

Dios, pecado y monstruos

God, sin and monsters

Pedro Barbado Mariscal¹ 

UNED, Madrid, España
pbarbado1@alumno.uned.es

Recibido: 10/2/2025

Aceptado: 17/3/2025

RESUMEN

Este artículo busca, a través de un texto religioso base –en este caso Génesis 3–, un acercamiento a la figura del monstruo. Es posible rastrear en el primer pecado cometido la raíz de todos los monstruos generados por el ser humano. En la maldición de Dios, encontramos una descripción óptica del sujeto y de cada uno de los problemas con los que va a toparse: la muerte y el malestar de la cultura. Todo se encuentra aderezado con el ansia de retornar a un paraíso perdido para siempre.

Palabras clave: monstruo, pecado, dios, Biblia

ABSTRACT

By interpreting a fundamental religious text, in this case Genesis 3, this article develops an approach towards the figure of the monster. It is possible to trace the root of all the monsters generated by human beings in the first sin that is committed. In God's curse, we find an ontic description of the subject and every one of the problems that humans will encounter: death and the malaise of culture. All of this is embellished with the desire to return to a paradise lost forever.

Keywords: monster, sin, God, Bible

¹Licenciado en Geografía e Historia (UB, Universidad de Barcelona), licenciado en Filología Hebrea (UB), Posgrado en Asiriología (Universidad Autónoma de Barcelona), Curso de especialista en Historia de las Religiones (UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia), Graduado en Filosofía (UNED) y Máster en Filosofía (UNED). Actualmente doctorando de Filosofía en la UNED con una investigación sobre la figura del monstruo.

El monstruo es una de las figuras que han acompañado al ser humano desde los inicios de su historia. Ha sido definido como una transgresión y su origen nos remite al inicio del cosmos, que nace con la violación de un estatus, muchas veces a partir de un asesinato inaugural: desde el monstruo Tiamat, asesinado por Marduk, hasta el fratricidio de Osiris a manos de Seth, pasando por la muerte de Tlaltecuhlli, Señor de la Tierra, en la mitología azteca. Ese monstruo primigenio dejará restos en el nuevo cosmos: monstruos que acecharán al hombre en los límites del mundo y más allá de su realidad². Pero, siguiendo a Eugenio Trías (2009), también habrá monstruos que son la sombra del género humano, un resto intangible que nos acompaña.

En este acercamiento, me apoyaré en un origen del cosmos muy concreto: el representado en la mitología judeocristiana. Para ello, me centraré en el relato de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso tras desobedecer a Dios. Esta es una historia de origen oral que, al ser transmitida por escrito, probablemente alrededor de los siglos VI-V a. C., durante el exilio babilónico, asumió un papel más teológico³ que mítico debido a la intencionalidad moral de los escribas biblistas que buscaban un sentido a la destrucción del Templo y a la expulsión de la tierra prometida.

En algunos textos, emerge una religión inserta en el politeísmo oriental, tamizada por un henoteísmo que casaba bien con su entorno cananeo (Olmo Lete, 1995, p. 227). De esa manera, se nos presenta un dios de carácter familiar⁴, patriarcal, que va convirtiéndose en único durante la historia del pueblo judío, cada vez más consciente de su subjetividad, probablemente ya desde las reformas de Josías e intuida en la política de su antecesor, Ezequías, pero concretada en el exilio babilónico y que se *teotopologiza* en un espacio concreto como Palestina, la tierra sagrada que ha sido otorgada por Dios.

A pesar de que la creación, tal como nos ha llegado, es obra del mismo Dios a partir de la nada, ha dejado un eco de una cosmogonía más violenta, similar a la recogida en escritos religiosos cananeos. Yahveh va subsumiendo a dioses cananeos como Baal o 'El, hasta el punto de que alguno de los mitos vinculados con estos dioses –sobre todo la lucha contra el mar, símbolo del caos (*Yam*)– aparecen en textos bíblicos, por ejemplo, en Salmos 93:1-5 o Salmos 74: 13-15 (Olmo Lete, 1995, pp. 253-254). En este último, aparece la bestia Leviatán como una amenaza. Asimismo, podemos ver una vinculación entre Leviatán y el dragón del Mar (Isaías 27: 1), aunque, posteriormente, esta figura terminará estando al servicio de Dios, como se aprecia en el Libro de Job o en la literatura talmúdica posterior, como el *Avodah Zarah* 3b:

Rav Yehuda dice que el día tiene doce horas. En las primeras tres horas, Dios se sienta y estudia Torá, en las segundas tres horas se sienta y juzga al mundo. Las terceras tres horas Dios alimenta al mundo entero y en el cuarto período de tres horas Dios juega con el Leviatán.

² Esos monstruos serán destruidos por los grandes héroes míticos (como Hércules, Perseo o Teseo), aunque seguirán acosándonos desde un más allá que incluirá el nuevo universo de la ciencia, creando nuevos mitos, como los de Cthulhu, obra de Lovecraft y su círculo.

³ Siguiendo la hipótesis documentaria de J. Wellhausen, el origen de este texto, y del resto del Pentateuco, se encuentra en la confluencia de cuatro fuentes distintas: la tradición yahvista, fuente J, llamada así por el protagonismo del nombre de Yahveh, es la más antigua; la elohista, fuente E, por referirse a Dios como 'elohim, los dioses, un recuerdo de cuando Yahveh formaba parte de una asamblea divina (Olmo Lete, 1995, p. 239); la sacerdotal, fuente P de *priester*, es la más moderna y se da ya en el exilio; y la deuteronomica, fuente D, originaria de los últimos momentos del reino de Judá y durante las reformas religiosas de Josías. De esa compilación surge un texto que no puede ser unitario en todo su mensaje porque hay una intencionalidad en la elección de temas; a veces hay historias repetidas y con datos diferentes (por ejemplo, en el mito del Diluvio aparecen diferentes medidas para el arca). Incluso, los escritos incluyen menciones a otros libros, como el libro de las batallas de Dios (Números 21: 14) o el Libro de la Alianza (Éxodo 24:7), por poner unos ejemplos. Como indica Liverani: "los textos dan informaciones válidas más sobre la época de su redacción que sobre los sucesos que narran (...)" (Liverani, 2024, p. 120).

⁴ Los dioses acaban siendo dioses personales (López y Sanmartín, 1993, p. 266).

Leviatán es el animal favorito de Dios y hay que tener en cuenta que los peces han sido creados antes que el hombre, según *Avodah Zarah* 3b:8⁵; por tanto, en el texto bíblico quedan vestigios del mito cosmogónico cananeo: el monstruo, personificado en el abismo del mar, ha de ser vencido para poder llevar a cabo la propia creación.

En el marco de ese politeísmo previo encontramos el ejemplo del rey Ajab, en el *Libro de los Reyes*, quien se casa con una princesa fenicia, Jezabel⁶ (1 Reyes 16:31), que puede mantener sus creencias sin problemas, salvo por los intransigentes seguidores de Yahveh, aparentemente más activos en el norte y que, tras la conquista asiria, se refugiaron en el reino del sur (Olmo Lete, 1995, p. 228). En ese momento, todavía nos encontramos con un dios que tiene un nombre y que, precisamente por poseerlo, lo limita⁷: “el que es”. Siguiendo la famosa respuesta de la zarza ardiente a Moisés, cuando este pregunta quién es: “yo soy el que soy” (Éxodo 3:14), en consecuencia, soy el que existo. Se trata de un dios de los vivos. Yahveh no se ocupa de los muertos, razón por la cual la presencia de *Mot*, la muerte, no es importante en los textos más antiguos. Es un mitema poco representativo, tal vez porque Yahveh estaba al margen de la muerte, le era un ámbito ajeno (Olmo Lete, 1995, p. 256; Xella, 1991, p. 148)⁸. Así que partimos de un Dios patriarcal y tribal, uno más entre muchos, que va adquiriendo preponderancia a medida que se apropia de más espacios, hasta aparecer como *'Elohim*, los dioses. Todos los dioses están en él. Posteriormente, tras las reformas deuteronomista, pasaremos a un monoteísmo estricto y omnipotente con la caída de Judá y la posterior expulsión y exilio.

Para entender la figura del monstruo, y de la ontología humana en sí, hay que analizar unos pocos versículos del libro del Génesis (3:17-24 y 4:9-16), donde queda reflejado todo lo que implica ese pecado inicial de la primera pareja humana⁹: una madre creadora marcada por el dolor; la obediencia ciega al Páter, sea dios o padre-marido; el trabajo duro de la tierra, la agricultura, para subsistir; la relación ambivalente con la naturaleza, una paradoja tras consumir la fruta del conocimiento; y, por supuesto, la expulsión de un paraíso casi celestial; para culminar con la muerte, que trae consigo más dolor. La muerte aparece en el mito como un nuevo significado para ese significante que es la muerte, el miedo primario al cual se debe dar sentido y que, a la vez, reorienta la vida como algo finito de lo que disfrutar (Bauman, 2007, pp. 72-73).

Todo esto se reafirma en el castigo impuesto a Caín, primer *homo sacer* (Génesis 4:15), destinado a vagar sin conseguir nunca frutos, una máquina de deseo lacaniano, insondable e infinita. La historia bíblica es una sucesión de desobediencias o dudas severamente castigadas, seguidas de reconciliaciones que conducen a nuevos pecados. El ser humano es el ser imperfecto de la creación, que sabe de su deficiencia intrínseca. Esa carencia, esa negatividad es, justamente, lo que define una ontología peculiar del ser humano. Somos entes rotos conviviendo con otros entes rotos.

⁵ En www.sefaria.org.

⁶ Su etimología לַבְּזוּיָהּ es “no exaltada” o “sin morada”; no obstante, en origen debía ser “donde está el Baal”. Ahora bien, como era un personaje deleznable según los yahvistas rigurosos, pasó, gracias a la ortografía, a significar “no exaltada” o “sin hogar”. Algo similar ocurre con el término Belcebú, לַבְּזוּיָהּ (Ba'al Zevuv), que se traduce como “señor de las moscas”, y que se debe al cambio en la última consonante, pasando de Baal-Zebul, “señor exaltado”, a algo menos altivo.

⁷ Otro aspecto que refleja ese miedo a limitar el poder de Dios, a la vez que nos refleja sus mismas restricciones, se puede observar claramente en el segundo mandamiento: “No uses el nombre del Señor tu Dios en vano. Yo, el Señor, no tendré por inocente a quien se atreva a usar mi nombre en vano”, en Éxodo 20:7 y Deuteronomio 5:11. Esa “indecibilidad” del nombre divino es, para Bauman, una regla fundamental en la relación con lo tremendo (Bauman, 2007, p. 72).

⁸ Así puede entenderse el episodio necromántico entre el rey Saúl y la bruja de Endor que llama al espíritu de Samuel, en I Samuel 18: 3-25.

⁹ En el Islam, el hombre aparece en la creación como una vacilación puesto que no quiere reconocer el límite impuesto por la distancia que lo separa de Dios. Con el hombre se constituye el tiempo, que se convierte en el retraso de la eternidad. La caída del hombre es un retroceso (Trías, 2009, II, p. 264). Con la llegada del Profeta se instaura el tiempo presente que es el último de los tiempos.

El monstruo responde al intento, siempre fallido, puesto que va contra la ontología humana misma, de recuperar un primer estado beatífico o de resolver el conflicto con Dios, sin que esto implique una obediencia ciega, sino tratando de superarlo gracias a la voluntad rebelde del ser humano. Cualquiera de esas formas deja efectos colaterales: monstruos víctimas y víctimas de monstruos que no aceptan una historia que se repite, pese a los cambios, un devenir perpetuo que avanza en círculos o en espiral.

De esta forma, el monstruo se presenta como una de las respuestas que plantea el enfrentamiento entre el ser humano y su creador. El monstruo aparece como solución y problema ante los grandes retos socioeconómicos, culturales e, incluso, ontológicos que enfrenta la especie humana. Está vinculado al desafío y a la *hýbris* clásica que el hombre lanza contra Dios, el mundo y sus servidores.

El monstruo será una réplica ontológica ante la muerte, buscando trascender ese límite, sea este una imposición divina¹⁰ o natural. Desde la perspectiva teológica, la muerte es causada por una maldición divina que, a su vez, se debe a la desobediencia del ser humano. Esa sublevación, marcada por el orgullo, frente a las normas impuestas será una de las cualidades sociales más habituales del ser humano en su transcurrir histórico. Esta condición de subordinado supondrá, incluso, una de las principales causas del proceso de "automonstruificación" de ciertos sectores de la humanidad, considerados como otro –entendido como el *hostis* de C. Schmidt– y basados en muchos casos en actitudes racistas o elitistas.

En el Nuevo Testamento hay varios relatos de resurrección, además de la vuelta a la vida del propio Jesús (Mateo 28, Marcos 16, Lucas 24, Juan 20): aparecen los resucitados por Jesús, como Lázaro, revivido después de estar muerto durante cuatro días (Juan 11:1-44); la hija de Jairo, muerta a los doce años de edad (Marcos 5:21-43 y Lucas 8:40-56) y el hijo de la viuda de Naím, que es resucitado mientras era llevado para ser enterrado (Lucas 7:11-17). También se relata el retorno a la vida de los cuerpos santos tras la resurrección de Jesús, que se aparecieron en la ciudad (Mateo 27:52-53). En este último caso, su presencia parecería un intento de retomar sus vidas cotidianas, un poco como sucede en el film *Babylon Fields* de Michael Cuesta (2007), que propone unos zombis que regresan para continuar su vida antes de la muerte y se encuentran con la ruindad de los vivos que no entienden para qué regresan y el problema que causa no saber qué hacer con ellos. De manera similar, el film de género zombi *La resurrección de los muertos* (2004), de Robin Campillo, explora cómo el retorno de los muertos significaba problemas sociales y económicos para los vivos. Pero los apóstoles siguen realizando milagros, como la resurrección de Tabita por parte de Pedro (Hechos 9: 36-42) o la del joven Eutiques por Pablo (Hechos 20: 9-12). El *Apocalipsis* estará repleto de retornos de cadáveres a la vida (11: 7-12), que se darán en el futuro que supone el fin del mundo.

En el Antiguo Testamento, la Tanaj hebrea (תנ"ך) registra menos sucesos de retornados a la vida. Será el profeta Eliseo el que se nos presenta como capacitado para ello cuando resucita al hijo de la viuda de Sareftá (1 Reyes 17: 17-24) y al hijo de la sunamita (2 Reyes 18-37); incluso después de muerto es capaz de resucitar a un cadáver que había tocado sus huesos (2 Reyes 13: 21). Los casos de milagros que atribuyen la resurrección de un muerto son la competencia definitiva que define a un santo y sus muestras en los textos tienen un significado de legitimidad

¹⁰ Curiosamente, este Dios, que no ejerce poder alguno sobre el reino de la Muerte, castiga con la muerte al género humano, los hijos pagarán por los pecados de sus padres, algo que Jeremías y Ezequiel superarán a partir de una ética personal, en Jeremías 31:29-30 y Ezequiel 18:20-27.

religiosa. Asimismo, aparecen como una amenaza por parte de Yahveh para castigar a los pecadores¹¹, algo subrayado en el *Apocalipsis*, donde Dios se presenta como soberano del ámbito de la muerte, una región poblada de sombras:

Revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán,
se despertarán, exultarán los moradores del polvo;
pues rocío de luces es tu rocío,
y la tierra echará de su seno las sombras.
Anda pueblo mío, entra en tus aposentos
y cierra tus puertas tras de ti;
escóndete apenas un momento,
hasta que pase el enojo.
(Isaías 26: 20-21)

Cuando el cristianismo se imponga, fomentará la posibilidad de la resurrección y las curaciones, sobre todo a partir de la verdad de los casos recogidos en los Evangelios, con el ejemplo máximo de Jesús mismo, y lo potenciará con un mercado de reliquias sacras que recorrerá toda la cristiandad y que motivará grandes peregrinaciones para (re)encontrarse con lo sagrado. La Iglesia cristiana se convierte en la única receptora y legitimada para representar en la Tierra las enseñanzas de Jesús. Será la institución la que decidirá si ha habido un milagro o es obra del demonio, sobre todo cuando este se posicione como el culpable del mal¹². Así que todo resucitado, real o no, sin el visto bueno de la Iglesia será automáticamente considerado un monstruo y podrá y deberá ser destruido.

Una vez que la ciencia ocupa el lugar de la religión, aparecen nuevas formas de intentar superar la mortalidad que nos acompaña. El transhumanismo ha visto en la asunción de la muerte de Dios una oportunidad para conseguir transgredir la limitación mortal humana, pero, esta vez, mediante la ciencia: desde el uso de la genética hasta la robótica, con la configuración del ciborg formalizado por Donna Haraway (1991). Esta figura híbrida ya no es una mezcla biológica entre especies, como los monstruos míticos, sino una combinación entre lo humano y lo mecánico que representa la liberación individual y la transformación social, económica y política.

Volviendo a la naturaleza humana o al humano y la naturaleza, podemos citar a filósofos, como Hobbes, que han visto en el monstruo la posibilidad de la propia sociedad, y a otros que, como Deleuze, han visto en el monstruo la figura que será estandarte de la revolución que cambiará radicalmente esa sociedad. Para los posestructuralistas, el monstruo sería la solución propuesta a un problema creado por otro monstruo, configurado en el Estado o en las fuerzas que lo posibilitan, destinado a resolver el conflicto interhumano causado por el salvajismo y la maldad innata, ejemplificados en el primer asesinato.

¹¹ En la *Epopéya de Gilgamesh*, Inanna ya amenaza a su padre Anum con sacar a los muertos del infierno si no le presta el toro del cielo Tablilla III, 92-100 (López y Sanmartín, 1993, p. 320). Sobre este asunto, es muy importante señalar la tradición mesopotámica del *kispum*, una honra de los muertos familiares que implicaba el mantenimiento físico del ánimo (*etemmu*, entendida como espectro) del muerto en el más allá, un más allá bastante cercano, es decir, había una pervivencia del muerto como una entidad sutil e incorpórea pero necesitada de cuidados (López y Sanmartín, 1993, p. 481 y ss.). En la tradición judía, el nombre del país de los muertos es *Sheol* (שְׁאוֹל) que deriva de la raíz *š'h* que significa desolación, el añadido de la consonante final supone una extensión espacial. El hogar de los muertos siempre está abajo, mientras que Yahveh está en las alturas (Xella, 1991, pp. 145-146).

¹² En el judaísmo, la figura de la serpiente aparece como elemento distorsionador de la creación, que con posterioridad será asimilada a la figura demoniaca, para pasar después a la figura precisa de Satán. Este personaje se presenta como fiscal de Dios y enviado suyo para castigar o para llevar a cabo sus planes, véase el libro de Job, datado en el siglo V a. C. o en Samuel (2 Samuel: 24). Posteriormente irá surgiendo como ángel caído en algunos textos (como en Isaías 14: 12-14), para acabar en este momento y por influencia griega convertido en demonio (de *δαίμων*, "espíritu", entendido como genio o numen) y diablo (*διάβολος*, "calumniador"). Esta última caracterización será sobre todo perceptible en los evangelios cristianos, donde se presenta como enemigo personal de Cristo (Marcos 1:12-13, Mateo 4:1-11, Lucas 4:1-13); algo parecido se percibe en los documentos de los esenios.

El ser humano, a pesar de su barniz civilizado, no puede esconder a ese animal que estoy si(gui)endo, en palabras de Derrida. Ese animal que nos aferra a un pasado mitificado en un paraíso perdido, que busca ser reencontrado o al menos intercambiado por una Tierra de leche y miel, en esa permuta que Dios ofrece a su pueblo elegido. Desde el psicoanálisis, este retorno se puede entender como el resto del deseo edípico, un impulso que nos arrastra hacia la madre (en este caso, la madre naturaleza) de la que hemos sido arrancados por la cultura. Para Hortsmann (2024), siguiendo a Cioran, esa búsqueda del paraíso es una herejía biológica, ya que solo la ausencia del hombre permite el Edén. Ese retorno a la naturaleza se ha de percibir, entonces, como una querencia hacia lo inorgánico y la muerte (Hortsmann, 2024, pp. 118-119).

Desde una perspectiva más política, se trata de una retrojía, como indica Bauman, una naturaleza restauradora que se encuentra en la base de todo nacionalismo (Bauman, 2017, pp. 12-13). Por esta razón, el Paraíso pasará a nacionalizarse en una tierra prometida, cuyo contrato se establece con la divinidad. Quien no se atenga a ese contrato se convertirá no solo en el enemigo de Israel, sino que será un hereje que ha de ser eliminado. Un ejemplo son las destrucciones y matanzas en ciudades cananeas llevadas a cabo por Josué (Josué 6:17-21 o 8:21) o las plagas de Egipto, con matanza de niños incluida (Éxodo 12: 29-42). Hay un proceso de "monstruificación" del Otro que será bendecido por Dios, llegando al extremo de que el simple contacto con objetos de ese Otro supondrá la muerte del culpable y de toda su familia (Josué 7:11-15). El Otro no hebreo no tendrá cabida en la tierra prometida entregada por Dios a su pueblo elegido. Este Otro es un *hostis* cuya presencia pone en riesgo la posibilidad de instalarse en Palestina, concebida ahora como sucedánea del paraíso. Su supervivencia está negada por Yahveh, quien ordena insistentemente su aniquilación a Josué. Dios se configura como cabecilla oficial del grupo de nómadas, único detentador del poder y quien legitima un estado de excepción entendido como lo normal; será la primera piedra para definir la *nuda vida* como una necropolítica. En el texto bíblico se refuerza, a través de decretos divinos, la idea contraria a la mezcla interracial, por ejemplo, en Josué 23:12, o también en Génesis 6, 1-4 con la figura de los *nefilim*, (נְפִלִים), gigantes monstruosos fruto del apareamiento entre ángeles y mujeres. Esta hibridación, una de las características físicas del monstruo, conlleva la pertinente contaminación que, a su vez, prescribe una purificación: todos los *nefilim* serán destruidos con el diluvio¹³.

Así pues, en el campo de la política, el monstruo oscilará entre el poder tiránico de Leviatán –el estado que no puede permitir lo extraño– y los marginados dentro del propio sistema, cuya sola presencia pone en riesgo la unidad y, por ende, la esencia del aparato de dominación. Hay que indicar que los hebreos se han identificado tradicionalmente con los 'apiru de los textos egipcios¹⁴, nómadas marginados entre las posesiones egipcias y las ciudades estados cananeas, primero, y filisteas, después. Serán judíos una vez que asuman el monoteísmo que sucederá entre los estertores de la destrucción del último resto del reino de David, Judá. El yahvismo triunfa con la caída del politeísmo vinculado al Estado. Cuando no tengan Estado propio, el pueblo elegido se convertirá en judío (Olmo Lete, 1995, pp. 226-227).

¹³ Este tema es abordado ampliamente en las distintas versiones del Libro de Enoc, por ejemplo, en el I libro "1 Estos y todos los demás, en el año 1170 del mundo, tomaron para sí mujeres y comenzaron a mancharse con ellas hasta el momento del cataclismo. Estas les alumbraron tres razas. La primera, la de los enormes gigantes. 2 Estos engendraron a los *Nefalim*, y a éstos les nacieron los *Eliud*. Aumentaron en número, manteniendo el mismo tamaño y aprendieron ellos mismos y enseñaron a sus mujeres hechizos y encantamientos" Libro 1 de Enoc (versión griega) 7, 1-2. Más adelante explica su monstruosidad: "entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres" I Enoc 7, 4 (versión etiópica).

¹⁴ En las cartas de Amarna del s. XIV a.C., los *Hapiru* o *Habiru* aparecen identificados con merodeadores, normalmente extranjeros. En [Canaan | Definition, Map, History, & Facts | Britannica](#). Finkelstein y Silberman citan distintas teorías sobre la constitución del pueblo de Israel, desde su aparición en una estela del faraón Merneptah (s. XIII a. C.), a partir de estos 'apiru y de otros pobladores de la zona, como los denominados *shosu* y que hacen referencia a los pastores nómadas (Finkelstein y Silberman, 2003, p. 111-137). En este *melting pot* que acabó siendo Israel hay que señalar que los textos del s. XVIII A.C. encontrados en el archivo de Mari, ciudad en Siria, recogen ya la presencia de la tribu de los Banū-yamina, los benjaminitas (Liverani, 2024, p. 93).

El ser humano, igualmente, vivirá esa intención de retorno a la naturaleza primigenia como un monstruo animalizado. Este intento puede responder a una doble determinación, disyuntiva o complementaria: la propia pulsión que se orienta hacia el deseo de reunirse con la naturaleza de la que fue extirpado; o bien, la limitación de opciones impuesta por un determinismo, ya sea una maldición ineludible o un gen que define radicalmente algún aspecto de nuestro comportamiento. En el judaísmo bíblico aparece un posible caso de licantrópía en el *Libro de Daniel* (Lebling y Brigman, 2012, pp. 5-6): la historia de Nabucodonosor II, rey de Babilonia (630–562 a.C.). La interpretación y profecía de Daniel supuso al monarca siete años de maldición (Daniel 4: 23-34). El rey babilónico estuvo viviendo entre bestias salvajes y moviéndose a cuatro patas como un animal hasta aceptar la superioridad del Dios de Daniel. No se puede dar como un caso definitorio, hasta el mito de Licaón recogido por Ovidio, puesto que parece más un ejemplo de zootropía por castigo divino que un caso concreto de licantrópía. Aun así, sigue siendo una muestra válida del fino límite entre el ser humano y los animales, creados entre los días cuarto y el quinto, esto es, antes que al hombre.

El creador de la civilización, unida a la fundación de ciudades, es Caín (Génesis 4:17), algo lógico si partimos del hecho de que las partes más antiguas del pensamiento cosmogónico hebreo nacen en una sociedad pastoral, donde Caín, el agricultor, asesina a Abel, el pastor. En este caso, la civilización original es el mundo ganadero nómada y la ciudad se convertirá en un ejemplo de caos (baste ver el ejemplo de Sodoma y Gomorra o de la Torre de Babel). El límite es triple y se da entre estepa/campos-trabajados/desierto. Este último se configura como lugar salvaje, por inhabitable. El chivo expiatorio es arrojado para calmar al demonio del desierto, un espacio singular que, adoptando la topo-ontología de E. Trías, parece comunicar el cerco del aparecer al cerco hermético¹⁵.

El desierto es el lugar de la muerte, puesto que en él no hay vida posible, al menos desde la perspectiva de los escritores del texto bíblico. En cambio, en los exuberantes jardines persas¹⁶, desde donde se reelabora toda la religión judía, esos mismos redactores ven el Paraíso perdido donde el hombre vivía en paz con los animales y no necesitaba trabajar para conseguir su alimento. Para Liverani (2024), esos jardines reales serán el contraste entre el paisaje repleto de árboles fruteros y exóticos, casi utópico, que hacen representar los reyes persas, frente a la realidad externa donde se sigue trabajando duro para conseguir alimentos (Liverani 2024, p. 130). Ese paraíso transformado en jardines será la manera en que la Ilustración racionalizará ese retorno a una naturaleza, pero ya controlada. El cambio del modelo económico que nos aparece en ese Paraíso¹⁷ –muy parecido al de los grupos de cazadores y recolectores– hacia un modelo de producción intensiva, sedentaria y agrícola basado en un trabajo forzado en muchos casos¹⁸

¹⁵ El desierto como punto de contacto es obvio en los pasajes referentes a la reflexión de Jesús antes de su predicación o incluso es normal relacionar muerte y desierto en toponimias como Death Valley o Taklamakán (literalmente, el que entra no sale).

¹⁶ Del latín tardío: *paradisus*, este del griego: παράδεισος *parádeisos* "jardín", "paraíso", y este del avéstico: *pairīdāēza* "cercado circular", aplicado a los jardines reales. En [paraíso | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE](#)

¹⁷ מֵדִנָּה m.n. Edén (nombre de la región en la que se encuentra el Paraíso. El nombre es usualmente explicado como "el lugar del deleite", y es derivado de דָּגָה. M. D. Cassuto explica el nombre Edén -como referencia al significado de la base 'dn en ugarítico -como un lugar que está "bien regado en todas partes" (Klein, 1987, p. 465).

¹⁸ Para E. Boserup, la clave del cambio de pasar a ser felices recolectores para convertirse en los hijos de la agricultura cainita se debía a lo que denominó "teoría contra las cuerdas". Como su nombre indica, se trataría no de una oportunidad sino del último recurso (Scott, 2022, p. 76). Si no había más opciones, la agricultura era la única posibilidad de conseguir alimentos. Esta explicación de la transición de un modelo económico a otro sería la interpretación historicista de la expulsión de Adán y Eva del Edén y del duro sacrificio que supone el cultivo de la tierra. La tesis que defiende Scott es la denominada módulo *domus*. Según esta teoría, en la domesticación del medio ambiente también entran los seres humanos (Scott, 2022, p. 77-93). Somos animales domesticados y separados de la naturaleza; nuestro castigo será quedar separados de los modos de producción y dolernos para conseguir nuestra manutención. Cuando el ser humano se sedentariza, se origina una disminución "de la atención y del conocimiento práctico de nuestra especie sobre el mundo natural, una restricción de su dieta, una contracción del espacio y, tal vez, un empobrecimiento de la vida ritual" (Scott, 2022, p. 93). El estado aparece, en consecuencia, como una explotación desde el centro, la ciudad, hacia el resto del territorio, donde se da un cierto carácter anfíbio entre agricultura y pastoreo, y donde no se escatiman las posibilidades de conseguir esclavos. Así que antes que los ciudadanos, aparecen los esclavos y los tributarios (Scott, 2022, p. 188).

debió de ser traumático, como se observa en la historia de Abel y Caín y en la advertencia de Samuel (I Samuel 8: 4-22) a los israelitas, quienes le piden un rey para poder luchar contra los filisteos de manera más efectiva, es decir, como un Estado.

Esta maldición divina y, al mismo tiempo, socioeconómica, de obedecer como máxima constituye el sustrato para la organización y mantenimiento de una sociedad esclavista y está en la base de múltiples utopías que el ser humano ha pergeñado para superar esta situación. Ya hemos mencionado el retorno a la naturaleza, pero habrá múltiples revueltas para acabar con el esclavismo y, posteriormente, con la servidumbre, incluso para acabar con el Estado.

El judaísmo que se reorganiza en el exilio tras la destrucción del último reino hebreo verá en el Estado un motivo de desobediencia a Dios, como se aprecia en los versículos 7-9 citados; por eso, el reino de Dios se espiritualizará y se enviará a un futuro escatológico. La tierra prometida ya no será el Israel físico; será un nuevo Israel místico, y esta vez con Dios como cabeza de este¹⁹.

El esclavo, y el siervo, será una figura básica para entender las tensiones sociales recurrentes en la *Biblia*²⁰. El autómatas, que ya se encuentra en la cultura clásica griega, no aparece en Israel, pese a que los ángeles se presenten obedeciendo ciegamente a Dios hasta el extremo de cometer asesinatos indiscriminados. Sin embargo, sí hay una figura que se le asemeja: el gólem. Esta representación se enraza en la tradición judía, sobre todo en las leyendas y los relatos místicos relacionados con la Cábala y, especialmente, del *Sefer Yetzirah*.

La palabra "gólem" proviene del hebreo "golem" (גולם), que significa "materia sin forma" o "embrión". Esto nos permite definirlo como una figura creada a partir de barro o arcilla, y, por tanto, muy similar a la idea del primer ser humano, Adán, aunque, eso sí, carente de alma porque no tiene el aliento divino. En algunos textos puede interpretarse como "algo que está incompleto" o "algo carente de forma", por ejemplo, en el Salmo 140:16²¹, su primera aparición, y traducido habitualmente como "embrión", es decir, como algo que aún no tiene forma. Las leyendas del gólem tradicional se desarrollan en plena Edad Media y están vinculadas con el misticismo judío.

La versión más famosa del gólem es la que lo ubica en Praga²², y está vinculada al rabino Judá Löew ben Bezalel, más conocido como el Rabino Löew, y ya insertos en el inicio de la modernidad (s. XVI-XVII), concretamente durante el reinado de Rodolfo II, gran amante del esoterismo y la alquimia. Según esta leyenda, el rabino Löew creó un gólem a partir de arcilla con el objetivo de proteger a la comunidad judía de los ataques por parte de gentiles, incluyendo los diferentes monarcas que buscaban justo en ese momento la unificación de sus territorios eliminando el orden feudal y las minorías marginales, pero desestabilizadoras. El gólem era creado mediante un ritual místico que consistía en inscribir el nombre de Dios en su frente o colocar en

¹⁹ No hay que olvidar que el actual estado de Israel no cuenta con el respaldo de la comunidad religiosa más ortodoxa. El estado creado por Ben Gurion es más un estado de carácter socialista que místico, algo que se puede percibir en la actual guerra de Israel contra casi todos sus vecinos, en [Los judíos ortodoxos deben servir en el ejército de Israel, según la autoridad - The New York Times](#).

²⁰ La esclavitud fue en principio repudiada por Moisés (Éxodo 21: 1-11), puesto que habían salido de ese estado en Egipto. No obstante, era una práctica común en los reinos de los israelitas, y en parte es muy parecida a la que se dará en el mundo clásico. A pesar de algunas críticas hacia ciertas conductas, en general hasta los profetas la toleraban. Jeremías, por ejemplo, condenaba la esclavitud forzada tras la manumisión del rey Sedecías (Jeremías 34: 8-11), pero aceptaba la esclavitud que había sido bendecida por Dios, limitada a siete años. Tras la desobediencia (Jeremías 34: 12-22), Dios no duda en esclavizar a todo su pueblo (Irwin y Frankfort, 1958, pp. 126-127).

²¹ Salmo 139 en la *Biblia* hebrea.

²² Esta es la leyenda que Gustav Meyrink convirtió en novela, publicada en 1915 y llevada rápidamente al cine en ese mismo año por el expresionista Paul Wegener. El mismo cineasta rodó dos películas más sobre la figura del Gólem; la más famosa es la versión estrenada en 1920 y protagonizada por el mismo Wegener.

su boca un trozo de papel con una *shemá* (שְׁמָה), una oración sagrada judía. Una vez creado, el gólem obedecía las órdenes que provenían de su creador, si bien, como toda creación, podía invertir su comportamiento.

Esta imagen puede ser destruida y devuelta a la tierra de la que ha surgido, siguiendo de nuevo el paralelismo con el humano adánico. En la leyenda más conocida, el rabino Löew desactiva al gólem cuando ya no es útil, un supuesto que se puede trasladar al ser humano desde la perspectiva divina²³. Para hacerlo, debe remover un papel con el nombre de Dios que había colocado en la boca del gólem o borrar el nombre inscrito en su frente. Sin esa inscripción, el gólem vuelve a su estado inanimado. Otras versiones indican que se le anima cuando se escribe en él la palabra verdad (תְּמִינָה), uno de los atributos divinos; así que para destruirlo solo hay que borrar el 'alef inicial para que la palabra resultante sea "muerte" (תָּו) y de esta manera la magia desaparece (Torres, 2023, p. 7).

Hay que partir de un hecho: en el Antiguo Oriente, la virtud por excelencia es la obediencia. La organización del cosmos, igual que un Estado, obliga a ello. Como indica Jacobsen: "El individuo estaba colocado en el centro de varios círculos concéntricos de autoridad, que delimitaban su libertad de acción" (Frankfort et al., 1993, p. 264). Estos círculos van en sentido jerárquico: de lo familiar a lo religioso. La obediencia conlleva premio; la falta de ella, destrucción. Ya en los textos mesopotámicos hay escritos sobre las relaciones sociales, no siempre tan fluidas, como ocurre en el denominado *Diálogo pesimista entre amo y siervo*. En este texto, el amo decide matar al siervo después de una crisis al observar la igualación que genera la muerte, algo que al siervo no le agrada mucho teniendo en cuenta que durante todo el relato ha obedecido (Pritchard, 1966, pp. 296-298).

Aunque la obediencia sea sagrada, el orgullo humano, fruto quizás del élan vital de procedencia divina, no puede soportar el olvido o el desprecio de Dios. El capítulo de Caín y Abel es bien demostrativo (Génesis 4): los celos fueron tan fuertes que Caín asesinó a su hermano, condenándose él también. Ambos personajes parecen ser complementarios, uno agricultor y el otro pastor, posiblemente simbolizando la pugna entre sedentarios y nómadas²⁴. El nacimiento de ambos es tan cercano que solo se separa por un versículo. Esa enemistad entre hermanos revela tensiones familiares (no hay que olvidar que Caín es el primogénito). El relato nos ofrece una perspectiva de la justicia divina: uno es bendecido y el otro maldecido. Dios acusa a Caín de haber actuado mal por enfadarse²⁵ y le advierte que el pecado está cerca; Caín toma el aviso

²³ La humanidad, *šalmāt qaqqadi* (los "cabezas negras", puesto que desde lo alto es lo único que los dioses perciben), es arrasada por el diluvio provocado por los dioses porque han pasado de serviciales, pues se crean después que los dioses menores realizaran la primera huelga ante el trabajo encomendado por los dioses superiores, a convertirse en molestos, tal y como recoge el mito de Atrahasis:

"Y el país creció y la gente era muy numerosa.
El país era tan ruidoso como un toro bramante.
Enlil se inquietó ante su alboroto,
Se dirigió a] los grandes dioses,
"El ruido de los humanos ha llegado a ser demasiado fuerte,
Estoy perdiendo el sueño con tanto alboroto,
¡Ordenad que estalle la epidemia šuruppu!"
(Anonymous, 1991, p. 18 y López y Sanmartín, 1993, p. 284).

²⁴ También podría simbolizar la vinculación entre agricultura y el pastoreo, lejos de la idea de un nomadismo permanente que excluye la sedentarización, Liverani lo llama dimorfismo estacional (Liverani, 2024, pp. 116-117).

²⁵ Para la tradición judía posterior, el pecado de Caín es que su ofrenda está hecha por obligación, mientras que Abel es generoso en la suya. La etimología de Abel es לֵבֶה (habel), soplo, frágil, incluso vanidad, podría tener un origen aún más antiguo porque en acadio, *aplum*, es "hijo"; mientras que la de Caín es "obtener", "acechar", de הָנָה (*qanah*). Puede significar artesano o lanza, inclusive alguien con los testículos demasiado grandes, de אָנָה (*qyn*) (Klein 1987, pp. 136, 584 y 577).

como un acicate para el asesinato. Pecado y mal quedan identificados y solo son realizados por el ser humano. El castigo es la herramienta de Dios para reparar el delito. Pecado y castigo son dos elementos que van siempre unidos. No estamos ante una justicia benevolente, aquí Dios como *mysterium* no es *fascinans*, como ejemplificará R. Otto, solo es *tremendum*.

Esa complementariedad entre Caín y Abel parece formar parte de una amplia galería de parejas destinadas a odiarse, como dos caras de la misma manera, como si de un caso de *Doppelgänger* se tratara; al fin y al cabo, ¿qué hay más siniestro que la extrañeza en lo familiar?²⁶. Tenemos otros ejemplos como el de Esaú y Jacob, quienes siendo mellizos (nacieron juntos, con Jacob asido al talón de Esaú²⁷) son diferentes: el primero es velludo, fuerte y un gran cazador, mientras que Jacob es tranquilo, hogareño y lampiño. Esaú es el primogénito y, además, por ser el modelo de hombre resolutivo, era el preferido por su padre Isaac. Jacob, gracias a la astucia de su madre Rebeca (de quien era favorito) y la ceguera de su anciano padre, obtiene la primogenitura de Esaú y la bendición paterna (Génesis 25: 24-34 y 27), lo que provoca una lucha interna familiar entre dos partes de una unidad²⁸. Una vez roto el nexo, Esaú abandona el hogar, y luego persigue a Jacob y a sus descendientes. Su prole serán los edomitas, enemigos acérrimos de Israel. Entre enojos y castigos, Dios va dividiendo su creación para quedarse con una sola porción de esta. Cuando el cristianismo dé sus primeros pasos, la cuestión de si hay que ser judío para ser cristiano será el primer factor divisorio en la comunidad original.

Todo el pensamiento del mal será subsumido en el conflicto entre Dios y los elementos contrarios a la acción divina, algunos ya comentados: la serpiente tentadora, aún no identificada con el demonio; los *nefilim*, casi antecedentes de los ogros; la figura fratricida de Caín; o el ejemplo de perversión del orden que significa la ciudad con el ejemplo de Sodoma (Trías, 2009, II, pp. 117-121). Esta presencia del mal irá asociándose a una parte concreta de la creación y en ella se incluirá a la gran mayoría de monstruos por decantación. En el caso del Irán mazdeísta, se convertirá en un dualismo que posteriormente influirá en otras religiones, como el maniqueísmo, y en buena parte del pensamiento gnóstico, que influirá en el cristianismo y el judaísmo.

El mitema científico de la Modernidad de lograr la inmortalidad a partir de una ciencia que se declara independiente de Dios, al que ya han dado por muerto y enterrado, supone una nueva transgresión que se asume como natural ante el vacío que nos plantea un mundo desencantado y que nos devuelve a los intentos transhumanistas, ya citados, de trascender al ser humano, una manera de cumplir los designios del superhombre nietzscheano.

Un hombre creador es la primera incongruencia y causa principal de los intentos de transgresión de los límites biológicos. Una ciencia conducida por hombres siempre ansía la creación que le está vedada por la naturaleza, y que solo las mujeres pueden realizar. Si Freud

²⁶ Este siniestro supone la negación de *Heimlich*, que remite a lo "propio de la casa, no extraño, familiar, dócil, íntimo, confidencial, lo que recuerda el hogar" (Freud, 2016, p. 7); es decir, lo siniestro es la forma que toma la angustia cuando se enfrenta a "cosas antiguamente familiares y ahora reprimidas" (Freud, 2016, p. 34). Siguiendo a Schelling, es algo que debía permanecer oculto y secreto, hasta que se ha manifestado. Para Eugenio Trías, siguiendo a Rilke, lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar, y lo siniestro, citando a Schelling, es aquello que debiendo permanecer oculto se ha desvelado. No puede haber nada más siniestro que un padre llevando al sacrificio a su hijo siguiendo las órdenes de Dios, como es el caso de Abraham y su hijo Isaac.

²⁷ De ahí su nombre, de בקני, talón. Mientras que el nombre de Esaú proviene posiblemente de רִיקָע, "velludo" o עשׂה que significa hacer algo, propiciarlo, es decir, ser activo (Klein, 2009, pp. 481, 672 y 488). Tendríamos aquí al débil venciendo al fuerte anticipándonos al personaje de David.

²⁸ Hablamos de un doble en el seno de la familia, nunca un doble interior. San Pablo ya nos afirma la existencia de una lucha interna entre el pecado, la carne y la correcta ética, la mente (Romanos 7: 15-25), pero ya estamos en el cristianismo. Jesús, a su vez, aparece como el doble de Adán, más como principio y fin de un período marcado por el pecado (I Corintios 15 45-49).

definía a la mujer por su carencia de pene, tal vez deberíamos definir al hombre como un ser hablante carente de la capacidad de reproducirse de manera autónoma. Ese dolor del hombre por su carencia se traslada al dolor del parto como una maldición hacia la mujer. Previa a esa escisión de Adán de la que emerge una mujer, se puede entender que hay un ser andrógino primordial que aparece veladamente en la *Biblia*. Por ejemplo, en Génesis 1:27²⁹ se indica que: “Y Dios creó al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó”. Este versículo puede interpretarse como una referencia a una forma primigenia del ser humano que contenía tanto las características masculinas como las femeninas.

El *Talmud* menciona a la persona de sexo indefinido y la denomina “andróginos” (סוּגִיגְוִדָּנָא), una palabra de origen griego que hace alusión a un individuo hermafrodita; también se le puede denominar “tóref”³⁰ (תּוֹרֵף). Este concepto se discute en el contexto de la ley judía, especialmente en relación con cuestiones de identidad y roles de género. En el tratado de *Baba Batra* 140b: 8, aparece la figura del andrógino y se discuten las leyes vinculadas a él y su estatus legal; por ejemplo, no está imbuido de santidad o, en caso de duda, lo asimilan a la mujer, considerándolo un medio hombre, por lo que comparte las mismas limitaciones que tiene una mujer, como no poder leer la *Megillah* (*Mishnah Megillah* 3). Otras referencias aparecen en *Yevamot* 72a:10 o *Rosh Hashanah* 29a: 9, donde se tratan cuestiones sobre limitaciones en el ritual³¹. La biopolítica que Foucault planteará en su obra –y tomo de ejemplo la figura de Alexhine– ya había sido ampliamente tratada desde el ámbito religioso del judaísmo que, hasta la creación del actual Estado de Israel, era el único facultado para legislar dentro de la comunidad judía sobre quién podía participar en ciertas actividades y quién quedaba excluido.

La mujer también ha sido considerada un monstruo. Su figura como un otro distinto respecto al hombre ha supuesto una posición incómoda en el seno de una sociedad que quiere controlar su población y, por tanto, dominar al elemento clave para poder tener descendencia. El papel de la mujer aprobado socialmente en el mundo judaico, y posteriormente en todas las religiones reveladas, ha sido siempre el de madre y esposa. En el caso del judaísmo, la mujer está sometida a la figura masculina, primero al padre y después al marido, con un estatus legal equiparable al del esclavo o el hermafrodita³². Su gran preocupación es poder ser madre, como ejemplifican Sara o Ana, madre de Samuel. Ese doble papel de madre y esposa supone un conflicto en una sociedad poligínica, como sucede con la práctica del levirato: por un lado, la viuda sin hijos no puede vivir sola y ha de casarse; y por otro, su capacidad para engendrar no puede quedar al margen de una sociedad con la necesidad de no estancarse en su crecimiento vegetativo³³.

²⁹ Para algunos comentarios talmúdicos sobre el andrógino original se puede consultar: [Adam era hermafrodita según la tradición judía - Enlace Judío](#)

³⁰ El término aparece vinculado a *terafim* (תְּרָפִים) los ídolos cananeos vinculados al infanticidio y que aparecen en Génesis 31:19-35, en los textos talmúdicos se suele interpretar como “inmundicia”. Su significado pasó a ser el de las partes pudendas, y secretas, y por extensión pasó a ser la parte más importante de un documento público, en Klein (p. 719).

³¹ No confundir con otra figura: la del *tumtum* (טוּמְטוּם, “oculto”). Este es un término que hace referencia a un individuo cuyo sexo no es percibido, normalmente porque los órganos no están desarrollados o porque son difíciles de determinar, es decir, están ocultos. Esta figura es tratada muchas veces juntamente con la figura del andrógino en la literatura rabínica judía, en [androginos | Sefaria Search](#)

³² Aparece en la *Biblia* un conjunto de mujeres que son definidas como fuertes, entre las cuales solo podemos hablar de Deborah, la jueza y Ester como mujeres tratadas positivamente sin ser madres o esposas.

³³ De esta manera, la mujer viuda se ve obligada a casarse con el hermano del esposo muerto, y los hijos que pueda tener serán reconocidos legalmente como hijos del marido difunto. Esto también supondrá un problema. Por muy familiar que sea la unidad social, el nuevo marido, que de pronto es el heredero de todo, puede querer que sean sus hijos los sucesores de todo ese patrimonio, como sucede en el caso de Onán (Génesis 38: 6-11). Todos los hijos de las esclavas de las esposas pasaban a ser hijos legítimos, como es el caso de los hijos de Jacob (Génesis 35: 22-26), que se había visto obligado a casarse con dos hermanas, Raquel y Lía, (Génesis 29: 15-31), y a tener relaciones con ambas, aunque Jacob prefería a Raquel, Dios le obligó a tener hijos con Lía. Eso no impidió que tuviera otros hijos con las esclavas de sus dos esposas.

De este modo, la mujer solo aparece como instigadora del pecado, compañera no siempre fiable –como es el caso de Rebeca– o esposa necesaria para tejer alianzas. Se la representa como un mal necesario (quizás el amor que siente Jacob por Raquel sea una excepción). Según algunos textos judíos altomedievales, la primera esposa de Adán fue Lilit, quien rechazó el papel asignado de madre y sirvienta, así que fue demonizada³⁴ y vinculada a la figura de la mala madre y esposa. Ontológicamente, una mujer que viva sola sin un hombre será categorizada como una mala mujer y, muchas veces, será convertida en un insaciable súcubo, en una bruja o acabará viviendo en el extraño “País de las Madres” que se describe en el *Fausto* de Goethe.

La mujer quedará, entonces, señalada durante toda la historia. En el siglo XIX, con el auge del positivismo y la evolución de la ciencia, se presentará la figura del científico capaz de crear, ahora que Dios y la religión van quedando arrinconados. De tal forma que, en muchos de estos relatos que cabalgan sobre el positivismo del s. XIX y principios del XX, la mujer aparecerá como una creación³⁵, fruto de esa ciencia personificada en el hombre-científico (como ocurre en la novela *Mandrágora* (1911), de H.H. Ewers)³⁶.

Para concluir, solo un breve resumen de los vínculos que existen entre la figura del monstruo y la figura de Dios. El mal aparece tras un acto de desobediencia y se extiende por el mundo a partir de la expulsión del ser humano de su hogar primigenio: el Paraíso, donde hombre y mujer fueron creados, la segunda a partir del primero, y donde vivían en paz con el resto de las criaturas. Toda esta unidad salta en pedazos y el ser humano queda arrojado a un mundo que descubre inabarcable, en exilio y éxodo como indicara Eugenio Trías, o, desde el pesimismo de Ulrich Horstmann (2024), en una *antropófuga* ante su naturaleza autodestructiva. No podemos obviar el papel de un Dios personal sobre su creación y que debería implicar una responsabilidad sobre la actuación de esta e incluso sobre su propio papel como ejecutor de castigos sin remisión de condena. La respuesta de Dios es el silencio; Dios parece ignorarlo todo a medida que la historia avanza. El libre albedrío o las teodiceas se tornan excusas inútiles ante un Dios que se aleja y que parece ser, cuanto menos, indiferente ante su obra.

Los retos del ser humano, y sus monstruos, serán retornar a ese espacio privilegiado que era el jardín del Edén o construirlo sobre la Tierra, normalmente con resultados nefastos, y en erigirse como digno hijo de su creador, algo que tampoco conseguirá porque el orgullo le impelerá a transgredir los límites impuestos: la obediencia ciega, la necesidad de trabajar para cubrir las necesidades materiales, el dolor y la muerte. Sin embargo, superar la muerte –y su contracara, la creación– será el desafío definitivo para que el ser humano asuma otra categoría ontológica, ahora ya sin la intromisión divina.

³⁴ *Lilitu* es un monstruo femenino mesopotámico relacionado con el desierto que ataca a embarazadas y parturientas (Black y Green, 1992, p. 118) y es de donde puede haber pasado al judaísmo. Aparece citado por primera vez en Isaías 34, 14 y es en la obra *El alfabeto* de Ben Sirah, ya en la tradición folclórica medieval, cuando se la menciona como esposa de Adán (Browning, 2009, p. 283).

³⁵ Incluso aparece un gólem femenino, en [Los otros golems más allá de Praga: 'en Granada hubo un golem femenino'](#) – Álvaro Anula – Periodista y locutor

³⁶ Llevada al cine en diversas ocasiones, la más famosa versión será la realizada por Henrik Galeen en 1928 y protagonizada por el director y actor Paul Weggen y la actriz Bigitte Helm, famosa por su papel en *Metrópolis* (1927) de F. Lang. Estamos ante una obra expresionista que explota la figura de la *femme fatale* que no solo desobedece a su creador, sino que lo humilla hasta la muerte.

Referencias

- Anonymous. (1991). *Myths of Mesopotamia. Creation, the flood, Gilgamesh and others*. Oxford University press.
- Bauman, Zygmunt. (2007). *Miedo líquido. La sociedad moderna y sus temores*. Paidós.
- Bauman, Zygmunt. (2017). *Retropía*. Paidós.
- Black, Jeremy y Green, Anthony. (1992). *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. British Museum Press.
- Browning, William. (2009). *Diccionario de la Biblia*. RBA Ediciones.
- Finkelstein, Israel y Silberman, Neil Asher. (2003). *La Biblia desenterrada*. Siglo XXI de España editores.
- Frankfort, Harry; Frankfort, Henri A.; Wilson, John A. y Jacobsen, Thorkild. (1993). *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund. (2016). *Lo siniestro*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Haraway, Donna. (1991). *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf.
- Horstmann, Ulrich. (2024). *El monstruo. Perfiles de una filosofía antropófuga*. Ediciones Sequitur.
- Irwin, William A.; Frankfort, Harry y Frankfort, Henri A. (1958). *El pensamiento prefilosófico II. Los hebreos*. Fondo de Cultura Económica.
- Klein, Ernest. (1987). *A comprehensive etymological dictionary of the hebrew language for readers of English*. Carta-University of Haifa.
- Lebling, Robert y Brigman, June. (2012). Monsters from Mesopotamia. *Aramco World*, 63(4), 10-17.
- Liverani, Mario. (2024). *El Paraíso y su entorno. Paisaje rural del Próximo Oriente Antiguo*. Editorial Trotta.
- López, Jesús y Sanmartín, Joaquín. (1993). *Mitología y religión del Oriente Antiguo I. Egipto-Mesopotamia*. Editorial AUSA.
- Olmo Lete, Gregorio del (Ed). (1995). *Mitología y religión del Antiguo Oriente II.2. Semitas occidentales*. Editorial AUSA.
- Pritchard, James B. (1966). *La sabiduría del antiguo oriente*. Ediciones Garriga.
- Scott, James C. (2022). *Contra el estado. Una historia de las civilizaciones del Próximo Oriente antiguo*. Editorial Trotta.
- Serrano, Antonio (Ed). (2007). *Michel Foucault. Herculine Barbin llamada Alexina B*. Talasa Ediciones.
- Torres, Rafael Agustí. (2023). *La leyenda del golem de Praga y otros golems de leyenda*. https://www.academia.edu/102850595/LA_LEYENDA_DEL_GOLEM_DE_PRAGA_Y_OTROS_GOLEMS_DE_LEYENDA.
- Trías, Eugenio. (2009). *Creaciones filosóficas, volúmenes I-II*. Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg.
- Xella, Paolo (Ed). (1991). *Arqueología del infierno*. Editorial AUSA.