

Capítulo 3

CARNE DE MI CARNE, UNA SOLA CARNE: EL MATRIMONIO DESDE EL ORIGEN

Toda reflexión teológica tiene en la Pascua su punto de partida. El encuentro con el Resucitado abrió los ojos de los discípulos para comprender las Escrituras a través de la vida de Cristo, en quien se desvela el plan entero de Dios sobre la historia (*Lc 24, 45*). La teología no ha concluido bien su tarea si no es capaz de reconducir cada una de sus tesis y corolarios a la experiencia de fe que nace en el encuentro pascual con Jesús.

La cosa se aplica también al sacramento del matrimonio. Todas sus facetas han de poderse iluminar desde este primer domingo, plenitud del tiempo; de aquí mana la claridad última para entender la relación del hombre y la mujer.

Lo dicho se refiere, primero, al matrimonio de los cristianos, invitados a amarse como Cristo ha amado a la Iglesia. El encuentro con Jesús transforma en vino el agua viva del amor esponsal; el perdón de Cristo les enseña a perdonarse sin tasa; el sí definitivo de Jesús al Padre y su fidelidad a la Iglesia les muestra cómo prometer para siempre; en la Resurrección descubren nuevos horizontes para su amor y para su misión de generar vida, que ahora conocen eterna.

Pero la Pascua ilumina también el valor del matrimonio antes de Jesús, desde sus comienzos creaturales, según lo experimenta todo ser humano. Puede decirse que la Resurrección posee carácter retroactivo: si el cuerpo de Jesús, y con él toda la creación material, logra entrar en comunión cabal con Dios, entonces queda patente la bondad de la carne y de su camino en el tiempo desde los albores del mundo. Se confirma, a la luz del octavo día, cuanto Dios creó el primero: una gran promesa se contenía en el cuerpo humano desde sus principios. A esta luz podrán iluminarse la profundidad y horizontes de ese «camino del hombre a través de la mujer» de que habla el sabio (*Pr 30, 19*).

Comenzaremos estudiando cómo la Pascua contiene la clave para estructurar nuestro tratado. A partir del amor pleno de Jesús releeremos

luego toda la ruta del amor humano, desde su origen creatural a su consumación, comenzando por el relato del Génesis. Siempre a la luz de la plenitud anunciada en Cristo, expondremos en este libro la *historia salutis* del matrimonio: sacramento de la creación y de la historia (parte I), sacramento de la plenitud del tiempo en Jesús y su Iglesia (parte II).

1. EL CRISTO PASCUAL NOS REMITE AL PRINCIPIO

¿En qué consistió la experiencia del encuentro con el Resucitado? El mismo Jesús que los Doce conocieron desde que les llamara en Galilea había ascendido hasta la altura de Dios en ese mismo cuerpo que fue crucificado. Desde tal plenitud alcanzada por la vida de Cristo se preguntan los Discípulos por el entero recorrido terreno de su Maestro. Suscitan, sobre todo, la cuestión de su procedencia. ¿Quién le dio origen, para que haya arribado a tan insuperable destino? ¿Dónde comenzó esta historia temporal para que haya logrado hacerse tan eterna?

La búsqueda de un origen

Los cristianos percibieron en Pascua que, para llegar tan lejos, para entrar en comunión con Dios mismo, Jesús debía de proceder de Dios. Y es que nadie puede entrar tan radicalmente en Dios si no viene de Dios con la misma radicalidad. En Pascua surgía, pues, una búsqueda de los orígenes de Cristo, según la pregunta tan repetida en el evangelio de Juan: ¿de dónde viene? (cfr. *Jn* 8, 14; *Jn* 9, 29). Dos momentos cobran importancia para responder.

a) El primero es el nacimiento virginal de Jesús. Si es cierto que todo hombre trae su origen de Dios Creador, esto se aplica a Cristo de modo eximio: Él nace directamente del amor del Padre. Así lo atestigua la virginidad de María, que no es un mero signo prodigioso para llamar la atención de los hombres sobre una acción divina, sino un hecho dotado de hondura teológica. Naciendo de María Virgen, Jesús revela un nuevo modo de nacer, sin concurso de varón, porque engendrado del Padre Dios sin mediación de padre humano. Es decir, Belén traduce en la carne y en el tiempo el misterio de la generación eterna del Hijo. Notemos la importancia para la teología del matrimonio: una maternidad, la de María, un nacimiento carnal, el de Jesús, revelan la filiación divina del Hijo, en que se funda la existencia del universo.

Tal cosa no puede dejar intacta nuestra forma de entender el amor conyugal, la unión de hombre y mujer como lugar de generación de la vida. Si el Padre puede actuar en modo tan consumado en el nacimiento de Cristo, es porque todo nacimiento en la carne se abre desde el principio a una presencia y acción divinas. ¿No es este el testimonio del Antiguo Testamento, en que el vientre de la mujer se convierte en terreno donde germinan la bendición y la alianza? Desde la Pascua se nos conduce así, pasando por el nacimiento de Jesús, y a través de la serie de sus genealogías, al inicio del mundo: la carne de Jesús evoca el misterio de la carne de Adán; la maternidad de María recuerda la grandeza de la maternidad de Eva.

b) Si la pregunta por el origen de Jesús nos refiere al origen del mundo a partir de su nacimiento de María, otro elemento de la Pascua apunta en la misma dirección. Se trata del nuevo nexo que Jesús establece con los cristianos, con su Iglesia. Notemos, en efecto, que el cuerpo resucitado de Jesús está, como todo cuerpo, abierto al encuentro con los otros; es decir, su cuerpo glorioso no es un cuerpo aislado, sino un manantial de nuevas relaciones que transforman la existencia de los creyentes. Su definitiva procedencia del Padre, atestiguada por su carne gloriosa, crea vínculos inéditos entre los hombres. Surge entonces la pregunta por el origen primero de estos vínculos, por la procedencia de este nuevo cuerpo que es la Iglesia.

Pues bien, para explicar la cualidad de estos lazos usa san Pablo la imagen esponsal. Habla el Apóstol, citando *Gn* 2, 24 («serán una sola carne»), de un gran misterio, que aplica a Jesús y su Iglesia (cfr. *Ef* 5, 32). Si la imagen nupcial puede contener una unidad de tal calibre, como es la de Cristo y los cristianos, es que desde el principio albergaba ya una comunión singular, un modo estrecho de ser uno de los hombres entre sí y con Dios. He aquí, de nuevo, que el cuerpo resucitado de Jesús nos refiere al origen, al cuerpo del primer hombre y mujer que el Creador llamó a ser uno solo.

La relación entre el misterio pascual y el origen del amor humano se confirma con una palabra de Jesús. Se trata de la respuesta a los fariseos sobre la posibilidad del divorcio (*Mt* 19, 1-11; *Mc* 10, 2-12). Ya conocemos el texto. Jesús evita entrar en discusiones legalistas para introducir un elemento nuevo en el debate: el recurso a un principio más originario que la Ley de Moisés, la cual suponía cierta dureza del corazón del Pueblo. El «os digo» de Jesús (*Mt* 19, 9) recuerda las antítesis del Sermón de la montaña (cfr. *Mt* 5, 21-22: «habéis oído que se dijo [...], pero yo os digo...»); el «más» de sus mandatos, el paso al frente que exigen, resulta ahora apoyarse sobre una mirada honda al pasado, a los orígenes, como si para cre-

cer hubiera que arraigarse mejor en el terreno. La respuesta de Jesús implica: la época nueva que Él trae en que tal dureza de corazón queda superada es también un retorno, una recuperación del momento alfa de la historia. La novedad evangélica es posible porque Jesús proviene del Origen, de la fuente de todo amor en el Padre: viviendo en su carne tal amor primero puede anunciar y restaurar su validez, llevándola a nueva altura¹.

El matrimonio, entre creación y redención

Se entiende ahora, al contemplar la gloria final de Cristo, el influjo que Él ejerce sobre el principio. Nuestro interés por entender el amor humano desde sus primordios no es, pues, ajeno a la resurrección de Jesús, sino que brota como exigencia interna de la Pascua. La mirada hacia los orígenes es necesaria porque existe un camino de ida y vuelta, un círculo luminoso, entre la revelación pascual de Jesús y la verdad creatural del matrimonio:

a) Desde el centro de la fe pascual se aclara el matrimonio del principio, cuya verdad pueden percibir todos los hombres de todas las culturas. Cristo, al revelar su gloria y su destino último, revela también el origen, confirmando su bondad y desvelando sus horizontes. Concretamente: I) si el cuerpo de Jesús tiene su origen en el Padre ya en Nazaret y luego al resucitar, se entiende que Adán y Eva, en su ser carnal de hombre y mujer, vinieran también de las manos paternas de Dios. II) A la luz del nuevo cuerpo que Jesús edifica con su Iglesia, se descubre la cohesión de esa «una sola carne» que forman varón y mujer (Gn 2, 24). III) Se aclara en la Pascua cuánto puede dar de sí la generación en la carne, puesto que está llamada a llevar tal fruto al llegar el fin de los tiempos: la carne gloriosa de Cristo, expandida en su Iglesia.

b) Por otra parte el matrimonio creatural resulta clave para descubrir cómo Cristo lleva a plenitud la historia. Y es que Jesús recorre el camino del amor humano; y usa, para manifestar su misterio, las categorías primordiales del hijo, el hermano, el esposo. Tener experiencia de estas relaciones prepara para entender el misterio de Jesús.

Como testigo de esta relación circular, que ilumina el matrimonio a partir de la Pascua y permite entender mejor la Pascua desde el matrimo-

¹ Otro episodio de la vida de Jesús que contiene una referencia al principio lo narra Juan: las bodas de Caná. Lo trataremos en el capítulo 8, apdo. 2, al estudiar la institución del matrimonio.

nio, fue enviado san Juan Bautista. Él es figura puente entre el Antiguo y Nuevo Testamento y así recoge, tanto el testimonio del matrimonio creatural, como el de su cumplimiento en Jesús.

En efecto, por un lado, el tema del amor humano pertenece al núcleo de la predicación del Bautista, que llegará a dar la vida por defender su verdad, la verdad del amor: «No te es lícito tener la mujer de tu hermano» (Mc 6, 18). San Beda verá en Juan un mártir, aunque en sentido estricto no muera por confesar a Jesús; y es que Jesús es la Verdad, y quien muere por la Verdad muere por Él². Además, la verdad por la que padece Juan no es verdad abstracta, sino la concreta del amor humano, en la que Dios se entrega al hombre desde el principio del mundo.

Por otro lado, este mensaje de Juan, ligado al testimonio supremo de su muerte, está en relación con el meollo de su anuncio: Jesús es el Mesías, que se presenta como el Esposo de Israel. Por eso Juan no es digno de desatar las correas de sus sandalias, prerrogativa de quien pretendía a la novia según la ley del levirato³. Todo el esfuerzo de Juan es que Jesús aumente, es decir, que vea descendencia abundante; y que él disminuya, porque no es el Esposo, como recordará a sus discípulos.

Por tanto, en la unidad de la persona y obra del Bautista se descubre la unidad de dos aspectos: la verdad primigenia del amor sponsal y la plenitud de ese mismo amor en Jesús. El que anunciaba al Esposo no podía sino confirmar el matrimonio creatural. Vivió para lo primero, dio su vida por lo segundo, pues percibió la intrínseca unidad de ambos.

Su testimonio nos confirma la oportunidad de dividir en dos partes este tratado, asegurando la relación mutua de ambas. La primera se ocupará del matrimonio como realidad creada, según lo que Juan Pablo II ha llamado «sacramento de la creación»⁴ y lo verá progresar en la historia hacia su cumplimiento; aunque discurra sobre experiencias comunes a todo hombre, la luz secreta que ilumina esta parte es ya la Pascua de Cristo, como se acaba de mostrar en este apartado. La segunda mirará al matrimonio como sacramento de la nueva alianza, de la plenitud del tiempo traída por Jesús; en ella seguirán presentes las experiencias originarias que el Creador instituyó en el Génesis, necesarias para entender cómo Jesús inaugura una nueva medida del amor en el cuerpo.

² Cfr. SAN BEDA EL VENERABLE, *Homilía* 23 (CCL 122, 354-357).

³ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, «Las sandalias del Mestias Esposo», *Biblica* 59 (1978) 1-37.

⁴ JUAN PABLO II, HM, cat. 99,1, p. 529, *et passim*.

2. «HOMBRE Y MUJER LOS CREÓ»: EL LENGUAJE DEL PRINCIPIO (GN 1-3)

Los orígenes del hombre se nos cuentan en dos relatos⁵. El primero, Gn 1-2, 4a, describe ordenadamente, día tras día, la aparición de los seres. Todo se encauza hacia una cumbre: Dios crea al hombre, lo crea varón y mujer, lo crea a su imagen y semejanza; la historia desemboca en el descanso divino, el día séptimo, plenitud de lo humano porque signo de alianza entre Dios y el hombre. El otro relato se halla en Gn 2, 4b-3. Aquí el hombre no aparece en la cumbre, sino en el centro, rodeado por el jardín del Edén, sacado de su barro y respirando el soplo insuflado por Dios. Adán es modelado primero; después vienen los animales; la historia desemboca en la aparición de Eva, ayuda que corresponde al hombre, para que formen una sola carne. También hay aquí un signo de Alianza entre Dios y el Pueblo. Jesús, en su respuesta a los fariseos (Mt 19, 4-5), presenta unidas ambas narraciones: «los creó hombre y mujer» (Gn 1, 26), y «por eso dejará el hombre a su padre y a su madre...» (Gn 2, 23)⁶.

Antes de analizar el relato bíblico es necesario salir al paso de dos formas de leer el texto que banalizan su contenido. a) La primera exagera el influjo que sobre el autor tuvo la cultura del tiempo. Se trataría de un texto adaptado a mentalidades primitivas, según rasgos culturales hoy no

⁵ El primer relato se atribuye a la tradición sacerdotal, el segundo, a la yahvista. Hay que tener en cuenta que la teoría de las fuentes, aceptada hasta hace algunos años, se encuentra ahora en fase de revisión; es arriesgado apoyarse demasiado en ella para sacar consecuencias; cfr. W. VOGELS, «L'être humain appartient au sol: Gn 2, 4b-3, 24», NRTh 105 (1983) 515-534. Los siguientes comentarios sobre el Génesis son útiles para el tema aquí tratado: U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part One. From Adam to Noah*, Magnes Press, Jerusalem 1998; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gn 1,1 - 11,26*, Echter, Würzburg 1992; J. SCHARBERT, *Genesis 1-11*, Echter, Würzburg 1983; G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Waco 1987; C. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1981.

⁶ Sobre la relación hombre-mujer en el Génesis, además de los comentarios citados, cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», *Biblica* (1962) 295-316; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament: essai de lecture*, Seuil, Paris 1977; J. COHEN, *Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Cornell University Press, Ithaca - London 1989; R. M. DAVIDSON, *Flame of Yaweh: Sexuality in the Old Testament*, Hendrikson Publishers, Peabody, MS 2007; A. DIEZ MACHO, «La sexualidad en el Targum», en J. M. CASCIARO et al. (ed.), *Masculinidad y Femenidad en el mundo de la Biblia*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1989; C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gn 2/3*, KWB Verlag, Stuttgart 1988; C. GRANADOS, *El camino del hombre y la mujer* (de próxima aparición); P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1969; G. P. HUGENBERGER, *Marriage As a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, E. J. Brill, Leiden - New York Köln 1994; B. OGNIBENI, «Il racconto biblico del primo uomo e della prima donna. Suggerimenti interpretativi», *Anthropotes* 22 (2006) 361-382; P. ROTTA SCALABRINI, «Al principio fu così», en G. ANGELINI - G. BORCONOVO - M. CHIODI (ed.), *Maschio e femmina li creò*, Glossa, Milano 2008, 147-159; L. SÁNCHEZ-NAVARRO, *Retorno al principio*, Didáskalos, Monte Carmelo, Burgos 2010; A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, Dehoniane, Bologna 2008.

vigentes: una visión patriarcal de la familia ya superada, una subordinación indigna de la mujer al varón... A esto hay que decir: aunque tales categorías ambientales hayan influido, no impiden llegar a la intención del autor, que es precisamente la de sobrepasar lo transitorio en busca de lo universal, tratando de describir la experiencia originaria común a todo hombre⁷. b) La segunda afirma que el relato sobre el hombre y mujer en el Paraíso, la visión que ofrece sobre la sexualidad, sería una idealización impropia, como referida a una edad de oro imaginaria. A esto se debe responder: la narración edénica no proviene de un autor ingenuo en materia sexual. Al contrario, las páginas del Génesis son bien realistas y nunca ocultan las dificultades, el drama, lo ambiguo de la atracción de hombre y mujer. El texto conoce el deseo desbocado (Gn 6, 2), la seducción (cfr. Gn 39, 7-20), el estupro (cfr. Gn 34, 2)...; desde aquí se pregunta por el sentido originario de la sexualidad, declarando buena, a pesar de las distorsiones sufridas, la creación divina del cuerpo y de la diferencia entre el hombre y la mujer⁸.

2.1. La creación de hombre y mujer a imagen de Dios

Clave del primer relato es la creación del hombre, varón y hembra, a imagen de Dios (Gn 1, 27): «A imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó». ¿Qué puesto juega la diferencia sexual en la definición del hombre y, más concretamente, en su relación con Dios? El texto bíblico ofrece una perspectiva original si comparado con las culturas del tiempo. Interesa indagar primero el nexo entre la sexualidad y lo sagrado; veremos después el significado de la imagen de Dios en el hombre, especialmente en su relación con lo masculino y lo femenino⁹.

La sexualidad y lo sagrado

Al narrar la creación del hombre y la mujer, la Biblia presenta la sexualidad como parte del mundo salido de las manos de Dios. Lo sexual se separa así de lo divino. La cosa cobra relieve en el contexto de otras culturas que exaltaban la fecundidad hasta hacer de ella experiencia numi-

⁷ Cfr. ROTTA SCALABRINI, «Al principio fu così», 131.

⁸ Cfr. Y. SIMOENS, «La famille dans la Bible», NRTh 127 (2005), 355-356; cfr. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 245: «La Genèse est un poème de la chair, mais toutes les impasses de la chair y sont visitées».

⁹ Cfr. P. RICOEUR, «La métaphore nuptial», en A. LACOCQUE - P. RICOEUR (ed.), *Penser la Bible. Études exégétiques et herménéutiques*, Herder, Barcelona 2001.

nosa. El acto conyugal se veía como un éxtasis que llevaba al hombre más allá de sí, poniéndolo en contacto con la gran fuerza vital¹⁰. Cada nuevo hijo engendrado confirmaba este vínculo de la sexualidad con lo sagrado. Desde aquí bastaba un pequeño paso para proyectar lo sexual en la esfera divina, para pensar que Dios mismo fuera sexuado y que ahí radicase el secreto de la producción del mundo¹¹.

Este planteamiento tiene su verdad, pues la sexualidad esconde siempre un misterio: habla allí al hombre algo superior a él; hay en lo erótico un éxtasis, una promesa de plenitud. El problema surge cuando se fusiona directamente lo erótico con Dios, pues se pierden así aspectos clave de la experiencia humana, corrompiéndola. Por un lado, queda diluida la trascendencia de Dios, identificado con un impulso natural; por otro, si la sexualidad nos hace ella misma dioses, entonces deja de ser un signo, un camino que señala la plenitud: cuando el hombre se abandona al instante de un súbito raptó, la experiencia amorosa no abre ya ningún horizonte ni ayuda a madurar ningún destino.

En el fondo, si la sexualidad promete tanto, si fascina y cautiva, es por el vínculo interpersonal que establece, a través del encuentro con la persona amada¹². El impulso sexual se diferencia de otros, como el hambre o la sed, por su necesaria referencia a otra persona. Es aquí precisamente, al descubrir la dignidad del rostro y cuerpo del cónyuge, donde la sexualidad se abre a la trascendencia. Por eso, divinizar lo sexual en sí mismo significa cancelar a la otra persona, usarla como mero medio para la propia exaltación. La práctica de la prostitución sagrada, en que se usaba a la mujer para alcanzar un éxtasis religioso, revela el desprecio por la persona concreta que se esconde en este enfoque¹³. Al final, al perseguir la fusión con lo divino, el hombre se busca solo a sí mismo. Queriendo atrapar a Dios, se le deforma, y lo que se alcanza es solo viento, la vanidad de la propia imagen en el estanque. Tal es la tentación idólatra, que trafica con el nombre divino, haciendo de Dios un reflejo del hombre, una proyección de su búsqueda de placer.

La distancia que la Biblia traza entre Dios y la sexualidad, ¿equivale a una secularización del ámbito sexual, que quedaría sin ninguna relación con lo divino? Si así fuera, la Escritura daría el primer paso hacia la

¹⁰ Cfr. W. EICHRDT, *Theology Of The Old Testament*, vol. 1, The Westminster Press, Philadelphia 1960, 200.

¹¹ Cfr. ATKINSON, *The Biblical and Theological Foundations of the Family: The Domestic Church*, CUA Press, Washington, DC 2014, cap. 1 (de próxima aparición).

¹² Cfr. J. NORIEGA, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, 42-46.

¹³ Cfr. BENEDICTO XVI, DCE 4: «En efecto, las prostitutas que en el templo debían proporcionar el arrobamiento de lo divino, no son tratadas como seres humanos y personas, sino que sirven solo como instrumentos para suscitar la 'locura divina': en realidad, no son diosas, sino personas humanas de las que se abusa».

forma moderna de entender la sexualidad como realidad puramente mundana, comprensible cabalmente desde las distintas ciencias, como la biología, la psicología, la sociología. Nuestra presentación, sin embargo, deja claro que tal secularización es ajena a la Escritura, como lo es a toda cultura antigua: nace solo en la época moderna, que pierde el sentido de lo simbólico en la atracción sexual, mutilándola.

Hay que decir: lo que la Biblia rechaza no es el nexo de la sexualidad con Dios, sino aquel cortocircuito que quiere encontrar lo divino directamente en lo sexual, y termina proyectando en Dios propiedades masculinas y femeninas. Para la Biblia, el encuentro entre hombre y mujer será, de hecho, como veremos, el primer lugar de apertura hacia Dios para acercarse a su misterio¹⁴. Pero este no aparece como fusión con lo divino, sino como encuentro entre dos personas que, a partir de la unión con el otro cónyuge, abre una vía para llegar al Dios relacional, a un Dios que no quiere fundirse con el hombre, engullirlo en sí, sino establecer una amistad con él¹⁵.

La cosa tiene que ver con el modo en que Dios crea el mundo, separando distintos ámbitos: divide luz y tinieblas, día y noche, las plantas y los animales, el hombre de los demás seres vivos... hasta que llega la diferencia del varón y la mujer¹⁶. En cada división queda clara la distancia entre Dios y el hombre: la creación no se confunde con el Creador. Tal distancia, sin embargo, no es absoluta: adopta más bien la forma de un camino, que tiende a una comunión futura; Dios escancia su presencia sorbo a sorbo, teniendo en cuenta las leyes de la historia. Por eso las separaciones tienen carácter temporal: el Señor da forma enseguida a las luminarias celestes para establecer así el calendario y proceder luego de día en día, desde el primero al séptimo. Se trata de una separación dinámica, en que las cosas están llamadas a armonizarse, a caminar hacia uniones más profundas entre sí y con el Creador. Cobra entonces nueva luz la separación de varón y mujer, cuya relación se conjuga precisamente en forma de ruta hacia la trascendencia. Se trata de ese «camino

¹⁴ Por eso puede decir E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage: réalité terrestre et mystère de salut*, Cerf, Paris 1966, 41-42, que la «secularización» bíblica del matrimonio equivale en realidad a una «yahveización»: se transfiere del culto pagano al culto de Yahvé.

¹⁵ Escribe bien Y. SIMOENS, «La famille dans la Bible», 366-367: «L'Un humain à partir des deux: masculin et féminin, homme et femme, est envisagé comme symbole vivant de l'Un créateur. Il s'agit là d'une véritable révolution anthropologique dans l'Orient Ancien comme dans les cultures et religions du monde jusqu'aujourd'hui. La contingence humaine selon la relation de l'homme et de la femme se trouve à la fois fondée et relativisée par rapport à l'acte créateur de Dieu, source de tout être, de toute vie et de toute bonté. Fondée, parce qu'elle trouve son origine en Dieu seul. Relativisée, parce que dès lors tout est relatif à son Autre. Cet Autre pourtant ne fait pas nombre avec le masculin et le féminin qu'il crée».

¹⁶ Cfr. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Cerf, Paris 2005, 245-246.

del hombre a través de la mujer» (Pr 30, 19) que constituye para el sabio uno de los misterios más admirables, y que permitirá a Dios decirnos qué tipo de alianza quiere trenzar con los suyos. San Agustín recoge esta intuición cuando explica por qué Eva es tomada del costado de Adán: unirse por el costado es propio de dos que caminan por la misma vía a la misma meta¹⁷.

La imagen de Dios y la sexualidad

La creación del hombre a imagen de Dios aparece en el texto bíblico justo antes de mencionar el dominio sobre la tierra: «hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra...; y dominen sobre los peces del mar...» (Gn 1, 26). Enseguida retorna el tema, justo antes de que aparezca la diferencia sexual: «a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó» (Gn 1, 27). La imagen de Dios se menciona, por tanto, en relación al dominio sobre la tierra y al vínculo entre varón y mujer. Establecido que la sexualidad pertenece al ámbito creado, y que se abre desde allí hacia Dios, ¿puede decirse que refleja en cierto modo la imagen divina?

La exégesis contemporánea suele explicar esta «imagen de Dios» a partir del dominio humano sobre el cosmos. No faltan, sin embargo, quienes proponen ligar la *imago Dei* al carácter social de la persona, con referencia más o menos explícita al vínculo varón-mujer: ha sido interpretación propuesta con vigor teológico por Karl Barth¹⁸. Esta lectura se apoya también sobre la mención colectiva del *adam* en Gn 1, 27, en singular: «a imagen de Dios lo creó». Lo que Dios ha creado a su imagen no es el hombre aislado, sino el hombre relacional, que constituye un pueblo, y cuya unidad básica es la *una caro* de hombre y mujer, generadora de familia y vida: a imagen lo creó, hombre y mujer los creó.

En el fondo, las dos lecturas (imagen como dominio sobre la tierra, imagen ligada al ser social del hombre) van de la mano precisamente en cuanto ambas reflejan modos de presencia corporal en el mundo. En efecto, notemos que, en la Biblia, la imagen de Dios en el hombre, el lugar de contacto con lo divino, no reside en una esfera espiritual, meramente interior. La imagen se plasma, por el contrario, en ese punto preciso donde el hombre se abre al mundo y lo encuentra, saliendo de sí; la

¹⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De bona con.* I, 1 (CSEL 41, 187).

¹⁸ Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zollikon, Zürich 1959, 206-208. Según Barth, el hombre es creado para poder responder a Dios, en diálogo con Él; cuando se dice que el hombre es creado varón y mujer se concreta esta llamada al encuentro con Dios que constituye el secreto más hondo del ser humano: la diferencia sexual atestigüa que tal estructura dialogal atraviesa todos los estratos de su vida; es, por eso, la más radical y originaria, la única atestigüada de hecho en el relato de la Creación.

imagen se plasma en las relaciones que el hombre trenza y que le definen. De este modo tal *imago*, al par que constituye el centro de la persona, su esencia más honda, escapa a su dominio, no puede ser poseída: solo se puede vivir en la imagen en cuanto se sale del círculo cerrado del individuo para participar en una realidad más amplia. Se entiende entonces por qué la imagen toca singularmente el cuerpo del hombre, pues este es el lugar preciso de apertura al mundo y encuentro con los otros. Si lo propio de la *imago Dei* es hacer capaz al hombre de dialogar con el Creador, y si el cuerpo es el ámbito donde se fraguan las relaciones que abren al hombre hacia Dios, entonces *imago Dei* y cuerpo son inseparables. A partir de aquí podemos articular el contenido de esta imagen divina:

a) En primer lugar, hay un nexo entre la imagen de Dios y el trabajo humano con que Adán ejerce su dominio en el jardín. La experiencia del trabajo enseña al hombre que su actividad depende siempre de un don originario recibido. Se puede trabajar en el mundo, ordenarlo, hacerlo habitable, solo porque antes Dios ha trabajado sobre el cuerpo del hombre, dándole forma, dejando en él sus huellas. Gracias a que su propio cuerpo tiene ya una gramática y un sentido, logra el hombre comunicar ese sentido al universo material. Esto significa que el trabajo no es mera actividad bruta, sino que tiene su propia lógica, que reconoce un origen y se encauza hacia una meta. La presencia del Sábado entre las jornadas de la semana confirma el nexo entre trabajo e *imago Dei*: el Séptimo es el día que da sentido al quehacer cotidiano porque recuerda la bendición divina, necesaria para que madure el fruto de la tierra. Y, así, el núcleo de la imagen de Dios en el hombre supone una relación filial con el Creador que se plasma en el tiempo; conlleva dejarse modelar por Él para poder modelar a su vez el mundo¹⁹.

b) En segundo lugar, hay un nexo entre la *imago Dei* en el hombre y la dimensión interpersonal de su vida. El momento más patente en el relato bíblico es la generación de un hijo. En efecto, el tema de la imagen reaparece en Gn 5, 1-3: si Dios puso en Adán su imagen y semejanza, ahora Adán pone su imagen y semejanza en Set. De este modo la imagen se liga a la relación paterno-filial: a través de la relación con su padre, cada hijo se relaciona con el Creador.

¹⁹ A la relación *imago Dei* trabajo hay que añadir otra no menos importante: la imagen de Dios aparece también en el lenguaje, cuando el hombre habla. Nótese que Dios crea por la palabra; por tanto, si el hombre es imagen de Dios porque colabora con él en la creación, uno de los elementos característicos de esta imagen será la palabra: cfr. P. BEAUCAMP, «Travail et non travail dans la Bible», *Lumière et vie* 24 (1975) 59-70.

Pues bien, si la *imago Dei* se plasma en el vínculo que une al padre con su hijo, tendrá que afectar también a la relación hombre-mujer. Y es que la vía para descubrir al Creador, origen primero de la vida, pasa por el amor que nos ha engendrado. Gn 5, 3 que describe la participación de Adán en esta mediación, completa Gn 4, 1, donde se habla de la alegría de Eva cuando engendra a un hijo «con la ayuda de Dios». La diferencia sexual, por tanto, se hace camino hacia el Padre, quien genera al hombre a su imagen y semejanza. Y, al mismo tiempo, esta diferencia salvaguarda el misterio de Dios, al impedir que se identifique directamente al Origen con una persona concreta, sea el padre o la madre. En efecto, el principio del hombre no puede reconducirse a ninguna voluntad humana aislada: será siempre fruto de un encuentro entre varón y mujer, que sucede en una esfera y un lenguaje que ellos mismos no han creado y que les eleva por encima de su deseo subjetivo. Por eso la diferencia de hombre y mujer hace presente a Dios, al mismo tiempo que preserva su misterio. Dios se muestra en la diferencia sexual precisamente en cuanto Él no es sexuado.

El discurso sobre la imagen de Dios será retomado luego por san Pablo en 1 Co 11, 2-16. El Apóstol habla a la asamblea y pide que la mujer acuda con velo a la Iglesia. En este contexto afirma que solo el hombre es con propiedad imagen y gloria de Dios, mientras la mujer es la gloria del varón. El Apóstol no ve esta jerarquía como dominio abusivo, sino según la ley del sometimiento ordenado: de Cristo a Dios, del hombre a Cristo, de la mujer al hombre, sin que nadie se gloríe, pues toda gloria viene del Padre. Ciertamente las palabras de Pablo insisten en la subordinación de la mujer al varón²⁰; pero no tienen por qué oponerse a una recíproca complementariedad de ambos. El hombre, de hecho, debe recordar que él proviene de la mujer, y que, «en el Señor, ni mujer sin varón, ni varón sin mujer» (1 Co 11, 11). Podría decirse que, para el Apóstol, la *imago Dei* completa se refleja en los dos, hombre y mujer, aunque siempre según un orden que ve al hombre como cabeza. Así que el hombre es cabeza en cuanto origen, porque la mujer procede de él; pero a la vez necesita de la mujer, que es gloria suya, lugar donde él mismo, viniendo a la vida, reconoce su origen de Dios y refleja su imagen.

²⁰ Cfr. B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Roma 2007, 134-140.

2.2. Es carne de mi carne... serán una sola carne

El segundo relato (Gn 2, 4b-3) adopta un enfoque distinto que confirma la visión del primero sobre la relación hombre-mujer²¹. La creación de los dos, ahora, no sucede de golpe, sino que se describe como un proceso de búsqueda. De este modo la narración se adapta a la experiencia subjetiva del ser humano, que se vive siempre en el tiempo²². Mientras el primer relato describía a varón y mujer desde fuera, en su objetividad, dentro del orden de la creación; escuchamos ahora su vivencia interior: la soledad (Gn 2, 18), la alegría al encontrarse (Gn 2, 23), la ausencia de vergüenza de ambos aun estando desnudos (Gn 2, 25)... Veamos los principales elementos de esta búsqueda.

El encuentro de Adán y Eva y el nacimiento de la palabra

El relato sobre la unión de hombre y mujer se sitúa en un contexto amplio, conjugándose con la aparición del trabajo y el lenguaje. Es un modo atinado de no aislar la sexualidad, de no considerarla un absoluto en sí, de emplazarla en el proceso educativo de Adán. Nos interesa el nacimiento de la palabra, que acompaña toda la búsqueda.

El primer paso es el nombre conferido a los animales. El animal es un ser muy distinto del hombre; y, al mismo tiempo, muy semejante a él. De hecho, aprender a relacionarse con los animales es también aprender la relación con aquello que hay en el hombre de animal²³. La tarea no es simple. Se hace necesario, por un lado, que Adán no olvide su propia animalidad; por otro, tampoco debe identificarse con ella. He aquí la misión del lenguaje: al nominar a los animales Adán reconoce los impulsos e inclinaciones que vibran en él en virtud de su pertenencia al cosmos material. De este modo quedan definidos, ordenados, encauzados.

Ahora bien, en el encuentro con los animales, al darles nombre, Adán sigue todavía solo. Pues no halla aquí la «ayuda adecuada», es decir, aquella que, siguiendo la expresión literal del Génesis, está frente a Adán, es su *vis-à-vis* (*kenegdô*: Gn 2, 18.20). Es decir, para encontrar su puesto en la tierra no basta al hombre elevarse sobre lo animal y dominarlo. Y es que lo animal que hay en el hombre, por sí solo, no tiene la

²¹ Cfr. M. DE MERODE, «Une aide qui lui correspondre». *L'exégèse de Gn 2,18-24*, *RThL* 8 (1977) 329-352; W. VOGELS, «L'être humain appartient au sol: Gn 2, 4b-3, 24», *NRTh* 105 (1983) 515-534.

²² Cfr. JUAN PABLO II, *HM*, cat. 3, pp. 68-72 (19 de septiembre de 1979).

²³ Cfr. WENIN, *Da Adamo ad Abramo*, 31-33; BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 124: «c'est seulement quand l'homme se sera 'déconfondu' de son animalité qu'il pourra faire face à l'autre de même sorte, la femme».

clave sobre la identidad humana; Adán no la descifra mirándose a sí mismo, tratando de hallar un equilibrio entre su alma y cuerpo. Le hace falta un encuentro personal, de tú a tú, con alguien que se ponga ante él y le corresponda; el hombre se plenifica solo fuera de sí, en una relación con otra persona que le está enfrente y le da la clave de su naturaleza encarnada.

El encuentro con la mujer constituye así el verdadero nacimiento del lenguaje. La palabra, en el encuentro con los animales, era solo nombre común, abstracto. Ante Eva el lenguaje toma otra forma: «¡Esta vez sí!». Como dice Paul Beauchamp: «llegó la mujer y vino al hombre la palabra»²⁴. Tenemos ahora el nombre propio, nombre concreto, arraigado en el aquí y el ahora («esta sí»), pronunciado en la carne. Adán descubre ante Eva su identidad concreta: ya no es número, cifra o símbolo indefinido. Frente al «tú» nace la palabra, que permite encontrar el camino hacia uno mismo. Por eso solo ahora Adán se llama «hombre», *ish*. Quien hasta entonces era conocido como Adán, porque se media en relación a la tierra (*adamah*), encuentra su propio ser en el encuentro con aquella que es *ishah*, pues ha sido tomada del varón. Es la homofonía que Alonso Schökel ha vertido en español como *hombre-hembra*. Podría decirse que la unión en la palabra precede y acompaña la unión en la carne²⁵.

En el encuentro con Eva el lenguaje nace también como verbo que indica una acción y, de esta forma, abre una ruta: «carne de mi carne», «del varón ha sido tomada...», «dejará el hombre a su padre y a su madre...», «se unirá a su mujer...», «serán una carne». Se expresan aquí relaciones de origen y destino. De este modo la unidad de hombre y mujer se sitúa en el horizonte amplio del designio de Dios, quien envió el sueño sobre Adán, «edificó» a Eva de su costado y se la presentó al primer hombre (*Gn* 2, 21-22)²⁶. A partir de este origen se mueven el uno hacia el otro para formar una sola carne, siguiendo un camino de alianza que les une cada vez más con el Creador.

²⁴ BEAUCHAMP, *L'un e l'autre Testament*, 121: «On pourrait ainsi résumer le texte: 'Vint la femme, et advint à l'homme la parole'».

²⁵ Cfr. C. GRANADOS, «Una caro: del Génesis al Cantar de los Cantares», en J. GRANADOS (ED.), *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2013 (de próxima aparición).

²⁶ Sobre la «edificación» de Eva, cfr. las palabras de Sara, cuando ofrece a su esclava Agar a Abrahán, *Gn* 16, 2: «tal vez será edificada por ella». Ser edificada es, en este caso, tener descendencia: cfr. L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorale*, Città Nuova, Roma 1988, 14-15.

Carne de mi carne, una sola carne

Ante Eva pronuncia Adán esta frase de reconocimiento: «es hueso de mis huesos y carne de mi carne». Y enseguida vuelve a mencionarse la carne como ámbito de relación entre varón y mujer: «serán una sola carne». Antes de explicar estos dos usos trataremos de entender el término bíblico *basar*, carne.

a) *Basar* se refiere a la persona entera en cuanto situada en el mundo, abierta al encuentro con los otros seres y, especialmente, con los demás hombres²⁷. El término indica, por eso, al hombre en su fragilidad, ente vulnerable que puede ser tocado y transformado por los eventos de la vida y por los vínculos que establece con su ambiente. Se subraya así que la apertura, el encuentro, la relación, arraigan en el centro de la persona. Y recordemos que la relación primaria es la trenzada con Dios, que ha modelado la carne y la sostiene con su aliento de vida, conduciéndola a sí.

b) *Hueso de mis huesos y carne de mi carne* indica que varón y mujer tienen idéntica procedencia²⁸. Se muestra así un parentesco estrecho entre Adán y Eva, como definen otros paralelos: «tú eres realmente de mi hueso y carne» (*Gn* 29, 14); «soy hueso vuestro y carne vuestra» (*Jc* 9, 2-3); «sois hueso mío y carne mía» (2 S 19, 13-14); la expresión puede indicar otros tipos de alianza estrecha, aunque no sea entre consanguíneos (cfr. «somos tus huesos y tu carne», en 2 S 5, 1). El reconocimiento de Eva como «de la misma carne» la distingue de los animales sin separarla de ellos. Y es que la carne del hombre, aun situada en la misma creación material, tiene una dignidad propia por su capacidad para recibir el soplo de Dios. Por tanto, Adán reconoce a Eva como de su propia carne en cuanto en ella se verifica, como en él, un vínculo singular con el Creador. Eva ha sido también modelada por el Señor, con lo que hombre y mujer, en su diferencia, comparten el mismo origen; a través de esta misma carne de donde los dos son tomados redescubren las huellas comunes del Dios alfarero. Juan Pablo II decía, a esta luz, que ambos, lo masculino y

²⁷ Sobre la carne en el Antiguo Testamento, cfr. J. SHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, KBW, Stuttgart 1966; D. LY, *La chair dans l'Ancien Testament*, Éditions Universitaires, Paris 1967; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento, Sígueme*, Salamanca 1975, 45-51; P. ROTA SCALABRINI, «Il corpo: passione di Dio e dell'uomo. Elementi di una teología bíblica del corpo nell'Antico Testamento», en G. ANGELINI (ED.), *L'io e il corpo*, Glossa, Milano 1997, 83-137.

²⁸ La mujer participa de la fuerza (huesos) y de la debilidad (carne) del hombre: cfr. ROTA SCALABRINI, «Al principio fu così», 135; cfr. M. GILBERT, «Une seule chair» (*Gn* 2,24), *NRT* 100 (1978) 66-89.

lo femenino, son dos encarnaciones distintas de la misma soledad originaria ante el Creador²⁹.

c) En la fórmula *una sola carne*, la carne es lugar de alianza entre Adán y Eva, ámbito abierto a la novedad del encuentro y la comunión. No se denota aquí un origen, como en las palabras «carne de mi carne», sino un destino, la transformación en un nuevo ser. La unidad no se reduce a la unión genital, que ocurre también entre animales: «una sola carne» no es lo mismo que «toda carne» (cfr. *Lv* 18, 23)³⁰. Mejor diremos que, incluyendo lo genital, la unión en una carne se amplía hacia las demás dimensiones del ser hombre y mujer. Por eso el relato bíblico abre la mirada sobre otros aspectos de la vida humana en que se coloca la unión, singularmente el trabajo de la tierra, que ambos ejercen juntos; y la aparición del lenguaje. Antes de hacerse una sola carne, hombre y mujer se unen por la palabra, que brota de su encuentro. Y como la palabra es siempre narrativa, contadora de historias, la unión en una sola carne no puede ocurrir en un instante, sino que se prolonga en el tiempo para constituir el relato de un nuevo ser, de un «nosotros» común: es cuanto indica el verbo *dābaq*, «unirse» (*Gn* 2, 24), que connota fidelidad y perseverancia. Se forja entonces, por la unión en una carne de varón y mujer, un mundo compartido, la síntesis novedosa de dos perspectivas. Es interesante notar, por último, que en las palabras de Adán a Eva no hay solo un grito de júbilo, sino que se esconde una fórmula de Alianza, algo así como: «yo soy para tí *'ish* (hombre) y tú eres para mí *'ishah* (mujer)». Se trataría de un pacto cuya unidad, por el carácter sacro del juramento, se abre a la presencia e intervención divinas; la unión corporal sería, en este contexto, el signo visible que, unido a las palabras, ratifica la alianza³¹. Así que en esta unión se abre un horizonte de trascendencia, un camino hacia el reencuentro con el Origen de donde Adán y Eva proceden.

La apertura de la «una caro» hacia el Creador

La apertura del amor humano hacia Dios aparece ya en el modo de formar a la mujer, a partir de la costilla del varón cuando este dormía. La mención del sueño excluye toda iniciativa de Adán en la creación de Eva: ambos proceden igualmente de Dios. El sueño evoca, además, el ámbito

²⁹ Cfr. JUAN PABLO II, HM, cat. 10, p. 102 (21 de noviembre de 1979): «como dos encarnaciones de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo».

³⁰ Cfr. VOGELS, «L'être humain appartient au sol: *Gn* 2, 4b-3, 24», 527; la distinción entre «una sola carne» y «toda carne» diferencia a la Biblia de la idea de Virgilio, *Georg.* III, 241-243: «Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque / et genus aequoreum, pecudes pictaeque uolucres, / in furias ignemque ruunt: / amor omnibus idem».

³¹ Cfr. G. P. HUGENBERGER, *Marriage As a Covenant*, 216ss.

propio de la alianza y de la acción divina. Piénsese, por ejemplo, en el pacto de Dios con Abrahán, también durante un sopor del Patriarca³². Se prefigura así el nexo entre la alianza de hombre y mujer, por una parte, y la alianza entre Dios y su Pueblo, por otra. «Se unirá», de hecho, se usa también para decir la unión de Yahvé e Israel en *Dt* 4, 4 («vosotros, que os pegasteis al Señor») y *Dt* 10, 20 («te adherirás a Él...»)³³. Y Malaquías pondrá luego en paralelo «abandonar la compañera de la juventud» y «olvidar la alianza con su Dios» (cfr. *Ml* 2, 14; *Pr* 2, 17).

Juan Pablo II ha interpretado el sueño enviado por Dios al Paraíso como una nueva creación de Adán³⁴. El sueño, en efecto, similar a la muerte, parece hacer volver al hombre a la nada. Es como si Adán no hubiera sido creado bien la primera vez y Dios tuviera que echar marcha atrás; como si la creación definitiva sucediera solo cuando el hombre encuentra el amor, cuando aprende a definirse a partir de la aceptación de este amor y de su respuesta a él. Tras su sueño, el hombre es engendrado de nuevo por Dios, y esta vez como comunión de personas.

La presencia de Dios se desvela en la unión corporal de hombre y mujer: «carne de mi carne», «una sola carne». En efecto, Eva es tomada de Adán, atestiguando así que ambos tienen idéntico origen. Yace aquí la condición para que puedan hacerse uno: son una carne porque encuentran en sus cuerpos un lenguaje que ellos no han creado y que les acomuna en el amor. Reconocen así que su unidad proviene del proyecto unitario de Dios y puede encaminarles hacia Él. La ruta común pasa entonces por ahondar en las raíces creadas de su ser, en las manos del Padre. Hombre y mujer se unen en ese lugar donde ellos mismos fueron engendrados, que es el lugar donde el Creador da origen a cada nueva vida. Por eso, andando su ruta, reencontrarán la palabra «hermano», como testimonia, sea el Cantar de los Cantares (*Ct* 4, 9-12; 5, 1-2), sea la oración de Tobías y Sara antes de unirse³⁵.

La relación de hombre y mujer con el Creador se insinúa también en la frase «dejar padre y madre» (*Gn* 2, 24). Notemos que el texto no narra solo la historia privada de Adán (que no tenía padre ni madre), sino que ve esta historia como válida para todo varón y mujer. La frase rechaza el incesto: alejarse de los padres es no unirse sexualmente a ellos. ¿La razón? Si la unión sexual confundiese estos dos tipos de amores (el amor recibido del origen y el amor de la «una caro»), perdería su norte y dirección. Es decir,

³² Según Rotta Scalabrini, «Al principio fu così», 135, *tardemali*, recuerda *Gn* 15, 12; *Jb* 4, 13; *I S* 26, 12; *Is* 29, 12: es el sueño que vela la acción de Dios.

³³ Cfr. A.-M. PELLETIER, «Ce que Dieu ha uni», en J. GRANADOS (ED.), *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014 (de próxima aparición).

³⁴ Cfr. JUAN PABLO II, HM, cat. 8,3, pp. 92-94 (7 de noviembre de 1979).

³⁵ Cfr. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, 266-267.

hombre y mujer podrán unirse solo si preservan intacto el recuerdo común de un amor originario que les ha confiado el uno al otro y que los padres atestiguan. Únicamente de este modo su unión en una carne podrá reencontrar, a una altura nueva, ese Principio de donde ambos proceden.

Adán y Eva, unidos en una misma ruta

Las experiencias originarias de Adán y Eva abren para ellos un camino, como se indica en *Gn* 2, 24: «dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer...». La frase tiene carácter jurídico: prohíbe el incesto, como se acaba de decir (dejar padre y madre) y critica la poligamia (se unirá a su mujer, no a cualquier mujer) y el divorcio (serán una sola carne)³⁶. Pero lo jurídico se enraza a su vez en las experiencias profundas de Adán y Eva, en su unión nupcial: dejar padre y madre, para respetar la relación con el origen en Dios; unirse a una sola mujer declarando así la unicidad del amor y del Dios que lo bendice; vincularse de modo estable, afirmando la fidelidad a la alianza y preparando un signo para expresar la fidelidad divina. De este modo tales palabras anuncian las etapas de la vida: tomar distancia de los orígenes en el padre y la madre, no para negarlos (hay que honrar padre y madre), sino para enlazar de otra forma con el Origen, creciendo hacia Él a través de la unión conyugal en una sola carne.

Se entiende ahora mejor qué significa la «ayuda correspondiente» que la mujer es para el hombre³⁷. El término *ezer* («ayuda») se usa ante una situación de peligro y necesidad³⁸. En este caso se trata de una respuesta al enigma inicial de Adán, para quien no es bueno estar solo. La ayuda es necesaria para descifrar el sentido de la vida, su distancia del resto de lo creado, su orientación hacia Dios. «Correspondiente», por su parte, traduce la palabra hebrea *kenegdó*, literalmente «que le esté de frente», como su *vis-à-vis*³⁹. Se comprende así que la sexualidad sea una llamada hacia aquello que es «otro», diferente, pero que a la vez coincide con uno mismo, pues permite entender la propia identidad y se distingue en esto de lo meramente «diverso»⁴⁰.

³⁶ Cfr. A. TOSATO, «On Genesis 2:24», *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 389-409, p. 409.

³⁷ El libro del Sirácide retomará la expresión: «El que consigue una mujer tiene el comienzo de la fortuna, una ayuda semejante a él y una columna de apoyo» (*Sí* 36, 24; ver también *Sí* 36, 25). Esta aparece también en *Tb* 8, 6: «Tú creaste a Adán y le diste a Eva, su mujer, como ayuda y apoyo y para que de ellos naciera la estirpe humana».

³⁸ Cfr. MERODE, «Une aide», 332; J.-L. Ska, «Gli voglio fare un alleato che sia suo omologo» (*Gn* 2, 18). A proposito del termine "ezer-aiuto", *Firmana-Quaderni di Teologia e di Pastorale* 18 (1998) 61-68.

³⁹ Cfr. MERODE, «Une aide».

⁴⁰ Cfr. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il caso serio dell'amore*, Marietti, Genova 2002, 21, que

La diferencia sexual: el Génesis y el mito del Andrógino

Para entender mejor el relato de la unión de hombre y mujer puede ayudar, por contraste, compararlo con el mito del Andrógino relatado por Platón en su *Simposio*⁴¹. En él se quiere explicar un hecho originario de la condición humana: ¿por qué se da la atracción entre el hombre y la mujer, la mujer y el hombre? La respuesta se remonta a un ser primordial, el Andrógino, con rasgos masculinos y femeninos, completo y poderoso, tanto que los dioses llegaron a verlo como una amenaza. De ahí que decidieran herirlo, dividiéndolo en dos, lo masculino por un lado, lo femenino por otro: «cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, habiendo sido seccionado en dos, como los lenguados»⁴². Ambas partes quedarían para siempre en continua búsqueda mutua. El Andrógino perdía así su fuerza y no planteaba peligro a los dioses. La distancia con la Biblia es clara:

a) En primer lugar, la diferencia sexual en la Escritura no es un castigo, sino algo originariamente bueno, querido por el mismo Dios. Aunque la condición sexuada traiga a la vida inquietud y la haga sentir una ausencia; aunque, por ello, implique en ocasiones sufrimiento; no es el dolor su mensaje prístino y fundante. La tensión que introduce no es un movimiento insaciable, en perpetuo círculo, sino que conoce una meta en la unidad estable de hombre y mujer, desde la que se puede edificar una vida plena.

b) En segundo lugar, la diferencia no divide en dos, no hace del hombre y la mujer personas a medias que debieran completarse. Cada uno, distinto del otro, está entero. No se unen al modo de dos mitades que forman un todo. No se entregan y aceptan mutuamente a partir de una carencia, sino empezando por una riqueza y una sobreabundancia que desborda hacia el otro en el amor.

c) En tercer lugar, la unidad de hombre y mujer tampoco es una plenitud en que ambos se bastan entre sí como pareja aislada. Ocurre que su lugar de encuentro es una esfera más amplia, que les sostiene y engloba, una presencia divina que les permite adunarse. Por eso, cuando se juntan, realizan una unidad que supera a los dos. A este respecto hablaba Jean Guilton de la «erosfera», ambiente que permite a los esposos respi-

se basa en la etimología de *differre*, llevar lo mismo a otro sitio, cambiarlo de posición.

⁴¹ Cfr. PLATÓN, *Banquete* 189c-193e (tr. española: Biblioteca Clásica Gredos 93, Madrid 1986, pp. 221-229).

⁴² *Ibidem*, 191d, p. 226.

rar a una⁴³. ¿Cómo se hace Dios presente en su unión? Él es origen creador y fundamento de su unidad, es el ámbito en que los dos se atraen y se amistan, es la meta definitiva de su camino común. Y a esto debe añadirse que la fecundidad es bendición suya, según lo que dijo la primera mujer: «He concebido un hijo con la ayuda de Dios» (Gn 4, 1).

El relato bíblico no sustenta, pues, la proverbial «media naranja», sea porque hombre y mujer no son mitades, sea porque unidos tampoco alcanzan un todo entero que se sobre a sí mismo. La diferencia sexual hace que la vida, liberada del solipsismo, se torne camino hacia una plenitud que la sexualidad anuncia sin poder comunicar por sí misma. Sin tal diferencia, hombre y mujer quedarían encerrados en su soledad, incapaces de ponerse en marcha, como expresa el mito de Narciso, enamorado de su propia imagen en el estanque y prisionero de ella.

La generación: Adán conoció a Eva, su mujer

Paradigma de la apertura del amor humano más allá de sí es la experiencia de la fecundidad. Esta aparece ya en el primer relato de Gn 1, como contenido de la bendición divina sobre hombre y mujer. Se nota una diferencia con los animales: Dios, al bendecirles, no se dirige a ellos (cfr. Gn 1, 22), como hace con Adán y Eva, capaces de escucha y respuesta (Gn 1, 28: «les dijo Dios»⁴⁴). La fecundidad humana se liga a la dignidad propia del hombre, ser responsable porque responde a la palabra de Dios; y pasa por transmitir a los hijos la imagen divina, como se nota en Gn 5, 3.

El segundo relato usa el verbo «conocer» para indicar la unión conyugal de los esposos (cfr. Gn 4, 1: «conoció Adán a Eva, su mujer»). La ausencia en hebreo de una palabra específica no hay que achacarla a lo primitivo del lenguaje bíblico; se expresa así, más bien, una experiencia originaria: en la unión conyugal se da un conocimiento hondo de sí mismo y de la persona amada. Y es que allí no se conoce solo con la mente, sino precisamente a través del cuerpo, que incluye lo sexual y lo afectivo; Adán y Eva se descubren entonces como personas relacionales, transformadas radicalmente en el encuentro con el otro. Además, en este

⁴³ Cfr. J. GUITTON, *Ensayo sobre el amor humano*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1968, cap. 4.

⁴⁴ Cfr. B. OGNIBENI, *Il matrimonio nella prospettiva dell'Antico Testamento*, apuntes ad usum auditorum, Roma 2012: «Nel Talmud è scritto che chi non fa figli è come un omicida (cfr. *yevamos*, 63 b) e dovrà risponderne nel mondo futuro (cfr. *shabbat* 31 a)». Agradezco al profesor Ognibeni que me haya permitido consultar sus apuntes, preparación de un libro sobre el matrimonio en el Antiguo Testamento.

acto, varón y mujer se conocen en un ámbito nuevo, abierto por la presencia del Creador. Es decir, ambos se unen en el preciso punto que les recuerda su creación por parte de Dios; pueden así conocerse a la luz de su procedencia común del Padre y de su colaboración procreadora con Él; se reconocen en ese lugar donde se transmite el secreto del origen de cada ser humano, imagen y semejanza de Dios.

Yace aquí el fundamento para otra interpretación posible de la «una caro» (*basar 'ehad*) de Gn 2, 24. Esta se referiría a la «única carne» del hijo, en que padre y madre se encuentran⁴⁵. ¿Qué decir de una tal lectura? Ciertamente el término *una caro* no se aplica directamente a la generación: expresa primero la unión de hombre y mujer, hechos ahora en «nosotros» común e indivisible. Ahora bien, la misma *una caro* se entiende siempre como realidad que excede a la pareja, sea porque procede de Dios, sea porque en ella obra Dios, transmitiendo la bendición de la vida. De ahí que la expresión pueda referirse también al desbordamiento de los esposos en el nacimiento del hijo. Podría decirse, englobando estos aspectos, que la *una caro* instituye una nueva unidad familiar: hombre y mujer en comunión entre sí y abiertos a transmitir la vida⁴⁶. Los varios sentidos que pueden darse a la *una caro* no son por tanto excluyentes, sino que se enriquecen el uno al otro. El camino del hombre a través de la mujer (Pr 30, 19) es tanto su entrada en ella por la unión conyugal en Gn 2, 24, como su salida de ella en el nacimiento, que atestigua Gn 4, 1⁴⁷.

2.3. Se dieron cuenta de que estaban desnudos: dominio y vergüenza

El relato de los orígenes prosigue con el pecado de Adán y Eva. De él nos interesa entender cómo afecta a la relación del hombre y la mujer apenas descrita.

El diálogo entre Eva y la serpiente desvela el método de la tentación. No consiste esta en negar la existencia de Dios, sino en deformar su imagen. Se invita, sobre todo, a desconfiar de la bondad originaria del Creador, rechazando su proyecto sobre el hombre. Se trata así de cortar amarras con el Origen, con la paternidad divina y con el reconocimiento filial que el hombre le debe. La vida que ofrece la serpiente consiste en una posesión solitaria; la ciencia prometida es un saber que no quiere fiarse

⁴⁵ La exégesis fue propuesta por el exegeta medieval Rashi; ha sido defendida por Von Rad (cfr. C. GRANADOS, «Una caro: del Génesis al Cantar de los Cantares»).

⁴⁶ Cfr. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, 162-163: «becoming one flesh refers to the establishment of a new family unit – in other words, the bondedness expressed by 'flesh' is more precisely *familial bondedness*».

⁴⁷ Cfr. C. GRANADOS, «Un enigma sapiencial: el camino del varón por la doncella (Pr 30, 18-19)», *Estudios Bíblicos* 71 (2013) 21-36.

de nadie. En suma, el pecado original consiste en una negación del Origen, y es exactamente lo contrario de la fe bíblica, que reconoce agradecida al Creador.

¿Cómo afecta esto al vínculo entre varón y mujer? Dada la importancia que tal unión tiene en el relato creatural, cobrará peso también al explicar el pecado. En efecto, la relación con el Origen pasa por la situación concreta del hombre en su mundo y cuerpo, y por la relación interpersonal trabada en la carne; lo cual implica: pasa necesariamente por el encuentro del hombre y la mujer. No extraña, a esta luz, que el texto bíblico aluda a un vínculo entre pecado y unión sexual: el árbol de la ciencia podría evocar el «conocimiento» de Adán y Eva en Gn 4, 1; las consecuencias de la caída son la desnudez y la vergüenza; y la serpiente es signo fálico en las culturas antiguas⁴⁸. No quiere decir esto que la tentación fuera de carácter sexual. Sino que el pecado tenía que afectar singularmente tal esfera y desenvolverse en torno a ella. Y esto, no porque se sospeche de la sexualidad, sino porque se reconoce su hondura, porque se la confiesa capaz de llegar hasta ese punto donde se pone en juego la vocación profunda de la persona. En cuanto el cuerpo sexuado es ámbito especial para aprender que Dios es origen y destino de la senda del hombre, no extraña que el pecado se enrosque alrededor del vínculo entre hombre y mujer⁴⁹.

La relación entre Adán y Eva se transforma cuando ambos rompen el nexo con el Creador. Si habían sido confiados el uno al otro para encontrar juntos la vía hacia el Origen, pierden ahora su norte. El pecado no es, por tanto, un ataque directo al amor entre Adán y Eva; el individualismo no empieza con la separación entre ellos, sino por su separación mutua de Dios. Nótese la diferencia con el pecado de Caín, movido por la envidia, que se opone frontalmente a su hermano. El de sus padres, por el contrario, es pecado común, en que ambos son cómplices. Lo que ellos plantean es una forma distinta de comprender el amor, separado de su fuente y de su destino. Por eso la mujer, aunque es tentada en primer lugar, no resulta más culpable. Adán trata de disculparse señalando a Eva, pero Dios no acepta su excusa. De hecho, solo cuando Adán come del fruto prohibido se consuma el mal y los ojos de ambos se abren⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 140.

⁴⁹ Al explicar el pecado de Adán y Eva los primeros Padres establecían una conexión con la sexualidad (cfr. A. ORBE, «El pecado original y el matrimonio en la teología del s. II», *Gregorianum* 45 (1964) 449-500). El pecado se asociaba, de acuerdo con una antigua tradición rabínica, al uso malvado de la unión sexual. Esto no quería decir, sin embargo, que el matrimonio fuera en sí mismo perverso: Adán y Eva pecaron porque se unieron en modo contrario a la voluntad del Creador, anticipando el tiempo de su unión sexual.

⁵⁰ Cfr. MERODE, «Une aide», 334; contrasta esto con la literatura rabínica posterior, en que Eva peca primero, se da cuenta de su desnudez y decide arrastrar a Adán en su caída.

Ahora bien, aunque Adán y Eva sigan unidos, en realidad su amor, perdida la referencia al origen en Dios, no puede ya indicar más allá de sí mismo y termina por aislar al uno del otro: deja de ser amor. La fría autonomía que la serpiente les ofreció se expandirá desde aquí a todos los otros vínculos que trencen en su vida. La sentencia divina después del pecado desvela la verdad de lo acaecido. El Creador constata el dominio que Adán ejercerá a partir de entonces sobre Eva («tu deseo irá hacia el varón, y este te dominará»)⁵¹. Un tal dominio niega la reciprocidad de varón y mujer, su relación *vis-à-vis*, instaurando un régimen similar al que el hombre implanta con los animales en Gn 1, 26-28: «¡domine sobre los peces, las aves, las bestias...!»⁵².

El texto expresa este trastorno de la relación conyugal a través de la vergüenza que Adán y Eva experimentan después del pecado, de que estaban libres en el Paraíso. Algunos han visto en la Caída un paso a la madurez, desde el estado infantil, carente de vergüenza, a la edad adulta⁵³. Esta lectura supone que los ojos de ambos se abren, en efecto, para darse cuenta de su desnudez, alcanzando el conocimiento de la sexualidad: parecería que lo prometido por la serpiente se hace verdadero. Tal perspectiva, sin embargo, no aprecia la fina ironía del texto bíblico. La apertura de los ojos es, en realidad, un cambio de mirada; se trata, tras el pecado, de una visión reducida, que no capta ya todos los matices de lo real. A estos ojos les parece ver más, porque atrapan y dominan lo que ven, pero han perdido la mirada amplia, mirada simple y pura, que se apoya sobre una luz donada y acogida, y alcanza así a penetrar mucho más lejos. Si hombre y mujer sienten ahora la vergüenza de su desnudez es porque no perciben ya la protección con que el amor de Dios les circundaba desde el principio.

La cosa afecta al modo humano de vivir el cuerpo. Dado que este era testimonio del origen, dado que llevaba las huellas del Dios alfarero (cfr. Gn 2, 7), es lógico que la negación del Padre oscurezca su sentido y confunda su lenguaje. ¿Cómo no silenciarán los hijos pródigos esa memoria que la carne lleva en sí, recuerdo constante de que la vida viene de otro, de que es donada y ha de ser agradecida? Por eso, roto el vínculo con el Padre, hombre y mujer se encuentran fuera de lugar en la tierra y contra-

⁵¹ Según A. Feuillet, este retorno al principio del Génesis se puede encontrar ya en Os 2, 18: «me llamarás "esposo mío", y ya no me llamarás "Baal mío"». Del dominio, que es propio del pecado (Baal significa «dueño»), se retorna a la unidad en armonía respetuosa, propia de marido y mujer (cfr. A. FEUILLET, «L'indissolubilité du mariage et le monde féminin d'après la doctrine évangélique et quelques autres données bibliques parallèles», *Scripta Theologica* 17 (1985) 415-461, p. 457).

⁵² Para otra interpretación, cfr. B. OGNIBENI, *Dominare la moglie? A proposito di Gn 3, 16*, LUP, Roma 2002.

⁵³ Cfr. L. KASS, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*, Free Press, New York 2003, 104-111.

puestos en su relación. El cuerpo no media ya la entrega mutua, sino que se vuelve opaco a la luz del amor, haciendo evidente la lógica contraria, de posesión y usufructo. El relato nos habla de la maldición del suelo (*Gn* 3, 17), del sufrimiento de hombre y mujer en toda obra de fecundidad, sea trabajando el fruto, sea dando a luz a los hijos (*Gn* 3, 16-17).

Y es que el pecado tendrá consecuencias también sobre la generación de la vida. En cuanto que los padres median a los hijos el vínculo con el Creador, el deterioro en la relación conyugal tocará el modo en que cada hijo percibe al origen a través de ellos. Por eso el dolor de parto no indica solo un dolor físico, sino también esa angustia (cfr. *Jr* 6, 24; *Jr* 49, 24; *Is* 26, 17-18) en que puede leerse lo arduo de la tarea educativa, el miedo a no poder asegurar para el hijo una vida buena⁵⁴.

Tiene sentido entonces hablar de un pecado de origen que se transmite con la generación. Con esto, de nuevo, no se quiere desprestigiar la sexualidad; se nota, simplemente, su importancia en la vida de los hombres, como lugar originario de la transmisión de la vida, punto de acceso a la paternidad de Dios. El pecado de origen está unido a la generación porque la generación es el lugar primero donde la persona se constituye como hijo, en relación con sus padres y, a través de ellos, percibe y experimenta la paternidad de Dios. Y esto, en un estrato más profundo que el despertar de la conciencia y libertad, anterior por tanto a toda iniciativa consciente y libre, porque se inscribe en el cuerpo relacional y toca, desde él, el centro de la persona, su memoria más antigua.

Concluimos volviendo a la descripción poética de Gonzalo Torrente Ballester en su *Don Juan*. La obra presenta la culpa, en consonancia con cuanto hemos expuesto, no como ruptura de la relación entre Adán y Eva; ellos hacen, más bien, de su amor un absoluto que, separándoles de todo lo creado y de Dios, termina distanciando al uno del otro. Engañados, hombre y mujer piensan que alcanzarán una intimidad más grande si se alejan juntos del resto de las cosas. La primera tentación es, por tanto, la de absolutizar el amor, lo que, por cierto, resulta fácil de justificar bajo capa de bien. Así relata la caída nuestro autor:

Adán: ¿Solos? ¿Qué quieres decir?

Eva: Solos tú y yo. Sin que la luna nos alumbre, sin...

Adán: Sabes perfectamente que, a esta hora, todo el Universo se pone a amar, y nosotros, aquí, recibimos ese caudal maravilloso y lo ofrecemos a Dios... Antes, sabía lo que quería decir solo. Ahora, desde que tú has venido, me siento, a través de tu cuerpo, hermano de la Creación...

Eva: No me quieres por mí. Te importa más el latido lejano de una estrella

⁵⁴ Cfr. G. ANGELINI, *Il figlio: una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 131-133.

que la sangre de mis pulsos. Te unes a mí por obediencia, no porque yo te guste...

Adán: No me importan ni los cielos ni la tierra. Solo me importas tú⁵⁵.

Eva entonces pide a Adán que se unan «como yo te lo pido. Olvidándolo todo y pensando solo en nosotros. Cerrando las puertas de nuestros corazones al amor de los demás, que no nos importa nada [...]. Nada más que una vez, nada más que un instante! Quiero ser para ti tu dios y tu universo, como lo eres para mí...!»⁵⁶. En ese momento, justo cuando la red relacional del amor con Dios y las cosas se rompe, Adán y Eva quedan también aislados entre sí. El *Don Juan* concluye su historia con estas palabras de Eva: «Adán, ¿qué te sucede que no te siento? ¿Por qué mi goce no sale de mi cuerpo, Adán? ¿Por qué el tuyo no me llega? –Hemos pecado, Eva, contra el amor del Universo, que era el amor de Dios»⁵⁷.

El pecado, sin embargo, no pone fin al camino que hombre y mujer habían de realizar juntos en busca del Creador. Lo que Dios pronuncia a Adán y Eva tras la caída no es una maldición (solo se maldice a la serpiente y a la tierra), ni se trata solo de un castigo: «trabajarás la tierra con sudor», «parirás tus hijos con dolor» (*Gn* 3, 16-17). El énfasis hay que ponerlo más bien en el fruto que producirá el suelo, en la descendencia que dará a luz la mujer, ambos contenidos tradicionales de la bendición divina. Es decir, a pesar del pecado, que parecía clausurar la historia con el punto final de la muerte, Dios sigue anunciando que el tiempo tiene sentido y futuro a través de la fecundidad, don y signo suyo. Él sigue presente en la vida del hombre y, por eso, no detiene la historia sagrada como camino de redención hacia la plenitud. De ahí que pudiera decir san Ireneo de Lyon, hablando de la expulsión del hombre del Edén, que Dios no simplemente colocó fuera a Adán y Eva, sino que les situó «en el camino del Paraíso, como si la esperanza no hubiera cejado ni por un instante»⁵⁸.

⁵⁵ G. TORRENTE BALLESTER, *Don Juan*, RBA Libros, Barcelona 2011, 330.

⁵⁶ TORRENTE BALLESTER, *Don Juan*, 331.

⁵⁷ TORRENTE BALLESTER, *Don Juan*, 331.

⁵⁸ Cfr. IRENEO DE LYON, *Epideixis* 16 (SC 62, 57).