Antiguo Oriente², se lee como una búsqueda de la sabiduría. Los árboles y la serpiente son símbolos frecuentes de otros textos de literatura sapiencial, no de literatura oracular profética, ni de literatura sacerdotal basada en la culpa.

² El texto contiene motivos mitológicos de Antiguo Oriente, Canaán y Egipto, según Von Rad, 51, 60, 71f; Grelot, 33; Westermann, 259-269. Las razones principales son semánticas.

En este sentido, nos ubicamos frente a un texto sapiencial. Como señala Alonso Schökel:

No estamos ante un profeta que apela a la revelación para pronunciar su oráculo, ni estamos ante el historiador contemporáneo con acceso a los archivos de corte, sino que estamos ante el sabio que examina el bien y el mal de los hombres, y emplea la reflexión humana como instrumento de avance intelectual (1998, p. 22).

La serpiente (*Nahash*) es un animal mítico de sabiduría en textos del entorno. Esta es su función también en Génesis. Es un personaje animalesco que va tomando rasgos humanos (habla) y hasta divinos (conoce), para luego volver a las características animales (se arrastra). Se dice que es “astuta” y esto se demuestra en su diálogo, cargado de dobles sentidos.

Según Severino Croatto (1986), en Antiguo Oriente, la serpiente tiene un registro mítico muy amplio. Puede ser símbolo de la muerte y la vida, a la vez, picadura y renovación de piel; fue usado en Mesopotamia en el tercer milenio a.C. y llevado a Grecia con el símbolo de Esculapio. En Mesopotamia, ella es símbolo de fertilidad; en la epopeya de Gilgamesh, un personaje que alcanza la vida interminable. “La serpiente es el símbolo del deseo de la inmortalidad, inherente al ser humano” (Croatto, 1986, p. 128). En Egipto, es un animal prototipo de los saberes (Croatto, 1986, p. 129). Ella puede adquirir la dimensión del caos, del mal y de la destrucción, pero también de la transformación del ciclo de la vida.

En Génesis, la serpiente está relacionada con los símbolos de la muerte, pero también con el Árbol de la Vida y con la sabiduría y el arrojito, que es el deseo de comer del árbol del conocimiento, la invitación a cuestionar la ley por la ley (Scullion, 1997).

Además, la serpiente funciona como una voz atrevida en el relato. Según José Enrique Ramírez-Kidd (2008), cuando en los textos bíblicos el autor quiere plantear una idea, pero la idea es muy atrevida para la cultura, entonces la plantea desde personajes que no sean israelitas o incluso humanos. En el libro de Job, por ejemplo, se levanta una pregunta complicada, atrevida para el entorno: ¿Es posible tener una fe que no sea interesada, sin peticiones ni esperanza?: “¿Y crees tú que su religión es desinteresada?” (Job 1,9). Por esto

se crea, en Job la figura de Satán -que no es el diablo de la tradición medieval cristiana, sino un emisario enviado por Dios para informar sobre el estado de la tierra-. Aparece para cuestionar y luego desaparece.

La serpiente de *Génesis 3*, quien tampoco es el diablo medieval, es una figura mítica que eleva la pregunta por la sabiduría: ¿Es posible ejercer la libertad humana, saltando las barreras infantiles de las prohibiciones, para ser independientes? Originalmente, la figura es lo contrario a un demonio, es una serpiente hermeneuta. Desde el punto de vista literario, es un desdoblamiento de la figura de Eva. Ella genera la pregunta que tiene la mujer, la voz interna, desde una imagen exterior. En este caso, tanto la mujer como la serpiente tienen roles liberadores, pues se atreven a ir más allá de la institucionalidad para establecer su albedrío y beber del conocimiento.

Este es un relato de deseo por sabiduría. Lo que motiva a Eva es el apetito de alcanzar sabiduría o prudencia (*lehashkil*), término vinculado a *Shakal*, que se usa positivamente en *Proverbios*: “Manantial de vida es el entendimiento para el que lo posee” (16,22; 10,5; 15,24).

La palabra *lehashkil* / *Shakal* está asociada a Sabiduría (*Hokmah*). Así aparece, por ejemplo, en este texto de *Proverbios*, vinculada además al Árbol de la Vida (*‘es-Hayyim* –el mismo término que aparece en *Génesis*):

Dichoso el hombre que alcanza sabiduría, el hombre que adquiere inteligencia: es mejor mercancía que la plata, produce más rentas que el oro, es más valiosa que los corales, no se le compara joya alguna; en su mano derecha trae largos años, en la izquierda honor y riqueza; sus caminos son deliciosos y sus sendas son tranquilas, es árbol de vida para los que la agarran, son dichosos los que la retienen (Pro 3,13-18).

El Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal también está asociado a la sabiduría. La mención nos traslada al ambiente sapiencial, donde se busca la sabiduría para “conocer el bien y el mal de los hombres” (Eclo. 39,4).

En el paraíso hay un árbol de ciencia (*da’at*) y destreza (*hashkil*), además de un animal –la serpiente-, que posee la *‘ormá*, la cualidad sapiencial que puede ser astucia y sagacidad oportuna.

En este sentido, la sabiduría no es negativa. Está vinculada con el crecer en la existencia. No es un saber teórico sobre la vida, sino la experiencia de ella.

Desde este punto de vista, la narración del paraíso y de la expulsión es una invitación al desarrollo espiritual del ser humano (Crüsemann, 2003, p. 64). En el jardín del Edén, Adán y Eva viven en una condición de minoría de edad, protegidos por vallados y prohibiciones; Dios todo lo sule para ellos, que no tienen que preocuparse de nada, ni del futuro ni del sustento.

Sin embargo, es Dios mismo quien desafía a Adán y Eva a un crecimiento de su comprensión, para que sean más sabios, a través de algo que él mismo aparentemente prohíbe. El hombre debe superar esa barrera del “no hagas” de su padre, para ganar un nuevo conocimiento (3,7), y de este modo tomar decisiones independientes (Willmes, 2008).

La experiencia del saber ha de ser ambigua, porque se corre el peligro de querer ser como Dios, autosuficiente y olvidarse de sus limitaciones. Pero Dios se arriesga y espera que el ser humano se aventure, porque hacerse adulto es asumir el desafío. Hacerse adulto es tomar la decisión adecuada, incluso contra las leyes. Así se alcanza la sabiduría, cuando se está más allá de ellas, aceptando las consecuencias.

No sólo comer del fruto, sino también la expulsión del paraíso significa hacerse adulto. Salir de allí tiene muchas fortalezas: una amplia libertad, mayoría de edad, autodeterminación. Pero también tiene debilidades y peligros: la pérdida de la cercanía con el Creador, tensiones con la pareja, con otras personas y con los animales. Se trata de ser responsable de sí mismo en medio de la necesidad (Wilmes, 2008).

Esto no significa que *Génesis 3* realice una lectura meramente positiva acerca del saber. Todo lo contrario. Se trata de una reflexión profunda sobre la condición humana. Sabiduría no es conocimiento meramente teórico. No se trata de apropiarse del mundo y dominarlo. Cuando el ser humano cae en la tentación de querer dominar el mundo, busca un conocimiento instrumentalista que lo aleja de la esencia de su ser, de su encuentro con el sentido. Y aquí

está precisamente la sabiduría: en darse cuenta de esa condición alienada. Es por esto que “se abrieron sus ojos”: a su condición de miseria, enfermedad y muerte, pero también a su responsabilidad para llegar a la realización de una vida propia.

Alcanzar la sabiduría implica hacerse vulnerable ante la vida, dejarse tocar, acariciar y, a veces, golpear por ella.

La redacción final

El texto final que tenemos en la Biblia da, sin embargo, una mirada más negativa que positiva al relato originario, dada la complejidad del problema del Mal, pero también debido a la historia de la composición del texto. En el segundo caso, se debe a que hay aquí, por lo menos, dos narraciones superpuestas una sobre otra.

Según la crítica literaria (BJ, 1997), el texto hace parte de una unidad textual que va de 2,4b a 3-24, conocida como el relato yahvista de la creación y la expulsión. Se diferencia del capítulo 1 en que aquí Yahvé forma a las criaturas con sus manos y no hay una rigidez en cuanto a los días de la creación.

El texto es, además, el ensamble de dos tradiciones: (a) el relato de la antropogonía (Gen 2,4b-8 y 2,18-24) y (b) el relato del paraíso y la expulsión (Gen 2,9.15-17 y 3,1-24).

El relato de la expulsión (Gen 3,1-24) está dividido en dos bloques textuales: (a) El primero, que va de 1 a 13 y continúa en el versículo 22, es la narración originaria, comprendida como un mito sapiencial, de hacerse humano y crecer, de hacerse consciente de la pérdida o el anhelo de un paraíso en medio de un desierto. Aquí no hay una condenación teológica.

A este relato se le introduce un segundo bloque, que va de 14 a 19 y está en forma de poesía. Las maldiciones interrumpen la narración en prosa, por lo tanto, es probable que estos dos textos hayan estado separados en un principio.

Esta adición posterior, desde una visión sacerdotal, pretende explicar por qué la mujer debe someterse al varón y su papel en la sociedad ha de ser el de madre y por qué el trabajo y la vida humana son tan difíciles. Así, muta el concepto sapiencial hacia un juicio ritual, inserción posterior que busca conectar la concepción sacerdotal de pecado con la experiencia del mal y el exilio.

El texto realiza una reflexión sobre el exilio (*Garash*), tema tan presente en la mentalidad de los israelitas. La relación del pecado con el exilio habita en el imaginario simbólico sacerdotal. De esta manera, se cuenta aquí la historia de Israel en miniatura, desde una perspectiva en busca de alguna explicación a los constantes exilios que sufriera el pueblo a lo largo de su historia: quien peca, es expulsado de la buena tierra. Un tema que se repite en las historias de Caín y de Jacob-Israel, personaje fundante del pueblo (Gen 27,22-26).

Gran cantidad de personajes del imaginario israelita salen de su tierra (Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, David, Daniel, Ester), identificándose con el pueblo exiliado, el cual es el que redacta la mayoría de los textos finalmente, buscando una identidad de pueblo peregrino. De este modo se pasa de una narrativa liberadora de crecimiento sapiencial a una explicación sacerdotal de por qué el pueblo ha sido exiliado tantas veces: Persia, Babilonia, el Imperio macedonio, el Imperio romano: siempre se está lejos del paraíso.

Conclusiones

El relato de *Génesis 3* está compuesto por tres capas: (a) un relato mítico sapiencial que se une a un relato de expulsión, (b) un narrador yahvista, que conserva mucho de los relatos míticos y (c), finalmente, un editor sacerdotal,

que vincula la expulsión con una maldición. A esto se le añade, además, una historia de la interpretación (*Wirkungsgeschichte*) que ahonda en el tema de la culpa y el pecado y borra las huellas de los relatos iniciales.

Sin embargo, en sus estratos originales, se trata de un relato de sabiduría, que nos enseña lo que es ser humano: la enfermedad, el dolor, los conflictos amorosos, la pérdida de los hijos, el exilio y el desgarramiento existencial: beber del conocimiento del Bien y del Mal es sabernos mortales, sentirnos cerca de nuestra finitud. Adán y Eva soñaron con ser dioses, pero se encontraron frente a su finitud: no eran más que humanos.

Este relato de sabiduría mítica no narra la historia del pecado original. Se trata de un acto de libertad que lleva al ser humano a salir de su huerto infantil para hacerse grande, pero también revela la finitud humana y su angustia ante ella. O como lo dice Ivone Gebara:

Somos de la tierra y de un soplo de vida, y en la memoria colectiva más arcaica llevamos el deseo de felicidad, de belleza, del paraíso y la armonía. Este es el trasfondo, pero nuestra existencia no es esto. Infringimos reglas de convivencia, provocamos sufrimiento unos a otros y a la tierra. Nuestra vida es una búsqueda (2002, p. 42).

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Albertz, R. (1992) "Ihr werdet sein wie Gott" (Gen 3,5). In: Crüsemann, F. Hardmeier, C., Kessler, R. (Hgg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (FS H.W. Wolff). München, 11-27.
- Croatto, J. S. (1986). *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2,4-3,24*. Buenos Aires: La Aurora.
- Crüsemann, F. (2003). "Eva – Die erste Frau und ihre ‚Schuld‘". Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte". In: ders., *Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament*. Gütersloh, 55-65.
- Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- Gebara, I. (2002). *Antropología Religiosa: Lenguaje y Mitos*. Buenos Aires, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Jenni, E. y Westermann, C. (1985). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad
- Küng, H. (1995). *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta.
- Pidoux, G. (1969). *El hombre en el Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Lohle.
- Ramírez-Kidd, J. E. (2008). *Curso de Exégesis del Antiguo Testamento*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Scullion, J. (1997). "Serpent". In: Freedman, D. N. (eds.). *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*. New York, USA: Logos Library System Version 2,1, 1997.
- Schökel, L. (1998). *Hermenéutica de la Palabra III*. Bilbao, España: EGA

- Tillich, P. (2009). *Teología sistemática 2. La existencia y Cristo*. Salamanca: Sígueme
- Von Rad, G. (1982). *Libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme.
- Wallace, N. (1997). "Garden of Eden". In: Freedman, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*. New York, USA: Logos Library System Version 2,1, 1997.
- Willmes, B. (2008). "Sündenfall". WIBILEX (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet). Permanenter Link zum Artikel: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31958/>