

Índice

Introducción	11
1. La pregunta	11
2. ¿Qué modalidad de lectura?	13
3. Las etapas de nuestro camino: <i>Torá</i> , Profetas y Sabios	14

PARTE I

TORÁ: FUNDAMENTOS DEL SÍMBOLO NUPCIAL

1. En el principio (Gn 1-2)	21
1.1. La diferencia sexual en la imagen de Dios (Gn 1,26-28) ...	22
a) La unidad del <i>'ādām</i> , macho y hembra	22
b) El lugar de la diferencia sexual en Gn 1	23
c) La diferencia sexual en la «imagen de Dios»	25
d) Comprender la diferencia sexual desde la «imagen de Dios»	28
e) Conclusión	30
1.2. Una sola carne (Gn 2,24)	31
a) El contexto de Gn 2	31
b) La expresión «una sola carne»	34
c) Lo masculino y lo femenino en Gn 2	36

d) El verbo y la carne	39
e) El lugar de Dios en el relato	40
f) Conclusiones al estudio de Gn 2	43
2. El paraíso perdido	45
2.1. Deformación en las dimensiones «procreativa» y «unitiva»	46
2.2. El nacimiento de la poligamia	49
2.3. Confusión y lujuria	51
3. Abraham y Sara: paradigma patriarcal	55
3.1. El enigma de la pareja fundadora	55
3.2. Una promesa de fecundidad para «uno»	59
a) La promesa para el «uno»	59
b) El sentido de la paternidad/maternidad	60
4. La legislación de Israel sobre el matrimonio	63
4.1. Leyes sobre el incesto: significado unitivo del vínculo	65
4.2. El levirato: significado «procreativo» de la unión	67
4.3. Leyes sobre la poligamia: la defensa del «patrimonio monogámico»	70
a) La legislación sobre la poligamia	70
b) El patrimonio monogámico de Israel y su contexto cultural	75
Excursus: la poligamia de los reyes	76
4.4. Divorcio y reconciliación (Dt 24,1-4)	81
a) Breve repaso de algunas interpretaciones de Dt 24,1-4	82
b) Dt 24,1-4 y la protección del vínculo monogámico	85
c) El verdadero problema de Dt 24,1-4 y su resolución en Jr 3,1	87
d) Consecuencias del estudio de Dt 24,1-4	91

PARTE II

PROFETAS: REVELACIÓN DE YHWH COMO ESPOSO DE ISRAEL

1. La finalidad del uso de la metáfora nupcial en los profetas .	97
---	-----------

1.1. Algunas anotaciones sobre el matrimonio israelítico	99
1.2. El matrimonio de YHWH con Israel	103
1.3. Conclusión	111
2. Oseas: la redención de lo nupcial	113
2.1. ¿Divorcio de YHWH con su pueblo?	115
2.2. Un nuevo matrimonio, una recreación	117
2.3. Sentido del uso de la metáfora nupcial en Oseas	120
3. Malaquías: odio el divorcio	123
3.1. La alianza con YHWH como fuente de fidelidad a la alianza esponsal	124
a) Dos interpretaciones de Mal 2,10-16	124
b) La remisión a la alianza con YHWH	126
3.2. La remisión al principio como motivo de fidelidad a la alianza esponsal	127
3.3. Valoración de la diatriba «antidivorcista» de Mal 2,16 en este contexto	128
a) Observaciones sobre la traducción de Mal 2,16	129
b) La condena del divorcio en Mal 2,16	131
3.4. Conclusiones al estudio del texto de Malaquías	132

PARTE III

SABIDURÍA: EL ENIGMA DEL AMOR ENTRE EL HOMBRE Y LA MUJER

1. La personificación femenina de la Sabiduría en Israel	139
1.1. El dato textual	140
1.2. La personificación de la Sabiduría: influjos extrabíblicos ..	142
1.3. La personificación de la Sabiduría en la tradición bíblica .	144
1.4. Sabiduría femenina en Israel: esposa y madre	145
a) La Sabiduría se presenta en primer lugar y ante todo como esposa	146
b) La Sabiduría personificada se presenta también como madre	147

1.5. Virtualidades femeninas de la Sabiduría	148
a) La «discreción»	149
b) La «relacionalidad»	150
1.6. Conclusión	150
2. El Cantar de los Cantares: Lo divino en el amor humano	153
2.1. El Cantar de los Cantares en perspectiva sapiencial	155
2.2. Sentido y fundamento del amor en el Cantar	159
a) El «retorno a la madre»	160
b) La apertura a lo divino	163
2.3. Del Cantar a Gn 2,24: Sentido de la <i>una caro</i>	165
2.4. Del Cantar al libro de Tobías: El amor más fuerte que la muerte	168
3. Un enigma sapiencial: El camino del varón por la doncella .	171
3.1. Sentido de la expresión de Prov 30,18-19	172
a) El camino del esposo por la esposa	173
b) El camino del hijo en la madre	174
c) Síntesis. La imagen del camino	175
3.2. Un enigma que explica otro enigma: Jr 31,22	178
3.3. La interpretación del Cantar	179
a) El camino del varón (amado) en la doncella (amada) ...	180
b) El camino de la amada que engendra	182
3.4. A modo de conclusión. Los significados del camino	183
Epílogo	185

Introducción

1. La pregunta

«La unión del hombre y la mujer es un tema que conduce de Adán y Eva hasta Cristo y su Iglesia, pasando por la novia del Cantar y por la importancia excepcional que le dan (reduciéndonos a los casos principales) Oseas, Jeremías, el segundo Isaías, Ezequiel, sin olvidar la literatura sapiencial [...]. Lo cual no hace sino confirmar hasta qué punto *la Biblia habla el lenguaje del hombre*, dando a este tema el mismo grado de importancia que tiene para la humanidad en su conjunto»¹.

El «camino del hombre por la mujer» (cf. Prov 30,19) es una cuestión que recorre de principio a fin el libro bíblico, desde «varón y hembra los creó» (Gn 1,27) hasta «el Espíritu y la Esposa dicen: “Ven”» (Ap 22,17). Y es una cuestión que recorre a la vez la vida humana. La vocación del hombre (varón y mujer) se decide precisamente en este camino.

«Se habla de amor a la patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados *destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer* [...] en el que se abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palide-

¹ P. BEAUCHAMP, «Cumplir las Escrituras. Un camino de teología bíblica», en C. GRANADOS y A. GIMÉNEZ (eds.), *Biblia y ciencia de la fe*, Madrid 2007, pp. 148-149.

cen, a primera vista, todos los demás tipos de amor». He aquí la experiencia humana a la que alude este tema bíblico central y que describe con estas palabras Benedicto XVI en su encíclica *Deus Caritas Est* (n. 2).

Evidentemente no es casualidad que un tema central en la Biblia se encuentre con un tema central en la experiencia humana. La coincidencia no hace sino recordarnos que la revelación bíblica habla el mismo lenguaje del hombre.

Pero el tema que abordamos se presenta además, en la sociedad actual, con una particular urgencia. Se ha podido decir que: «A cada época se le da a pensar una cosa. Una sola. La diferencia sexual es probablemente la de nuestro tiempo»². La diferencia sexual, el misterio de los dos que se encuentran para dar a luz una novedad, es, en realidad, *el* tema al que se enfrenta el hombre de hoy. La sociedad actual manifiesta, en efecto, «un nuevo interés por la familia» (visible en las diversas políticas de *family friendly* promovidas en los últimos años por la Comisión Europea) que se ve sin embargo obstaculizado por «una sustancial neutralidad ética y política ante ella» (visible en la inoperancia y contradicción de dichas políticas)³. ¿Cuál es la raíz última de esta paradoja? Sin duda una perplejidad sobre el sentido y la misión de la familia, sobre el *para qué* de la vida matrimonial y de la apertura a la fecundidad. Se percibe la importancia, pero se desconoce la meta y por ende el camino. ¿Por qué y para qué la familia? ¿Cuál es el sentido de la diferencia sexual? ¿Dónde encuentra su arraigo el matrimonio?

En este contexto se inscribe nuestra contribución. Pretende responder a la urgencia de las preguntas actuales remontando el río hasta su nacimiento, es decir, acudiendo a la fuente de la revelación tal como está testimoniada en las Sagradas Escrituras.

Si se me pregunta el porqué de la limitación al «Antiguo Testamento» responderé en primer lugar: «hablamos de lo que conocemos» (cf. Jn 3,11). Si me continúan preguntando diré que ciertas razones de conveniencia sugieren un tratamiento específico del Antiguo Testamento, sobre todo por ser en general menos conocido. Por fin, reconoceré que la «limitación al Antiguo Testamento» no es en realidad tal. El lector comprobará enseguida que mi lectura del Antiguo está hecha desde el Nuevo y a las puertas del Nuevo. Este es un «prejuicio» que desde luego da forma a (pero no deforma) una lectura del Antiguo Testamento. La posibilidad y la verdad de este punto de partida tendrá que determinarlas el

² L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, París 1984, p. 13.

³ P. DONATI, *La familia, raíz de la sociedad*, Madrid 2013, pp. 282s.

lector en base al «potencial eurístico» para la comprensión del texto que tal perspectiva le abra y en base a las conexiones con la realidad revelada que reconozca. A él me remito.

2. ¿Qué modalidad de lectura?

Quisiera exponer la modalidad de lectura que seguiré en el libro refiriéndome a Mt 19,3-9. Este se puede considerar sin reparos «el texto principal acerca del matrimonio en la Biblia»⁴. Recordamos la historia: Se acercan a Jesús unos fariseos para ponerlo a prueba y le plantean la cuestión del divorcio; él da un giro a la pregunta (v. 3) y les sorprende reorientando la cuestión legal mediante la cita de dos textos de los relatos de creación: Gn 1,27 («¿No habéis leído que el creador, al principio, los creó macho y hembra?») y Gn 2,24 («Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne»).

En esta remisión al *principio* hay implicadas dos cuestiones que han determinado mi interpretación de los textos bíblicos sobre el tema presente.

a) *La revelación bíblica sobre el amor humano se comprende solo desde una lectura unitaria de la Escritura.* Jesús en su respuesta a los fariseos toma un texto de lo que los exégetas llaman «relato sacerdotal» de la creación (Gn 1,1-2,4a) y otro de lo que denominaban «relato yahvista» (Gn 2,4b-25) y los lee conjuntamente. La «crítica histórica» aplicada a la lectura del Antiguo Testamento nos ha hecho dudar de la legitimidad de este modo de proceder, pues afirma que se trata de textos de épocas y contextos diversos que deben ser leídos manteniendo su neta distinción. Ahora bien, esta misma exégesis está hoy en condiciones de hacer una «crítica de la crítica» que, siendo consciente de las tensiones del texto, y habiendo pasado por el rigor del análisis científico, se hace también más libre y flexible. Libertad que no significa arbitrariedad. La «exégesis innovadora» que nazca de aquí, nos dice Paul Ricoeur, deberá «saber lo que está haciendo, cómo lo está haciendo y en nombre de quién lo hace»⁵.

⁴L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Retorno al principio*, Burgos 2010, p. 71.

⁵P. RICOEUR, «Centinela de la inminencia», en A. LA COCQUE y P. RICOEUR (eds.), *Pensar la Biblia*, Barcelona 2001, pp. 179-197, p. 193; la expresión «crítica de la crítica» está tomada de la conocida intervención de J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto», en C. GRANADOS GARCÍA y L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003.

El método de lectura que seguiremos considera la Biblia como un libro. Se trata, en realidad, de afirmar que el paso del plural griego (*ta biblia*: los libros) al singular latino (*biblia-ae*: la Biblia) no procede de un error gramatical sino que es un dato interpretativo de primera magnitud que obtiene así un claro reflejo lingüístico⁶. Si una cierta exégesis crítica nos había dicho que era necesario «interpretar cada texto bíblico a la luz del pasado, es decir, del momento histórico y del conjunto de hechos pasados en cuyo marco fue escrito», hoy hemos de añadir que es posible y necesario «interpretar cada texto bíblico a la luz del presente, es decir, del hecho que sigue siendo también hoy actual y mantiene el texto vivo». Y si esa misma exégesis nos había invitado a «leer la Biblia a partir de los documentos y monumentos del entorno cultural de Israel», hoy podemos también añadir que es necesario «leer la Biblia a partir de la Biblia, como su propio primer contexto hermenéutico».

b) *La revelación bíblica sobre el amor humano no se entiende acudiendo en primer lugar a la «legislación» matrimonial sino remitiendo ante todo a la «historia de la salvación», y a los relatos que la recuerdan y fundan dicha legislación.* Jesús, cuando los fariseos le plantean el tema del matrimonio a partir de un texto legal (Dt 24,1-4), remite a la narración originaria (Gn 1-2).

Por desgracia, la interpretación del matrimonio en el Antiguo Testamento se ha visto gravada por el lastre de un acercamiento puramente jurídico-legal. Pero leerlo todo en clave legal es lo que Jesús identifica en el texto de Mt 19, que acabamos de evocar, con un «no leer» («¿No habéis leído?»). En este sentido hemos de dar una primacía al género narrativo sobre el legislativo. Para nosotros, la base no será el derecho sino una realidad previa al derecho, que lo funda. El texto de Mateo nos señala en concreto el camino de dos textos (Gn 1,27; 2,24) que no son legislativos (aunque funden una cierta legislación). De aquí partirán también nuestras reflexiones aceptando la invitación del Maestro a ir al principio, a la narración del origen, para encontrar allí el fundamento y el sentido de lo que está en juego en la relación hombre-mujer.

3. Las etapas de nuestro camino: *Torá*, Profetas y Sabios

Torá, Profetas y Sabios. La estructura llamará ciertamente la atención del lector. El registro tripartito recuerda la estructura del canon hebreo (*To-*

⁶A este respecto, véase C. JODAR, «La relación Antiguo-Nuevo Testamento y la configuración de la Biblia como texto», en I. CARBAJOSA y L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Entrar en lo Antiguo*, Madrid 2007, pp. 69-84.

rá – nebi'im – ketubim), solo que la tercera parte ha sido ocupada por «sabios». ¿Qué tipo de organización es esta? ¿Se adapta al desarrollo del tema?

Se trata efectivamente de una estructura que pretende adaptarse al tema y en la que entran en juego las siguientes consideraciones:

1. En el ámbito de los «profetas» está claro que el símbolo nupcial tiene un tratamiento propio, marcado por el desarrollo explícito de la figura de *YHWH como esposo de Israel* sobre todo en Isaías, Jeremías y Ezequiel, pero también en otros profetas. La importancia de este uso metafórico puede justificar un tratamiento especial de este conjunto de libros.

2. Lo nupcial tiene luego otra modalidad específica de presentación en la literatura bíblica sapiencial, en torno al fenómeno del *eros sapiencial*, de la personificación femenina de la sabiduría y del práctico abandono de la anterior metáfora profética.

3. Por fin, todo lo que tiene que ver con el *fundamento del símbolo nupcial* se agrupa de un modo muy particular en los cinco primeros libros de la Biblia (la *Torá*): allí se encuentran los *relatos fundantes* y todo el *ordenamiento jurídico* sobre el matrimonio.

Más en general, podemos decir que esta estructuración del Antiguo Testamento en tres clases diversas de escritos (*Torá*, Profetas y Sabios) obedece sobre todo a dos motivos:

1. Existe una forma de organización social tripartita, ampliamente testimoniada en Israel, que está recogida, por ejemplo en Jr 18,19: «la *Torá* no faltará al sacerdote, ni el consejo al *sabio* ni la palabra al *profeta*». El «cuerpo social», cuya memoria es más antigua que la de los libros, confirma por tanto esta estructuración del Antiguo Testamento en *Torá*, Profetas y Sabios.

2. Por otro lado, hay una diversa relación con el tiempo en cada uno de los tres conjuntos: el «tiempo arquetípico» es propio de la *Torá* (los relatos y la legislación remiten a un tiempo «fundacional»), el «ahora» es característico de la *Profecía* (la palabra del profeta vale para el oyente en su tiempo y situación concreta y particular, no pretende tener validez fundacional ni permanente), y el «siempre» es propio de los *Sabios* (las condiciones de lo que vale en todo momento y lugar, la reflexión sobre la sabiduría y la creación)⁷.

⁷Véase P. BEAUCHAMP, *Ley – Profetas – Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*, Madrid 1977, pp. 130s. Puede verse en G. BORGONOVO et ál., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Turín 2012, pp. 101s, una explicación más pormenorizada de esta triple división en función del «tiempo» propio de cada uno de los conjuntos.

En líneas generales este desarrollo en *Torá*, Profetas y Sabios puede considerarse *canónico*, si bien el orden es diverso del que configura el canon cristiano (que sitúa los profetas al final). Es indiscutible que el orden de la Biblia cristiana subraya mejor el carácter profético de todo el Antiguo Testamento, pero en esta exposición me interesa más resaltar el carácter de *síntesis* que tienen los «Sabios». La siguiente explicación de Paul Beauchamp puede ayudar a comprender: «La figura tripartita [Ley, Profetas, Sabios] se presta a ser clasificada según una doble disposición: *sincrónica*, porque, incluso en el desarrollo de la historia bíblica, las funciones y los tipos de producción coexisten; *diacrónica*, porque el orden del relato global pone la Ley antes que los Profetas y porque *los Sabios [...] recogen, recapitulan e interpretan Ley y Profetas, hacen de estos un solo libro con lo que ellos mismos añaden*»⁸. Podríamos decir (empleando el lenguaje en el sentido del párrafo que acabamos de leer) que aquí asumiremos *una metodología canónica de corte diacrónico*.

La estructuración tripartita que acabo de presentar, aplicada ya en concreto al tema nupcial, me ha llevado a dividir el libro en tres partes:

Parte I. *Torá: El fundamento del símbolo nupcial.* De aquí partiremos. La *Torá* es la «primera escritura», relato y ley a la vez, enseñanza e imperativo, don y tarea, palabra que dice a la par creación e historia.

Parte II. *Profetas: La dimensión teológica del símbolo nupcial.* El profeta, el hombre de la palabra, tiene como característica propia la desnudez y la radicalidad del contacto «inmediato» con la Palabra, de ver directamente la luz divina.

Parte III. *Sabios: La dimensión teológica de lo nupcial leída en la antropológica.* El sabio, el hombre del enigma, se refiere al contacto «mediato» con la Palabra, contacto a través de la Sabiduría creada, contacto que reconoce la dimensión teológica en su ocultamiento humano, en su cotidianidad, en la teofanía que el amor humano ofrece.

⁸P. BEAUCHAMP, *Ley – Profetas – Sabios*, o. c., p. 162.

PARTE I

*TORÁ. FUNDAMENTOS
DEL SÍMBOLO NUPCIAL*

El término *Torá* se traduce mal por «ley»¹. En realidad, esta palabra puede servir para referirse tanto a una serie de «mandamientos» (*imperativo*; cf. Sal 78,1.5.10) como a un «relato histórico» (*indicativo*; véase sobre todo Dt 1,5); de modo que no es adecuado traducir *Torá* como «ley» en oposición a «evangelio». *Torá* es más bien la «enseñanza», la *paideia*. El término tiene por ello un cierto trasfondo sapiencial: es la enseñanza que el padre transmite al hijo (cf. Prov 1,8).

El vocablo tiene un campo semántico muy amplio, porque evoca también una parte del texto bíblico (el Pentateuco) y, por metonimia, todo el libro, todo el conjunto de la Escritura (cf. Mt 5,18). Aquí referiremos el término solo al Pentateuco (a los cinco primeros libros de la Escritura), conservando en todo caso esa vinculación con el resto de la Biblia a la que sirve de fundamento.

De todos modos, al decir *Torá*, y titular así este capítulo, estamos diciendo mucho más que «ley», mucho más que «relato originario»; estamos remitiendo a un término hecho para unir y vincular lo indicativo con lo imperativo, hecho para reunir en sí todo el conjunto de la Biblia. Por eso con *Torá* se evoca adecuadamente el fundamento.

El tiempo propio de la *Torá*, decíamos, es el del «arquetipo», es decir, el periodo normativo, no solo porque allí se colocan los cuerpos legales, las normas, que se han formado a lo largo de toda la historia de Israel, sino porque se narran las historias que clarifican la identidad del Dios que se revela y la del pueblo que recibe dicha revelación.

¹ Para esta cuestión nos permitimos remitir a C. GRANADOS, *El camino de la ley*, Sígueme, Salamanca 2010; de un modo más amplio, véase F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 1992, sobre todo el capítulo I.

Estamos en estos textos, por ello, ante el «fundamento» de lo nupcial. Un fundamento que hemos desarrollado en los cuatro capítulos siguientes:

Capítulo 1. El primero se llama «En el principio», es decir, cómo se revela el fundamento de lo nupcial en el hombre (varón y mujer) creado a «imagen de Dios» y en la llamada a ser «una sola carne» (los textos de Gn 1–2 constituirán nuestro punto de partida).

Capítulo 2. El segundo habla del pecado, «El paraíso perdido», porque dicho fundamento no puede olvidar el desorden que el «pecado de los orígenes» ha introducido.

Capítulo 3. Viene luego «El paradigma patriarcal», pues con los patriarcas comienza la historia de un pueblo concreto, que ya no es la «prehistoria teológica» de los primeros once capítulos del Génesis. Por primera vez se va a afrontar el tema de la «esterilidad», que recorre de hecho estos relatos. Estamos ante la «historia fundante» del pueblo que pone en escena lo que se ha descubierto en los relatos de origen.

Capítulo 4. Por fin llegaremos al momento legislativo, «La legislación sobre el matrimonio». Los códigos legales coleccionados en la *Torá* son patrimonio y norma arquetípica. La ley pone un freno al desorden introducido por el pecado y, por tanto, defiende el patrimonio nupcial de Israel. Para contener el mal, sin embargo, debe también consentirlo, soportando, «por la dureza del corazón humano» (cf. Mt 19,8), una forma limitada de mal. He aquí su registro paradójico, he aquí su debilidad (que el pecador puede aprovechar para ocultarse de Dios y endurecerse aun más en el mal). Todo esto deberá ser adecuadamente estudiado y ponderado.

1

En el principio (Gn 1–2)

¿Por qué nuestro acercamiento a la realidad del matrimonio en el Antiguo Testamento parte del estudio de Gn 1–2?

No son desde luego los textos más antiguos de la Biblia. El argumento «cronológico», por tanto, no lo justifica. Pero tampoco vale decir simplemente que son los textos que aparecen primero cuando se abre la Biblia (los primeros por tanto en el orden del canon). Esto, por sí solo, tampoco daría razón suficiente de nuestro comienzo.

El hecho de empezar por estos textos genesiácos se explica más bien por el tema del que se trata en nuestro libro. Si abordásemos el tema de la «fe» en la Biblia se justificaría, tal vez, comenzar por otros textos de la *Torá* (pongamos Gn 12, por ejemplo). Pero es que nuestro tema (nupcial) ocupa precisamente *el centro* de Gn 1–2. Por tanto, el hecho de empezar por aquí se explica muy bien considerando el contenido de Gn 1–2, que se refiere a las claves, a las «experiencias antropológicas fundantes» que permiten acceder al símbolo nupcial en la Biblia.

El hecho de que Jesús nos remita inmediatamente a estos textos como «principio» para entender las realidades nupciales (en Mt 19) no viene sino a confirmar nuestro punto de partida. Es necesario, por consiguiente, comenzar desde el estudio de estos pasajes.

Lo haremos en dos partes correspondientes a los dos relatos: el tema clave en Gn 1 será el de la *imago Dei*, mientras que en Gn 2 será el de la *una caro*.

1.1. La diferencia sexual en la imagen de Dios (Gn 1,26-28)

Gn 1,26-28: «Dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, semejante a nosotros, y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados de la tierra y sobre todos los reptiles terrestres”.²⁷ Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.²⁸ Dios los bendijo, diciéndoles: “Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla; mandad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que reptaba sobre la tierra”».

a) *La unidad del 'ādām, macho y hembra*

El hombre no es creado «según sus especies». Si comparamos la creación del hombre en Gn 1,26-28 con la de los seres vivos (vv. 20-25), percibimos enseguida una diferencia importante. Los animales están sometidos en Gn 1 a la ley de la «especie», tal y como se repite en Gn 1,21.24(x2).25(x2):

Y creó Dios los grandes cetáceos y los seres vivos que reptan	según sus especies
Y las aves aladas	según sus especies
Produzca la tierra seres vivientes	según sus especies
E hizo Dios las fieras	según sus especies
Y los ganados	según sus especies
Y los reptiles	según sus especies

Cada categoría del mundo animal es creada según una multiplicidad de variantes dentro del propio género: las especies de peces, de volátiles, de cuadrúpedos. El hombre, no. La originaria multiplicidad animal no se reconoce en el *'ādām*. El término *mîn* (especie) se evita de hecho en Gn 1,26-28. Nuestro autor insiste sin duda así, mediante la proscripción del término *mîn*, en la originaria unidad del género humano, en su única dignidad frente a la multiplicidad animal.

Se manifiesta, de este modo lo que diferencia al hombre del animal: su «unidad». El *'ādām* es «uno» porque es imagen y semejanza del «único» Dios creador. En esto reside su singular dignidad para dominar sobre la multiplicidad de los animales. Ambos, hombre y mujer, están en efecto llamados a ejercer dominio sobre el resto de los vivien-

tes¹. Hay una igualdad de rango entre ambos sexos. Solo en Génesis 3, con la entrada del pecado, se establecerá un régimen diverso en el que el hombre «domina» sobre la mujer. Hay así una contraposición entre Gn 1,26.28 y Gn 3,16, entre lo que existe antes del pecado («el dominio compartido») y lo que existe después («el dominio de uno sobre otro»)².

Ahora bien, esta unidad del ser humano es a la vez *originariamente dual*. Lo resalta la extraña formulación de Gn 1,27, que se refiere al *'ādām* una vez *en plural* («los creó»: macho y hembra) y otra vez *en singular* («lo creó»). Con el plural se evoca la diferencia, con el singular, la dignidad única. Esta tensión guía, de hecho, tanto el relato del origen del mundo (unidad del *'ādām* en la diferencia de macho y hembra) como el del origen de Israel: unidad del elegido (Abraham) en la diferencia de macho y hembra (Abraham y Sara). Volveremos más adelante sobre este punto. Por el momento tratemos de precisar un poco más lo que se refiere a la diferencia sexual en Gn 1.

b) *El lugar de la diferencia sexual en Gn 1*

En la esencial unidad del género humano, ¿qué lugar ocupa la diferencia sexual?

Para entenderlo, hay que reconocer ante todo la importancia que tiene el tema de la «diferenciación» en Gn 1. Se trata de un principio que da a este relato de creación su estructura propia. Toda la narración se organiza en torno a una serie de «separaciones» o «diferenciaciones»: Dios crea y a la vez separa materiales creados (cf. v. 6). En particular, la división entre luz y tinieblas ocupa un lugar privilegiado por su repetición en el día primero (v. 4) y en el día cuarto (v. 18).

El hecho de «separar» implica en Gn 1 introducir un sentido. En el caos informe todo es confuso, todo es in-diferente. Dios separa para introducir el orden, el cosmos. A la hora de crear a los animales, Dios separa también según especies, como hemos visto; por fin, cuando crea al hombre, reconocemos también una «separación» en la diferencia sexual. Crear es diferenciar, es decir, abrir el espacio que permite la introducción

¹ Véase en este sentido, J. R. MIDDLETON, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, MI, 2005, p. 205.

² Es verdad que los verbos hebreos son distintos en ambos casos (Gn 1,26.28: *rādāh*, *kābaš*; Gn 3,16: *māšal*), pero el campo semántico es similar (la Vulgata usa el mismo verbo *dominari* en Gn 1,28; 3,16).

de sentido. Dentro de esta «estructura de separación» es necesario caer en la cuenta de lo siguiente:

1. La diferencia hombre-mujer es distinta de la que se da en el cosmos. Para describirla no se usa el verbo *bādal* («separar») que resulta constantemente en Gn 1,4.6.7.14.18 en referencia a las separaciones cósmicas. La «diferencia sexual» está integrada en el conjunto de «separaciones» anteriores, pero establece una novedad: no se entiende solo como uno más de los diversos binomios cosmológicos (noche/día, cielo/tierra, húmedo/seco, luz mayor/luz menor), pero tampoco puede entenderse al margen de ellos. La «cosmología de diferenciación» culmina de forma inaudita en una «antropología de diferenciación»³. Esto nos ayuda ya a entender que la revelación del amor hombre-mujer no se da al margen del mundo, de la creación y de los astros. No se deduce de la cosmología como un principio más, pero tampoco puede separarse de ella; su significado no emerge fuera del contexto de la creación.

2. Ya hemos dicho que la diferencia sexual humana tiene también una originalidad con respecto al mundo animal. Es significativo que la diferencia de sexos se introduzca en Gn 1 solo cuando es creado el hombre. En la creación de los animales no se decía «macho y hembra los creó». El texto resalta así la novedad de esta diferencia en el marco de lo humano.

Pero hay que prestar aquí atención: este dato no nos debe llevar a pensar que Gn 1 plantea así la diferencia sexual como una novedad totalmente desligada del mundo animal. Vale la pena no olvidar que esta diferencia se expresa en Gn 1,27 con una terminología («macho: *zākār*» – «hembra: *n^eqēbāh*») que no es exclusiva del ser humano⁴.

En efecto, el término *n^eqēbāh* se refiere tanto a la hembra de los animales (cf. Gn 6,19; 7,3.9.16; Lv 3,1.6; etc.), como a la humana (cf. Gn 1,17; 5,2; Lv 15,33; 27,4-7; etc.). Esta terminología, por tanto, no expresa la original dimensión unitiva y la novedosa alteridad que implica la diferencia sexual en el hombre. Lo normal, si se hubiera querido insistir en esto, hubiera sido usar los términos hebreos *iš* – *iššāh* («hombre-mujer» o «esposo-esposa», según el contexto). La pareja *n^eqēbāh* – *zākār* («macho-hembra»), empleada en Gn 1,27, no aparece con un valor «afectivo» o referido a la unión matrimonial.

³ Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et separation. Étude exégetique du chapitre premier de la Genèse*, París 2005, pp. 245-246.

⁴ Pueden consultarse las voces respectivas en L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994.

Con esta terminología el texto nos recuerda que la diferencia sexual tiene también su expresión en un nivel que sitúa al hombre entre los animales. Y de nuevo nos encontramos ante una tensión: la diferencia sexual en el hombre es algo nuevo (en cuanto personal) que sin embargo no puede prescindir de su radicación en el mundo animal.

Quien piense, por tanto, que la diferencia sexual es algo puramente moldeable al arbitrio del hombre, renuncia a la herencia bíblica. Quien piense que puede sin más asemejarse a lo que se observa en el mundo animal, se aleja del dato revelado⁵. La verdad se ofrece solo en el mantenimiento de esa tensión. Para tratar de comprenderla más cabalmente tenemos que referirnos ahora al tema antropológico central de Gn 1: la imagen de Dios. ¿Qué relación tiene con la diferencia sexual?

c) *La diferencia sexual en la «imagen de Dios»*

«A imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó». Así dice el texto de Gn 1,27. El paralelismo parece apuntar una relación entre la «imagen de Dios» y el hecho de ser «macho y hembra»⁶. La diferencia entre el varón y la mujer se introduce en los trazos de la imagen divina, dándole así un valor inaudito. Cae por consiguiente toda concepción negativa, de angustia ascética ante la sexualidad. El texto bíblico confiere aquí un nuevo resplandor positivo a la alteridad sexual. A diferencia de lo que sucede en otras tradiciones extrabíblicas de creación, el Antiguo Testamento afirma que la diferencia sexual no es el fruto de un castigo divino, ni de una caída del hombre, sino que está introducida entre los rasgos que hacen al ser humano semejante a Dios⁷.

⁵ Sobre este asunto puede verse L. MELINA y S. BELARDINELLI, *Amar en la diferencia. Las formas de la sexualidad y el pensamiento católico*, BAC, Madrid 2013.

⁶ La identificación *exclusiva* de la diferencia sexual con la imagen de Dios (promovida por Karl Barth) es reductora, como apunta A. G. JONSSON, *The Image of God. Genesis 1,26-28 in a Century of Old Testament Research*, CoBib.OTS 26, Lund 1988. Cuando se afirma que «la diferencia sexual se introduce en los trazos mismos de la imagen de Dios (Gn 1,27)» hay que añadir enseguida que «sería insuficiente quedarse aquí, porque precisamente esta diferencia sexual está solo introducida y lo está con un vocabulario (“macho y hembra”) aplicable al resto de los seres vivientes»: P. BEAUCHAMP, «Cumplir las Escrituras. Un camino de teología bíblica», a. c., p. 150; es también la posición de R. M. DAVIDSON, *The Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Peabody 2007, pp. 39-41. Por su parte, J. GRANADOS, *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, Siena 2010, pp. 77-79, sitúa el tema de la imagen de Dios en el hombre abrazando la forma del «ser hijo» (cf. Gn 5,1-3) para convertirse en «esposo» y en «padre». Más en general véase a este respecto L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: Il linguaggio dell'amore*, Venecia 2006.

⁷ Véase R. M. DAVIDSON, *The Flame...*, o. c., p. 40.

A lo dicho hay que añadir dos observaciones:

1. Es necesario, ante todo, introducir un *caveat* a la pretensión de vincular «imagen de Dios» y «diferencia sexual». Y ello por el siguiente motivo. En las mitologías del Antiguo Oriente Próximo el motivo de la actividad sexual de los dioses era muy dominante. La creación era frecuentemente celebrada como el resultado de la unión entre divinidades masculinas y femeninas. La visión de Gn 1 es muy diversa: la diferencia sexual es propia del orden creado, no entra en el ámbito de la divinidad. Se ha dicho incluso que el texto de Gn 1 ha «desmitificado» ciertas divinidades femeninas haciendo de ellas simples instrumentos en manos de Dios: la Tiamat de los mitos acadios se convierte en el «caos»; la tierra fértil o la diosa astral vinculada con la luna se convierten en criaturas, no en *partners* sexuales de la divinidad⁸.

En este sentido, cuando se dice que la imagen de Dios en el hombre (varón y mujer) es reconocible en la diferencia sexual, hay que estar atentos a no proyectar en Dios esa forma de diferencia. Contra esta abominación ha luchado Israel y debemos continuar luchando.

En este mismo sentido, hay que precaverse también contra una «sobre-interpretación» de los textos. Hay, por ejemplo, quien piensa que el plural «Hagamos al hombre» de Gn 1,26 debe interpretarse como confirmación del vínculo entre «imagen de Dios» y «alteridad sexual macho-hembra», pues estaría evocando una cierta *alteridad* en Dios que prepararía de algún modo la *alteridad* del ser creado a imagen de Dios («macho» y «hembra»)⁹. Pero es necesaria aquí una cierta circunspección. El «Hagamos» de Gn 1,26 es bastante enigmático y difícilmente interpretable en un solo sentido. Se trata de una expresión abierta. Algunos autores piensan que Dios se dirige aquí a la «corte celestial» o que estamos ante un plural mayestático. A mi entender, sin embargo, lo más probable es que se trate de un plural de reflexión, que implica una pausa sapiencial de Dios antes de acometer con sabiduría la obra central de su creación (cf. Gn 8,21: «dijo a su corazón» como señal de reflexión; cf. también Is 6,8). Dios crea con Sabiduría;

⁸ Insiste de un modo particular en todo esto: P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, París 1964.

⁹ R. M. DAVIDSON, *The Flame...*, o. c., p. 40: «The juxtaposition of the plurality of the divine "Let us" in v. 26 with the plural of the "them" (male and female) in vv. 26-28 is not without significance [...]. The image of God is found in human community» (todo el razonamiento sigue de cerca a Karl Barth).

y esto se refleja de un modo especial en el momento en que crea al hombre¹⁰.

2. La semántica de las palabras empleadas en Gn 1,27 nos conduce a vincular la *imago Dei* en el *'ādām* no solo con la «alteridad hombre-mujer» (aspecto unitivo) sino también con el aspecto «procreativo» al que está destinado dicha unión.

En efecto, la terminología *zākār – n^eqēbāh* (macho-hembra) no insiste tanto en la alteridad cuanto en la dimensión «procreativa» de la pareja. El vocablo hebreo *n^eqēbāh* (hembra) es un término técnico en las tradiciones literarias atribuidas a la corriente sacerdotal, y está muy ligado a cuestiones legales. A partir del contexto de Nm 31,15 podría deducirse que *n^eqēbāh* es la *mujer capaz de tener relaciones sexuales* (y, por lo tanto, capaz de generar). De hecho, en el relato del Diluvio esta terminología se aplica constantemente (cf. 6,19; 7,3.9.16) a las parejas de animales para resaltar su capacidad de reproducción (*zākār – n^eqēbāh*). En este sentido, la diferencia «macho-hembra» se ha introducido en Gn 1,27 con un valor anticipatorio, mirando también al v. 28: «y los bendijo Dios diciendo: creced, multiplicaos». Es decir, la imagen de Dios en el hombre se vincularía aquí también con su capacidad de pro-crear participando así en el acto de crear.

Esta matización nos ayuda a situar la alteridad hombre-mujer en un marco más amplio: el de la generación, es decir, el de las relaciones intergeneracionales que trascienden dicha alteridad.

Es verdad que el «ser imagen de Dios» es propio del ser humano, mientras que la dimensión «procreativa», evocada en las palabras «creced, multiplicaos, llenad la tierra», aparece ya con la creación de los animales: también ellos reciben el mandato de procrear (cf. Gn 1,22). Pero esto en realidad solo nos alerta sobre el hecho de no entender este rasgo de la imagen de Dios como un mero «producir hijos», «mantener la especie». Lo que hace que la «pro-creación» entre en la imagen de Dios es que el hombre no solo engendra sino que «educa», es decir, «engendra por la palabra». Si el Dios de Gn 1 crea con su palabra, el hombre, hecho a su imagen, debe procrear de un modo semejante, es decir, acompañando el acto generativo con la educación por la palabra.

¹⁰ En referencia al cortejo angélico, véase J. R. MIDDLETON, *The Liberating Image...*, o. c., pp. 55-60; sobre el *pluralis deliberationis*, véase G. BORGONOVO et ál., *Torah e storiografie...*, o. c., p. 416, el cual apunta también la posibilidad de un uso elusivo que, empleando el «nosotros», pretenda remitir la revelación del «yo» divino al libro del Éxodo.