

DOSIER

El mito del paraíso perdido:
De la concepción trágica a su desmitificación

The Myth of Paradise Lost:
From the Tragic Conception to Its Demystification

José Manuel Losada
Universidad Complutense
jlosada@ucm.es

Recepción: **07/11/2025** – Aprobación: **31/03/2026**

DOI.

Resumen

El paraíso, como todo mito, tiene un tiempo. Esta condición se verá más palpable en la segunda división del artículo, cuando se vea la evolución del mito: existió, pero dejó de existir; se perdió. Además, hombres y mujeres de nuestro tiempo, no podemos estudiar el paraíso al margen de la contemporaneidad: el paraíso también puede dejar de existir como mito, ser reducido a un objeto, lugar y tiempo sublimes o, más aún, una sensación, una emoción, una ambición material o intelectual. Tenemos también tres partes en las que se estructura el artículo: el concepto, su evolución, su actualidad; o, si se prefiere, la felicidad, la infelicidad, el anhelo de satisfacción; dicho en términos de mitocrítica: el imaginario del paraíso mítico, el paraíso mítico perdido y el paraíso desmitificado. Por ello, el mito del paraíso perdido requiere una reflexión epistemológica con objeto de conocer el suelo que pisamos. En consecuencia, no lo abordaré de modo teológico, histórico, esotérico, sociológico o ideológico; ni siquiera adoptaré una perspectiva utópica, aun cuando el paraíso funcione hoy habitualmente como una gran utopía en el imaginario universal.

Palabras clave: Mito, Paraíso perdido, Utopía, Mitocrítica, Edén.

Abstract

Paradise, like any myth, has its time. This will become clearer in the second section of the article, when we examine the evolution of the myth: it existed, but it ceased to exist; it was lost. Furthermore, as men and women of our time, we cannot study paradise in isolation from the contemporary world: paradise may also cease to exist as a myth, being reduced to a sublime object, place and time, or, even more so, a sensation, an emotion, a material or intellectual ambition. The article is also structured in three parts: the concept, its evolution, its relevance today; or, if you

prefer, happiness, unhappiness, the longing for fulfilment; expressed in terms of myth criticism: the imaginary of the mythical paradise, the lost mythical paradise and the demythologised paradise. For this reason, the myth of paradise lost requires epistemological reflection in order to understand the ground on which we stand. Consequently, I shall not approach it from a theological, historical, esoteric, sociological or ideological perspective; nor shall I adopt a utopian perspective, even though paradise today commonly functions as a great utopia in the universal imagination.

Key words: Myth, Paradise Lost, Utopia, Myth Criticism, Eden.

1. Introducción.

El mito del paraíso perdido requiere una reflexión epistemológica con objeto de conocer el suelo que pisamos. En consecuencia, no lo abordaré de modo teológico, histórico, esotérico, sociológico o ideológico; ni siquiera adoptaré una perspectiva utópica, aun cuando el paraíso funcione hoy habitualmente como una gran utopía en el imaginario universal.

En efecto, toda utopía es, teóricamente, de tipo objetivo: al tiempo que critica los datos arbitrarios del mundo real, ofrece una alternativa legítima y profana, más poco plausible (Imbroscio, 2000: 415). El paraíso no es el país de Cucaña, ese lugar de receso frente al rigorismo medieval, más conocido en tierras americanas como país de Jauja. No, el paraíso no equivale a la isla ideada por Thomas Moro en 1516, a lugares modélicos concebidos en la época de las Luces o a los Falansterios proyectados por los protosocialistas.

En suma: mi acercamiento al paraíso será exclusivamente mitológico.

Para describir un objeto físico, el investigador experimental se fija en su apariencia exterior (color, sabor, textura) o su composición elemental. ¿Cómo describir un objeto mítico? Los relatos nos dan la respuesta: como mito, el paraíso se estructura en un discurso narrativo oral o escritural. Partiré de los textos para extraer la esencia de ese lugar mítico.

El paraíso, como todo mito, tiene un tiempo. Esta condición será más palpable en la segunda división del artículo, cuando entremos en la evolución del mito: existió, pero dejó de existir; se perdió. Además, hombres y mujeres de nuestro tiempo, no podemos estudiar el paraíso al margen de la contemporaneidad: el paraíso también puede dejar de existir como mito, ser reducido a un objeto, lugar y tiempo sublimes o, más aún, una sensación, una emoción, una ambición material o intelectual.

Tenemos ya las tres partes en las que se estructura el artículo: el concepto, su evolución, su actualidad; o, si se prefiere, la felicidad, la infelicidad, el anhelo de satisfacción; dicho en términos de mitocrítica: el imaginario del paraíso mítico, el paraíso mítico perdido y el paraíso desmitificado.

Partiré de la Mitocrítica cultural, concretamente, de esta definición:

El mito es un relato funcional, simbólico y temático de acontecimientos extraordinarios con referente trascendente sobrenatural sagrado, carentes, en principio, de testimonio histórico, y remitentes a una cosmogonía o una escatología individuales o colectivas, pero siempre absolutas (Losada, 2022: 193).

Paraísos: Concepto y esencia

Comencemos por una serie de paraísos mitológicos del mundo antiguo. Adoptaré un orden cronológico progresivo y un orden geográfico acorde con el desarrollo de las civilizaciones.

A) El Garonmana de Ahura Mazda

El *Avesta* es el corpus textual de la literatura religiosa emanada del zoroastrismo, en la antigua Persia (s. XV–IV a. C.). Traigo a colación el himno de la divinidad de la Verdad:

Yo proclamo a Asha-Vahishta: [...] es fácil el camino hacia la morada de los otros Amesha-Spentas, que Ahura Mazda mantiene con Buenos Pensamientos, [...] con Buenas Palabras, [...] con Buenas Obras. (Fácil es el camino al Garô-nmâna de Ahura Mazda): el Garô-nmâna es para las almas santas, y ninguno de los malvados puede entrar en el Garô-nmâna ni en sus caminos luminosos, amplios y sagrados (Zend-Avesta, 2007: 42-43)¹.

Garô-nmâna o *garôdmân* (derivado del avéstico antiguo *garô.damâna*, literalmente, ‘casa del canto’) designa en pahlaví (idioma medio persa, s. III–IX d. C.) el cielo y el paraíso. El Garonmana simboliza una existencia pródiga en alimentos, bebidas, música y reposo, compartida por el justo con sus seres queridos y con las divinidades Haurvatât y Ameretât (Zend-Avesta, 2007: 31)².

Recalco que esta radiante morada no es un lugar de origen, sino de destino, pues allí van las almas justas después de experimentar la “renovación” zoroástrica (*Frašgird*), algo semejante al final de los tiempos marcado por una purificación de los justos o aniquilación de los injustos.

¹ *The Zend-Avesta*, J. Darmesteter (trad.), Part II, *The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis*, III. *Ardibehist Yast*, I, 1–4, pp. 42–43. A menos de indicación contraria, las traducciones son del autor.

² Cfr. “¡Aquí está Vohu-Manô, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí está Asha-Vahista, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí está Khsathra-Vairyra, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí está Spenta-Ârmaiti, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí están Haurvatât y Ameretât, que son la recompensa de los justos cuando se liberan de sus cuerpos, mis criaturas, oh, Zaratustra!”, *The Zend-Avesta*, J. Darmesteter (trad.), Part II, *The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis*, I. *Ormazd Yast*, 24, p. 31. Véase también <https://www.iranicaonline.org/articles/garodman/>.

B) Allahabad, entre el Ganges y el Yamunā

Alejémonos hacia el este. La épica hindú antigua (¿s. IV a. C.?) nos ha transmitido un texto particularmente adecuado para nuestro propósito:

El rey Yayāti, con la intención de celebrar un *svayamvara* (elección del esposo) para su hija Mādhavī, viajó a un eremitorio en la confluencia del Ganges y el Yamunā, llevando a Mādhavī en un carro engalanado con guirnaldas y coronas de flores. [...] La hija de Yayāti descendió del carro, [...] se internó en el bosque sagrado y allí practicó austeridades. Mediante diversos ayunos, votos y abstinencias, fue haciéndose ligera, como una cierva. Pastaba tiernos brotes verdes del color del berilo, hierbas finas de sabor picante y dulce, y bebía las aguas escogidas, sabrosas y puras, frescas y transparentes, de arroyos sagrados (Mahābhārata, 1978: 410-411. Vol. 3, Book 5, *The Book of the Effort*, 54c: “Gālava”, 118.1-14).

Hoy conocida como la ciudad de Prayagraj, la antigua Allahabad aparece representada en el *Mahabharata* como lugar paradisíaco, cargado de simbolismo espiritual y cósmico. Sin ser el cielo, ofrece características celestiales: pureza espiritual, abundancia natural y compañía de seres sabios y sobrenaturales (*nāgas* y *yakṣas*). No extraña que Mādhavī elija los bosques de Allahabad como esposo simbólico de su experiencia ascética. No dice nada más de ella el relato; no hace falta: este paraíso terrenal funciona como una cifra de la sabiduría del padre y de la hija.

C) El jardín de Edén

Volvamos ahora hacia Oriente Próximo. Un escriba —quizá vinculado a la corte del rey Salomón (hacia el siglo X a. C.)— puso por escrito una antiquísima tradición: la plantación de un jardín y la creación del primer hombre. Se trata de un relato fundador, concretamente, de una antropogonía. En el contexto que nos ocupa, el relato posee un significado de gran relevancia: no se refiere a un individuo concreto, sino a la humanidad en su conjunto.

En efecto, el escriba aprovechó la asociación fónica entre los términos *ʾādāmāh* ('tierra fértil') y *ʾādām* ('hombre') para subrayar que este último designa al 'hombre que procede de la tierra', dotando así al vocablo de un sentido etiológico dentro del

relato. La paronomasia entre *'ādām* y *'ādāmāh* no solo genera un efecto sonoro, sino que cumple una función simbólica doble: por un lado, la referencia a la tierra subraya la humildad del ser humano (del latín *humus*, 'tierra'); por otro, el uso del término genérico permite designar a cualquier individuo, a toda la humanidad (Couffignal, 1988: 539). Además de un nombre singular, Adán es un nombre colectivo: todos somos Adán.

Vengamos ahora a la creación del jardín de Edén según el relato yahvista. No por conocida, la descripción del paraíso judío debe ser omitida:

Plantó Yahveh Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahveh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos (Génesis 2:8–15).

El término 'Edén' procede del sumerio *edin*, donde designa tanto 'estepa' como 'llanura'. Posteriormente, fue interpretado por los hebreos como 'delicias', es decir: el topónimo se fusionó con el recinto plantado por Dios. Estamos ante un proceso de traslación por metonimia, más concretamente, del tipo *locus pro re*, donde se toma el lugar (Edén) para referirse a lo que hay en él (continente por contenido).

En este Edén Dios plantó dos árboles particulares y dispuso cuatro cursos de agua. Se trata de un mandala perfecto, esa representación simbólica, circular y concéntrica de la armonía cósmica, utilizada en el hinduismo y el budismo como instrumento de meditación (Jung, 1968: 35)³. Captaremos adecuadamente su perfección gracias al poema épico de mayor influencia en la literatura occidental a este respecto, *El Paraíso perdido*, de Milton:

A trechos se descubrían pastos o llanuras niveladas y rebaños paciendo la tierna hierba, o bien colinas de palmeras; o el regazo florido de algún valle irrigado que desplegaba su abundancia con flores de todos los matices y rosas sin espinas (Milton, 1998: 198. Book IV, vv. 246–256).

³ Véase también a: A. Stevens. (1998). *Ariadne's Clue: A Guide to the Symbols of Humankind*, pp. 200–202.

Más tarde tendremos ocasión de volver sobre este texto: ahora importaba recordarlo para configurar acabadamente el marco donde se va a gestar la tragedia.

D) La isla de la Atlántida

Tornémonos más aún hacia occidente. Avanzando en el tiempo llegamos a los ‘paraísos’ de la antigua Grecia.

En primer lugar, la Atlántida, inmensa isla construida por Poseidón a base de anillos concéntricos de tierra y agua en torno al santuario de su amada Clito. Durante generaciones, los atlantes viven bajo la inspiración de la justicia y el respeto por el orden natural:

La mayoría de las cosas necesarias para vivir las proporcionaba la isla; en primer lugar, todo lo que, extraído por la minería, era sólido o fusible. [...] Todo lo producía de manera abundante y alimentaba, además, suficientes animales domésticos y salvajes. [...] Además, producía y criaba bien todo lo fragante que hoy da la tierra en cualquier lugar, raíces, follaje, madera y jugos destilados, sea de flores o frutos (Platón, 1963: 889–890. *Critias*, 114e–115a).

Recordaré, solo a beneficio de inventario, otros paraísos griegos. Los Campos Elíseos, destino de los héroes y los justos tras la muerte. Según Homero, se encuentran “al fin de las tierras, donde está Radamantis de blondo cabello y la vida se les hace a los hombres más dulce y feliz, pues no hay allá nieve ni es largo el invierno ni mucha la lluvia y el océano les manda sin pausa los soplos sonoros de un poniente suave que anima y recrea” (Homero, 2014: 87–88. *Odisea*, IV, 563–568). Las Islas de los Bienaventurados, paraje de una raza virtuosa hoy extinta. A decir de Hesíodo, en ella los semidioses “viven con un corazón exento de dolores [...], junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel” (Hesíodo, 1978: 132. *Trabajos y días*, 170–173). El Jardín de las Hespérides, en fin, donde las hijas de la Noche “cuidan las bellas manzanas de oro y los árboles que producen el fruto” (Hesíodo, 2014: 80. *Teogonía*, 215).

E) Tlalocan y Tamoanchan

Las Hespérides, hijas de Héspero, es decir, el Lucero vespertino o del atardecer: nos hemos acercado a estas tierras. En una visión profética de *El paraíso perdido*, el arcángel Miguel muestra a Adán el futuro de la humanidad. En un momento determinado, leemos que el primer hombre “En espíritu quizá vio también / la rica México, sede de Moctezuma, / y el Cuzco, en el Perú, sede aún más rica / de Atahualpa” (Milton, 1998: Book XI, vv. 406–409: 375). El mensajero divino pasa del antiguo paraíso al nuevo: de Edén a Tlalocan. El término significa en náhuatl ‘lugar del néctar de la tierra’, y simboliza el ámbito regido por Tláloc, dios del rayo, la lluvia y los terremotos.

Las cuestiones sobre el origen, determinación y significado de Tlalocan han hecho derramar ríos de tinta; no seré yo quien pretenda drenarlos. Sí traeré a colación algunos textos fundamentales.

Gran pionero en la etnografía, fray Bernardino de Sahagún, preguntó a los primeros habitantes de la Nueva España por el paradero de los difuntos. Unos van al infierno, donde viven el diablo Mictlantecutli y su mujer Mictecacíatl. Otros van al cielo, donde se metamorfosean en aves de colorida pluma. Los restantes van al lugar de refrigerio que aquí nos convoca:

Y los que van allá son los que matan los rayos, o se ahogan en el agua, y los leprosos, y bubosos, y sarnosos, y gotosos e hidrópicos. Y el día que se morían de las enfermedades contagiosas e incurables no les quemaban, sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos, y les ponían semilla de bledos en las quixadas sobre el rostro. Y más, poníanles color de azul en la frente con papeles cortados; y más, en el colodrillo poníanles otros papeles, y les vestían con papeles, y en la mano una vara. Y así dezían que en el paraíso terrenal, que se llamaba *Tlalocan*, había siempre jamás verdura y verano (Fray Bernardino de Sahagún, 2001: 229).

En otro lugar, el misionero describe la zona antiguamente habitada por los olmecas, huixtoti y mixtecas, “hacia el nacimiento del sol”: allí abundaban el cacao, las rosas *teunacaztli* y *yolloxúchitl*, la goma negra conocida como *olli*, grandes papagayos, piedras turquesas, oro y plata. La descripción concluye: “Tierra, cierto, fertilísima,

por lo cual le llamaron los antiguos *Tlalocan*, que quiere decir tierra de riquezas o paraíso terrenal” (Fray Bernardino de Sahagún, 2001: 865)⁴.

El lector desea saber exactamente, dónde se encuentra ese paraje. Por suerte, contamos con dos textos al respecto. Comenzaré por el de Sahagún.

La gente que primero vino a poblar a esta tierra, de hazia la Florida vino, y, costeano, vino y desembarcó en el puerto de Pánuco [...]. Esta gente venía en demanda del Paraíso Terrenal, y traían por apellido *Tamoanchan*, que quiere decir “buscamos nuestra casa” (Fray Bernardino de Sahagún, 2001: 53-54).

Este relato de una migración marítima encuentra su complemento en otra terrestre: nos la ofrece pocas décadas más tarde el historiador nahua Chimalpain:

Los que originalmente vinieron a morar a [Amecameca], vinieron buscando [el] Paraíso terrenal; vinieron diciendo: “Buscamos Tamoanchan”. [...] Cuando arribaron allí, frente a los dos cerros muy grandes, el Iztactépetl y el Popocatépetl, [...] vinieron a alcanzar la cima de un cerrillo [y] alcanzaron a ver donde está el agua, [...] allí donde se dignó crearla nuestro señor dios. [...] Y [...] llamaron al cerrillo Chalchiuhmomoztli, que poco más o menos quiere decir que el cerrillo se está constituyendo [...] en su altar, [...] sobre del cual mana el agua. [...] Y [...] vinieron a llamar a su estancia Tamoanchan, queriendo decir: “Ya es allí nuestra morada verdadera, [...] el Paraíso terrenal” (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, 1991: 97-101).

Según Chimalpain, estas gentes septentrionales se asentaron en la región de los volcanes de acuerdo con un patrón habitual en el contexto de las migraciones del Postclásico mesoamericano (900–1520 d. C.): cada dios patrono guiaba a su pueblo a una tierra prometida, y esta era una réplica de un mítico lugar de origen. Estos grupos étnicos identificaron Amecameca con su Tamoanchan arquetípica; de ahí que denominaran con este nombre el sitio elegido para su establecimiento (López-Austin, 1994: 47-49).

Cabría profundizar un poco más sobre las dos principales denominaciones de estos Paraísos terrenales: ¿cabe suponer que Tamoanchan y Tlalocan forman una unidad mítica? En San Francisco Mazapa, dentro de los antiguos límites de

⁴ Por su parte, el dominico Diego Durán habla de Tlalocan, ora referido a un cerro de particular importancia para la realeza, ora referido a uno de los trece cielos, más concretamente, el de la Luna, pues esta es hija de Tlaloc, dios de las lluvias, véase Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, tomo II, cap. LXXXVI, p. 137 y Apéndice, cap. V, p. 61, respectivamente.

Teotihuacan, se encuentran unos impresionantes murales (c. 550 y 650 d. C.): numerosas figurillas humanas retozan, descansan, cortan flores, comen, cantan, danzan, ofrecen rituales y juegan entre vegetación, agua, mariposas y libélulas. Estaríamos ante una representación del paraíso de Tlaloc: estos murales del Palacio de Tepantitla también se conocen como “El paraíso original, Tlalocan-Tamoanchan” (López-Austin, 1994: 226–229).

¿Qué cabe extraer de cuanto hemos visto hasta aquí? En primer lugar, el Paraíso aparece como un recinto protegido donde el ser humano goza de plenitud interior, colmada por el amor y la libertad, y de plenitud exterior, expresada en el deleite de los sentidos. En segundo lugar, ninguno de estos paraísos se sitúa en la cronología histórica, sino en un antes o en un después, fuera de nuestro tiempo. Allí nada crece ni envejece: todo permanece en la calma de un delicioso estatismo. Estamos ante un ámbito cultural y psicológico singularísimo, donde respira la concordia: divinidad y hombre, animales y plantas laten en armonía. Pero la armonía perfecta no es de este mundo, solo un resplandor antes de desvanecerse.

El Paraíso perdido

En esta segunda parte, retomaré varios textos previos y añadiré varios más que puedan orientarnos sobre la gran tragedia de la pérdida paradisiaca.

A) La caída en el bosque de Naimiṣa

Tras una vida plena como rey y un periodo cumplido como asceta, Yayāti, nuestro monarca hindú, asciende al cielo, donde recibe las recompensas divinas. Mas un día comete una falta:

Yayāti, con la mente turbada y el juicio asombrado por el prodigio, llegó a despreciar a todos los hombres, a los dioses y a las huestes de sabios. [...] Entonces [el

desterrador] dijo a Yayāti: “Embriagado de orgullo, desprecias a todos los demás. Tu orgullo te ha hecho perder el cielo; no eres digno de él [...]. Ahora eres un desconocido. Vete —le dijo— y cae”. “¡Que mi caída sea entre hombres virtuosos!”, exclamó el hijo de Nahuṣa antes de precipitarse (Mahābhārata, 1978: 411-412. Vol. 3, Book 5, *The Book of the Effort*, 54c: “Gālava”, 118.15–119.13).

Yayāti había ascendido al cielo, pero despreció a los dioses. El dios Indra ha leído en su corazón y Yayāti se ha precipitado vertiginosamente al mundo de los mortales. Por suerte, Yayāti cae en el bosque de Naimiṣa, lugar sagrado donde sabios y reyes realizan sacrificios y prácticas ascéticas. Ahí encuentra a sus cuatro nietos, cuyos méritos acabarán por conseguirle su nuevo y definitivo ascenso celestial (Dumézil, 1995: 940–950).

La lección es clara: por encima de todas las virtudes está la humildad: el orgullo es pesado, provoca el desmoronamiento espiritual y la desposesión del paraíso.

B) Lejos del monte Kunlun

Viajemos ahora a la Tierra de la Unidad Perfecta, un espacio mítico-filosófico de la antigua China, más allá de los horizontes y los calendarios. A esa zona, indeterminada para nosotros, hace relación un texto fundamental redactado hacia los s. IV–II a. C., cuyas anécdotas y parábolas han ejercido una enorme influencia durante más de dos mil años.

La escena que traigo aquí pertenece a un espacio y una edad primordiales:

En aquel tiempo, el Yin y el Yang estaban en armonía y quietud. [...] Los hombres podían poseer la facultad del conocimiento, pero no tenían ocasión de usarla. Esto es lo que se llama el estado de Unidad Perfecta. [...] Esta condición (de excelencia) se deterioró y corrompió [...] hasta que [los soberanos de la antigua china] introdujeron el método del gobierno mediante la transformación, recurriendo al arroyo (en lugar del manantial), con lo cual corrompieron la pureza y destruyeron la simplicidad (de la naturaleza). Abandonaron el Tao y lo sustituyeron por el Bien, siguiendo así el camino de la Virtud azarosa. [...] Las formas extinguieron la simplicidad primordial, hasta que la mente fue ahogada por su multiplicidad (*The Writings of Kwang-Ṣze*, 2005: 369–371. Part II, Book VII, Section IX, 2).

Situada simbólicamente en las brumosas lejanías del monte Kunlun, esta zona representa la versión taoísta del Edén: un mundo anterior al conocimiento, la voluntad y la separación. Pero aquel paraíso quebró. El ser humano hubo entonces de recurrir a su conocimiento, a su operación metódica sobre el mundo, las leyes y la naturaleza.

Surge, imponente, esta pregunta: “¿Sería el racionalismo occidental, con su obsesión por ordenar el mundo en función del pensamiento, en lugar de acordar su pensamiento al mundo, una consecuencia del cataclismo tras la pérdida de nuestro estado primordial?”.

C) Fuera del palacio de Buda

Siddharta Gautama, más conocido como Buda, vivió entre los siglos VI y V a. C.

Aquí me centraré en un episodio ocurrido durante los primeros años de la vida del maestro espiritual.

Tras su nacimiento, disfruta de una existencia acomodada en suntuosos jardines que rodean el recinto palaciego: “Afuera hay claros de jardín agradables, fuentes que fluyen, lagos puros y refrescantes, con toda clase de flores y árboles frutales dispuestos en hileras, con una sombra densa debajo” (*The Fo-Sho-Hing-Tsan-King. Life of Buddha*, 1883: 29–30)⁵. Ciertamente, no estamos ante un paraíso mitológico, sino histórico. De repente, una inesperada escena abre la puerta al mundo sobrenatural: ansioso de conocer el exterior de su morada habitual, Siddharta Gautama decide pasear por las calles de la ciudad. Experimenta entonces un encuentro sobrecogedor:

Entonces, un Deva-râga de la Morada Pura apareció de repente al borde del camino;

⁵ *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King. Life of Buddha*, Trans. S. Beal, Book I, 3, pp. 29–30. El poema épico *Una vida de Buda* fue escrito en sánscrito por Bodhisattva Aśvaghōṣa, duodécimo patriarca budista (s. II d. C.), y traducido al chino por Dharmarakṣa bajo el título *Fo-Sho-Hing-Tsan-King* (420 d. C.).

había transformado su forma en la de un anciano. [...] El príncipe, al ver al anciano, lleno de inquietud, preguntó a su auriga: “¿Qué clase de hombre es este? Su cabeza está blanca, sus hombros encorvados, sus ojos nublados y su cuerpo marchito, y lleva un bastón para sostenerse en el camino”. [...] El auriga [...] dijo: “Su alteza también heredará este destino”. [...] Así como el trueno y la tormenta asustan y dispersan al ganado, así quedó conmovido el Bodhisattva por aquellas palabras. [...] “Da la vuelta al carro inmediatamente y regresemos. Pensando sin cesar en esta realidad de la vejez que se aproxima, ¿qué placer pueden ofrecerme ya estos jardines?” (*The Fo-Sho-Hing-Tsan-King. Life of Buddha*, 1883: 32–34).

Quien hasta ahora solo conocía el disfrute de una vida satisfecha desde el punto de vista material, se enfrenta a la conciencia de la muerte. Para nosotros, esta experiencia no tiene nada de inhabitual. Pero yo querría llamar la atención sobre el carácter mitológico de esta frustración, que el asceta interpreta como una pérdida del paraíso.

El Deva-râga aparece disfrazado de anciano. A menudo identificado con Indra, el Deva-râga es soberano de las deidades que encarnan fuerzas naturales y cósmicas: sabe que ese encuentro bastará para despertar en el joven Siddhartha la conciencia del sufrimiento inherente a la existencia humana. Buda conoce entonces la expoliación de algo que creía como propio; comprende la ilusión y el desengaño, condición indispensable para la maduración interior y el moderado aprecio del mundo. Ha sido necesaria la experiencia análoga a la pérdida del paraíso, semejante a la que a continuación estudiaremos.

D) Expulsión del Edén

En la primera visita al texto del Génesis, habíamos visto un paraíso mitológico perfecto: una instancia divina, otra humana, un recinto cerrado, armonía espiritual y abundancia material. Sin embargo, la permanencia de esta situación exigía una condición:

Y Dios impuso al hombre este mandamiento: “De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (Génesis 2: 16–17).

El relato del interdicto se interrumpe para describir el nacimiento de la primera mujer. Apenas Adán y Eva adquieren consciencia de su complementariedad, irrumpe la serpiente. El texto no presenta este animal como un ser demoníaco, sino como el más astuto de los animales, como el agente narrativo de la tentación que moviliza la transgresión.

Recorreré brevemente tres textos sobre la expulsión: el primero, de John Milton; el segundo, de Imre Madách; el tercero, Carmen Conde.

El paraíso perdido visualiza la épica confrontación en espacios inmensos (los cielos, los infiernos, la tierra) y en tiempos múltiples (antes, durante y después de la tragedia del Edén). En efecto, con ánimo de prevenir la caída del ser humano, Rafael narra a Adán la historia antes de la misma caída: rebelión de Satanás, guerra celestial, caída de los ángeles infieles, exaltación del Hijo y creación de la tierra (Himy, 2016: 1582. Libro IV).

La imbricación de ambas caídas aparece tratada en profundidad en el libro *Interpretación literal del Génesis*, de san Agustín, concretamente en el cap. XI: “Adán y Eva en el paraíso”, donde el obispo de Hipona analiza de modo simultáneo las circunstancias que atañen tanto a los ángeles caídos como a Adán y Eva: causas de su caída, estado de felicidad antes y después de la caída, razones para su creación a pesar de la omnisciencia divina y expulsión definitiva tras la desobediencia (Agustín de Hipona, 2014: 275–307).

No desvelo nada si anuncio que las admoniciones angélicas caerán en saco roto. Introducido en una serpiente, Satán aprovecha un momento en que Eva vaga solitaria para acercarse con cautela y dirigirle una palabra lisonjera. Ella le pregunta cómo ha adquirido la facultad de la palabra humana. Era la pregunta más esperada. La serpiente responde que obtuvo razón y palabra tras probar el fruto que colgaba de cierto árbol... Encaminada al lugar donde brota el árbol de la ciencia prohibida, la mujer experimenta un temor, mas no insuperable. Leemos:

Su temeraria mano, en hora funesta, alargando hacia el fruto, lo arrancó y comió. De inmediato la Tierra sintió la herida y la Naturaleza, suspirando en sus cimientos y todos sus extremos, dio señales de aflicción, de que todo estaba perdido (Milton, 1998: 323. Book IX, vv. 780–784).

Tarde llega Adán. Consternado, resuelve sin embargo comer también del fruto para compartir con Eva igual suerte. Los efectos no se hacen esperar. En primer lugar, de orden cósmico:

La tierra tembló en sus entrañas, como si de nuevo se doliera, y la naturaleza dio un segundo gemido; el cielo se ensombreció y, al consumarse el pecado mortal original, con el murmullo de un trueno lloró algunas gotas tristes (Milton, 1998: 329. Book IX, vv. 1000–1004).

En segundo lugar, de orden interno: apenas comieron, Adán y Eva se miraron con ojos lascivos; su complementariedad desinteresada se ha trastocado en un intercambio de intereses. Juntos yacen y duermen, pero al despertar experimentan la peor de las sorpresas:

se alzaron como desde el desasosiego, y al mirarse el uno al otro pronto descubrieron cuán abiertos tenían los ojos y cuán oscurecida la mente; la inocencia, que como un velo los había protegido del conocimiento del mal, se había ido; la confianza justa, la rectitud innata y el honor se alejaron de ellos, y quedaron desnudos a una vergüenza culpable (Milton, 1998: 330-331. Book IX, vv. 1051–1058).

Lloran, incluso se acusan recíprocamente; todo será en vano cuando Yahveh los visite y, airado, dé sus órdenes el arcángel Miguel:

Elige entre los querubines a los guerreros llameantes que prefieras [...] y desde el paraíso [...] expulsa sin remordimiento a la pareja culpable. [...] Y en el lado oriental del jardín coloca una guardia de querubines [...] que con la llama de una espada ondeante ahuyente de lejos a todo el que se acerque y guarde el paso hacia el Árbol de la Vida (Milton, año: 367-368. Book XI, vv. 92–122).

Conocemos el resultado: maldición de la serpiente, condena de los infractores y (según la tradición cristiana) anuncio del protoevangelio.

Compete traer a colación la ‘amplificación mitológica’ de esta tragedia. La caída del hombre en la tierra aparece precedida por la caída del ángel en el cielo: Satán y Miguel, ángel rebelde y ángel fiel, prologan la acción humana en múltiples formas; unas veces la anuncian, otras la desencadenan, la favorecen o incluso la

dificultan. En todos los casos, asistimos a un paralelismo entre dos dramas trágicos, uno en el cielo y otro en la tierra, uno protagonizado por el Adversario y otro por la serpiente junto a los seres humanos (Couffignal, 1988: 544).

Ya al final del poema, el arcángel Miguel anuncia a Adán que Cristo vencerá a Satanás no por la fuerza, sino anulando sus obras mediante obediencia y sufrimiento en una cruz; resucitará y enviará a sus discípulos a proclamar la salvación a todas las naciones. Me interesa recalcar unos versos:

[El Hijo] regresará con gloria y poder para [...] juzgar a los muertos infieles y recompensar a sus fieles y recibirlos en la bienaventuranza, en el cielo o en la tierra, pues entonces la tierra será toda ella un paraíso, lugar mucho más dichoso que este Edén (Milton, 1998: 401. Book XII, vv. 460–465).

Las profecías de Miguel cambian la mente de Adán. Gracias a la sabiduría alcanzada, el hombre puede abandonar con paz ese paraíso porque ya posee otro, más dichoso, en su interior (Milton, 1998: 404. Book XII, vv. 585–587).

La tragedia del hombre, de Imre Madách (1861), conjuga como ningún otro texto los de Milton y Goethe (y el *Cain* de Byron). Tras ridiculizar la futilidad cosmogónica (“¿Para qué, toda esta creación?” (Madách, 1989: 3. esc. I, p. 7)), Lucifer exige su “parte justa” a Dios, que le concede los dos árboles “malditos” del Edén. Hábil negociante, el “adversario” sacará rédito de la exigua parcela. Como Adán y Eva acierten a pasar por el lugar, Lucifer se congratula de antemano: “esta escena será representada millones de veces” (esc. II: 8). La argucia no falla y ambos comen del árbol del conocimiento. Para su desgracia, el acceso al árbol de la inmortalidad les queda vedado por un querubín: en este punto empieza la “tragedia humana”. La argucia se consume: Adán y Eva comen del árbol del conocimiento, pero se les veda la inmortalidad. Orgullosos y vanidosos, escuchan las burlas de Lucifer y sellan con él un pacto para contemplar los vanos resultados de toda aspiración humana.

En once escenas sucesivas, la pareja presencia la historia como cadena de fracasos: esclavitud, guerras, decadencia, cruzadas, infidelidades, revoluciones,

mercantilismo, falansterios y la extinción final en el Polo Norte. Ante semejante panorama, Adán se inclina al suicidio, pero la noticia del embarazo de Eva abre otra perspectiva. Ella, en contraste con la decrepitud de Adán, encarna inteligencia, fortaleza y esperanza: anuncia que de la miseria podrá nacer hermandad para el mundo. El coro angélico y la sentencia divina sellan la conclusión: “Esfuézate y lucha, y confía sin cesar”. No hay caída sin ascenso.

Mujer sin Edén, de Carmen Conde, aparece en 1947. Eva adquiere en este poemario una voz propia y singular: en los cantos I y II, tras ser arrojada del Edén, Eva clama a un Dios imperturbable. En clara subversión del relato bíblico (ha concebido a Caín en el Jardín), deduce que su amor por Adán ha despertado los celos divinos:

¿Era inefable el Paraíso?
 ¿Fue tan bella en su inocencia
 la mansa ignorancia de los seres?

También yo fui cual ellos inocente;
 después de amarle a él seguía siéndolo.
 El Ángel y su antorcha me acusaron... (Conde, 1985: 52–54)

Adán intenta justificarse (“Nostalgia del Hombre”), pero solo reafirma la convicción de Eva.

Desde el canto III, el poema incorpora otras voces en clave polifónica, aunque sin borrar la individualidad femenina: como subraya Mónica Carbajosa, cada mujer posee voz propia, más allá de la herencia común de Eva (Carbajosa, 2023: 921–922). Finalmente, una Eva anciana acoge a todas las mujeres, sobre todo a las marcadas por la guerra y la posguerra españolas: “Soy madre de los muertos. De los que matan, madre” (Conde, 1985: 138).

Mujer sin Edén conjuga así mito e historia: la rebelión de la Eva bíblica contra la sumisión resuena en la protesta de las mujeres contemporáneas.

E) Sumersión de la Atlántida

Volvamos a la isla feliz y armoniosa formada por Poseidón. Según el *Timeo*, la Atlántida desapareció debido a un violento terremoto (Platón, 1963: 812. *Timeo*, 25d). Según el *Critias*, su desaparición se debió a una falta moral: con el tiempo, los atlantes se volvieron ambiciosos y expansionistas. Entonces Zeus castigó su hibris y la Atlántida desapareció bajo las aguas estrepitosamente:

Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron. [...] El dios de dioses Zeus, que reina por medio de leyes, puesto que puede ver tales cosas, se dio cuenta de que una estirpe buena estaba dispuesta de manera indigna y decidió aplicarles un castigo (Platón, 1963: 895. *Critias*, 120b).

F) Ruina de Tamoanchan

Habíamos dejado las figurillas del palacio de Tepantitla holgando de la fertilidad circundante en alegre compañía. Pero en Tamoanchan no todo fue vida placentera. En el códice Telleriano-Remensis (s. XVI) se representa Tamoanchan Xóchitl Icacán mediante la figura de un árbol con el tronco quebrado del que mana un chorro de sangre. Sin duda está relacionado con el pecado; no en vano leemos:

Estando estos dioses en aquel lugar se desmandauan en cortar rosas y ramas de los arboles, y [...] por eso se enojo mucho el Tonacateuctli y la mujer Tonacaciatl, y [...] los echo de alla de aquel lugar, y asy vinieron unos a la tierra y otros al infierno (López-Austin, 1994: 73)⁶.

⁶ *Códice Telleriano-Remensis*, 2.^a parte, xxiii (citado en A. López-Austin, p. 73). En otro lugar leemos semejantes despropósitos cometidos por la diosa del amor Ixnextli, la de la guerra Itzpapálotl, el dios del viento Quetzalcóatl, e incluso el mismo dios providente Tezcatlipoca. No me resisto a transcribir, por su colorido imaginativo, la desventura de Tezcatlipoca: “estaba vestido de un pajarero que da voces, como que se rie, y cuando canta, hace oa, ca oa. Decían que así engaña a la primera que pecho y por eso lo representaban por medio de la diosa de la desvergüenza, para dar a entender que si el Demonio está esperando a todos los reprobos, esta desvergüenza es la causa de ello”, *Códice vaticano latino 3738*, xl (citado en A. López-Austin, p. 77).

Los dioses rompieron el orden: cometieron actos nefandos y fatídicos, como cortar flores o juntarse en coito, esto es, sustituyeron al dios primordial de la creación, Ometéotl. Este pecado desencadenó una expulsión del lugar paradisiaco primigenio: los dioses conocieron la sucesión de generaciones y la inevitabilidad de la muerte (López-Austin, 1994: 82–83). En definitiva: entraron en el tiempo de la historia.

G) Entrada en la historia

Al final de esta segunda parte, extraigo varias ideas nucleares de cuanto llevamos visto.

Primera. Con la pérdida del Paraíso, la humanidad abandona la concordia con la divinidad. Yayāti ha despreciado a los dioses; Adán y Eva han desobedecido la prohibición divina, los de la Atlántida se tornan indignos del esplendor primero, los habitantes de Tamoanchan se arrogan el acto de la creación: la *hibris*, siempre la *hibris*, tozuda transgresión de los límites impuestos por los dioses.

Segunda. Esta desarmonía con la divinidad acarrea una desarmonía interior: el ser humano cesa de dominarse a sí mismo; su cuerpo y su espíritu viven en tensión. Así lo confirma uno de los dos textos fundacionales del taoísmo, el *Libro de Zhuangzi* (s. IV–III a. C.). Ahí leemos:

Si las ceremonias y la música se llevan a cabo de manera imperfecta y unilateral, el mundo cae en la confusión. Cuando los hombres pretenden corregir a otros y su propia virtud está oscurecida, no poseen vigor para comunicarla a los demás (*The Writings of Kwang-Œze*, 2005: 368–369. Part II, Book VII, Section IX, 2).

La pérdida del paraíso, en términos del Tao, significa la pérdida de la libertad interior. Nos interesa para subrayar la fragilidad de todos los paraísos, cualesquiera que fueren sus coordenadas espaciotemporales, cognoscitivas o existenciales.

Tercera. Además, la pérdida del paraíso implica la pérdida de la armonía interpersonal. La novela *El infinito en la palma de la mano*, de Gioconda Belli, nos ilumina a este respecto. Ya fuera del recinto sagrado, Adán y Eva

volvieron a besarse y a entrar el uno en la otra, asombrados de la insólita experiencia de sus cuerpos livianos y fluidos. [...] Por más que trataron, no lograron ver el paisaje intrincado donde habitaban sus más íntimos pensamientos. Fue el reconocimiento de aquella traba infranqueable lo que finalmente los envolvió e hizo que sus músculos y huesos se abrieran sin reparos para tomarse la única intimidad plenamente concedida, a la que llegaron sobre la orilla, en medio del lodo y las algas de la ribera. (Belli, 2024: 80).

Vuelta al barro que los vio nacer, pero imposible regreso a la unidad del andrógino.

Con anterioridad, la unidad de la mujer y el hombre, del hombre y la mujer, había sido simbolizada por el mito del andrógino. Previamente tratado, entre otros, por Platón en *El banquete* y Ovidio en las *Metamorfosis*, este mito adquiere relevancia considerable entre los gnósticos del siglo II y en los comentarios midrásicos del siglo VI de nuestra era (Platón, 1963: 720–721)⁷. Platón refiere el mito a los comienzos de la especie humana; Ovidio, a un fenómeno acaecido a dos individuos, añadido en el transcurso del tiempo posterior a los inicios. De uno dos, según el griego; de dos, uno, según el romano.

Cuarta. En fin, estas desarmonías acarrearán una disonancia entre ser humano y naturaleza: de acogedor y seguro que era, el entorno se ha vuelto inhóspito, amenazador. Retomo del texto de Gioconda Belli. Abandonados en el bosque primigenio y natural, Adán y Eva migran exhaustos hacia un desierto, donde observan desamparados la distancia insalvable que los separa del paraíso:

A pocos metros de ellos, la tierra se abrió partida por un trallazo invisible. Eva cerró los ojos y gritó tan fuerte como pudo. [...] A empellones y crujidos, se desgarraba la tierra escindiéndose como si un invisible rayo todopoderoso la estuviese cortando, cavando un ancho abismo. Eva no quería ver lo que veía: el Jardín moviéndose fuera de su alcance, negándoseles. (Belli, 2024: 55).

⁷ «Tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una sola cosa en cuanto a forma y nombre», Platón, *El banquete*, 189d–e, en *Diálogos*, M. Martínez (trad.), t. I, pp. 720–721. «Los dos cuerpos se mezclan y se juntan, y ambos se revisten de una forma única», Ovidio, *Metamorfosis*, IV, vv. 377–378, A. Ruiz de Elvira (trad.), I, p. 138–139. En un comentario midrásico leemos: «Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo creó andrógino, pues esta dicho: “Macho y hembra los creó... y les puso de nombre Adán. [...] Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo hizo de dos caras”», *Génesis Rabbah* 8,1, L. Vegas Montaner (ed.), p. 109.

Adán había oído: “Puedes comer de todo fruto...” (Génesis 2: 16). Ahora, el panorama ha cambiado: de la recolección de bayas silvestres, el hombre ha debido adaptarse a la agricultura (en el caso de Caín) y ganadería (en el caso de Abel; Génesis 3: 17).

El paraíso recuperado

No siendo el objeto central de este número de la revista, aquí solo daré unas pinceladas de una vertiente del paraíso perdido: su recuperación. Los capítulos 2 y 3 del Génesis solo son una genealogía, un principio. En mitología no hay paraíso perdido sin paraíso recuperado. Destinado a la mortalidad, el ser humano aspira a la inmortalidad: todas las creencias son, de algún modo, ‘mesiánicas’. No extraña que, para los cristianos, el Antiguo Testamento desemboque en un Nuevo Testamento. Éste, proclama la salvación no ya de aquel Adán individualizado en un terruño de tierra, sino del colectivo:

Así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos (Rom. 5, 18–19).

Por culpable que hubiera sido la caída del primer Adán bajo el árbol del conocimiento, habría provocado el ascenso del segundo Adán sobre el árbol de la cruz: solo así se entiende el antiguo himno *Exsultet* cantado en el pregón de la Vigilia de Pascua cristiana: “¡Oh ciertamente necesario fue el pecado de Adán, / que fue borrado por la muerte de Cristo! / ¡Oh feliz culpa, que mereció tal y tan grande Redentor!”. En esta perspectiva, el relato primitivo solo representaría el primer momento de una dialéctica bíblica salvífica y se insertaría en una visión de conjunto universal: Occidente ha leído en estas palabras paulinas el arquetipo de la tragedia humana (Couffignal, 1988: 542).

Dejemos la interpretación cristiana y volvamos al mito. Comentaba antes que el lector desea saber dónde queda tal lugar de júbilo y solaz: ¿dónde está el paraíso perdido? Nadie conoce su paradero.

En el penúltimo canto de *El paraíso perdido*, Milton nos decía:

[...] entonces este monte
del Paraíso, por la fuerza de las olas, será movido
de su lugar, empujado por el diluvio impetuoso,
con todo su verdor arrasado, y árboles a la deriva
por el gran río hacia el golfo abierto,
y allí echará raíces, isla salina y estéril,
refugio de focas y orcos, y chillido de gaviotas.
Para enseñarte que Dios no atribuye al lugar
santidad alguna, si no es llevada allí
por los hombres que lo frecuentan o lo habitan (Milton, 1998: 386. Book XI, vv.
826–838).

También nos lo dice Gioconda Belli en *El infinito en la palma de la mano*, cuando Adán y Eva contemplan, desolados, cómo el paraíso ascendía disolviéndose en un vaho resplandeciente: mientras el precipicio que separaba su tierra y el jardín quedaba succionado en un haz de luz, las formas vegetales se alargaban hacia el cielo en trazos verticales de verdor donde vibraban matices de rojo, azul, violeta y amarillo; el Edén cedía a una confusa vocación de arco iris y se separaba de la superficie conteniendo en sí todos los tonos del verde (Belli, 2024: 122). Una vez desaparecido, el mundo se puso triste (Belli, 2024: 132).

Si insistimos: ¿dónde está el paraíso recuperado? El mismo Milton, en una obra posterior (*Paradise Regained*, 1671), nos responde: en la imaginación de Satanás. El ángel caído sabe que el Espíritu Santo ha proclamado a Jesús como salvador del género humano. Temeroso de ver aniquilados sus esfuerzos por corromper a Adán y Eva, somete a Jesús a las conocidas tres tentaciones en el desierto. Como el Hijo del Hombre las supera, la humanidad en él representada recupera el paraíso. Sin duda; pero ese es el paraíso celestial, no el terrestre.

En 1821 Byron publica *Caín*, donde el paraíso aparece ya como recuerdo fantaseado, pues Caín nace tras la expulsión. Los descendientes de Adán viven con moderada felicidad, excepto Caín, insatisfecho con su vida y con la caída de sus padres. Lucifer despierta en Caín el deseo de conocimiento e inmortalidad y lo convence de la inevitabilidad de la muerte. Caín, desesperado, ofrece un sacrificio rechazado por Dios; furioso, mata a su hermano Abel. Eva maldice a su hijo y el ángel anuncia su exilio: a la expulsión de los padres se suma la del hijo (Hussherr, 2016a: 724). Caín no busca recuperar el Edén como don perdido, sino reconquistarlo porque lo siente propio. Su anhelo no es solo repetir la transgresión del árbol del conocimiento, sino alcanzar también el árbol de la vida (Hussherr, 2016b: 724).

Byron invierte la lógica del mito: el Edén sería alienación e infelicidad, mientras que la vida fuera, aunque mortal, ofrece libertad y plenitud. La serpiente se convierte en mediadora del paso de la ignorancia al saber y a la conciencia del dolor y la muerte (Hussherr, 2016b: 545).

Proceso de desmitificación

Llegamos a la tercera y última parte del artículo: el vaciamiento del mito.

Según la mitocrítica cultural, la trascendencia sagrada constituye la médula ósea del mito, su fuerza vivificante. La supresión de esta trascendencia, bajo cualquiera de sus múltiples formas, implica su desmitificación. A continuación, querría analizar el descarte de esta valencia mitológica en una serie de textos. En primer lugar, de textos explícitos sobre el paraíso perdido; en segundo lugar, de una evocación novelada; en tercer lugar, de un trampantojo basado en la ciencia ficción.

A) Instrumentalización mitológica textual

Para el primer apartado y dadas las fechas, he elegido dos poemarios de autores fundacionales de la Generación del 27, cuyo centenario celebraremos en breve. La desmitificación del paraíso perdido es sibilina, pero incuestionable: los autores retoman términos y argumentos propios del mito y los aplican a una situación espaciotemporal diversa.

El volumen *Sobre los ángeles*, de Rafael Alberti (1929), es comparable a un estallido cósmico, reflejo de la grave crisis personal del poeta enmarcada en la respuesta surrealista a la situación de Occidente. Se trata de un terrorífico drama interior: ángeles de cualquier tipo y color objetivan los combates encarnizados que libran entre sí las pasiones enfrentadas en el alma del poeta.

Esta conciencia de pérdida de gracia e inocencia abre paradigmáticamente el volumen con el poema "Paraíso perdido":

A través de los siglos,
por la nada del mundo,
yo, sin sueño, buscándote.
Tras de mí, imperceptible,
sin rozarme los hombros,
mi ángel muerto, vigía.
¿Adónde el Paraíso,
sombra, tú que has estado?
Pregunta con silencio.
Ciudades sin respuesta.

A estos versos iniciales siguen otros pautados por la desesperanza del terceto final:

¡Paraíso perdido!
Perdido por buscarte,
yo, sin luz para siempre (Alberti, 1992: 33–35).

Aquí y a lo largo de todo el poema aparecen ángeles, sin duda. Pero no son ángeles mitológicos, solo una envoltura nominal que alegoriza la zozobra interior del poeta.

Asombrosa en su técnica, esta desmitificación recurre al vaciamiento de la dimensión sobrenatural de los personajes.

El volumen *Sombra del paraíso*, de Vicente Aleixandre (1944), es un cántico auroral desde el momento presente, un himno de luz desde la conciencia de la oscuridad, una visión del alba desde el dolor actual (Leixandre, 1982: 27)⁸. En abril de 1939 ha concluido la guerra civil española. El verano ha sido difícil: los mejores amigos de Aleixandre han abandonado el suelo patrio y su casa es un montón de ruinas. El otoño postbélico y sombrío genera el primer poema de *Sombra del paraíso*: “Primavera en la tierra”, dedicado a los protectores de la época pasada:

Vosotros fuisteis,
espíritus de un alto cielo,
poderes benévolos que presidisteis mi vida,
iluminando mi frente en los feraces días de la alegría juvenil (Aleixandre,
1982: 121).

Esta poesía aflora el período vital de la etapa prepoética, entre los 15 y los 25 años (1913–1923): bachillerato, viajes por España y el extranjero, estudios universitarios, encuentro con Dámaso Alonso, primeros versos... Sigue el periodo del clima amistoso y grato de la generación del 27, marcada por un espíritu exultante y novedoso. No busquemos el paraíso mitológico: solo encontraremos el recuerdo de un idilio; no el impacto entre personajes humanos y sobrenaturales: solo una lacerante nostalgia del nido familiar y la compañía literaria. Aquella etapa y este periodo son recordados en la nostalgia herida, más aguda al final del poema:

Hoy que la nieve también existe bajo vuestra presencia,
miro los cielos de plomo pesaroso
y diviso los hierros de las torres que elevaron los hombres
como espectros de todos los deseos efímeros.

Y miro las vagas telas que los hombres ofrecen,
máscaras que no lloran sobre las ciudades cansadas,

⁸ Véase a L. de Luis, en la introducción a su edición de *Sombra del paraíso*, en la página 27.

mientras siento lejana la música de los sueños
en que escapan las flautas de la Primavera apagándose (Aleixandre, 1982:
124).

Frente al ayer resplandeciente, el hoy irreparable: falta poco para que el plomo y el hierro señalen explícitamente la guerra y la prisión. Quizá la visión cósmica peculiar del poeta incida con mayor fuerza en el contraste entre antaño y presente. No en vano Aleixandre había aprovechado una prolongada enfermedad para leer durante 1938 la literatura inglesa, en particular la epopeya de Milton.

Hoy día es generalmente aceptada la opinión de que el ciego británico “había compuesto *El paraíso perdido* particularmente como un poema político que daba voz a sus pensamientos e ideales políticos en modo alegórico” (Kiliç, 2018: 2)⁹. De igual manera, el nobel español recurre a un canto nostálgico de un amor triste y sereno que sustituya poéticamente el desgarró histórico experimentado.

En el poema queda, como el mismo poeta escribía en una carta a Dámaso Alonso, “un edén que se recuerda sin saberlo, habitado idealmente”, la consciencia de una pérdida irrecuperable, o, como subraya el título del poemario, una sombra: la del paraíso. El mito primigenio ya no es sagrado, sino maleable a voluntad según la situación personal, asumida como pérdida irreparable.

B) Instrumentalización mitológica evocativa

El proceso de desmitificación textual y estructural puede dar un paso más cuando la terminología explícita es sustituida por la evocación implícita. Los ecos del paraíso perdido son sutiles: es preciso aguzar la vista para captar plenamente su significado.

El Señor de las mosas de Golding (1954) comparte con el poema miltoniano un mismo eje temático: la pérdida del paraíso. En la epopeya del s. XVII, esta pérdida es literal: Adán y Eva son expulsados tras la rebelión angélica encabezada por Satanás

⁹ Véase J. Rogers, *Milton*, Lectures 9 y 13–20.

y secundada por Belcebú. Golding traslada este motivo a una isla deshabitada, donde un grupo de niños intenta mantener una convivencia ordenada, equivalente al “Edén” inicial encontrado cuando cayeron del avión.

La rivalidad entre los dos jefes, seguida del hambre, desembocan en la caza de una cerda, brutalmente ensartada en una pica y abandonada a la corrupción:

El montón de entrañas era una masa negra de moscas que zumbaban como una sierra. Al poco tiempo esas moscas encontraron a la cerda y se posaron sobre ella en espeso enjambre (Golding, 1954: Capítulo 8).

La aparición del ídolo macabro marca el inicio de la degradación moral, que culmina con el asesinato salvaje de dos niños a manos de sus compañeros. Golding reinterpreta la figura de Belcebú —cuyo nombre significa literalmente “Señor de las Moscas”— en clave exclusivamente material, la despoja de su dimensión sagrada y la reduce a un símbolo del mal latente en la condición humana. En ambas obras el relato transcurre del estado de armonía primigenia hacia otro dominado por el caos y la corrupción, pero en Golding todo se resume en una tragedia moral y social circunscrita a una isla del océano Pacífico.

C) Pseudomitología de la ciencia ficción

Hemos visto que el mito consiste en un impacto entre dos mundos irreducibles, uno de los cuales es absoluto en su espacialidad y temporalidad y, además, sagrado en su trascendencia. La búsqueda inacabada de referencialidad reúne mito y ciencia ficción; ambos anhelan dar respuesta a las cuestiones sempiternas: el origen de la vida y la conjura de la muerte. La ciencia ficción, en cambio, propone una explicación verosímil del acontecimiento extraordinario, al margen de cualquier carácter absoluto y numinoso. En puridad, cada uno responde a su manera: el mito, mediante sus alegorías simbólicas, y la ciencia ficción, mediante sus proyecciones científicas o paracientíficas.

La ciencia ficción solo contempla como trasfondo la inmanencia de las leyes físico-químicas, no impide su uso mitológico o, en puridad, pseudomitológico. En *Blade Runner 2049* (D. Villeneuve, 2017) asistimos a una escena sobrecogedora: Wallace contempla el nacimiento de una nueva replicante, que resulta estéril y es asesinada por él al instante. Más inquietantes aún son sus palabras: “Necesitamos más replicantes de los que jamás podrían ensamblarse. Millones, para que podamos ser billones más. Podríamos asaltar el Edén y recuperarlo”¹⁰. Escalofriante mención del Edén en labios de un magnate que parece haber leído no solo la Biblia, sino también el *Frankenstein* de Mary Shelley.

En efecto, durante el relato de sus aventuras, Frankenstein recuerda cómo encontró en una valija tres libros: las *Vidas* de Plutarco, *Las penas del joven Werther* y, ¡oh, maravilla!, *El paraíso perdido*. Este último fue el volumen que mayores emociones excitó en su cabeza; leyéndolo experimentó admiración ante un Dios que luchaba con sus criaturas, en particular Satanás (Shelley, 1999: 100)¹¹.

En *Blade Runner 2049* Wallace encarna el ángel caído que pretende arrebatarse al divino oponente el poder de crear hombres, algo que equipara a recuperar el Edén. Mito y ciencia ficción buscan explicaciones, justificaciones o denegaciones de coyunturas desasosegantes. Pero esta búsqueda los asemeja y los diferencia. Aquel recurre a la etiología trascendente, esta, a la empírica.

¹⁰ “We need more replicants than can ever be assembled. Millions, so we can be trillions more. We could storm Eden and retake her.”

¹¹ “Like Adam, I was apparently united by no link to any other being in existence; but his state was far different from mine in every other respect. He had come forth from the hands of God a perfect creature, happy and prosperous, guarded by the especial care of his Creator; he was allowed to converse with, and acquire knowledge from beings of a superior nature: but I was wretched, helpless, and alone”, Mary Shelley, *Frankenstein*, S. Jansson (Ed.), p. 100.

Conclusión

Propongo tres reflexiones finales.

Primera. El recorrido por los paraísos míticos revela que todos ellos comparten un rasgo esencial: su condición extratemporal. En el Garonmana zoroástrico, el Edén bíblico, en la Atlántida griega o en el Tlalocan mesoamericano, el ser humano alcanza una plenitud inmutable, en perfecta concordia con los dioses, consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

Sin embargo, esta armonía no perdura. La *hibris* —ya sea orgullo, desobediencia o usurpación del acto creador— precipita la ruptura: se pierde la unidad interior, se fractura la relación con los semejantes y la naturaleza se torna hostil. Esta tragedia alegoriza la expulsión del vientre materno: en adelante el ser humano debe adaptarse, también dietética y climatológicamente, al nuevo seno abierto: la tierra (Stevens, 1998: 203). Así, el mito del Paraíso perdido simboliza la entrada de la humanidad en la historia: del tiempo histórico, de la condición mortal, del mundo prosaico.

Segunda. Más allá de la consciencia, ha nacido a la conciencia. Fuera del paraíso primordial, irremisiblemente incrustado en la historia tierra actual, el ser humano a duras penas distingue entre las esencias de los paraísos hindú, taoísta, edénico, griego, náhuatl: entre la naturalidad y el artificio, la espontaneidad y la reflexión, el bien y el mal, el bien común e individual, la creación y la imitación.

No obstante, tras el advenimiento de la modernidad, fuera de toda anamnesis, de todo recuerdo de lo que fue o pudo ser, el ser humano no experimenta como una tragedia la pérdida del paraíso. Se limita a considerar lo único que conoce, el mundo, o cree conocer, a sí mismo.

Tercera. Alberti, Aleixandre, Golding y Wallace lo demuestran: al hombre moderno le bastan sus historias y sus guerras civiles, sus idílicas nostalgias, sus luchas fratricidas o sus aspiraciones dominadoras. En sus aspiraciones, el hombre

moderno es metafísicamente resignado, se ha vuelto modesto (U. von Balthasar, 2008: 91).

Es preciso concluir con una nota positiva. Al final de *El paraíso perdido*, el arcángel Miguel profetiza la venida de Cristo y su victoria sobre Satanás (Milton, año: 401. Book XII, vv. 460–465). Luego, añade una nota positiva: “entonces no te será penoso abandonar este Paraíso, pues poseerás un paraíso dentro de ti, mucho más dichoso” (Milton, año: 404. Book XII, vv. 585–587)¹². Ya desde la puerta del Edén, Adán y Eva contemplan la ardiente guardia de querubines y la espada llameante que cierra para siempre el acceso al árbol de la vida. De la mano, salen del Paraíso exiliados pero esperanzados: su entrada en la historia y en la conciencia tiene un sentido prometedor.

Referencias.

- Agustín de Hipona. (2014). *Interpretación literal del Génesis*. Claudio Calabrese (ed.), Pamplona, EUNSA.
- Alberti, R. (1992). *Sobre los ángeles y Yo era un tonto y lo que he visto me ha hecho dos tontos*, C. Brian Morris (Ed.), Madrid, Cátedra.
- Aleixandre, V. (1982). *Sombra del paraíso*, Leopoldo de Luis (Ed.), Madrid, Castalia.
- Anónimo (s.f.). *Teogonía e historia de los mexicanos* (busca Tamoanchan y Tlalocan, paraísos, según fray Bernardino de Sahagún).
- Asvaghosa (Bodhisattva). (1883). *The Fo-sho-hing-tsan-king: A Life of Buddha (by Asvaghosa Bodhisattva)*, Trans. from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha, and from Chinese into English by Samuel Beal, ed. F. Max Müller, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, Vol. 19.
- Belli, G. (2024). *El infinito en la palma de la mano*, Barcelona, Seix Barral.
- Bernardino de Sahagún. (2001). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Juan Carlos Temprano (ed.), Madrid, DASTIN.
- Biblia de Jerusalén. (1983). Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin (Domingo Francisco de San Antón Muñón). (1991).

¹² J. Milton, *Paradise Lost*, Book XII, vv. 585–587, p. 404.

- Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Víctor M. Castillo F. (ed.), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Conde, C. (1985). *Mujer sin Edén*, Fran Garcerá (Ed.), Madrid, Torremozas.
- Durán, fray Diego. (1880). *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 2 tomos.
- Goldwing, W. (1954) *El señor de las moscas*. Alianza Editorial. España
- Hesíodo. (1978). *Obras y fragmentos*, Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (eds.), Madrid, Gredos.
- Homero. (2014). *Odisea*, prólogo Carlos García Gual, trad. José Manuel Pabón, Madrid, Gredos.
- Madách, I. (1861). *Az ember tragédiája*, Pest, Emich Gusztáv - Magyar Akadémiai Nyomdász.
- Madách, I. (1989). *The Tragedy of Man*, Thomas R. Mark (trad.), Boulder (CO), East European Monographs – Columbia University Press.
- Mahābhārata (The)*. (1978). Ed. and Trans. J. A. B. van Buitenen, The University of Chicago, 3 Vol.
- Milton, J. (1998). *Paradise Lost*, John Leonard (ed.), Penguin Books.
- Platón. (1963). *Diálogos*, Carlos García Gual (pról.), Antonio Alegre Gorri (studio introductorio), 2011, 2 vol.
- Shelley, M. (1999). *Frankenstein or The Modern Prometheus*, Siv Jansson (Ed.), Ware (U. K.), Wordsworth.
- Writings of Kwang-ŷze (The)*. (2005 [1891]). Trans. J. Legge, in *The Sacred Books of China*, Part V, ed. F. Max Müller, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, Vol. 39.
- Zend-Avesta (The)*. (2007 [1882]). Trans. James Darmesteter, in *The Sacred Books of the East*, Ed. F. Max Müller, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, Vol. 23.

Bibliografía crítica

- Carbajosa, M. (2023). “Volver al Paraíso: Eva en los siglos XX y XXI. Reescrituras femeninas del mito de Adán y Eva”, *Lexis*, XLVII, 2, pp. 909–944.
- Couffignal, R. (1988). “Éden”, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Pierre Brunel (Ed.), Paris : Éditions du Rocher, 2.^a ed., pp. 539–558.
- Dumézil, G. (1995). *Mythe et épopée*, Pref. Joël H. Grisward, Paris, Gallimard.
- Von Balthasar, Hans Urs. (2008). *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Antonio Murcia Santos (Trad.), Alois M. Haas (Pról.), Jan-Heiner Tück (restrospectiva), Madrid, Ediciones Encuentro.
- Hussherr, C. (2016a). “Caïn”, *La Bible dans les littératures du monde*, Sylvie Parizet (Ed.), Paris, Les Éditions du Cerf, vol. 1, pp. 447–459.
- Hussherr, C. (2016b). “Éden”, *La Bible dans les littératures du monde*, Sylvie Parizet

- (Ed.), París, Les Éditions du Cerf, vol. 1, pp. 716–725.
- Himy, A. (2016). "Milton (John)", *La Bible dans les littératures du monde*, Sylvie Parizet (Ed.), París, Les Éditions du Cerf, vol. 2, pp. 1580–1582.
- Imbroscio, C. (2000). "Myths and Symbols", in *Dictionary of Literary Utopias*, Ed. Fortunati, Vita, and Raymond Trousson, Paris, Honoré Champion, pp. 415–421.
- Jung, C. G. (1968). *The Archetypes and the Collective Unconscious*, R. F. C. Hull (trad.), London, Routledge, Second Edition.
- Kiliç, V. (2018). *Milton's Political Ideas and Paradise Lost as a Political Allegory*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- López-Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Losada, J. M. (2022). *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*, Madrid, Ediciones Akal.
- Rogers, J. (2007). *Milton*, Yale Open Courses. <https://oyc.yale.edu/>
- Stevens, A. (1998). *Ariadne's Clue: A Guide to the Symbols of Humankind*, Princeton University Press.