

¿FUE CREADO EL VARÓN ANTES QUE LA MUJER?

Reflexiones en torno a la antropología de la Creación¹

Blanca CASTILLA DE CORTÁZAR

ÍNDICE:

- I. Una tarea pendiente
 1. Antropología de la identidad femenina y masculina
 2. Filosofía y teología sobre el cuerpo y el sexo
 3. Categorías necesarias
 4. Sexualidad y comunicación
 5. Trivialización del sexo
 6. Modelos de género
- II. El relato de Génesis 2
- III. Historia de una exégesis
 1. Principales interpretaciones
 2. Influencia del mito del andrógino
 3. Argumentos de la interpretación “antigua”
 4. La “novedad evangélica” y la huella de lo “antiguo”
- IV. Varón y mujer “desde el principio”
 1. Comparación entre los pasajes de la Creación
 2. A imagen de Dios
- V. La soledad originaria
- VI. El sueño de Adán
- VII. La «costilla» de Adán
 1. Definición de consanguinidad
 2. Una procedencia en el origen
 3. Procedencia sin causalidad
 4. Ninguno mayor o menor
 5. Ninguno anterior o posterior
 6. A imagen de Dios Trino
- IX. Igualdad y diferencia
 1. Unidad en el origen
 2. Personas diversas
 3. Unidad de los dos
 4. Iguales y diferentes
- X. A modo de conclusión

¹ Publicado como libro en ed. Rialp, 2005. Una primera versión de este ensayo, aquí ampliada, fue publicada en «Annales Theologici», Roma, 6 (1992/2) 319-366.

I. UNA TAREA PENDIENTE

Al comienzo el tercer milenio nuestra cultura tiene pendientes diversos debates, y quizá los más acuciantes se sitúan en el ámbito antropológico. Sin duda, en el saber antropológico es donde se centran desde el s. XIX las principales inquietudes del saber humano. En esta materia los múltiples datos procedentes de las ciencias experimentales, desde la Genética hasta la Psicología, están solicitando una síntesis².

Al final del segundo milenio la humanidad se sigue planteando interrogantes acerca de su propia identidad. A pesar de que se tienen muchos datos científicos, el ser humano resulta para sí mismo enigmático, como ha puesto de relieve Max Scheler³. Esta incógnita se torna aún más oscura si la pregunta incluye la condición de ser varón o ser mujer.

En efecto, si se observan los cambios sociales, producidos en parte por el desarrollo tecnológico, uno de los interrogantes que suscita creciente interés es el relativo a la diferencia que existe entre masculinidad y feminidad⁴. Si se repasa la historia de la antropología, la mujer podría llamarse también la "gran desconocida". Como consecuencia, la autopercepción del varón -que se conoce a sí mismo frente a la mujer- frecuentemente se ha desfigurado y deformado, por la presión de exclusivistas esquemas androcéntricos y patriarcales.

Los argumentos de fondo de lo que voy a sostener aquí, giran en torno a la hermenéutica de los pasajes de la Creación del ser humano relatados en el libro del Génesis. Allí el hombre aparece creado a imagen de Dios Trino: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" -en plural-, y

² Como intento de síntesis entre antropología biológica y cultural cabe citar: H.G. GADAMER y P. VOGLER (dirs), *Neue Anthropologie*, ed. Verlag, Stuttgart, 1970. Trad. esp.: *Nueva Antropología*, 4 vol., ed. Omega, Barcelona 1975.

³ Son conocidas las palabras de Scheler según las cuales el ser humano se ha vuelto problemático para sí mismo: «En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de "historia", es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente "problemático"; ya no sabe lo que es, peor *sabe* que no lo sabe». Y vuelve a insistir en la misma idea afirmando «Poseemos una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de la otra. *Pero no poseemos una idea unitaria del hombre*. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la *iluminan*, por valiosas que sean. Si se considera, además, que los tres citados círculos de ideas tradicionales están hoy frecuentemente quebrantados, y de un modo muy especial la solución darwiniana al problema del origen del hombre, cabe decir que en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad»: M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. Trad. cast.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. José Gaos, 6ª ed., Losada, Buenos Aires 1967, p. 24.

⁴ En la actualidad es uno de las cuestiones sobre las que más se publica, sobre todo en Estados Unidos. La investigación está centrada en todas las disciplinas científicas pero quizá las más importantes son la biología y las ciencias sociales, donde este tema se aborda desde lo que se ha venido a llamar la *antropología del género*. Cito a título de ejemplo: desde la Biología: A. FAUSTO-STERLING, *Myths of Gender: Biological Theories on Women and Men*, 1988, New York: Basic Books; A. MOIR and D. JESSEL, *The real difference between men and women*, ed. Michael Joseph by Penguin Group, London 1989. A. VAN DEN WIJNGAARD, *Reinventing the Sexes. Feminism and Biomedical Construction of Femininity and Masculinity*, 1991, University of Amsterdam, 189 pp. Y desde la Sociología: J. LORBER and A. S. FARRELL (eds), *The Social Construction of Gender*, 1991, Sage Publications, California, London, 375 pp.

“creó Dios a un Hombre a su imagen, y lo creó varón y mujer” (Gen 1, 27). Pero además de la tradición sacerdotal, en el Génesis se encuentra también el relato yavhista, donde la mujer aparece -por obra de Dios-, saliendo del costado de Adán (Gen 2, 24). Texto metafórico éste, cuyo profundo significado está aún por desentrañar, y que ha sufrido a lo largo de la historia penosas deformaciones. Se ha visto en él el argumento para justificar la subordinación de la mujer al varón. ¿Fue realmente la mujer creada después del varón, no sólo de él sino para él, para aliviar su soledad en sumisión unilateral?

1. Antropología de la identidad femenina y masculina

Esa revisión puede alumbrar diversos interrogantes antropológicos relacionados con la identidad humana en cuanto varón y mujer, planteados con toda su crudeza a principios del tercer milenio. En la actualidad es ésta una de las cuestiones sobre las que más se investiga y se publica. La investigación está centrada en todas las disciplinas científicas, pero quizá las más importantes son la biología y las ciencias sociales, donde este tema se aborda desde lo que se ha venido a llamar la *antropología del género*⁵. Esta temática es imperiosa también en el ámbito eclesiástico. Un reciente documento pontificio ha brindado el reto de «*profundizar en los fundamentos antropológicos y teológicos necesarios para resolver los problemas referentes al significado y dignidad de ser mujer y ser varón*»⁶. ¿En qué consiste exactamente la masculinidad y la feminidad? O dicho con otras palabras: ¿en qué consiste ser varón y en qué consiste ser mujer? Cuestión espinosa -morrocotuda, según Pedro Laín Entralgo⁷-, que produce una perplejidad similar a la que San Agustín experimentaba cuando trataba de explicar qué era el tiempo: si no me preguntan lo sé -decía-, si me preguntan no lo sé.

2. Filosofía y teología sobre el cuerpo y el sexo

Sin embargo, la pregunta por el hombre que, desde la modernidad, se encuentra en el centro de la filosofía, como aquella cuestión hacia la que apuntan el resto de los conocimientos humanos, acoge hoy dimensiones muy concretas, pues se desea saber no solamente qué es el ser humano en general, o en abstracto, sino el hombre concreto, en su singularidad irreplicable. Pues bien, esta singularidad acoge el cuerpo, y acoge el sexo, el ser varón o ser mujer.

Se reclama hoy una filosofía y una teología del cuerpo. Y también una filosofía y una teología del sexo. Desde muchas ciencias y por diversas cues-

⁵ En el campo de la antropología, tanto biológica como social y cultural estos temas se acometen hoy desde la Antropología del Género, según la propuesta de Rubin, que a partir de 1975 divulgó la expresión de «sistemas de sexo-género». Cfr. G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, en REITER R. (ed), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press. New York. London, 1975.

⁶ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 15.VII.1988, n. 1. A partir de ahora se citará con las iniciales MD, seguidas del número correspondiente.

⁷ Cfr. Entrevista en el diario "El Independiente", 5.XI.89.

tiones sociales, se abre la pregunta acerca de la sexualidad, una característica que aparece ya en el mundo animal, pero que cobra unos matices muy peculiares en torno al ser humano.

Antes de continuar es preciso decir que hasta en momento no hay mucha filosofía en torno al cuerpo y menos en torno a la sexualidad, y que la teología acerca de estas dimensiones está en sus prolegómenos. Y, sin embargo, hay muchas cuestiones que dependen de su estudio: el tema de la homosexualidad, presente en la sociedad; la estructura del amor y de la familia; la peculiar aportación de cada sexo a la cultura y al mundo de trabajo. Y dentro de los temas teológicos está la conceptualización de la imagen de Dios en el ser humano, la explicación positiva de la no llamada de mujer al sacerdocio ministerial, etc.

En efecto, por ser cuestión antigua y que a todos toca de cerca, parece algo sabido, pero en contraste con los abundantes datos que tenemos, se advierte que falta una conceptualización adecuada y una elaboración teórica original, también en el pensamiento cristiano. La misma Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* aporta diversos símbolos y sugerencias, pero apunta, desde el principio, que los presenta al estilo de una meditación y reclama explícitamente una sistematización. Lo mismo ocurre con las Audiencias sobre la Teología del cuerpo que comenzaron en IX.79 y duraron hasta IX.84, aunque en ellas aporta las claves de una nueva antropología, en la que es preciso profundizar⁸. Weigel en su voluminosa biografía de Juan Pablo II afirma que se trata de una bomba de relojería que se redescubrirá ya muy entrado el siglo XXI o quizá más tarde⁹

3. Categorías necesarias

Para abordar esta cuestión es preciso profundizar en diversas categorías como la igualdad y la diferencia. ¿Son los seres humanos iguales y diferentes? ¿Qué relaciones hay entre igualdad y diferencia? ¿Se opone la diferencia a la igualdad o es más bien la identidad la que contrapone a la igualdad? También hay otros conceptos que requieren profundización como la relación, la apertura y la persona.

En torno a ellas aparecen tres categorías alrededor de las cuales giran las demás: reciprocidad, complementariedad y modalización. La complementariedad, que requiere nuevas hipótesis¹⁰, pues se ha entendido muy parcialmente a lo largo de la historia del pensamiento. Y la modalización que configura distintos tipos de persona¹¹.

⁸ En este estudio se utilizarán frecuentemente las 23 primeras Audiencias publicadas en JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, 5ª ed. Palabra, Madrid, 2003.

⁹ Cfr. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza Janés 1999, pp 451-466.

¹⁰ Cfr. BI. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, 3ª ed. ampliada, Rialp, Madrid 2004.

¹¹ Cfr. BI. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona femenina, persona masculina*, 2ª ed, Rialp, Madrid 2004.

Para incoar esta investigación la primera pregunta se centra en torno a ser mismo de la sexualidad ¿Qué importancia tiene esta característica en la antropología? ¿Tenemos sexualidad porque somos seres corporales, o es una manifestación de estructuras más profundas? De un modo casi provocativo se podría preguntar, ¿nos asemeja la sexualidad a los animales o nos hace parecernos a Dios? Y a la hora de contestarlas no hay que olvidar que aquí se va a entender la sexualidad en sentido amplio, como condición sexuada, es decir como aquella característica que tiñe todos los aspectos humanos y que incluso configura al “yo” en masculino o femenino.

4. Sexualidad y comunicación

Pues bien, la diferencia entre un sentido restringido de la sexualidad y otro amplio, como condición sexuada, pone de frente la distinción entre sexualidad humana y sexualidad animal¹². En la biología, por sexualidad se entiende una función que cumple dos objetivos: la reproducción y el intercambio genético. Ahora bien, ¿existe alguna diferencia entre la sexualidad animal y la humana?

Parece que, entre la sexualidad humana y la animal, existe la misma que se da entre lo que se podría llamar trabajo animal y trabajo humano. Los animales realizan una actividad, pero que está programada. El trabajo de las abejas, no cambia con el correr de los siglos. Su actividad se encuentra enclavada. Sin embargo, en el actuar humano intervienen factores que la hacen muy peculiar como son la inteligencia, la libertad, la creatividad. Así, en la actividad sexual del ser humano se incluye un factor específico que es *la comunicación*, que tiene muchos aspectos: el enamoramiento, el amor, el reconocimiento del otro como persona, la creación de relaciones familiares que suponen lazos estables. Paternidad, maternidad, filiación, conyugalidad, son lazos que aspiran a durar y pueden durar toda la vida. Esas relaciones, que dan sentido a la existencia humana, están imbricadas con la sexualidad. Así, una de las características más profundas de la persona es el afán de amar y ser amado. Pues bien, no es lo mismo que a uno le quiera su madre, o la persona que ha elegido para compartir la vida.

La sexualidad humana, cumple, por una parte, los mismos objetivos que la animal: intercambio genético y la reproducción. Pero, además, incluye otras dimensiones desconocidas en el mundo animal: todo aquello que tiene que ver con la comunicación y con el amor.

Cuando existe un amor heterosexual -y se establece una relación de conyugalidad-, se desea tener hijos. «Cuando se ama a un hombre (afirma una novelista, actualmente muy leída) -cuando se le ama con la totalidad del cuerpo y del alma-, lo más natural es desear un hijo de él. No se trata de un deseo inteligente, de una elección fundada en criterios racionales.

¹² Un desarrollo mayor de estas diferencias puede encontrarse en mi trabajo ya citado *La complementariedad varón-mujer...*, pp. 23-26.

Antes de conocer a Ernesto me imaginaba que quería tener un hijo y sabía exactamente por qué lo quería, cuáles eran los pros y los contras de tenerlo. En palabras pobres, era una elección racional, quería tener un hijo porque había llegado a una determinada edad y me sentía muy sola; porque era una mujer y si las mujeres no hacen nada, por lo menos pueden tener hijos. ¿Comprendes? Para comprar un automóvil habría adoptado exactamente el mismo criterio.

»Pero cuando aquella noche le dije a Ernesto: “Quiero un hijo”, se trataba de algo absolutamente diferente y todo el sentido común estaba en contra de esa decisión; sin embargo esa decisión era más fuerte que todo el sentido común. Y además, en el fondo, tampoco se trataba de una decisión, era un frenesí, una avidez de perpetua posesión. Quería a Ernesto *dentro de mí*, conmigo, a mi lado para siempre»¹³.

Ese querer tener a otro *dentro de sí para siempre* parece una característica esencial del modo de amar femenino.

5. Trivialización del sexo

Por otra parte, hoy en día se propaga a una trivialización del sexo: se trata de una reducción del todo a una de sus partes. Así, el sexo se reduce a fuente de producción de placer: con este criterio se imparten clases de educación sexual en las escuelas, como si cualquier forma de conseguir placer fuera igualmente válida. Se separa el aspecto unitivo y procreador a través de los anticonceptivos. La procreación se separa del amor: hay mujeres de cuarenta años que quieren tener, y lo tienen, un hijo con los ojos, y la estatura de un caballero al que conocen eventualmente. En el cine se presenta la unión sexual, muchas veces, como un premio o un regalo esporádico al final de una serie de dificultades compartidas. Se ve con ojos indiferentes, el divorcio, la contracepción, la instrumentalización de las personas como objeto de placer. Se constituyen diferentes modelos de convivencia en los que se aceptan las parejas de homosexuales y lesbianas, y a todos ellos se les llama “familia”. Se puede obtener la vida mediante métodos técnicos de fecundación “in vitro”. Incluso parece que se va poder repetir las personas por “clonación”.

Por otra parte, las estructuras laborales y económicas hacen, en la práctica, muy difícil la maternidad. A las mujeres se les pregunta, antes de contratarlas, si están comprometidas y si desean tener hijos. Los servicios sociales están, en muchos países desarrollados, lejos de ofrecer servicios de guarderías, etc., que permitan hacer compatible a la mujer el trabajo profesional con la atención a sus hijos pequeños.

El aspecto unitivo, el procreador, el placer, los lazos familiares, actualmente disociados, son aspectos que deben armonizarse en la profunda unidad a la que está llamada la persona humana. La compatibilidad del trabajo y la familia, tanto para el varón como para la mujer es, muchas veces, inalcanzable. Quizá por esto, hoy más que nunca se busca una pro-

¹³ S. TAMARO, *Donde el corazón te lleve*, Seix Barral, Madrid 1994, p. 147.

fundización antropológica en la dignidad de la persona, que como ya dijo Kant no debe ser usada nunca como medio, sino siempre como un fin. Todo ello lleva a preguntarse, por el sentido profundo de la sexualidad, de la condición sexuada, con la que se pueden entablar lazos duraderos, que permiten llegar a la felicidad. En el fondo subyace la cuestión sobre la igualdad y diferencia entre varón y mujer, que permita construir una sociedad armónica donde trabajo y familia sean posibles para todos.

6. Modelos de género

Junto a todos estos problemas sociales presentes en la sociedad actual, y para situar adecuadamente la cuestión antropológica de fondo, la identidad de ser varón y de ser mujer, es preciso tener en cuenta que de los diversos planteamientos que se han hecho sobre las relaciones entre ellos, -cuestión que se ha venido a denominar como modelos de género, el que afirma la *inferioridad y la subordinación de la mujer* es el que más raigambre ha tenido en nuestro ámbito cultural.

Este modelo, apoyándose en la diferencia ha tipificado la femineidad de un modo negativo, aun a pesar de que en el Cristianismo se ha reconocido siempre una igualdad fundamental¹⁴. Y cuando el pensamiento moderno revitalizó las posiciones paganas, las cristalizaciones fueron cada vez más duras: bastaría recordar en el terreno del pensamiento que, en la línea hegeliana, el varón es racional, activo, dominante, apto para la actividad pública y, en oposición a él, la mujer es sentimental, pasiva, entregada, relegada al ámbito privado¹⁵.

Otros, entre ellos muchos autores cristianos, no postulan la inferioridad, pues reconocen una igualdad fundamental, pero contradictoria e incoherentemente sostienen la existencia de una subordinación unilateral de la mujer al varón. En este caso, se termina lesionando la igualdad primeramente afirmada. Y esa justificación de la subordinación se ha basado precisamente en el pasaje del Génesis donde la mujer aparece en la existencia procediendo del costado del varón.

Sin embargo, esa interpretación ha hecho crisis en las últimas décadas. Quienes han sido sensibles a la dignidad de la mujer han considerado que conseguir el reconocimiento de la igualdad era el objetivo más importante, tanto en el terreno teórico como práctico. Pero la conquista de la igualdad ha desembocado en la estimación que sostiene *el igualitarismo radical de los dos sexos*, sin reconocer más diferencias que las estrictamente biológicas y las exclusivamente culturales. En este caso, al hacer hincapié en la igualdad se ha perdido la diferencia¹⁶.

¹⁴ Cfr. K. LEHMANN, *La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica*, en «Comunio», mayo 82, pp. 238-241.

¹⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, (1770-1831), *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1978, pp. 113ss.

¹⁶ Cfr. en este sentido E. BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, ed. Odile Jacob, Paris 1986.

De un modo esquemático los modelos de género se pueden resumir en tres:

a. Modelo de la subordinación

Este modelo -criticado por Simone de Beauvoir-, como se ha dicho, haciendo hincapié en la diferencia desdibuja la igualdad. Según él el sexo determina el género y los roles sociales de cada sexo. La relación entre varón y mujer es de inferioridad de la mujer y de una subordinación o sumisión unilateral de ésta respecto de aquel. El mundo se divide en dos esferas las pública y la privada. Al hombre le corresponde la política, la acción social y organizativa. A la mujer el ámbito procreador y privado del que no debe salir. Por otra parte en ese ámbito privado debe estar sometida al marido: él manda y ella obedece. Distinta consideración social de los trabajos. Unos importantes otros no.

1. Identidad sexo-género (Roles determinados por naturaleza)
2. Diferencia si, igualdad no
3. Separación entre ámbito público y privado
4. Inferioridad y dependencia del varón, (incluso económica)
5. Diversa consideración de los trabajos

b. Modelo del igualitarismo

También podría llamarse de la divergencia emancipada. Es defendido por algunos feminismos y por los partidarios de la homosexualidad y de la elección libre de sexo:

1. Independencia sexo-género (defienden la existencia de más sexos, además del masculino y femenino: el homosexual y lesbiano, el bisexual y el transexual, etc.)
2. Si igualdad, no diferencia
3. Ámbito público para la mujer
Abandono del ámbito privado, de la familia,
liberarse de la biología, imitación del varón
4. Valoración de la homosexualidad y lesbianismo
5. Promoción de un mundo separado de las mujeres

III. Modelo de la complementariedad

1. Relación, aunque no identidad entre sexo-género
2. Igualdad y diferencia
3. Reciprocidad y corresponsabilidad
4. Heterosexualidad y fecundidad
5. Ámbitos comunes

Hablar complementariedad es hablar de fecundidad en todos los ámbitos. El sexo masculino y el femenino están hechos uno para el otro. Forman una unidad de orden superior a la de la persona aislada. Juan Pablo II habla de una UNIDUALIDAD RELACIONAL COMPLEMENTARIA, afirmando que

varón y la mujer con complementarios no sólo biológica y psíquicamente, sino también ontológicamente¹⁷.

La antropología tiene, por tanto, pendiente de resolver en qué consiste *la diferencia* entre varón y mujer, sin lesionar la igualdad esencial que tienen por ser cada uno persona y pertenecer a la misma especie. En torno a esta cuestión hay actualmente dos tendencias. Existe lo que podríamos llamar un Feminismo de la Igualdad y un Feminismo de la Diferencia. Sin embargo, adherirse al discurso de la diferencia no debería significar dejar de proclamar la igualdad, y reconocer la igualdad no debería implicar una propuesta de simple imitación y repetición de lo masculino.

La tarea más importante, a principios del siglo XXI, es elaborar una *teoría antropológica* que, al engarzar diferencia e igualdad, supere simultáneamente *el igualitarismo y la subordinación*, extremos a los que han llegado quienes han hecho excesivo hincapié en la igualdad o en la diferencia respectivamente¹⁸ y encontrar lo que Janne Haaland Matlary llama el «**eslabón perdido**» del feminismo, es decir: «una antropología capaz de explicar en qué y por qué las mujeres son diferentes a los hombres»¹⁹ o dicho de otra manera por qué los varones son diferentes a las mujeres.

II. Los relatos del Génesis

Elaborar esa nueva antropología supone abordar diversas cuestiones, todas necesarias. Una de ellas es revisar los datos de la antropología simbólica, para ver si, aunque han sido interpretados secularmente de un **modo androcéntrico**, contienen los gérmenes de **una visión más completa del ser humano**. Es decir que dé razón simultáneamente de la igualdad y de la diferencia.

Es conocida la crítica que Simone de Beauvoir hizo de los mitos que justificaban la inferioridad femenina. Entre ellos su más acerba crítica se dirige a «la leyenda del Génesis», porque es la que más ha pervivido en la civilización occidental. Extraigo algunos de los argumentos que recoge: «Eva no fue moldeada al mismo tiempo que el hombre; ni fue fabricada con el mismo barro que sirvió para modelar a Adán: fue extraída del costado del primer varón (de una costilla supernumeraria, dice en otro lugar, con frase que atribuye a Bossuet); Dios no la creó como un fin en sí misma (...): la destinó al varón; fue para salvar a Adán de su soledad por lo que se la dio;

¹⁷ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, nn.: 7-8.

¹⁸ En esta línea se orientan estudios recientes, haciendo referencia a la peculiar reciprocidad que se da entre varón y mujer: A. SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, trad. Javier Prades, ed. Encuentro, Madrid 1989, 102 pp.; G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, ed. Città Nuova, Roma 1988. Prefazione di Piersandro Vanzan S.I.; S. SPINSANTI (a cura di), *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, ed. Paoline, Milano 1990 (Recoge 17 artículos de diversos autores).

¹⁹ J. HAALAND MATLARY, *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, ed. Rialp, Madrid, 2000, p. 23.

ella tiene en su esposo su origen y su fin, es su complemento»²⁰. Explicaciones parecidas a ésta se han venido repitiendo como rigurosas²¹ **sin advertir que no recogen la «novedad evangélica»**. Es comprensible que provoquen una manifiesta o solapada desazón, al menos intelectual.

En este sentido es clarificador lo escrito por Juan Pablo II, exponiendo que la exégesis “antigua” de los rabinos -que subyace en estas interpretaciones-, ha dejado su huella, incluso, en algunos pasajes neotestamentarios: «Encontramos diversos textos en los cuales los escritos apostólicos expresan esta «novedad [evangélica]», si bien en ellos se percibe aún lo «antiguo», es decir, lo que está enraizado en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y explicar los textos sagrados, como, por ejemplo, el de Génesis 2»²².

Por tanto, se trata de examinar la exégesis de Génesis 2 para que hay en ella que ha influido tanto, no sólo en la tradición rabínica sino en toda la tradición cristiana. Como se verá más adelante San Agustín llegó a decir que éste es el pasaje más difícil de toda la Sagrada Escritura. En este sentido se pone de relieve la enorme audacia de Juan Pablo II que aborda este texto nada menos que en 23 Audiencias, haciendo de él una exégesis distinta a la que había cristalizado en la tradición cristiana. En ésta se había leído el pasaje literalmente, mientras que Juan Pablo II lo interpreta metafóricamente, sacando de él profundas enseñanzas para profundizar en la antropología del cuerpo y del sexo.

III. Historia de una exégesis

Como es sabido, en el Génesis se relata la Creación en dos relatos. En el primero el hombre es creado varón y mujer «desde el principio»²³, mien-

²⁰ S. de BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, París, Gallimard, 1949. Trad. es., Aguilar, en obras completas, t. II, pp. 167-168

²¹ Aún siguen siendo mantenidas incluso por algunos contemporáneos. Cito como ejemplo: *Encyclopedía judaica*, 16, Jérusalem, 1971, 623, en el artículo "woman": «created to serve man as a suitable helper»; J. DE FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme*, Bruges, 1961, pp.58-59, cuyo comentario, inspirado únicamente en algunos textos paulinos refleja contradictoriamente la igualdad a la vez que la sumisión unilateral; Th. MAERTENS, *La promotion de la femme dans la Bible*, Tournai, 1967, pp. 9-10: «le légende de la côte tirée d'Adam corrobore la conception que l'homme se fait de la femme: crée pour l'homme, la femme ne peut qu'occuper la place 'd'aide assortie' que le mâle lui destine».

²² MD, n. 24. En la nota 49 recoge el Pontífice los textos neotestamentarios que junto a la novedad evangélica conservan parte de la interpretación antigua de Génesis 2: Col 3, 18; 1 Pt 3, 1-6; Tt 2,4-5; Eph 5, 22-24; 1 Cor 11, 3-16; 14, 33-35; 1 Tm 2, 11-15. Es evidente que la clarificación de Génesis 2, 18-25 puede facilitar la exégesis de estos textos.

²³ Gen, 1, 26-28: «Entonces dijo 'Elohim: 'Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que dominen en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en los ganados, y en todas las bestias salvajes, y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra'. [27] Creó, pues, 'Elohim al hombre a su imagen suya, a imagen de 'Elohim creólo, macho y hembra los creó. [28] Luego los bendijo 'Elohim y díjoles 'Elohim: 'iProcread y multiplicaos, y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que bulle sobre la tierra'». F. CANTERA e M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, BAC, 2ª ed. Madrid 1979. El hebreo pone de manifiesto que a forma verbal 'para que dominen', en plural, tiene un sujeto (hombre) colectivo: bien sea *la*

tras que el segundo describe en etapas -cronológicamente diferentes-, la creación primero del varón y posteriormente de la mujer²⁴.

La interpretación de estos pasajes, sobre todo el de Génesis 2, es tarea ardua. San Agustín afirma que era uno de los pasajes más oscuros de la Sagrada Escritura²⁵. Exégetas contemporáneos reconocen que el carácter, imaginario y enigmático, que tiene hace que su lectura resulte más o menos clara sólo después de una profunda reflexión²⁶. La formación de Eva se estudia desde distintos ángulos²⁷. Se siguen preguntando cuál es el significado exacto de la formación de la mujer a partir de la costilla de Adán, del que no se ha encontrado todavía ningún paralelo extrabíblico seguro: ¿se quiere inculcar que el varón es la causa ejemplar de la mujer?; ¿se está ofreciendo un relato etiológico para explicar el origen del término **'issah** [porque se deriva de **'is**] o de la expresión "mis huesos o mi carne"?; o ¿es más bien una ilustración de la potencia del Eros?²⁸.

1. Principales interpretaciones

Aunque no me propongo aquí hacer un estudio completo²⁹, es notorio que este relato se ha interpretado en sentidos muy diversos a lo largo de los

humanidad, bien sea *el varón y la mujer*. En hebreo se trata de (weyirdû) forma Qal, 3 persona plural del imperfecto (invertido) de radah=dominar, imperar sobre. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984.

²⁴ Gen. 2, 7-24: relata que Dios creó al hombre (**'adam**) del barro de la tierra. Después plantó un vergel en Edén donde colocó al hombre, para que lo cultivase y guardase y le dio el precepto de no comer de uno de los árboles de ese Paraíso. El versículo 18 dice:

«Díjose Yahveh Dios: 'No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él'». Inmediatamente después Dios formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los condujo ante el hombre para que les pusiera nombre. Y añade el texto, v. 20-23:

«mas el hombre no encontró ayuda semejante a él. Y Yahveh Dios infundió un sueño sobre el hombre, quien se durmió; entonces tomóle una de las costillas, cerrando su espacio con carne, y luego con la costilla que había cogido del hombre fabricó Yahveh Dios una mujer y la llevó al hombre. Entonces el hombre exclamó: "¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! A ésta se la llamará varona (**'issah**), porque de varón (**'is**) ha sido tomada"».

²⁵ SAN AGUSTIN, *Retractationes* 1, 18 (PL 32, 613). Expone que en su *De Genesi ad litteram* se había acercado a muchas cosas sin terminar de entenderlas: «multa quaesita potius quam inventa».

²⁶ Cfr. entre otros: M. ADINOLFI, *Le parole nel quarto vangelo* in San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica, Brescia, 1964, 290-294; A. SERRA, *La Relazione uomo-donna a partire dalle riletture biblico-giudaiche di Gen 2-3. Contributo alla questione del femminile nella Bibbia*, recogido en Atti del VII Simposio Internazionale Mariológico, Marianun-EDB, Roma-Bologna 1989, pp. 9-10.

²⁷ M. STAROWIEYSKI, *Maria-Eva in traditione Antiochena et Palaestinensi saeculo V*, Diss. Greg., Roma 1972; P. TERMES ROS, *La formación de Eva en los Padres griegos hasta S. Juan Crisóstomo inclusive*, en «Miscelania Bíblica P. Ubach», Montserrat 1953, 31-48; *La formación de Eva en los Padres latinos hasta S. Agustín inclusive*, en EE 34 (1960) 421-459.

²⁸ Cfr. L. ARNALDICH, *La creación de Eva*, in «Sacra Pagina», I, Gembloux 1959, 346-357; S. N. KRAMER, *I Sumeri agli esordi della civiltà*, or. ingl., Milano 1958, 141; H. LUSSEAU, *Précis d'histoire biblique*, Paris 1948, 55-56; F. FESTORAZZI, *L'inizio della storia della salvezza: Gen 1-11. Rassegna bibliografica*, in «Sc. Suppl. Bibl.» 92 (1964) 139-194; A. ROLLA, *Il Pentateuco*, in «Il messaggio della salvezza», II/1, Torino 1965, 108-111; M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Romae, 1990, p. 45.

²⁹ En este sentido cfr. M. de MERODE, *'Une aide qui le correspond'*. *L'exégèse de Gen 2,18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament*, in RevThéolouv 8 (1977) 329-352. Este sereno y convincente estudio es uno de los *status quaestionis* mejor hechos sobre el tan debatido texto del Génesis.

siglos. En la historia de su exégesis se puede advertir dos tendencias fundamentales:

a) Para la mayor parte de los intérpretes hoy, el relato sugiere esencialmente que el hombre encuentra su acabamiento gracias a la mujer: en ella encuentra al fin un ser de una naturaleza como la suya. El texto, en este punto, insiste en la *similitud*, en la **igualdad**, de los dos compañeros³⁰.

b) Pero al lado de esta exégesis hay otra, más familiar a los lectores del Nuevo Testamento, porque ha sido defendida por San Pablo así como por gran parte de la tradición rabínica y por muchos de los Padres de la Iglesia. La atención en ciertos detalles del relato: creación de la mujer *para* el hombre, *después* que él y *a partir de* él, lleva en efecto al Apóstol a concluir: "el hombre es la cabeza de la mujer" (1 Cor 11, 3; Eph 5, 23; 1 Tim 2, 12) y esto parece justificar una «sumisión unilateral» de la mujer al varón, aunque esa supremacía sea mitigada a veces por el precepto del amor o las consideraciones de la unidad "en Cristo" (Gal 3, 28; 1 Cor 11, 11)³¹.

En realidad estos detalles recogidos en el texto -y en concreto que la mujer fuera creada después que el varón-, no tendrían necesariamente por qué desdibujar la igualdad fundamental que hay entre ellos, como se advierte en la exégesis actual. Sin embargo, de hecho, la lectura androcéntrica de la que ha sido objeto durante siglos, y la lectura del relato de la creación a la luz del pasaje del pecado, que se ha hecho muchas veces, ha legitimado dentro del pensamiento de muchos pensadores cristianos la inferioridad femenina, su subordinación unilateral al varón, y en ocasiones por qué no decirlo la misoginia³².

Por otra parte no se ha conseguido todavía sobre la base de este pasaje una clarificación de la diferencia entre varón y mujer que deje ilesa la igualdad. Por todo ello me atrevería a decir que la verdad más profunda que encierra permanece aún velada en la oscuridad y en ocasiones sigue desfigurada por la interpretación «antigua».

³⁰ Cfr. K. WESTERMANN, *Genesis*, (Biblischer Kommentar 1,1), Neukirchen, 1974, 312; G. VON RAD, *Das erste Buch Moses, Genesis* (Das Alte Testament Deutsch 2-4), Goettingen, 9ª ed., 1972, trad. ing: *Genesis. A Commentary*, Philadelphie, 1972, 82; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (Lectio divina 3), Paris 1949, 40; L. SWIDLER, *Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, N.J., 1976, 25; G. TAVARD, *Woman in Christian Tradition*, Notre Dame, Indiana 1973, 5.17.7-8: «Adam himself (in part of him which was his rib) is built up into woman... She is Adam as bringing to perfection what had first been imperfect... Woman is not made as Adam's helpmate just because he is lonely; she is created as the perfecting element, to the revelation of which he aspired when he refused companionship with the animal world... In the oneness of man and woman, it is woman who brings perfection».

³¹ Cfr. F. QUÉRÉ-JAULMES, *La Femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris. Centurion, 1968; y J. M. AUBERT, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Cerf. París, 1988, pp. 99-114.

³² Cfr. J. M. AUBERT, *L'exil féminin...* , pp. 99-114: este autor ha tenido la valentía de reconocer que en el Cristianismo, todavía hoy, no se han asimilado todas las consecuencias de la 'novedad evangélica' y que muchos autores cristianos han justificado la subordinación de la mujer como si fuera voluntad divina. Para esclarecer esta difícil cuestión es preciso reconocer los errores y aprovecharlos para llegar con la mayor nitidez a la verdad.

2. Influencia del mito del andrógino

Una primera consideración, entorno a la interpretación de Génesis 2, es que la formación de la mujer del costado del hombre ha llevado a pensar que el relato geneásico dependía del *mito del andrógino*. Como es sabido, se trata de un mito antiquísimo -se encuentra ya en la cultura sumeria- y muy difuso, que recogió Platón en el Banquete, en boca de Aristófanes. En él se relata la historia del género humano a partir de unos seres humanos circulares, extraordinarios en fuerza y vigor. Unos eran masculinos otros femeninos y había un tercer sexo que era simultáneamente varón-mujer. Los dioses para castigar su orgullo y autosuficiencia, los partieron por la mitad para hacerlos más débiles. Una vez seccionada en dos la forma primitiva, cada parte añoraba su otra 'mitad', deseosos de unirse en una sola naturaleza, recuperando así su identidad original³³.

Realmente este mito, aunque ha influido en la exégesis rabínica³⁴ y al parecer en otros pensadores cristianos³⁵, guarda múltiples divergencias con la narración bíblica³⁶. En efecto, la creación de Eva no aparece en el Génesis como un partir por la mitad a Adán sino más bien como un sacarla de él mismo, como un desdoblamiento del hombre. Por eso el encuentro con Eva se puede interpretar como «el encuentro de Adán *consigo mismo*, hecho posible porque en cierto modo su sí mismo ha sido puesto fuera de él y *ante él*»³⁷.

Sin embargo, quienes han pensado haber encontrado en la *naturaleza* el parámetro decisivo para explicar la complementariedad varón-mujer, concibiéndola como una substancialidad metafísica, siguen hablando de dos «mitades» de una sola naturaleza³⁸. Así, por ejemplo, se escribe en un ar-

³³ PLATÓN, *Banquete*, 189c-193d.

³⁴ Aparece en el rabinismo de los siglos I-IV, según el cual el Adán de Gen 1,27 hermafrodita, es dividido en Gen 18-24. En FILÓN DE ALEJANDRÍA, se constata en su obra *De vita contemplativa* 63, en *De opificio mundi* 76, 134, 151-152; *Legum allegoriae* II, 13.19. Un buen estudio sobre este tema se encuentra en A. SERRA, *La Relazione uomo-donna a partire dalle riletture biblico-giudaiche di Gen 2-3...*, en especial cfr. pp. 27; 37-39. Respecto al innegable influjo del andrógino en la exégesis talmúdica: cfr. *Ibidem*, p.46.

³⁵ En concreto cuando hablan de una 'doble creación' a la que aluden por ejemplo Orígenes y también Gregorio de Nisa y Ambrosio de Milán. Según Dassman estos autores hablan de una primera creación del hombre según la imagen de Dios; y otra posterior -varón y mujer- en previsión de la caída, en orden a la procreación sexual. Sin la caída, los hombres se hubieran propagado de manera asexual. Cfr. E. DASSMAN, *El hombre como varón y mujer según los Padres de la Iglesia* en VV. AA., *Masculinidad y Femenidad en la Patrística*, Instituto de la Familia. Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 279-306. Gregorio de Nisa firma claramente que la diferenciación sexual no es consecuencia (castigo) de la caída, pero sí se hizo en previsión de ella. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Hom. op. mundi*, 16 (PG 44, 181-192).

³⁶ Quizá la más importante es que la distinción de los sexos es un dato originario de la creación divina y por tanto anterior al pecado. El mito, por otra parte justifica la homosexualidad tanto masculina como femenina. Cfr. M. FERNANDEZ-GALIANO, 'Safo y el amor sáfico' en *El descubrimiento del amor en Grecia* Madrid 1954, p. 5-54.

³⁷ J. CHOZA, 'Theia mania'. *La culminación del eros*, en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, p. 297.

³⁸ En este sentido el modelo que más se ha divulgado es el de *naturaleza-cultura* (en otros términos: *naturaleza-libertad*, *naturaleza-operación*), cuestionado por el feminismo. Cfr. Sh. ORTNER,

título reciente: «la mujer aparece para que quien antes estaba solo pueda vivir ahora en comunión de personas, aunque tenga que restringir su forma de existencia, que antes era **toda** la humanidad, a ser sólo una **parte**. [...] La masculinidad de Adán conoció un momento en que era '*toda la humanidad*', mientras que la feminidad siempre ha sido '*parte de la humanidad*', más aún, es la feminidad la que ha hecho que Adán sea '*una mitad*'»³⁹. Como se ve aquí al andrógino se le atribuye el carácter masculino y al no situar masculinidad y feminidad en un mismo plano ya está puesta la base para romper la igualdad.

2. Argumentos de la interpretación “antigua”

En efecto, la interpretación de Génesis 2 desvinculada de Génesis 1, que se ha transmitido culturalmente, establece una jerarquía constitutiva entre los géneros, con base en la creación, que presenta a la mujer como creada para ayudar al varón y subordinada a él. De los diversos argumentos que se utilizan, los que quizá han pretendido tener más justificación teológica se podrían resumir de este modo:

- 1) La mujer ha sido sacada del hombre, después que él y para ayudarle. Por tanto depende de él y sólo por su mediación es imagen de Dios.
- 2) La mujer es el cuerpo del hombre, el cual es la cabeza y, por ello, le debe estar sujeta en todo.

Es claro que ninguno de los dos consigue dejar ilesa la igualdad y la reciprocidad, al perfilar la ordenación entre varón y mujer.

Si a estas razones se añade una tercera:

- 3) La mujer fue quien sucumbió a la tentación, como se relata en Génesis 3; ella es la «culpable» de la caída del varón, entonces, tenemos los presupuestos para proyectar -como se ha hecho en muchas ocasiones- el relato del pecado sobre el de la Creación y obtener una justificación bíblica de la misoginia.

Respecto a la imagen de Dios en el ser humano, la enseñanza rabínica sostenía que la imagen divina fue comunicada principalmente al varón. El era el beneficiario inmediato y privilegiado de este don. Adán era la primicia del mundo. Aunque Eva también fue creada a imagen y semejanza de Dios tenía que permanecer a la sombra de Adán, como si participase de aquel don sólo indirectamente, esto es, por medio de Adán. Solamente el

¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, en O. HARRIS y K. YOUNG (eds), *Antropología y feminismo*, ed. Anagrama, Barcelona 1979, pp. 109-131. Hay también otros esquemas: Th. A. WALTER reduce los dos sexos a *esencia* y *existencia*, haciendo corresponder al varón más bien con la esencia, y a la mujer con la existencia. Cfr. *Seinsrhythmik. Studien zur Begründung einer Metaphysik del Geschlechter*, Friburgo, 1932. Cfr. también VV.AA., *Mysterium Salutis*", Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Trad. esp., ed. Cristiandad, 1970, t.II, p. 803.

³⁹ Cfr. A. RUIZ RETEGUI, *El tratamiento diferencial de la sexualidad en la carta Apostólica 'Mulieris Dignitatem'*, en «Scripta Theologica» 22 (1990/3) p. 892. Este autor encuentra una explicación de la polaridad varón-mujer en la distinción *esencia-historia*. Personalmente estoy de acuerdo con DOMS en que es poco probable que se consiga alguna vez la reducción de varón y mujer a principios metafísicos, considerándolos como coprincipios de una misma sustancia (cfr. VV.AA., *Mysterium Salutis...*,p. 80).

varón podía reivindicar el honor de ser plenamente imagen de Dios⁴⁰. Estas afirmaciones encontraron una justificación filosófica: *lo que es anterior* es más valioso que lo que viene después; en consecuencia, puesto que la mujer fue creada después que el hombre y a partir de su cuerpo, está menos próxima a la fuente divina. Por tanto, en cierto modo es menos digna que el varón.

Esta interpretación de la creación, se encuentra en los autores del neoplatonismo, y en concreto en el judío Filón de Alejandría, según el cual hay una gradación en el PROCEDER los seres DE DIOS, lo que se llamaría el EXITUS: 1º Dios, 2º el Verbo, 3º el varón, 4º la mujer, cada uno en un grado inferior.

3. «Novedad evangélica» y la huella de lo “antiguo”

Sin embargo, es indudable que el mensaje que predicó Jesucristo, asentó de un modo evidente la igualdad fundamental entre varón y mujer, que hasta entonces no había defendido ninguna cultura. Bastaría recordar la doctrina sobre el matrimonio en el que los deberes y los derechos de los cónyuges son claramente recíprocos. Este mensaje transmitido después por la Iglesia ha contribuido en gran manera a la liberación de la mujer y a que se reconozca en muchas otras culturas su básica igualdad con el varón.

La originalidad de la actitud cristiana frente a la mujer emana de una verdad de fe central. San Agustín la formuló con precisión:

«Según el Génesis la naturaleza humana en cuanto tal fue creada a imagen de Dios, naturaleza que existe en uno y otro sexo y no permite situar a la mujer aparte, cuando se trata de comprender lo que es imagen de Dios»⁴¹.

Igualmente la renovación de esta imagen de Dios por el bautismo resulta tan completa en la mujer como en el varón. Toda la tradición cristiana conservará con firmeza esta doctrina: **en tanto que ser humano, creada por Dios y rescatada por Cristo, la mujer es absolutamente igual al varón, llamada como él al mismo destino y a la misma perfección.**

Este principio primordial siempre ha estado claro a un nivel general, pero al mismo tiempo, al pasar a explicar teóricamente la diferencia que hay entre varón y mujer, no se han sacado todas las consecuencias de la doctrina de Jesucristo y en no pocos autores cristianos hay que reconocer una constante tensión para compaginar **igualdad y subordinación**. Se intenta hacer compatible el mensaje de igualdad predicado por Jesucristo con el peso de la tradición judía y los condicionamientos culturales vigentes en la civilización greco-romana. Y no se sabe por qué la *condición subordi-*

⁴⁰ Las referencias concretas de los rabinos pueden encontrarse en **SERRA, Aristide**, *La relazione uomo-donna...*, pp. 44-47.

⁴¹ Cfr. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*", 12, 7, 10 (PL 42, 1003): «Ad imaginem Dei quippe naturam ipsam humanam factam dicit, quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine Dei separatur feminam».

nada que se atribuía a la mujer en el mundo judío y pagano, ha cristalizado en el pensamiento de muchos autores cristianos.

Juntamente con la novedad evangélica, claramente expuesta en Gálatas 3,28 («No hay varón ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo»), o en 1 Cor, 7 (al hablar del matrimonio y el celibato), en los textos de San Pablo se encuentran restos de la exégesis rabínica. Así en 1 Cor 11, 7 afirma:

«El varón es imagen y gloria de Dios, pero la mujer es gloria del varón; pues no es el varón el que viene de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón».

Aunque evidentemente no se deben interpretar versículos de un modo aislado, este texto da la impresión de restringir la condición de imagen de Dios al varón y no hacerla extensiva a la mujer; parece abandonar la concepción de la relación inmediata de la mujer respecto a Dios. No pocos autores coinciden en que en estas afirmaciones del apóstol de los gentiles se advierten influencias propias de la tradición judía⁴². Al menos es fácil interpretarlas con los esquemas neoplatónicos.

Cuando San Agustín comenta este texto, después de explicar que varón y mujer tienen la misma naturaleza humana y por eso ambos son imagen de Dios⁴³, se pregunta por qué dice el Apóstol que el varón y no la mujer es imagen de Dios. Y contesta:

«la razón, a mi entender, es porque la mujer juntamente con su marido es imagen de Dios, formando una sola imagen de la naturaleza humana; pero considerada como **ayuda, propiedad suya exclusiva**, no es imagen de Dios. Por lo que al varón solo se refiere, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer integran un todo»⁴⁴.

Es decir, está afirmando que el varón solo es imagen de Dios, la mujer con el varón también es imagen de Dios, pero la mujer sola no.

Esta interpretación tuvo un gran peso en la tradición occidental e influyó en el derecho canónico. Así dice, por ejemplo, un texto del "Decreto de Graciano", una de las principales fuentes de la jurisprudencia canónica de la Iglesia hasta el s. XX: «Esta imagen de Dios está en el hombre (en el sentido de varón) como creación única, origen de los demás seres humanos, que ha recibido de Dios el poder de gobernar como su sustituto, porque es la imagen del Dios único. Por esta razón la mujer no ha sido hecha a imagen de Dios»⁴⁵.

⁴² Quizá el testimonio más claro es el ya citado del propio Juan Pablo: cfr. cita 10. Cfr. además, entre otros, E. DASSMANN, (1989) *El varón y la mujer...*, p. 304; M. de MERODE, 'Une aide qui...', p. 330; J.M. AUBERT, *L'exil féminin...*, pp. 99-114.

⁴³ SAN AGUSTIN, *De Trinitate* 12, 7, 10, cfr. cita 27.

⁴⁴ SAN AGUSTIN, *De Trinitate* 12, 7, 10 (PL 42, 1003): «Credo, illud quod dixi, cum de natura humanae mentis agerem, mulierem cum viro suo esse imaginem Dei, ut una imago sit tota illa substantia: cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam solam attinet, non est imago Dei; quod autem ad virum solum attinet, imago Dei est, tam plena atque integra, quam in unum coniuncta muliere».

Tomás de Aquino aceptaba que la mujer está hecha a imagen de Dios en virtud de su naturaleza intelectual y en cuanto a «la mente -decía- no hay distinción de sexos»⁴⁶. Sin embargo, era deudor de la concepción de la inferioridad femenina propia de su tiempo que él fundamentaba en las ideas aristotélicas de la supuesta pasividad de la mujer. Esto le llevaba a afirmar que la mujer era "algo imperfecto u ocasional"⁴⁷. Por eso a pesar de que en la mente no hay sexos «la naturaleza dio al varón más discreción en su razón que a la mujer»⁴⁸. Su pensamiento consiste en que además de la imagen de Dios que en la mujer es común al varón por poseer ambos la misma naturaleza, «en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer». Y concluye «el varón es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura»⁴⁹.

Realmente esto supone admitir una jerarquización neta entre varón y mujer. Es una jerarquía en la que uno representa a Dios y la otra a la criatura. Aquí aun sin quererlo se ha roto la igualdad primeramente afirmada. Y la fundamentación de esta concepción es bíblica. La encuentra en una determinada exégesis de Génesis 2, tal y como es recogida en algunos textos de San Pablo en los que no está clara la reciprocidad: Tomás de Aquino recoge literalmente: «Por eso el Apóstol, después de haber dicho que "el varón es imagen y gloria de Dios", muestra por qué lo dijo, añadiendo: "Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón"»⁵⁰.

En consecuencia, la asimetría jerarquizada del género, derivada de esta concepción de la creación ha sido siempre declarada como querida por Dios -los teólogos suponían que tenía su base en la Revelación por la huella que la exégesis 'antigua' dejó en algunos pasajes neotestamentarios-, y sólo recientemente ha sido abandonada como normativa por la sociedad.

Esa interpretación tradicional de los pasajes geneásicos está aún por terminar de superar de modo definitivo⁵¹, aunque **en nuestro siglo una nueva y más amplia definición de la imagen de Dios se está introduciendo en la antropología teológica**. Por primera vez en la historia del desarrollo doctrinal, la capacidad de la mujer y su plenitud humana no se vincula a la identidad con el varón, como si éste fuera su modelo. Ahora se empieza a poner el acento en la **equivalencia** más que en la igual-

⁴⁵ Cfr. K. E. BORRESEN, 'Imago Dei', *privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 y 1 Cor 11, 7*" en «Augustinianum» 25 (1985) 213-234.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *I*, q. 93, a. 6, ad 2, entre otros lugares.

⁴⁷ *I*, q. 92, a. 1, ad 1.

⁴⁸ *I*, q. 92, a. 1, ad 2.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *I*, q. 93, a. 4, ad 1.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. en este sentido K. E. BORRESEN, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'Église d'aujourd'hui*", en «Rech-ScRe» 69 (1981/3) 393-406.

dad⁵², porque quizá este término exprese la igualdad y la diferencia conjuntamente. Otras autoras hablan, en el mismo sentido de **equipotencia**⁵³.

IV. Varón y mujer “desde el principio”

Ya he señalado, es posible una lectura de Génesis 2 que no desdibuje la igualdad esencial. Sin embargo, no basta con asentar la igualdad. Lo importante es no perderla cuando se afirma simultáneamente la diferencia. Para ello, se va a proponer aquí una interpretación que intente sacar las consecuencias que se derivan de la comparación patrística, profundizando más en el texto de Génesis 2, encontrando ahí también la razón que explique la igual dignidad entre varón y mujer, justamente en lo que son distintos.

Por ello desearía proponer aquí una nueva lectura de ese texto, empezando por preguntarme si varón y mujer fueron creados uno después del otro. Es decir, la primera pregunta para profundizar en Génesis 2 es: ¿fue creado el varón antes que la mujer?

Si Dios creó al ser humano varón y mujer, a imagen de Dios Trino, podría ser que el origen de Eva del costado de Adán estuviera revelando, que entre las personas humanas hay una diferencia parecida a la que hay entre las Personas divinas por las procesiones que hay en ellas. En concreto, una relación una imagen de la procesión del Espíritu Santo. Por otra parte, existe esta tradición en los Padres de la Iglesia, sacada a la luz por el Padre Orbe⁵⁴, que la he encontrado después de tener esta intuición. La hipótesis que guía la pregunta formulada es que si en Dios las Personas son co-eternas, es decir, su procedencia entre ellas no implica separación en el tiempo, ¿no ocurrirá algo analógico entre los dos seres humanos? Esa interpretación, en un primer momento, la presentaré al hilo de las glosas de Juan Pablo II a los relatos de la creación. Me ha parecido que en ellas subyace esta visión, aunque no lo diga explícitamente, pero como es patente el Pontífice sugiere mucho más de lo que afirma, y es preciso leer con atención y muchas veces, para descubrir el fondo de su pensamiento. Sin embargo, los escritos del Pontífice, por la gran riqueza de matices que contienen, dan mucho más de sí y pueden ser susceptibles de otra interpretación. En todo caso quede aquí constancia de que esta alternativa la he concebido al meditar sus escritos.

⁵² K. E. BORRESEN, 1990, *Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana*, en S. SPINSANTI, *Maschio-femmina ...*, p. 113.

⁵³ Cfr. A. VALCÁRCEL, *Sexo y Filosofía. Sobre mujer y poder*, Anthropos Barcelona 1991.

⁵⁴ Cfr. A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118.

La clave de esta nueva interpretación es que Juan Pablo II al interpretar Génesis 2 es consciente de que anteriormente la Biblia ha relatado ya la creación de otra manera en Génesis 1, relato que no conviene olvidar. Y propone un criterio de interpretación: leer Génesis 2 a la luz de lo ya afirmado en Génesis 1. Como es sabido, en el Génesis se relata la Creación en dos relatos. Y en el primero el hombre es creado varón y mujer “desde el principio”. Como ya se ha recogido a pie de página, Gen 1, 26-28 afirma: «Entonces dijo 'Elohim: 'Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, *para que dominen* en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en los ganados, y en todas las bestias salvajes, y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra'. [27] Creó, pues, 'Elohim al hombre a su imagen suya, a imagen de 'Elohim creólo, varón y mujer los creó. [28] Luego los bendijo 'Elohim y díjoles 'Elohim: 'iProcread y multiplicaos, y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que bulle sobre la tierra'».

Varón y mujer, son creados, según Génesis 1, en un único acto creador, mientras que en Génesis 2 describe en etapas -cronológicamente diferentes-, la creación primero del varón y posteriormente de la mujer⁵⁵. Si ambos pasajes se leen ambos literalmente parecen contradictorios. Sin embargo la Biblia no se puede contradecir. ¿Cómo salir de esta aparente paradoja?

Juan Pablo II **«intenta comprender las razones y consecuencias de la decisión del Creador, cuando al 'principio' los creó varón y mujer»**⁵⁶. Para ello presenta, cosa inaudita hasta ahora, al ser humano sin pecado original, desentrañando las pocas palabras que se contienen en Génesis 1 y Génesis 2.

Por otra parte, como es sabido, concibe la obra de la Redención como un renovar la Creación. A la dignidad primera, del varón y la mujer, restaurada por Cristo le ha venido a llamar «novedad evangélica»⁵⁷, pues chocaba mucho con las costumbres del pueblo judío. Y a pesar de las seculares deformaciones, considera que ha sido voluntad de Dios y obra de Jesucristo recuperar la idea originaria del varón y de la mujer, conforme a la cual fueron creados.

Entiende que **«el sexo es**, en cierto modo, **'constitutivo de la persona'**, no sólo atributo suyo»⁵⁸. En consecuencia concibe a cada uno -varón o mujer- como un todo, resaltando que «el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y de la feminidad, que son como **dos 'encarnaciones' de la misma soledad metafísica**, frente a Dios y frente al mundo -como dos modos de 'ser cuerpo' y a la vez hombre, que se complementan recíprocamente-, como dos dimensiones complementarias de

⁵⁵ Cfr. Gen 2, 7-24.

⁵⁶ MD, n. 1. Esta tarea la acomete Juan Pablo II en los Comentarios al Génesis en las Audiencias Generales a partir del 5.IX de 1979. El núcleo de su contenido, posteriormente, es recogido en la Carta Apostólica del 15.VIII.88.

⁵⁷ Cfr. MD, n. 24 entre otros.

⁵⁸ *Varón y mujer...*, AG, 14.XI.79, n. 1, p. 71.

la autoconciencia y de la autodeterminación, y, al mismo tiempo, como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo»⁵⁹. Ya se advierte, que la soledad originaria, sobre la que más tarde volveremos, no la atribuye sólo al varón, sino a toda persona humana, sea varón o mujer.

De ahí que Dios al comienzo procedió a «la creación de la **unidad de dos seres**. Su unidad denota sobre todo la identidad de naturaleza humana; en cambio, la dualidad manifiesta lo que, a base de tal identidad, constituye la masculinidad y la femineidad del hombre creado»⁶⁰.

Como se ve, y en contraste con el mito del andrógino, no se trata de que Dios, en la creación, hiciera un ser que luego dividiera en dos, como se podría interpretar y de hecho así se ha hecho durante muchos siglos, leyendo ese pasaje literalmente. El Pontífice plantea otra alternativa. Dios hizo **dos** seres de la misma categoría, que hacen uno, pues como dirá más adelante, la comunión sólo puede producirse por la unión de dos soledades. A esa unidad comunional la denominará en *Carta a las mujeres*, como «Unidualidad»⁶¹

En sus comentarios se esfuerza en subrayar **la simetría**, es decir, la igualdad entre varón y mujer. Se podría decir incluso que parece empeñado en eludir el tratamiento diferencial de la condición sexuada. Esto se advierte, sobre todo, cuando comenta el segundo pasaje del Génesis sobre la creación del hombre, en el que hay más elementos para encontrar la diferencia, al relatar la creación de la mujer a partir de "la costilla" de Adán. De lo que se puede deducir que Juan Pablo II es consciente de hasta qué punto se lesiona la igualdad, si este pasaje no se interpreta en el contexto que abre Génesis 1.

Sostiene que entre los dos relatos geneásicos que narran la creación del hombre no hay contradicción⁶². En efecto, si ambos se interpretan literalmente parece que afirman lo contrario: en uno aparecen varón y mujer creados por Dios simultáneamente, a imagen de Dios y con una misión común, y en el segundo se relata una creación en momentos cronológicamente diferentes. **Juan Pablo II señala la centralidad de Gen 1, 27 y el carácter metafórico de Gen. 2, 18-25**, en el que se aportan elementos nuevos para completar lo que se lee en Gen 1, con un lenguaje en cierto modo menos preciso, más cercano al lenguaje de los mitos conocidos en aquel tiempo.

Hasta hace poco tiempo, sin embargo, se ha venido considerando que la exposición de Génesis 2 era la explicitación literal de la doctrina de Génesis 1. Para explicar que no existe tal contradicción es preciso descubrir que Génesis 2 no anula lo afirmado ya en Génesis 1. Es decir, que no está revelando cronológicamente el modo en que acontecieron los hechos⁶³.

⁵⁹ *Varón y mujer...*, AG, 21.XI.79, n. 1, pp.77-78.

⁶⁰ *Varón y mujer...*, AG, 14.XI.79, n. 1, p. 71.

⁶¹ *Carta a las mujeres*, 1995, n. 8.

⁶² MD, n. 6.

⁶³ Está aún por escribir la historia de la exégesis católica de Génesis 2 en los últimos cien años. La interpretación literal de este pasaje se empezó a cuestionar a raíz de la teoría del evolucionismo. A

Juan Pablo II anota que se trata de una explicación más profunda de la verdad fundamental, es decir, una explicitación metafórica de **la imagen de Dios que hay en el hombre: varón y mujer.**

1. Comparación entre los pasajes de la Creación

A esta clarificación han ayudado los conocimientos exegéticos. Hoy es generalmente admitido entre los críticos que el texto de Gen 1, texto llamado sacerdotal, donde a Dios se le denomina 'Elohim, fue redactado después que el de Gen 2. Pertenece a la tradición sacerdotal posterior al exilio [s. VI-V a. de C.] y Gen 2 es atribuido a la tradición yahvista, en el tiempo de Salomón [s. X a. de C.]⁶⁴. Y de un modo parecido a como el Nuevo Testamento aporta luz para penetrar en el sentido más profundo del Antiguo Testamento, en este caso se podría decir que el texto más antiguo, colocado en segundo lugar se aclara leyéndolo a la luz del primero. Hoy, al poder determinarse con más precisión la relación que se da entre estos dos textos, se advierte que Génesis 1 indica cuál es la verdadera intención del texto más antiguo⁶⁵: debe entenderse, por tanto, como interpretación de Génesis 2.

Haciendo un esquema de las características de cada pasaje, recogiendo los versículos más significativos para nuestro propósito, se podría señalar:

GÉNESIS 1

25 Hizo 'Elohim las alimañas terrestres según su especie, y las bestias según su especie, y los reptiles del suelo según su especie: y vio Dios que estaba bien.

26 Y dijo 'Elohim: «Hagamos al ser humano **a nuestra imagen**, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y todos los reptiles que reptan por la tierra».

partir de ese momento los exégetas centraron la atención en el contenido doctrinal de ese texto, sin atenerse tanto a la forma en que narraba los hechos. Así se llegó a ver que era coincidente el contenido doctrinal de Génesis 1 y el de Génesis 2 sobre el origen del hombre; la diferencia estaba únicamente en que la doctrina de Gen 2, a diferencia de Gen. 1, se presenta revestida de una expresión plástica e intuitiva de la acción creadora de Dios. Cfr. J. FEINER, *El origen del hombre*", en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Trad. esp. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970. El t.II pp. 638-660.

⁶⁴ M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Romae, 1990, p.36: «Gen 1,26-28, appartenente alla tradizione sacerdotale, del periodo posterior all'esilio (secoli VI-V a. C), ha uno spiccato carattere dottrinale e teologico, è schematico, denso e poco antropomorfo. Gli altri due brani (Gen 2 y 3), attribuiti alla tradizione jahvista, che risale ai tempi di Salomone (sec. X a. C), eccellono nell'arte di narrare, nella introspezione psicologica, nella concretezza e vivacità, e nell'arditezza degli antropomorfismi».

⁶⁵ Cfr. H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgarter Bibelstudien, 10, Stuttgart, 1966, pp. 43 ss; J. FEINER, *El origen del hombre...*, p. 641.

27 Creó, pues, 'Elohim al ser humano **a imagen suya,**
a imagen de 'Elohim lo creó,
varón y mujer los creó.

28 Y los bendijo 'Elohim con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que reptá sobre la tierra».

29, 30, 31: Vio 'Elohim cuanto había hecho y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

GÉNESIS 2

7 Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

8 Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

10/11/12/13/14: ríos

15 Tomó, pues Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín del Edén **para que lo labrase y cultivase.**

16 Y Dios impuso al hombre este **mandamiento:** «De cualquier árbol del jardín puedes comer,

17 más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él morirás sin remedio».

18 Dijo luego Yahvé Dios: «**No es**

bueno que el hombre esté sólo. Voy a hacerle una ayuda adecuada».

19 Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.

20 El hombre puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, más para el hombre no encontró una ayuda adecuada.

21 Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne.

22 De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre.

23 Entonces éste exclamó:

«Esta vez sí que es hueso de mis huesos
y carne de mi carne.

Ésta será llamada mujer (**'is-sah**), porque del varón (**'is**) ha sido ha sido tomada».

24 Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

25 Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.

Comentarios:

Texto llamado *sacerdotal*, donde se nombra a Dios: 'Elohim. Más

elaborado teológicamente y posterior en el tiempo a Génesis 2. Sin embargo, el autor sagrado lo pone en primer lugar.

1. Orden cronológico paralelo a las investigaciones científicas de la evolución.

2. Imagen de Dios explícitamente nombrada tres veces.

3. Varón y mujer aparecen en un único acto creador.

4. Es la única vez que al crear una especie se distingue el sexo.

5. Al bendecirles Dios les encomienda una misión común: la familia y el dominio del mundo.

6. En cada día de la Creación, cuando Dios hace algo, el texto dice: «Y vio Dios que era bueno». Cuando crea al Hombre a su imagen dice: «Y vio Dios que era muy bueno».

Texto denominado *yahvista*, en el nombra a Dios con la palabra Yahvé. Más antiguo en el tiempo, recoge antiguos relatos de la creación. Puesto en segundo lugar.

Si ambos textos se leen literalmente resultan contradictorios. El Papa propone leerlos juntos. El segundo a la luz del primero. No es la primera vez que un texto más moderno da la clave de interpretación de un texto más antiguo (Nuevo Testamento respecto al Antiguo Testamento).

1. Lenguaje simbólico y metafórico.

2. Descripción desordenada de la Creación del Cosmos: primero el hombre, luego el Edén, más tarde

los animales, etc.

3. Descripción de la Naturaleza común. 'Adam es nombre de la especie.

4. En él aparecen las características propias del hombre como genérico, es decir, de la NATURALEZA COMÚN:

1) LLAMADA AL TRABAJO

2) PRECEPTO DE NO COMER DEL ÁRBOL DE LA CIENCIA

3) SOLEDAD ORIGINARIA: entendida como superioridad del hombre sobre la naturaleza

4) NECESIDAD INTRÍNSECA DE LA APERTURA AL OTRO Y LLAMADA A LA COMUNIÓN (la comunión solo se puede formar entre dos soledades)

5) LA AYUDA ADECUADA (concebida como MUTUA Y RECÍPROCA).

5. Ante el «muy bueno» de Génesis 1, el hombre hubiera sido lo primero que a Dios no le hubiera salido bien. «No es bueno...», lo dice Dios.

6. Por tanto el Adán solitario no existió como tal, es un elemento de la parábola *yahvista*.

En consecuencia, **para desentrañar adecuadamente el mensaje escondido en Génesis 2 es preciso leer este pasaje con las «claves» aportadas por Génesis 1.**

Esta es la óptica que, a mi juicio, adopta la exégesis de Juan Pablo II. Es notorio que desea interpretar el segundo pasaje a la luz del primero, precisando que **el primer relato** está más elaborado teológicamente, tanto por lo que se refiere a «**la imagen de Dios**» en el hombre, como por la formulación de las verdades esenciales acerca de él. «En efecto -dice- este conciso fragmento contiene verdades antropológicas fundamentales: 1) el hombre es el ápice de todo lo creado en el mundo visible, y el género humano, que tiene su origen en *la llamada a la existencia del hombre y de la mujer, corona toda la obra de la creación*; 2) **ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer: ambos fueron creados a imagen de Dios**; 3) esta imagen y semejanza de

Dios, esencial al ser humano, es transmitida a sus descendientes por el hombre y la mujer, como esposos y padres. "Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla" [Gen. 1,28]; 4) el Creador *confía el "dominio" de la tierra* al género humano, *a todas las personas -tanto hombres como mujeres-*, que reciben su dignidad y vocación de aquel 'principio' común»⁶⁶.

En efecto, relata Génesis 1 que cuando Dios decidió crear al hombre: «Hagamos -dijo, 'en plural'- un hombre a nuestra semejanza» -también 'en plural', «*para que dominen* en los peces...» (Gen 1,26). El hebreo pone de manifiesto que la forma verbal 'para que dominen', en plural, tiene un sujeto (hombre) colectivo: bien sea *la humanidad*, bien sea *el varón y la mujer*⁶⁷. Y al crearlo a su imagen (de Dios Trino) lo hizo varón y mujer (cfr. Gen 1,27).

Los creó a la vez, «*en un solo acto*»⁶⁸, afirma el Papa, y les dio una misión común: crecer, multiplicarse, llenar la tierra y dominarla (cfr. Gen 1,28). Allí quedaba clara la igualdad de ambos en dignidad y también en cuanto a la misión recibida. Allí no se asignan trabajos diferentes a varones o a mujeres; tanto la familia como el dominio del mundo habían de hacerlas entre los dos⁶⁹.

2. A imagen de Dios

Si varón y mujer fueron creados en un solo acto, la pregunta siguiente se podría formular diciendo: ¿qué está revelando entonces Génesis 2?

Pasando a Génesis 2, Juan Pablo II se detiene a explicar que este texto contiene la misma revelación que el primero «aunque en un lenguaje menos preciso»⁷⁰. En efecto, al tratarse de un texto más antiguo, es más metafórico e imaginativo y narra los hechos según el modo de pensar y de expresarse de la época a la que pertenece. «Siguiendo la filosofía contemporánea de la religión y del lenguaje -afirma- se puede decir que se trata de un lenguaje mítico. Efectivamente en este caso, el término "mito"⁷¹ no

⁶⁶ MD, n. 6.

⁶⁷ En hebreo se trata de (weyirdû) forma Qal, 3 persona plural del imperfecto (invertido) de radah=dominar, imperar sobre. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984.

⁶⁸ AG, 10.X.79, n. 3, p. 48.

⁶⁹ No es el momento éste de explicitar el modo complementario que tienen varón y mujer de llevar a cabo esa común tarea. Es evidente que en la familia, por ejemplo, sólo el varón puede ser padre y sólo la mujer puede ser madre. Sin embargo, es preciso resaltar que la masculinidad y la femineidad no se distinguen tanto por una distribución entre ambos de cualidades o virtudes, sino por el modo peculiar que tiene cada uno de encarnarlas. En efecto, las virtudes son humanas y cada persona ha de desarrollarlas todas. En cuanto a los trabajos específicos interesaría resaltar el testimonio de un gran conocedor de estas cuestiones: «En este sentido *no se pueden señalar unas tareas específicas que correspondan sólo a la mujer (...)* En este terreno *lo específico* no viene dado tanto por la tarea o por el puesto, cuanto por *el modo de realizar* esa función, por los matices que su condición de mujer encontrará para la solución de los problemas con los que se enfrente, e incluso por *el descubrimiento y por el planteamiento mismo de esos problemas*»: *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, n. 90. Lo destacado en el texto es de la autora.

⁷⁰ MD, n. 6.

designa un contenido fabuloso, sino sencillamente un modo arcaico de expresar un contenido más profundo»⁷².

Interpretado a la luz de Génesis 1, «el texto de Génesis 2, 18-25 ayuda a la comprensión de lo que encontramos en el fragmento conciso de Génesis 1, 27-28 -afirma Juan Pablo II- y, al mismo tiempo si se leen juntos nos ayudan a comprender de un modo todavía más profundo la verdad fundamental, encerrada en el mismo, sobre el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, como varón y mujer»⁷³.

En efecto, en el primer relato se dice que el hombre fue creado “a imagen de Dios” y que tanto varón como mujer son “imagen de Dios” subrayando, por tanto, el carácter personal del ser humano. El hombre -ya sea varón o mujer- es persona igualmente.

Pero hay algo más. Hay otro aspecto de la imagen de Dios en el ser humano, que aunque constatado no está explicitado en Génesis 1 sino en Génesis 2. En Génesis 1, recordamos, Dios habla en plural: «Hagamos un hombre a nuestra imagen» (Gen, 1, 26). Interesa no pasar por alto esas sucintas palabras. Es Dios Trino quien plasma su imagen en el ser humano: varón y mujer. Dios en su intimidad no está solo, la intimidad del único Dios acoge la pluralidad en Personas, que al ser en cierto modo complementarias entre ellas son las Tres Uno. Por eso, Dios no quiere que el hombre esté solo y lo hace varón y mujer (pluralidad de personas).

En el segundo relato no se habla de la “imagen de Dios” expresamente, sin embargo, su contenido consiste en una explicitación de en qué consiste la “imagen de Dios” en el hombre, en el sentido de que la imagen de Dios en el ser humano, acoge, como en Dios, pluralidad de personas: al menos dos.

En efecto, el ser humano, es “imagen de Dios” por ser racional, es decir, por su autoconciencia y su autodeterminación. Pero además *una característica esencial del ser personal es su carácter relacional*. La persona no puede existir sola pues lo más característico de ella es su capacidad de amar, y eso significa que «un hombre por si solo no realiza totalmente su esencia. Solamente la realiza existiendo 'con alguno' y aún más profunda y más completamente existiendo 'para alguno'»⁷⁴.

Estas dos características son las dos reflejo de la “imagen de Dios” en el hombre⁷⁵. Reflejo no sólo de Dios Uno sino también de Dios Trino, en

⁷¹ Entre otros ésta es la concepción de “mito” del polaco Kolakowski, que lo presenta como otro tipo de conocimiento, que completa al de la ciencia explicativa (p. 17), es configurador de sentido (p. 51), dando cuenta de la exigencia no acallada de dar expresión al sentimiento de misterio que sugiere lo real (p. 59). Cfr. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, ed. Cátedra, Madrid 1990.

⁷² AG 7-XI-79, n. 2, p. 64.

⁷³ MD, n. 6.

⁷⁴ AG, 9.I.80, n. 2, p. 102.

⁷⁵ Estas dos características de la imagen de Dios no significan exclusividad, en el sentido de que sean las dos únicas razones de la imagen de Dios en el ser humano. Las obras de Dios son inmensamente ricas y tienen múltiples sentidos. Bastaría recordar, trasladándonos al nivel de la Redención la comparación que hace San Pablo entre Cristo y Adán (cfr. Rom 5). La extensión y el objetivo de este trabajo no nos permite detenernos ahora en este asunto. Pero sería de interés analizar la analogía paulina y precisar en qué sentido y a qué nivel hay que entender el término ADÁN,

cuanto que en Dios se da Unidad de Naturaleza y Comuni3n de Tres Personas distintas. Y en el hombre, hay una unidad de naturaleza, en el sentido de que ambos tienen la misma. En expresi3n afortunada de Olivier Clement, que recuerda a la ya recogida de los Santos Padres del s. IV, los seres humanos «no s3lo son semejantes sino de alguna manera “consustanciales” como las personas de la Trinidad»⁷⁶. Pero la imagen no acaba en la com3n naturaleza, sino que llega hasta la pluralidad de personas. El ser humano tambi3n es plural, desde su inicio, en 3l hay pluralidad de personas: al menos dos, desde el principio, var3n y mujer.

Pero las apreciaciones de Juan Pablo II no acaban ah3. Su pensamiento, volveremos sobre 3l, es que la imagen de Dios, se da sobre todo en el momento de la pluralidad gracias a la cual se puede dar la comuni3n de personas en el amor como se da en la intimidad de Dios⁷⁷.

En definitiva, a lo largo de su interesante y minucioso an3lisis de los pasajes genes3acos, Juan Pablo II afirma que el segundo cap3tulo del G3nesis, con ese lenguaje 'm3tico', est3 describiendo la verdad sobre la imagen de Dios en los dos planos:

- a) tanto el var3n como la mujer son, cada uno, imagen de Dios Uno, en cuanto inteligentes y libres;
- b) son a la vez imagen de Dios Trino, en cuanto que es propio de ser persona vivir en comuni3n, es decir, no s3lo “junto a otro” sino “para otro”.

Esa comuni3n de personas que es posible establecer entre var3n y mujer, sin embargo, no habla a3n de la diferencia var3n mujer. Los comentarios del Pont3fice se ci3en, al menos de momento, a la igualdad entre ellos.

V. La soledad originaria

En el marco de esta interpretaci3n de G3nesis 2, interesa recoger diversos aspectos de la detallada ex3gesis que Juan Pablo II hace de esos textos, que est3n en coherencia y completan su idea central: la unidad en el origen y la igualdad radical entre ambos.

Despu3s de haber colocado Dios a Ad3n en el Para3so el G3nesis 2, 18 recoge: «Luego d3jose Yahveh Dios: “No es bueno que el hombre est3 solo; har3le una ayuda semejante a 3l”».

Para desentra3ar este brev3simo texto hay que tener en cuenta en primer lugar que esa soledad originaria la advierte Dios, no Ad3n. Como afirma Choza «en cierto modo a Ad3n no se le pod3a ocurrir que estaba solo, porque la conciencia de la soledad es la conciencia de *una carencia* (carencia

si en sentido colectivo como el que se encuentra en Gen 2, 7 o se refiere a Ad3n-var3n. Si es a nivel naturaleza humana (Cristo solo tiene naturaleza humana) o a nivel persona, etc.

⁷⁶ Cfr. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, ed. Encuentro, Madrid 1983, p. 67-68. T3t. or.: *Questions sur l'homme*, ed. Stock, Paris 1972.

⁷⁷ Cfr. MD, n. 7.

de compañía), y no puede haber conciencia de lo que a uno le falta si eso que falta no existe ni ha existido nunca antes: la compañía»⁷⁸.

En esta línea me parece significativo **la neta distinción que Juan Pablo II hace entre el Adán solitario, y el que luego será el compañero de Eva**. Se apoya en que «el texto hebreo llama constantemente al primer hombre *ha'adam*, mientras el término '**is** [varón] se introduce solamente cuando surge la confrontación con el de '**issah** [mujer]»⁷⁹. Por esta razón, al reflexionar sobre *el significado de la soledad originaria*, considera que «cuando Dios pronuncia las palabras sobre la soledad las refiere a la soledad del “hombre” en cuanto tal, y no solo a la soledad del varón [**'is**]» (...) y añade que «el contexto completo de esa soledad de la que habla el Gen. 2,18 puede convencernos de que se trata de la soledad del “hombre” (varón y mujer), y no sólo de la soledad del hombre-varón, producida por la ausencia de la mujer»⁸⁰.

«“El hombre”, pues, -concluye-, estaba solitario sin referencia al sexo»⁸¹, señalando que esta soledad originaria tiene dos significados⁸²:

a) el derivado de la **naturaleza misma** del ser humano, es decir de su **humanidad**, -que se aplica indistintamente al varón y a la mujer-. El hombre (varón o mujer) está solo porque es “diferente” del mundo visible, del mundo de los seres corpóreos. El ser humano al conocer el Cosmos autoconoce su propia **superioridad** con respecto a él. En el primer acto de autoconciencia se descubre a sí mismo, y a la vez se afirma en el mundo visible como persona. Esta soledad del hombre es un aspecto de su ser imagen de Dios, pues manifiesta su **trascendencia** con respecto al Cosmos. Esta soledad es propia también de la mujer pues también ella es imagen de Dios, tiene la misma naturaleza humana y es igualmente persona. La soledad originaria por tanto puede ser referida sencillamente al “hombre” en cuanto **naturaleza común**.

b) otro que se deriva de **la relación varón-mujer**. Es propio de la persona vivir en comunión. Cuando se afirma en boca de Dios, “no es bueno que el hombre esté solo”, se está refiriendo también a una característica propia de la persona sin hacer diferencia entre varón y mujer, sino como característica constitutiva del ser humano en cuanto realidad personal. En efecto, el hombre es imagen de Dios no sólo en cuanto que es inteligente y libre, sino *sobre todo* en cuanto que vive en comunión con otro. Para eso es necesario que el “hombre” no esté solo. Tiene que ser al menos dos. Y esos dos han de ser iguales, es decir, personas. La soledad se abre a un ser afín a él; por tanto, a un ser también “solitario” con respecto al mundo. **«La comunión de las personas podía formarse sólo a base de una “doble soledad”»**⁸³.

⁷⁸ J. CHOZA, 'Theia mania'. *La culminación del eros*..., p. 297.

⁷⁹ AG, 10.X.79, n. 1, nota (2), en *Varón y mujer*..., p. 48.

⁸⁰ AG, 10.X.79, n. 2, en *Varón y mujer*..., p.48.

⁸¹ AG, 10.X.79, n. 2, nota (2), en *Varón y mujer*..., p.48.

⁸² cfr. AG, 10.X.79, en *Varón y mujer*..., pp. 48-49.

⁸³ AG, 14.XI.79, n. 2, en *Varón y mujer*..., p.73.

En conclusión, se puede afirmar que el pasaje de Génesis 2 está revelando que **la unidad y la dualidad son constitutivas del ser humano**: la unidad de naturaleza y la dualidad de personas. A la luz de la distinción real entre *esse* y *esencia*, es fácil ver que se trata de dos planos diferentes. Varón y mujer son iguales en los dos planos, porque participan de la misma naturaleza y porque ambos son personas.

VI. El sueño de Adán

Cuando Juan Pablo II se refiere al sueño de Adán [en hebreo *tardemah*] afirma:

«Si se admite una diversidad significativa de vocabulario, se puede concluir que el hombre (*'adam*) cae en ese sopor para despertarse 'varón' y 'mujer'. Efectivamente, nos encontramos por primera vez en Gen 2, 23 con la distinción **'is-'issah**. Quizá la analogía del sueño indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto **un retorno específico al no-ser** (el sueño comporta un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre) o sea, **al momento antecedente a la creación**, a fin de que, desde él, por iniciativa creadora de Dios, el “hombre” solitario pueda surgir de nuevo en su doble unidad de varón y mujer»⁸⁴.

Este texto realmente resulta muy sugerente. Si se interpretara literalmente se podría advertir únicamente que está situado en un contexto polémico con la explicación freudiana de Gen 1-2. En este sentido habla del sueño no tanto como un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto de una anulación de la existencia consciente del hombre. En este caso, el “no-ser” no estaría utilizado en el habitual sentido metafísico, sino como situación de inconsciencia.

Pero si se considera que está analizando un texto simbólico -la “analogía del sueño” lo llama-, ese pasaje admite otro sentido. Juan Pablo II mantiene que lo está interpretando «en el contexto de las afirmaciones hechas antes de la creación de la mujer», cuando el término *'adam* y, en concreto, la soledad ha sido interpretada como algo correspondiente a la naturaleza común (se refiere por tanto a cualquier ser humano, varón o mujer).

Por tanto, si se consideran en su conjunto los comentarios de Juan Pablo II al Génesis -es decir, sin olvidar que está leyendo el segundo pasaje (Gen 2, 18-25) **a la luz del primero** (Gen 1, 26-27)-, ese texto, además de su sentido inmediato, está sugiriendo que hubo una **ÚNICA CREACIÓN**, aquella que recoge en el primer relato según el cual el hombre es creado **en un solo acto**⁸⁵, **desde el principio y directamente como "varón y mujer"**⁸⁶.

⁸⁴ AG, 7.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer...*, p.66.

⁸⁵ Cfr. AG, 10.X.79, n. 3, en *Varón y mujer...*, p. 48.

⁸⁶ Cfr. AG, 14.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer...*, pp. 73-74.

Génesis 2 vendría a explicar en profundidad el por qué y el para qué -ya declarados en Gen 1- los creó **a la vez** varón y mujer “desde el principio”. Este pasaje da las **razones**, como el fundamento metafísico de la opción divina al crear al ser humano a su imagen. Se podría decir que Génesis 2 trata de *simular*, en lenguaje simbólico, un supuesto proceso de ideación de la persona (varón y mujer) en el seno de la Mente Divina, con finalidad pedagógica. Por esa razón habla de cómo va a ser el hombre antes de que sea. En efecto, puesto que para ser imagen de Dios es esencial vivir en comunión de personas, si sólo hubiera habido uno, éste no hubiera sido imagen de Dios y entonces no hubiera sido realmente un ser humano. Por lo menos, no hubiera sido plenamente imagen de Dios, porque no respondería a la imagen de Dios Trino, en comunión de personas.

El mismo hecho de que Gen 2 diga que “no es bueno que el hombre esté solo”, parece dar a entender que precisamente por esa razón, como es propio de Dios hacer todo bien, **los creó “dos” desde “el principio”**. Por eso cuando Juan Pablo II explica el pasaje que versa sobre el sueño de Adán -después de asentar que el ser humano no sería tal si no fuera dos (“No es bueno que el hombre esté sólo”)-, sostiene que el relato se remonta al momento “*antecedente de la creación*”, es decir, al **ÚNICO MOMENTO** de la creación del hombre. Esto adquiere toda su fuerza cuando sostiene que antes de existir la mujer tampoco existía el hombre, aunque ya se hablara como distintos de cada uno de los dos: «las afirmaciones hechas antes de la creación de la mujer, en las que *no existiendo la “encarnación” del hombre*, ella es definida como ayuda a él»⁸⁷.

En la línea de las más recientes interpretaciones bíblicas⁸⁸, el Adán solitario es para Juan Pablo II un Adán genérico como se desprende de la interpretación global que hace de la soledad originaria. Otras veces lo afirma claramente:

«El término hebreo '*adam* expresa el concepto colectivo de la especie humana, esto es, “*el hombre*” que representa a la humanidad; (la Biblia define al individuo utilizando la expresión “hijo del hombre”, *ben-'adam*). La contraposición '**is-'issah** subraya la diversidad sexual (como en griego *aner-gyne*)»⁸⁹.

⁸⁷ AG, 7.XI.79, n. 4, en *Varón y mujer...*, p. 68.

⁸⁸ M. ADINOLFI, (1990), *Il femminismo della Bibbia...*, p. 36: «'*adam* ha valore collettivo, indica l'uomo e la donna». Desde hace años se viene estudiando el significado del término Adán. Entre otras citas recogemos ésta de L. Arnaldich: «Hemos aludido ya antes -afirma-, a la indeterminación que gravita sobre el significado colectivo o individual del término ADÁN de Gen 2,7 (...) ¿Qué sentido debe darse a la palabra Adán del relato del Paraíso?. Designa un individuo de género masculino o una colectividad? (...) Opinamos que el Adán del v. 7 y de los versículos en los que se contraponen a la mujer, es el individuo masculino, mientras que el Adán del Paraíso tienen sentido colectivo de la especie humana, integrada por los individuos». Cfr. L. ARNALDICH, *Il femminismo della Bibbia, según la Biblia*, Rialp, 2ª ed (Madrid 1958) pp. 138-139. Cfr. también pp. 117, 118, 121, 130. Cfr. también G. ARANDA, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la Creación*, en VV. AA., *Masculinidad y Feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, Universidad de Navarra, pp. 19-50; P. LANDA, *Antropología Patrística en los relatos de la Creación*, en VV. AA., *Masculinidad y Feminidad en la Patrística*, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 304-305.

⁸⁹ AG, 7.XI.79, n. 2, nota (2), en *Varón y mujer...*, pp. 64-65.

Se podría objetar que tras la creación de Eva el texto sagrado sigue llamando Adán a su compañero, en vez de 'is. Habría que discernir en cada caso si con el término **Adán** la Sagrada Escritura se refiere solamente al varón o a los dos, es decir al genérico 'hombre'. Por ejemplo Gen. 5, 1-3 dice: «Esta es la genealogía de Adán. En el día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo creó. Los creó varón y mujer, y echóles su bendición: y al tiempo que fueron creados **les puso por nombre Adán**. Cumplió Adán los ciento treinta años de edad, y engendró un hijo a imagen y semejanza suya, a quien llamó Set». Explícitamente se dice en este texto que ADÁN es el nombre de los dos. Es evidente que Adán-varón no engendró solo a su hijo⁹⁰, etc. Esta problemática es también analizada en la exégesis de Juan Pablo II cuando afirma:

«Después de la creación de la mujer, el texto bíblico continúa llamando al primer hombre *ha'adam* [con artículo definido], expresando así su "*corporate personality*", en cuanto se ha convertido en "padre de la humanidad", su progenitor y representante, como después Abraham es reconocido como 'padre de los creyentes' y Jacob se identifica con Israel-Pueblo elegido»⁹¹.

La lectura global de los textos permite afirmar que Génesis 2 es una descripción del proyecto que Dios tenía del ser humano. Todo lo que se relaciona con el **primer Adán** se refiere a la naturaleza humana, común, por tanto, al varón y a la mujer. En efecto, las características que en él se describen:

1. *la llamada al trabajo*, ("ut operaretur": v. 15);
2. *el precepto de no comer del árbol de la ciencia* (v. 17);
3. *la soledad originaria*;
4. *la necesidad intrínseca de la apertura al otro* ("No es bueno que el hombre esté solo": v. 18);
5. *y la ayuda adecuada* (concebida como mutua y recíproca: v. 18)-,

son idénticamente aplicables al varón y a la mujer. Esto se evidencia en los comentarios de Juan Pablo II sobre todo cuando analiza la soledad. Esta interpretación del Adán solitario del Génesis es realmente una explicación simétrica de la condición sexuada. **De esta interpretación sólo se puede concluir que ambos son iguales.**

De todo esto puede deducirse también que según el pensamiento de Juan Pablo II el primer Adán de Génesis 2,7 no existió como tal. Esto lo insinúa

⁹⁰ Aunque en cierto sentido esto no hubiera chocado a nuestros antepasados. Como es sabido hasta este siglo era común pensar que solamente el varón era activo en la fecundación: la mujer era únicamente "el receptáculo de su semilla", en palabras de Clemente de Alejandría (Cfr. Paed., 3, 2, 7, 1). Así se justificaba la 'pasividad ontológica' de la misma. Y como el que genera engendra siempre al semejante, el nacimiento de una mujer de la semilla de un varón se consideraba efecto de un error en el proceso. De ahí que a la mujer se la considerado como un 'varón fallido'. Esta es la antropología de Aristóteles, seguida en la época medieval. En este sentido afirmaba Tomás de Aquino "femina est aliquid deficiens" (Cfr. I, q. 92, a.1 ad 1). Esto se ha venido defendiendo hasta hace muy poco, incluido Freud. Descubrimientos científicos posteriores, ya no tan recientes, evidencian que tanto la mujer como el varón aportan en la generación la mitad de la carga genética necesaria para la concepción del nuevo ser.

⁹¹ AG, 7.XI.79, n. 2, nota (2), en *Varón y mujer...*, p. 65.

muchas veces. Por ejemplo, ya hemos hecho referencia al comentario que hace a las palabras de Adán cuando éste exclama a la vista de Eva: “Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” [Gen 2, 23]. «Las palabras citadas -afirma- se refieren también a la humanidad del hombre-varón. Se leen en el contexto de las afirmaciones hechas antes de la creación de la mujer, en las que, **aún no existiendo todavía la “encarnación” del hombre**, ella es definida como ayuda semejante a él»⁹². En este texto se ve como Juan Pablo II afirma que si varón y mujer fueron creados a la vez, antes de ser creada la mujer tampoco existía el varón, es decir, la “encarnación” del hombre.

Y en otro lugar, cuando explica que es propio de la persona recibir donaciones y considerarlas como tales, dice: «Debemos preguntarnos si el primer “hombre” [*adam*], en su soledad originaria “viviría” el mundo realmente como don, con actitud conforme a la condición efectiva de quien ha recibido un don, **como consta por el relato del capítulo primero**»⁹³. Y al considerar la tristeza del primer Adán, a pesar de haber recibido el Cosmos como regalo, concluye que ese Adán triste no es plenamente humano, y por eso no existió -no pudo existir- de esa forma. Estas insinuaciones son todavía más claras cuando se advierte que Juan Pablo II -lo dice muchas veces- considera el pasaje de Génesis 2 como un texto metafórico, que utiliza un lenguaje cercano a los mitos del tiempo en que se redactó.

Realmente **esta perspectiva doctrinal es novedosa y audaz** y puede sorprender a quienes siguen anclados en una interpretación literal de Génesis 2 y desarticulada de Génesis 1. Como es sabido hasta hace poco la mayoría de los intérpretes de ese pasaje reconocían una continuidad entre el Adán solitario y el que se despierta ante Eva. Esto podía parecer plausible porque el texto sagrado parece que sigue llamando Adán y no sólo 'is, al compañero de Eva. Para ser consecuentes con este modo de pensar habría que admitir al menos una honda transformación en un ser, que primero sería “toda” la naturaleza -un ser asexuado o una especie de andrógino- y posteriormente sería desdoblado. He aquí la influencia del mito del andrógino. Como veremos más adelante, es patente que esa transformación -además de ser en cierto modo contradictoria con Gen 1, 26- si fuese real, comportaría muchos problemas. Leído desde esta óptica el texto de Juan Pablo II parece que está insinuando una especie de 'doble creación', puesto que el Adán primero es diferente que el que se despierta ante Eva⁹⁴.

Sin embargo, aunque quizá esta no sea la única interpretación posible, en mi opinión, el Adán del Paraíso es para Juan Pablo II un modo metafórico,

⁹² AG, 7.XI.79, n. 4, en *Varón y mujer...*, p. 68.

⁹³ AG, 9.I.80, n. 1, en *Varón y mujer...*, p. 101.

⁹⁴ Sería «como un volver a empezar, de manera que el ser humano que hasta ese momento ha sido considerado individualmente en su relación con Dios y con el mundo pero en su individualidad numérica, vuelve a nacer como múltiple. De esta manera, se afirmaría a la vez el carácter individual en la relación con Dios, y la condición plural del hombre». cfr. A. RUIZ RETEGUI, *El tratamiento diferencial de la sexualidad ...*, p. 884.

apropiado al modo de decir de aquella época, para explicar en qué consiste la naturaleza humana, y en concreto la 'imagen de Dios en el hombre'. Se podría decir que es como una explicación del proyecto de Dios respecto al ser humano, antes de crearlo. Más que la descripción de cómo y cuando creó a cada uno, está revelando algo mucho más profundo: en qué consiste **la imagen de Dios en el hombre: pluralidad de personas y unidad de naturaleza**. Está describiendo cómo **el ser humano es Unidad en la Dualidad**.

VII. La «costilla» de Adán

Hasta aquí la exégesis de Génesis 2 de Juan Pablo II. De acuerdo con la hermenéutica actual de este pasaje, destaca, sobre todo y solamente, la igualdad entre varón y mujer. Y cuando aborda el significado de la simbología de la 'costilla' de Adán de la que fue formada la mujer, continúa subrayando la **igualdad** entre ellos. Ese pasaje, en su interpretación pone de relieve la consanguinidad entre Adán y Eva.

a. Definición de consanguinidad

Anota que en el lenguaje de los antiguos Sumerios, el signo cuneiforme que indicaba el sustantivo «costilla» coincidía con el empleado para indicar la palabra «vida». En cuanto al relato yahvista, según cierta interpretación de Gen 2, 21, Dios más bien cubre de carne la costilla (en vez de cerrar la carne en el lugar de ella) y de este modo «forma» a la mujer, que trae su origen de la «carne y de los huesos» del primer hombre.

En el lenguaje hebreo -añade- «es una **definición de consanguinidad** o pertenencia a la misma descendencia [por ejemplo, Gen 29,14⁹⁵]: la mujer pertenece a la misma especie que el hombre⁹⁶, distinguiéndose de los otros seres vivientes creados antes. [...] En la antropología bíblica el cuerpo era considerado como manifestación exterior de personalidad. [...] Se puede entender, pues, “hueso de los huesos” en sentido relacional, como “ser del ser”; “carne de la carne” significa que aún teniendo diversas características físicas, **la mujer presenta la misma personalidad que posee el hombre**»⁹⁷.

Juan Pablo II se está fijando en que al provenir del varón la mujer es consanguínea suya. De la misma especie. Es “consustancial” al varón, lenguaje que también emplearon los Santos Padres del s. IV. Eva proviene de los huesos y de la carne de Adán. Entendiendo “hueso de los huesos” en sentido relacional, como “ser del ser”, “carne de la carne” es un modo pa-

⁹⁵ Laban dice a Jacob: «Tu eres mis huesos y mi carne» (Gen 29, 14) y Abimelec a los hermanos de su madre: «Yo soy vuestros huesos y vuestra carne» (Gdc 9,2). Cfr. también 2 Sam 5, 1; 19, 13.

⁹⁶ Los exégetas, al estudiar el v. 23 de Gen 2, descubren que el significado ambivalente de una de sus palabras permite dos lecturas del texto, una según la cual la mujer es 'parte' del varón y según la otra es de su misma especie. El Papa hace hincapié sobre todo en la segunda.

⁹⁷ AG, 7.XI.79, n. 4, nota (5), en *Varón y mujer...*, p.68.

recido como los Santos Padres explicaron la consubstancialidad de Dios Hijo respecto a Dios Padre, al decir, según se recoge en Credo: “Dios de Dios”, “luz de luz”, “Dios verdadero de Dios verdadero”.

Los exégetas, al estudiar el v. 23 de Gen 2, descubren que el significado ambivalente de una de sus palabras - la preposición *min-*, permite dos lecturas del texto, una según la cual la mujer es “parte” del varón y según la otra es de su misma especie⁹⁸. El Papa hace hincapié sobre todo en la segunda.

Ciertamente la exégesis de estos textos es muy delicada pues como es sabido el uso de las palabras hace que comúnmente se les atribuya significados que pueden desdibujar la igualdad entre varón y mujer, al configurar la diferencia en que uno sea mayor que el otro. La preposición *min* equivale a las latinas *de, ex, ab*. Señala particularmente la proveniencia desde algo o alguien⁹⁹. Pero esta misma preposición puede emplearse también en sentido comparativo: de la idea de '*diferencia*' producida por la separación o alejamiento, pasa a significar “*más que*”, es decir, superioridad de uno respecto a otro¹⁰⁰. Quizá por esto Juan Pablo II insiste en la igualdad. Sin embargo, aquí no hay que dejar pasar por alto el valor relacional de tiene esa preposición. En efecto, las relaciones en el lenguaje, se expresan mediante preposiciones.

Juan Pablo II insiste aún más en la **igualdad** al comentar el sentido de la “ayuda semejante a él” de Gen 2,18. «El término 'ayuda' parece sugerir el concepto de '**complementariedad**' -dice-, o mejor, el de '**correspondencia exacta**'»¹⁰¹.

Es manifiesto que desea que en ningún momento se desdibuje la igualdad fundamental entre varón y mujer, a pesar de las diferencias que pueda haber entre ellos. Llega a decir que en la narración de la creación de la mujer, Dios se sirve de “costilla” «solamente para acentuar la naturaleza común del varón y de la mujer»¹⁰². No se le olvida que durante veinticinco siglos la interpretación de este pasaje ha defendido una disimetría jerarquizada entre varón y mujer que justificaba la superioridad de aquél.

⁹⁸ Hauret afirma: «Il significato bivalente della particella *min* (= *da* o *più che*) permette due interpretazioni del v. 23. 'Costei questa volta è osso (tratto) *da* le mie ossa e carne (tratta) *da* la mia carne', oppure 'Costei questa volta è osso *più che* le mie ossa e carne *più che* la mia carne'. Nella prima interpretazione, l'uomo ravvisa nella donna una parte di se stesso; nella seconda, vede in lei il congiunto più stretto di qualsiasi più stretto parente»: C. HAURET, *Origini dell'universo e dell'uomo secondo la Bibbia (Gen 1-3)*, or. fr, Torino 1953, p. 105, n. 44. Cfr. también M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*, p. 42.

⁹⁹ Según la gramática hebrea «Exprime premierement la séparation et l'éloignement. On l'emploi en particulier pour l'idée de provenance: matière dont on fait une chose, cause, source ou origine»: P. JUON, *Grammaire de l'hébreu biblique...*, p. 406.

¹⁰⁰ Esta misma preposición puede emplearse también en sentido comparativo: de la idea de '*diferencia*' producida por la separación o alejamiento, pasa a significar '*más que*': «Quand la phrase comporte deux membres, le second est précédé de '*min*' qui exprime en soi l'idée de *différence*, mais pratiquement, et d'après l'usage, la différence *en plus*» (Ibidem, p. 436). Puede verse también P. JUON, *Grammaire de l'hébreu biblique...*, pp. 300 y 332. Cfr. también E. KAUTZSCH, y A.E. COWLEY, «*Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1985 (18 reimpression) pp. 298 y 429-430.

¹⁰¹ *Ibidem*, nota (6).

¹⁰² AG, 7.XI. 79, n. 3, nota (3), en *Varón y mujer...*, p. 66.

Cabría preguntarse por qué Dios escogió este modo metafórico de revelar, que tan fácilmente puede ser interpretado androcéntricamente. Quizá sea parte de la pedagogía divina, que contaba con la dureza del “corazón humano” después del pecado y la tendencia desordenada de dominar incluso a las personas como si fueran objetos. En concreto ante la tendencia del varón de reducir a la mujer a objeto, prevista en el Génesis (“El te dominará” Gen 3,16), esta imagen es un recuerdo constante de que la mujer es alguien similar al varón, es como él mismo, merece el mismo trato y respeto que él se da a sí mismo. Por este motivo, aunque no se hayan sacado todavía todas las consecuencias que este lenguaje simbólico tiene a la luz de la novedad evangélica, en la cultura con raíces judeocristianas se han asentado desde el principio las bases de una igualdad fundamental entre varón y mujer que en otras culturas se sigue negando: orientales, islámicas, etc.

Hasta aquí la exégesis directa del Papa en este punto. Aunque Juan Pablo II no hace esta comparación, siguiendo la línea de su pensamiento -sin perder de vista, por tanto, el *único acto creador*-, y recogiendo insinuaciones hechas por él, se puede seguir argumentando para hallar tras la simbología bíblica un significado aún más profundo de la imagen de Dios en el ser humano, y dar razón no sólo de la igualdad sino simultáneamente de *la igualdad y también de la diferencia* entre varón y mujer.

2. Una procedencia en el origen

En efecto, parece que el texto de Génesis 2, en su misteriosa narración de la creación de la mujer, añade algo más que la simple igualdad entre varón y mujer. Describe que entre ellos existe una **relación de procedencia en el origen**. Parece que se esconde una verdad fundamental que está aún sin dilucidar¹⁰³, en los diversos textos de la Sagrada Escritura: «**De él** formó Dios una ayuda que le fuera semejante» [Eccli 17,5], o «**La mujer procede del varón**» [1 Cor 11, 8], relacionados con Génesis 2.

Para desentrañar su significado es fundamental abordar el análisis de la **procedencia originaria**.

Se dice y así consta en el segundo relato geneásico, que es la mujer la que procede del varón y no a la inversa. Así mismo, en consonancia con Gen. 2, San Pablo afirma que «no procede el hombre de la mujer sino la mujer del varón» [1 Cor 11, 8] y concluye diciendo: «Por lo demás ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer,..., porque como la mujer **procede** del hombre así también el hombre **nace** a través de la mujer y todo **procede** de Dios» [1 Cor. 11, 11-12].

Como se puede observar, en este texto aparece tres veces el concepto de procedencia, pero en un sentido distinto cada vez.

¹⁰³ A esto parece que se refiere la Pontificia Comisión Bíblica cuando afirma que pertenece a los fundamentos de nuestra fe, «la formación de la primera mujer del primer hombre». Dz. 2123. No se trata solamente de que la mujer fue creada en igualdad esencial con el hombre, ni se refiere únicamente a que la *Communio personarum* es una imagen de Dios en el hombre.

1) Empezando por el último: “todo **procede** de Dios”, este tipo de procedencia no presenta dificultad; se trata de una procedencia causal en virtud de la cual el ser humano ha sido creado por Dios.

2) El segundo sentido: “el hombre **nace** de la mujer” tampoco ofrece inconveniente; en el despliegue temporal de la naturaleza todo ser humano “nace de mujer”.

3) Sin embargo, la procedencia que aparece en primer lugar no es tan clara. Parece que está en otro orden. Se podría decir que está a nivel constitutivo: la mujer en el origen **procede** del varón. ¿De qué tipo de procedencia se trata?. ¿Qué significado puede tener esta PROCEDENCIA en el origen?.

3. Procedencia sin causalidad

Si el ser humano fue creado a imagen de Dios Trino, podría ser clarificador estudiar esta procedencia **analógicamente con la procedencia** que hay entre las divinas Personas.

En la Trinidad, enseña Tomás de Aquino, al Padre le corresponde ser **principio**. La metafísica precisa que el término principio, aunque etimológicamente proviene de prioridad, no siempre la significa, pues ser principio no quiere decir exactamente lo mismo que causa. Ser **causa**, implica diversidad de substancias, y prioridad de la causa con respecto al efecto. Sin embargo, el término **principio** sólo marca cierto orden, y no implica necesariamente causalidad. En este sentido, se puede decir que el punto es el principio de la línea¹⁰⁴.

Por esto, es correcto afirmar que el Hijo y el Espíritu Santo son principia- dos. Pero si atribuimos alguna autoridad al Padre en atención a que es principio, no por ello atribuimos al Hijo ni al Espíritu Santo cosa alguna que signifique sujeción o minoración¹⁰⁵. Es decir, **ser principiado no es sinónimo de ser subordinado**. Esta procedencia no anula o disminuye la igualdad.

4. Ninguna mayor o menor

Desde el punto de vista filosófico la **igualdad** viene a ser como la negación de que algo es mayor o menor que otro. Advierte Tomás de Aquino siguiendo a San Agustín que desde el punto de vista constitutivo, en las cosas que no son más grandes que otras por su tamaño, ser mayor es ser mejor, es decir, más perfecto. Y si se consideran los seres desde su capacidad de obrar los que tienen una naturaleza más perfecta son más potentes en su operar¹⁰⁶. Pues bien, las personas divinas tienen una **igualdad radical**: ninguna es mayor que otra ni en su perfección constitutiva ni en su potencia operativa. En este sentido se dice en el Símbolo Atanasiano

¹⁰⁴ Cfr. TOMAS DE AQUINO, I, q. 33 a 1, ad 1.

¹⁰⁵ cfr. I, q. 33, a. 1 ad 2.

¹⁰⁶ Cfr. I, q. 42, a. 1 ad 1.

de las Personas divinas que ninguna es mayor o menor que las otras (*nihil maius aut minus*¹⁰⁷).

5. Ninguno anterior o posterior

Sin embargo -dice en otro lugar el aquinate-, **cuando varios seres proceden del mismo principio, proceden en un cierto orden**, siempre y cuando la distinción que haya entre ellos no sea simplemente material [como sería el caso de la fabricación en serie de objetos materiales]. Ese orden está en cierto modo fuera del tiempo porque es orden ontológico, estructuración pura. Por eso -añade-, no hay inconveniente en sostener que el Hijo procede del Padre, antes que el Espíritu Santo¹⁰⁸. Esto, sin embargo, no supone una disminución de la dignidad. Por tanto, en Dios **el orden en la procedencia** tampoco implica inferioridad.

Es más, ese orden está en la raíz de la distinción entre las Personas divinas. En efecto, en Dios hay una sola Naturaleza y tres Personas distintas. Las Personas se distinguen por sus relaciones de origen. Cada persona es Dios, y cada Persona es distinta de las otras. **La distinción proviene de la relación de procedencia**. Esta procedencia en el origen implica un orden entre las Personas Divinas, de tal modo que el Padre es Principio sin Principio, es la Primera Persona, el Hijo es principiado: la Segunda Persona, y el Espíritu Santo es la Tercera Persona. Se trata de un principio de orden, pues «donde hay pluralidad sin orden hay confusión»¹⁰⁹ y **el orden se entiende siempre por comparación con un principio**.

Sin embargo esas relaciones de origen no son de causalidad. En efecto, Dios no es *causa sui*, ni una Persona es causa de la otra, aunque proceda de ella. Aunque el Padre es principio y genera al Hijo no es su causa, ni tampoco lo es del Espíritu Santo. **Los tres son simultáneos. Este tipo de procedencia en el origen excluye la precedencia temporal, el antes y el después**. Se podría decir que cada Persona depende constitutivamente de las otras pues su Persona es la relación [subsistente] con las otras. El Padre no sería Padre si no engendrara al Hijo, y el Padre y el Hijo no serían sin el Espíritu Santo, que es el Amor. Aunque no sepamos cómo el Espíritu Santo no es ajeno al Padre en cuanto Padre y al Hijo en cuanto Hijo. En Dios las personas son relaciones subsistentes.

Cuando no hay prioridad de naturaleza en el principio, puede haber **orden de origen sin prioridad**. Esto es lo que San Agustín denominaba "orden de naturaleza", **no porque uno sea anterior a otro**, sino porque uno procede del otro¹¹⁰. En este sentido el Símbolo Atanasiano dice de las Personas Divinas que ninguna es anterior o posterior a las otras (*nihil prius aut posterius*¹¹¹).

¹⁰⁷ Cfr. Dz. 39.

¹⁰⁸ cfr. I, q. 36, a. 2, c.

¹⁰⁹ cfr. I, q. 42, a. 3 sed contra.

¹¹⁰ Cfr. I, q. 42, a. 3 c.

¹¹¹ Cfr. Dz. 39.

6. A imagen de Dios Trino

Estos datos, tomados de la Teología, podrían contribuir a dar un nuevo sentido a las referencias simbólicas que están en la base de nuestra cultura occidental.

En primer término se advierte que **la procedencia de la que se habla en Génesis 2 no es causal**¹¹²: Adán no es quien saca de sí mismo a la mujer. La creación de la mujer es obra exclusiva de Dios. Adán -en esta narración simbólica- estaba dormido, no hacía nada. «En la teología del autor yahvista -afirma Juan Pablo II-, el sopor en el que Dios hace caer al primer hombre subraya *la exclusividad de la acción de Dios* en la obra de la creación de la mujer; el hombre no tenía en ella participación alguna consciente»¹¹³. Es más, Dios quiso expresamente **ocultarle** el modo en que formó a la mujer, haciéndola mientras dormía, cuando no podía advertir lo que pasaba.

Pero aunque Adán no conoció el proceso de la creación de Eva, el pasaje bíblico no anula que él sea en cierto modo “principio” de la mujer. Es decir, la ausencia de causalidad no anula la procedencia.

Descartada la causalidad eficiente se podría decir que esa procedencia es una causalidad material. Esta interpretación cuadraría a quienes lean literalmente el pasaje. Así, a pesar de que Adán fuera pasivo sería causa material si Dios hubiera formado la mujer de la materia de Adán. Pero leyendo como aquí estamos haciendo el pasaje a la luz del único acto creador, del que Génesis 1, 26-27 deja constancia, surge una procedencia mucho más profunda: **una procedencia ontológica de carácter relacional**.

La preposición *min* (*ex, de, ab*), en este caso, no indica más que procedencia, no significa superioridad de uno (el varón) respecto a la otra (la mujer).

Esa procedencia no causal que se manifiesta tras el símbolo de la costilla extraída por Dios del costado de Adán dormido, parece estar revelando que entre el varón y la mujer media una relación en el origen.

De esta relación en el origen se derivan varias consecuencias:

1) En primer lugar se trata de una *relación recíproca*: no hay mujer sin varón, pero tampoco hay varón sin mujer, de un modo parecido a como en Dios el Hijo procede del Padre, pero tampoco habría Padre si no hubiera Hijo. Esto poniendo como ejemplo la relación Padre-Hijo, que parece más clara; pero de un modo similar tampoco podría haber Padre ni Hijo si no hubiera Espíritu Santo.

Estas relaciones de procedencia, tanto en Dios como en el ser humano, son reversibles. En caso del ser humano se puede decir que es recíproca, o mutua, y corresponde al *origen* mismo del ser humano.

Para ver con más nitidez el tipo de relación que aquí se desea subrayar volvamos de nuevo al pasaje de San Pablo en el que constata una relación recíproca entre varón y mujer. Como ya hemos apuntado San Pablo en 1

¹¹² La causalidad se toma aquí en el sentido más usual de causalidad eficiente, resaltando la pasividad de Adán en relación con el origen de Eva.

¹¹³ AG, 7.XI.79, n. 3, nota (3), en *Varón y mujer...*, pp. 65-66.

Cor 11, 11, afirma: «Por lo demás ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer, en el Señor». Y la razón de esta reciprocidad la explica diciendo: «Porque como la mujer procede del varón, así también el varón nace de la mujer» (v. 12). Sin embargo, la reciprocidad apuntada por el apóstol de los gentiles no es simétrica, pues no está colocada al mismo nivel. Él apunta la procedencia del varón respecto a la mujer en el tiempo (en el nacimiento) y la de la mujer con respecto al varón en el origen.

Pues bien, *la reciprocidad que aquí se destaca es que también en el principio. No sólo en el nacimiento existe la relación recíproca mujer-varón.* Para verlo con más precisión habría que aportar otro texto paulino cuando afirma: «No fue creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón» (1 Cor 11,9). Este texto está entre los que Juan Pablo II señala que conservan restos de la interpretación “antigua” de Génesis 2. Como si el varón hubiera podido existir sólo, antes y sin la mujer. La relación de procedencia indica que el que va, por así decir, en segundo lugar depende del primero, pero también el primero depende del segundo. Sin él no sería.

Aplicado al ser humano, en el origen, existe una relación constitutiva, opuesta, al mismo nivel, entre varón y mujer que entre mujer y varón. En el proceder inicial no podía haber varón sin mujer. En este sentido Juan Pablo II señala que masculinidad y feminidad se conocen una a través de la otra: «La feminidad, en cierto sentido, se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la feminidad»¹¹⁴. Y añade: «en el ámbito de lo que es humano, es decir, de lo humanamente personal, la masculinidad y la feminidad se distinguen y, a la vez, se complementan y se explican mutuamente»¹¹⁵.

2) En segundo lugar, si la procedencia en el origen indica una relación recíproca, de ahí se deduce que los dos términos de dicha relación han de ser *simultáneos*, han de darse a la vez. La metafísica enseña que las relaciones reales implican la actualidad simultánea de sus términos relacionales. Si no puede haber varón sin mujer, ambos deben ser creados a la vez. Es más esclarecedor interpretar que los dos procedan de Dios y, a la vez, una de otro, si son creados en un mismo acto.

Por tanto, la principalidad del varón, tal y como aquí se considera, como la relación que da razón del ser propio del varón, reclama una “simultaneidad en el origen” respecto de la mujer, más que una precedencia temporal. Es decir, un varón solo no podría ser real. Si su ser específico es ser principio ¿que sería si no hubiera algo principiado? *Mutatis mutandis* a como el Padre en la Trinidad no sería Padre si no tuviera simultáneamente al Hijo. Y ambos no serían sin el Espíritu Santo cuya Persona constitutivamente explica que el Padre sea Padre y el Hijo sea Hijo.

Esta simultaneidad de ambos se puede ver también desde otro ángulo: el de que la principalidad del varón no es causal. El varón es principio pero no causa. Él no saca de sí a la mujer. Él no la causa. Por tanto, no necesita

¹¹⁴ AG, 21.XI.79, n. 1, en *Varón y mujer...*, p. 78.

¹¹⁵ MD, n. 25.

anterioridad, ser antes que la mujer, aunque la mujer proceda en cierto modo de él.

En consecuencia, la procedencia que hay entre varón y mujer en el origen no lesiona en ningún momento la *igualdad*. Tanto el varón como la mujer proceden directamente de Dios y para Dios. Cada uno “al principio” es creado por Dios no sólo en cuanto al alma -como sucederá después con cada ser humano-, sino también en cuanto al cuerpo. Este proceder de Dios les confiere a cada uno una misma dignidad. Varón y mujer tienen una misma perfección en cuanto a su naturaleza y en cuanto a su ser personal.

Ninguno tiene prioridad de naturaleza, porque ambos tienen la misma. Ambos proceden igualmente de Dios y no se puede decir que uno sea más perfecto que otro, ni en cuanto a su ser ni en cuanto a su obrar. Como señalamos ya en palabras de Clement, de los seres humanos se puede decir que son «no sólo semejantes sino de alguna manera “consustanciales” como las personas de la Trinidad»¹¹⁶.

3) En tercer lugar, llevando el argumento hasta sus últimas consecuencias, si la feminidad y la masculinidad son una relación recíproca y simultánea, una no es sin la otra, y, a la vez, ninguna es causa de la otra, habría que deducir también que esa *relación es constitutiva* de sus personas. Esa relación constitutiva sería entonces la raíz de su diferencia. Constituiría dos personas diferentes, en el sentido de que la relación entre una y otra sería diferente: el varón sería el principio y la mujer principiada o procedente.

Realmente en el hombre la persona no es sólo relación. Cada ser humano tiene su naturaleza individuada, su acto de ser, pero sólo puede ser o varón o mujer, y esto consiste en una relación ontológica. En ella el varón tendría cierta razón de principio y la mujer cierta razón de fin. ¿Cuál es exactamente esa relación? Algo que tiene que ver con su ser mismo personal.

Es evidente que es necesario un mayor conocimiento de *la importancia que el carácter relacional tiene en la persona humana*¹¹⁷. Juan Pablo II dice claramente que «un hombre por sí solo no realiza totalmente su esencia. Solamente la realiza existiendo “con alguno” y aún más profunda y más completamente existiendo “para alguno”»¹¹⁸. Esto está inscrito en la constitución misma del hombre desde el momento de la creación. Y esa relación se refiere precisamente a la relación personal varón-mujer, que «en la “*unidad de los dos*” son llamados desde su origen no sólo a existir 'uno al lado del otro', o simplemente “juntos”, sino que son llamados también a *existir recíprocamente, “el uno para el otro”*»¹¹⁹.

¹¹⁶ O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, p. 67-68.

¹¹⁷ La importancia constitutiva de la apertura al otro en la persona lo he estudiado en dos lugares: cfr. *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid 1996 y *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Rialp, Madrid 1996.

¹¹⁸ AG, 9.I.80, n. 2, en *Varón y mujer...*, p. 102.

¹¹⁹ MD, n.7.

Esta específica reciprocidad constitutiva está insinuada por Juan Pablo II en el comentario a Gen 2,23, cuando afirma que «“hueso de los huesos” se puede entender en sentido relacional, como “ser del ser”»¹²⁰. Teniendo en cuenta que estamos contemplando al hombre creado a imagen de Dios, *mutatis mutandis*, en él hay algo similar a la procedencia divina de la que se dice “Dios de Dios”. Esto ya lo intuyó Tomás de Aquino cuando se pregunta si el ángel es más imagen de Dios que el hombre y observa que en el hombre hay ciertos aspectos en los que parece superar al ángel. Uno en concreto es que «en el hombre se da cierta imitación de Dios ya que es hombre de hombre, como Dios es de Dios»¹²¹. Varón y mujer, ambos procedentes de Dios, fueron creados según un *orden*: a imagen de una de las procedencias entre las personas divinas, Dios hizo *proceder* a la mujer del varón.

Posteriormente esa relación constitutiva tendrá también su manifestación en el devenir histórico, ya a otro nivel. En el tiempo cada nuevo ser humano *nacerá* de la mujer. Así, considerada la *procedencia* entre ellos, se podría decir que, en cierto modo, es “circular”. Como afirma Juan Pablo II:

«“Tomada del hombre” como “carne de su carne”, la mujer se convierte a continuación, como “esposa” y a través de su maternidad, en madre de todos los vivientes [cfr. Gen 3,20], porque su maternidad tiene su propio origen también en él»¹²².

A semejanza de su Hacedor en el ser humano, creado a su imagen, encontramos una principalidad de orden sin prioridad, una procedencia sin causalidad (eficiente), una relación de origen que implica simultaneidad y que, en cierto modo, es constitutiva de sus personas.

Considerando la igualdad personal del varón y de mujer y la unidad del acto creador por el que aparecen simultáneamente en la existencia, se les podría aplicar también -salvando las distancias de la analogía-, lo que se dice en el Símbolo Atanasiano de las Personas divinas, que son no sólo *nihil maius aut minus*, sino también *nihil prius aut posterius*.

IX. Igualdad y diferencia

Llegados a este punto, interesa abordar la cuestión de por qué se ha podido considerar incompatible **la simultaneidad en el origen** de varón y mujer que constata Génesis 1, con **la procedencia** de Eva con respecto a Adán revelada en Génesis 2.

1. Unidad en el origen

¹²⁰ AG, 7.XI.79, n. 4, nota (5), en *Varón y mujer...*, p. 68.

¹²¹ Cfr. **TOMÁS DE AQUINO**, *S. Th.* I, q. 93, a. 3, c.: «in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo». Sin embargo él no le pudo sacar todo el fruto a esta intuición porque la consideraba desde otra perspectiva. No estaba analizando al ser humano en el momento constitutivo de la creación sino en el despliegue temporal de la naturaleza.

¹²² AG, 21.XI.79, n. 4, p. 81.

Para expresar la **procedencia** algunos textos apostólicos, basándose en la literalidad de Génesis 2, afirman: «Adán fue creado primero, luego Eva» [1 Tim 2, 13-15] o «No fue creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón» [1 Cor 11, 9]. Parece, también, que gran parte de la Tradición ha interpretado estos textos en el sentido de que Adán fuera formado primero y hubiera existido un tiempo él solo, y después Dios sacara de él a Eva¹²³.

Sin embargo es preciso no olvidar que la Revelación habla en parábolas y utiliza imágenes inteligibles a aquellos a los que va dirigida. En ocasiones tiene en cuenta incluso los prejuicios de aquellos que han de recibirla. Por eso una buena exégesis ha de ir al mensaje por detrás del lenguaje. He señalado ya que Juan Pablo II indica que hay que discernir en la Sagrada Escritura lo que es esencial «de aquellos elementos “antiguos” enraizados en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y explicar los textos sagrados, como por ejemplo el Génesis capítulo 2»¹²⁴. Esto le lleva a interpretar, como hemos señalado, Gen 2 a la luz de Gen 1, donde se afirma claramente que varón y mujer fueron creados **en un solo acto**, es decir, **simultáneamente**, el uno para el otro. Si se niega esta perspectiva es inevitable lesionar la igualdad.

Por otra parte, existen ya estudios que van más allá de la interpretación 'antigua' de Génesis 2, haciendo referencia a las dificultades que comportaría la identificación entre el Adán solitario y el compañero de Eva, en el complicado supuesto de que aquel hubiera existido¹²⁵. Hubiera sido la úni-

¹²³ Como es sabido, opiniones dentro de la Iglesia y de la teología juzgaron -en un primer momento, antes de la Enc. *Humani generis* de Pio XII (1950) Cfr. DS 3896- como incompatible con la Biblia la teoría del evolucionismo. Así el Concilio provincial de Colonia de 1860 (*Coll. Lac.*, 5, 292) condenó en términos generales el evolucionismo, sin tener en cuenta la posibilidad de un transformismo moderado. En 1895 y 1899 fueron censurados por los organismos romanos los libros de dos teólogos católicos que defendían el evolucionismo (M.D. LEROY y P. ZAHM). En 1909, la Comisión Bíblica de Roma promulgó un decreto sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (DS 3512). El tenor del documento sobre la creación especial del hombre y la formación de la primera mujer a partir del primer hombre fue interpretado por la mayoría de los teólogos católicos como repulsa del evolucionismo. La fundamentación bíblica de la postura negativa se apoyaba no en el primero (Gen 1), sino en el segundo relato bíblico de la creación (Gen 2,7) del primer hombre: la afirmación de Gen. 2,7 de que el primer hombre fue formado del polvo o lodo de la tierra parecía excluir claramente la hipótesis de una evolución del hombre a partir de un ser vivo pre-humano. Se pensaba también que toda la tradición judía y cristiana confirmaba esta manera de entender la Escritura. El relato bíblico del origen de la primera mujer (Gen, 2, 21 ss), que recibe una confirmación especial en el Nuevo testamento por parte de San Pablo (1 Cor 11, 8-12), proporcionaba un frecuente argumento contra la aceptación de la tesis evolucionista: aun concediendo que la Escritura no quisiera enseñarnos nada sobre la materia de que fue formado el primer hombre, tendríamos que defender que la primera mujer tuvo un origen distinto. Semejante limitación de la evolución al hombre no es compatible con la teoría de la evolución de las especies. Sin embargo el relato de Génesis 1 no es incompatible con esa teoría, aunque no deje de ser hipotética. Cfr. J. FEINER, *El origen del hombre...*, pp. 639-642

¹²⁴ cfr. MD, n. 24, nota (49). Recoge los diversos textos apostólicos en los que se advierten restos de la interpretación 'antigua': Col 3, 18; 1 Petr 3, 1-6; Tit 2, 4-5; Eph 5, 22-24; 1 Cor 11, 3-16; 14, 33-35; 1 Tm 2, 11,15. Todos ellos hacen referencia a la sumisión de la mujer en el matrimonio. Los que hacen referencia explícita a la creación se recogen en el texto.

¹²⁵ L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre...*, p. 140, afirma: «En el supuesto de que el cuerpo de Eva hubiera sido sacado del cuerpo del primer hombre, deberíamos admitir una prioridad de existencia de éste con respecto a la mujer: ¿cuanto tiempo medió entre la creación de uno

ca criatura que de labios de su creador provocara un "no es bueno", después de crearlo. Ponen de relieve que, por esta causa, el autor sagrado no tuvo intención (en ese texto) de escribir una historia cronológicamente ordenada de los orígenes. Pero es todavía más claro si se considera completo el texto yahvista, pues se ve que en él toda la creación aparece en un orden completamente diferente que en Génesis 1: primero es creado el hombre, después el Edén, más tarde los animales y las aves, y, por fin, la mujer.

Teniendo en cuenta lo que se ha dicho hasta ahora, todos los pasajes de la Sagrada Escritura que hablan de que primero fue creado el varón y después la mujer, se podrían interpretar **no tanto en sentido temporal, sino en un sentido de orden**. En este caso, no hay incompatibilidad entre la procedencia y la simultaneidad de origen.

Si nos preguntáramos cómo fue el origen del hombre sobre la tierra habría que decir que la Sagrada Escritura no pretende dar una explicación científica. Abierta a la investigación es cuestión que quizá no llegue a resolverse nunca. Refiriéndonos a las diversas hipótesis científicas que se están barajando sobre el origen del hombre, es preciso recordar que **no hay oposición entre fe y ciencia**, si hay una correcta interpretación de los pasajes de la Sagrada Escritura y las explicaciones científicas son verdaderas.

En esta línea, los expertos en Sagrada Escritura coinciden en que no existe incompatibilidad entre el hecho evolutivo y los textos sagrados con respecto a Adán, en cuyo caso es obvio que el cuerpo de Eva tuvo que ser formado por un proceso similar¹²⁶. Ya en 1941, Pio XII en la Academia Pontificia de las Ciencias, al referirse a la formación de Eva decía: «la ayuda dada por Dios al primer hombre viene de él [del hombre] y es carne de su

y otro?; ¿la formación de Eva entraba en el designio de Dios, en lo que se refiere a la especie humana?; ¿pensaba, acaso, Dios en un androginismo?. (...) Si el hombre existió en el tiempo y en el espacio sin la mujer, ¿se sigue que aquél en un lapso de tiempo no fue perfecto ni feliz, por faltarle el complemento necesario, exigido por la constitución de su naturaleza y por su condición de hombre destinado por Dios para ser el progenitor de toda la humanidad? (...) No puede admitirse la opinión que ve en Adán un hermafrodita y que la costilla no fuera otra cosa que los órganos femeninos. Extraídos éstos fue Adán perfecto en razón de individuo varón de la especie humana». Y añade: «Nosotros creemos que el origen de la mujer está íntimamente unido en la intención y ejecución, al origen del hombre. La especie humana prevista por Dios incluía la existencia de la mujer (...). Ambos, el varón y la mujer, iniciaron en el tiempo y en el espacio la especie humana, conforme a lo que se dice en Gn. 1, 27: 'varón y mujer los creó'. Dios creó desde el principio la especie humana perfecta, compuesta por dos individuos humanos de género distinto y de cuyo tronco procede, por generación, toda la humanidad posterior». Ibidem pp. 149-150

¹²⁶ Esta interpretación fue compartida por la mayoría de los escrituristas del s. XX, participantes en este debate: Hoberg, Hummelauer, Nickel, Holzinger, Peters, Junker, Göttberger, Schlögl, Lusseau, Chaine, Remy, Lagrange, Colunga, Remy, entre otros. Cfr. L. ARNALDICH, *El origen del mundo...*, p. 151, nota 28. M. GRISON, afirma en *Problèmes d'Origines*, Paris 1954, p. 260: «L'origine d'Eve est décrite dans les versets Gen 2, 21-24; par ce récit imaginé, l'auteur sacré entend affirmer pour le moins qu'Eve fut créé par Dieu en égalité de nature avec l'homme, et marquer la force indissoluble et l'unité du lien matrimonial» Es decir, está hablando en un lenguaje inteligible y aún duramente claro para un pueblo machista. Y COPPENS en *Apologétique*, Paris, 1948, p. 987: «En ce qui concerne la création d'Eve, la Commission Biblique elle-même semble ouvrir la voie à une interpretation large, et celle-ci est d'autant plus plausible que le terme que nous traduisons 'côte' est un des vocables hébreux les plus obscurs de la Genèse. L'Eglise ne sera pas portée, croyons nous, à trancher par voie d'autorité l'exegèse d'un texte difficile, devant lequel les Pères avouaient leur ignorance».

carne, formada en compañera, que tiene nombre de hombre porque fue sacada de él»¹²⁷. Con estas palabras, ¿se cierra la posibilidad del evolucionismo por lo que se refiere al cuerpo de Eva?. Parece que no. Se ha dicho que cuando algunos le insinuaron que se declarara en contra del transformismo, contestó: «No debemos cerrar una puerta que quizá nos veremos obligados a volver a abrir. Del caso Galileo, en la historia de la Iglesia, basta con uno»¹²⁸.

Desde el punto de vista **bíblico** existen tantas razones para extender el hecho evolutivo al varón como a la mujer, pues si la creación del primero se relata con muchos antropomorfismos que hay que entender de un modo metafórico, no podemos decir lo mismo con respecto al relato de la formación de la mujer?¹²⁹. En este sentido interesa advertir que la Comisión Pontificia Bíblica **escoge** las palabras cuando declara la procedencia de la mujer con respecto al varón, afirmando que la primera mujer "fue formada del primer hombre", no del cuerpo adulto del primer hombre.

De las diversas **hipótesis evolucionistas** que aporta la paleoantropología sobre el origen del género humano, la más acorde con el Magisterio de la Iglesia es la propuesta por el monofiletismo: una sola línea genealógica, monogenista: descendencia de una sola pareja¹³⁰.

Desde una perspectiva **biomédica**, resulta poco verosímil la proposición de que el primer hombre proceda de un mono adulto después de una intervención divina para infundirle el alma, porque del sistema nervioso central del mono más refinado al del ser humano, media un abismo insalvable desde el punto de vista de la neuroanatomofisiología. Sin embargo, no repugna a la ciencia -al contrario- plantear la hipótesis de que Adán y Eva procedieran del mismo óvulo fecundado, en el que se habría dado una "peculiar" mutación. Es decir, que Adán y Eva fueran dos gemelos monocigóticos¹³¹. Utilizando el lenguaje simbólico del Génesis se podría parafrasear: ¿qué sueño profundo [cfr. Gen. 2,21] puede tener un ser humano del que pueda surgir otro ser humano completo sino el sueño de la gestación?. Adán y Eva efectivamente serían de la **misma carne**.

¹²⁷ AAS 3 (1941) 506-507

¹²⁸ «Non dobbiamo chiudere una porta che forse dovremo essere costretti a riaprire. Di casi Galileo nella storia della Chiesa ne basta uno solo». cfr. «La Scuola Cattolica» 77 (1949) 20

¹²⁹ Cfr. L. ARNALDICH, *El origen del mundo ...*, p. 157, nota 34

¹³⁰ Cfr. R. JORDANA, *El origen del hombre: estado actual de la investigación paleoantropológica*, en «Scripta Theologica», 20 (1988/1) 94-95.

¹³¹ No se pretende entrar en la discusión científica enunciando las alternativas de cómo pudo tener lugar el origen del varón y de la mujer (si, por ejemplo, hubo una mutación en el óvulo antes de ser fecundado o en los dos gametos; o si puede hablarse de mutación en el caso de esta peculiarísima modificación de la carga genética, que daría lugar a otra nueva especie; o si primero -en el tiempo- se reorganizó el genoma 44 XY (varón), y después el 44 XX (mujer), etc...). En cualquier caso la intervención divina sería necesaria para los cambios en los genomas y para la infusión de las dos almas humanas. Sólo se pretende ilustrar, desde la perspectiva científica, la verosimilitud de *un único acto creador*, que aunaría -si fuera el caso-, las conclusiones científicas con las de una exégesis acertada.

La opinión de que la formación del cuerpo de la mujer pudo ser simultáneo con el de Adán es compartida por la mayoría de los autores católicos¹³². La procedencia de Eva con respecto a Adán no es incompatible con el evolucionismo. En todo caso no puede tratarse de una procedencia causal (eficiente), porque no es el varón quien constituye a la mujer. La procedencia a la que se refiere la Biblia, por tanto, ha de ser una procedencia de **orden**.

Como hemos visto ya desde otro punto de vista, la principalidad del varón con respecto a la mujer, obra de Dios, manifestada en la interdependencia y complementariedad, que es mutua y constitutiva, reclama en la procedencia una 'simultaneidad en el origen', más que precedencia temporal.

2. Personas diversas

De lo dicho hasta ahora ya se advierte que leer Génesis 2 teniendo en cuenta que las claves de su interpretación están en Génesis 1 puede tener una fecundidad insospechada para la Teología y para la Antropología. Interpretando Génesis 2 a la luz del **UNICO ACTO CREADOR** de Génesis 1, no sólo se soslayan las dificultades planteadas por el neoplatonismo de Filón de Alejandría, sino que se llega a descubrir algo muy profundo de **LA IMAGEN DE DIOS** en el ser humano, igualmente constatada en el primer relato. Se descubre una relación de procedencia no causal en el origen, que al implicar simultaneidad se revela constitutiva de las personas humanas varón-mujer.

De esa relación se puede deducir también, a imagen de Dios, una **distinción** entre la persona masculina y la persona femenina, que no desdibuja la **igualdad**. En efecto, de un modo parecido a como en Dios las personas se distinguen por sus relaciones en el origen, la persona-varón se distingue de la persona-mujer por esa relación original. Esa procedencia hace que **varón y mujer sean iguales y distintos simultáneamente en la dimensión personal**¹³³.

En este sentido señala Carlos Cardona, «la dignidad esencial proviene de ser persona humana y es precisamente así como Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, porque Dios es Persona. (...) En este "Apersonalismo" cristiano es donde se sitúa el mensaje de la Carta Apostólica 'Mulieris Dignitatem'. Pero sobre esta base, este documento **da un paso**

¹³² Cfr. cita 99. Actualmente este tema no se cuestiona. Es significativo, por otra parte, que en tratados sistemáticos o monografías documentadas sobre la Creación este tema no se aborde. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder Barcelona 1966, tít. or.: *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal terrae, 2ª ed., Santander 1987; o del mismo autor: *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, ed. Sal Terrae, Santander 1988, sobre todo pp. 249-280, cap. VI que trata el tema evolución y teología.

¹³³ Estudios en esta línea, que encuentran la diferencia en el mismo plano personal, se están desarrollando al profundizar en las perspectivas abiertas por la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*. Cfr. D. TETTAMANZI, *La reciprocità uomo-donna: uguaglianza e differenza*, en S. MAGGIOLINI (ed.), *Profezia della donna*, en Città Nuova, Roma 1989. (Recoge 14 comentarios a la Carta) pp. 168-180.

más: la pluripersonalidad. Hay **diversas** personas, no sólo “varias” sino “diversas”. (...) El paso consiste en encontrar en la “masculinidad” y en la “feminidad” como tales también una “imagen y semejanza de Dios” variamente participada en los varones y en las mujeres: en las personas de uno y otro sexo»¹³⁴.

La exégesis actual está comenzando a afirmar que la imagen de Dios en el hombre está precisamente en que Dios lo creó varón y mujer¹³⁵. Esto confirmaría que la imagen de Dios es la unidad de personas diversas, como en el seno de la Trinidad. Por otra parte, **si el hombre en cuanto varón y mujer es imagen y semejanza de Dios debemos concluir que «en Dios debe darse, bajo una forma trascendente, algo que responda a la masculinidad y a la feminidad»**¹³⁶. O dicho con otras palabras a la paternidad y a la maternidad, que parece ser la más profunda irreductibilidad entre varón y mujer: solo el varón puede ser padre, solo la mujer puede ser madre. Por otra parte Dios es presentado frecuentemente en el Antiguo Testamento con características femeninas y más en concreto maternales. Así el término “*rejem*”: seno materno, aplicado a Dios en expresiones como “entrañas de misericordia”¹³⁷.

San Agustín ya encontraba una semejanza entre las procedencias divinas con la procedencia de las personas humanas relatada en Génesis 2. Señalaba que la Escritura hablando del Espíritu Santo dice que “procede del Padre” (Jn 15, 26), y sin embargo no es su Hijo. Y está revelado también afirma: «en la formación de la primera mujer, que no toda persona que procede de otra persona puede denominarse hija, pues de la persona del primer varón salió la persona de la primera mujer y sin embargo no es su hija»¹³⁸.

En esta línea muchos autores, empezando por Scheeben conciben la producción del primer hombre como un “*análogon*” al origen del Hijo y del Espíritu Santo y desarrollan profundamente la idea de que el varón y la mujer reproducen el modelo del origen del Hijo y del Espíritu Santo¹³⁹. En concreto, que en la mujer hay una imagen del Espíritu Santo lo afirman cada

¹³⁴ C. CARDONA, *Acerca de la mujer y de la dignidad*, en Servicio de Documentación de Montealegre, n. 237, Barcelona 1989 pp.3-4

¹³⁵ Señalo uno de los últimos artículos: G. RAVASI, (1990) 'A immagine di Elohim'. *Il contrappunto biblico tra identità e differenza*, en S. SPINSANTI (a cura di), *Maschio-femmina ...*, pp. 93-99.

¹³⁶ Y. M. J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, ed. du Cerf, Paris 1980, tr. es.: *El Espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, p. 589.

¹³⁷ El tema lo trata el propio JUAN PABLO II, Encíclica *Dives in misericordia*, 30.XI.80, n. 28, nota 52, en AAS 72 (1980) 1179

¹³⁸ «Dixit enim Dominus de Spiritu Santo, quod a Patre procedat, et tamen Filius non est. (...) in origine factae feminae, secundum sanctae Scripturae fidem satis ostenditur, non omne quod de aliqua persona ita existit, ut personam alteram faciat, filium posse dici; quandoquidem de viri persona exstitit persona mulieris, nec tamen filia dicta est». SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, XII, 5, 5 (PL 42, 1000)

¹³⁹ cfr. SCHEEBEN, *Dogmatik*, II/3, n. 375; y *Mysterien des Chistentums*, ed. Höfer, 1950, p. 154ss; F. ZIMMERMANN, *Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes*, Wiesbaden, 1936, pp. 46-56; Cfr. también H. DOMS, *Bisexualidad y matrimonio...*, p. 804.

vez más voces. A esta conclusión llegó de un modo intuitivo Edith Stein¹⁴⁰ y lo dicen explícitamente Schmaus¹⁴¹, Moëller¹⁴², Evdokimov¹⁴³, entre otros. Y, como ya se ha señalado, el Padre Orbe ha recogido una larga tradición patrística donde se comparaba el origen de Eva con la procesión del Espíritu Santo.

También está insinuado en el Magisterio de Juan Pablo II cuando al hablar de la Encarnación afirma que ese misterio «resalta al mismo tiempo el papel de la Mujer en la Encarnación y el *vínculo de la Mujer y el Espíritu Santo* en la venida de Cristo. *Es una luz encendida también sobre el misterio de la Mujer, que se deberá investigar e ilustrar cada vez más en la historia por lo que se refiere a María, pero también en sus reflejos en la condición y misión de todas las mujeres*»¹⁴⁴.

También lo insinúa en cierto modo en la Carta *Mulieris dignitatem*, aunque a algunos lectores este texto les resulta críptico: «Sobre el fundamento del designio eterno de Dios, la mujer es aquella en quien el orden del amor en el mundo creado de las personas halla un terreno para su primera raíz. El orden del amor pertenece a la vida íntima de Dios mismo, a la vida trinitaria. En la vida íntima de Dios, el Espíritu Santo es la hipóstasis personal del amor. Mediante el Espíritu, Don increado, el amor se convierte en un don para las personas creadas. El amor, que viene de Dios, se comunica a las criaturas: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rom 5, 5*). La llamada a la existencia de la mujer al lado del hombre —«una ayuda adecuada» (*Gén 2, 18*)— en la «unidad de los dos» ofrece en el mundo visible de las criaturas condiciones particulares para que «el amor de Dios se derrame en los corazones» de los seres creados a su imagen¹⁴⁵. Esta investigación, que excede la extensión de este trabajo, queda aquí apuntada.

3. La unidad de los dos

Vista la Creación desde este ángulo, se descubre -salvando las distancias de la analogía- que de un modo parecido a como en Dios hay Una sola Naturaleza y Tres Personas Distintas, en el hombre hay una sola

¹⁴⁰ E. STEIN, *Frauenbildung und Frauenberufe* (Formación femenina y vocaciones femeninas), colección de estudios desde 1930, Verlag Schnell & Steiner, Munich 1956, p. 76, citado por THERESIA A MATRE DEI, *Edith Stein*,

Estella 1984, p. 144: «Amor servicial es ayudar a todas las criaturas a llegar a la perfección. Ahora bien, tal es el oficio del Espíritu Santo. En consecuencia, en el Espíritu de Dios, que se derrama sobre toda criatura, podríamos ver el prototipo del ser femenino. Su imagen más perfecta se encuentra en la purísima Virgen».

¹⁴¹ J. WEIGER, *Mutter des Neuen und Ewigen Bunes*, 1930, p. 184, citado por M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, t. II, Rialp, 2ª ed., Madrid 1961, p. 400.

¹⁴² Ch. MOELLER, *Literatura s. XX y Cristianismo*, t.V, trad. es., ed. Gredos, 2ª ed., Madrid 1978, pp. 254-255

¹⁴³ P. EVDOKIMOV, *La Femme et le salut du monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Paris, Casterman, 1958. Trad. es., Ariel, Barcelona 1970.

¹⁴⁴ AG, 4.IV.90, n. 4, en *Creo en el Espíritu Santo*, ed. Palabra, Madrid 1997, p. 192.

¹⁴⁵ MD, n. 29.

naturaleza y dos personas diferentes. El ser humano es imagen de Dios porque en él la Unidad también acoge la Pluralidad. Y el varón y la mujer -ambos igualmente imagen de Dios en la naturaleza, como afirmaba San Agustín -, en tanto que personas diversas, son imagen de la diversidad de las Personas Divinas.

En la interpretación de Génesis 2 diversos autores han visto en él un reflejo del mito del andrógino. Desde esta perspectiva ese riesgo desaparece. Primero porque deja claro que el Adán solitario nunca existió. Es simplemente una imagen para expresar la unidad de la naturaleza humana. Segundo, porque en la realidad los dos primeros seres creados eran ya sexuados, varón y mujer.

Quizá por esto cuando Juan Pablo II desea hablar de la unidad originaria habla siempre empleando la expresión de “la unidad de los dos”¹⁴⁶. En este sentido, según la Biblia, Dios no hizo dos de uno sino uno de dos. Pues ambos están llamados a la unidad.

En el ser humano nunca ha habido monismo. Esto anula, desde el punto de vista teológico, la hipótesis de la existencia independiente del Adán solitario. Al crear al hombre (*adam*), Dios crea dos personas de la misma naturaleza, pero de tal manera que la naturaleza que en cierto modo está entera en cada uno, en otro sentido está completa por la unión de los dos. No hace de **uno** dos, sino **de dos uno**. Este es un planteamiento antagónico al del andrógino. La unidad se refiere a la naturaleza, la dualidad a las personas, que como se diferencian por una oposición relativa una está abierta a la otra, y cada una es razón de ser de la otra.

Juan Pablo II se refiere con nitidez a que «la unión en la humanidad une a la mujer y al varón en el misterio mismo de la Creación»¹⁴⁷ donde «la presencia del elemento femenino junto al masculino (se da) *al mismo tiempo* que él»¹⁴⁸. Se trata -dice- «de la unidad originaria del hombre y de la mujer en la humanidad»¹⁴⁹. «En la “*unidad de los dos*” el varón y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir “uno al lado del otro”, o simplemente “juntos”, sino que son llamados también a *existir recíprocamente, “el uno para el otro”*»¹⁵⁰.

La pluralidad humana se resolverá posteriormente en la unidad de diversos modos, pero la pluralidad original se resuelve en esa unidad originaria de dos que son varón y mujer.

¿De qué tipo es la unidad contemplada desde esta perspectiva?, podríamos preguntar ahora. Cuando hablábamos de la unidad del *anthropos* observábamos que se trataba de la unidad de naturaleza.

Cuando hablamos de la «unidad de los dos» la unidad adquiere un nuevo matiz pues, en este caso, la unidad acoge en su seno la pluralidad de otra manera. Ahora se está contemplando la unidad no desde la naturaleza

¹⁴⁶ Cfr. MD, n. 6, entre otros lugares.

¹⁴⁷ AG, 21.XI.79, n. 2, p. 79.

¹⁴⁸ AG, 21.XI.79, n. 1, p. 78.

¹⁴⁹ AG, 7.XI.79, n. 4, p. 69.

¹⁵⁰ MD, n.7

sino desde la persona. La persona de suyo no puede ser solitaria, pues parte intrínseca de sí misma forma la apertura hacia al otro o relacionabilidad. Si esas relaciones dan razón de ser unas de otras: la filiación de la paternidad, etc., así como la feminidad de la masculinidad y viceversa, esas relaciones son en cierto modo complementarias y forman entre sí una unidad. Pero como se trata de relaciones personales no forman tanto una unidad de naturaleza sino una unidad de personas.

Pues bien, si la persona varón dice desde sí a la persona mujer, entre ellos forman una unidad de un nivel, en cierto modo, superior, una unidad de personas por así decir complementarias en cuanto personas, porque las relaciones que les constituyen dicen mutua referencia.

La unidad vista desde la persona es una unidad más profunda que la unidad de naturaleza, porque el nivel ontológico de la persona es más profundo que el nivel de la naturaleza. Con la persona nos hallamos al nivel del ser, del ser personal: se trata, por tanto, de un nivel transcendental. Esta unidad, vista desde la perspectiva de la persona, es la unidad más propia de Dios, y es también propia del ser humano, pues «la unidad de los dos» es una imagen de la unidad de las personas divinas.

d. Iguales y diferentes

Por otra parte deseo destacar que aunque en Juan Pablo II no se encuentra, al analizar el pasaje de Génesis 2, la comparación patrística de la procesión del Espíritu Santo con el origen de Eva¹⁵¹, ni tampoco hace especial hincapié para manifestar que ese pasaje revela la diferencia entre varón y mujer, pues él ante todo subraya la igualdad; sin embargo, teniendo en cuenta el conjunto de sus comentarios al Génesis, se podría concluir que la hipótesis de que Génesis 2 revela no sólo la igualdad sino también la diferencia entre varón y mujer, está implícita en su concepción:

1) Primero porque afirma que la igualdad se refiere a la naturaleza, y la diferencia está en la masculinidad y la feminidad. En efecto, hablando de la unidad de los dos afirma:

«la creación del hombre consiste en la creación de la *unidad de dos seres*. Su unidad denota sobre todo la identidad de naturaleza humana; en cambio, la dualidad manifiesta lo que, a base de tal identidad, constituye la masculinidad y la feminidad del hombre creado»¹⁵².

2) Segundo, porque mantiene que el sexo, por lo tanto, la masculinidad y la feminidad, «es, en cierto modo, *“constitutivo de la persona”*, no sólo atributo suyo»¹⁵³.

3) En tercer lugar, para él la masculinidad y de la feminidad son un modo de nombrar a la persona misma. En efecto dice que «son como *dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica*, frente a Dios y frente al mundo -como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se com-

¹⁵¹ Cfr. además del artículo del Padre ORBE ya citado, BI. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas*, en «Annales Theologici» 10 (1996) 381-416.

¹⁵² AG, 14.XI.79, n. 1, p. 71.

¹⁵³ AG, 21.XI.79, n. 1, p. 78.

plementan recíprocamente-, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y, al mismo tiempo, como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo»¹⁵⁴. Es decir, concibe la masculinidad y la feminidad como dos modos de ser persona.

4) Porque constantemente habla de complementariedad y ésta requiere la diferencia. En la Carta a las Mujeres afirma taxativamente que entre varón y mujer hay una complementariedad no solo biológica y psicológica, sino también ontológica¹⁵⁵. Y añade que complementariedad da lugar a una «unidualidad relacional». Por tanto, se podría concluir que según Juan Pablo II, la diferencia entre ser varón y ser mujer radica, en última instancia, en una diferencia personal.

X. A modo de conclusión

Recapitulando y a modo de conclusión cabría formular varias preguntas que quizá ahora estamos en condiciones de responder con más claridad:

¿Por qué se ha puesto tanto empeño en este trabajo en argumentar que varón y mujer aparecieron simultáneamente en la existencia?

¿Acaso la creación de la mujer sucesiva temporalmente a la del varón implicaría una disminución de la dignidad de aquella respecto de éste, cuando claramente un hijo puede ser superior a sus padres?

Empezando por la segunda, en primer lugar, tendría que decir que es un hecho, razonable o no, que así se ha interpretado secularmente. Ya se ha hecho mención de las consecuencias que la posterioridad temporal tiene en la filosofía neoplatónica, donde lo creado después es inferior por estar más lejos de la fuente divina. Sin entrar en esta discusión, a pesar de lo que ha podido influir en el pensamiento cristiano, desde otras corrientes:

1. La exégesis literal de Génesis 2, de la que se toma la idea de que la mujer fue creada después que el varón unida a la procedencia: la mujer fue hecha *a partir del varón y para* aliviar su soledad y *ayudarle*, presenta al varón, en palabras ya recogidas de Tomás de Aquino, como «principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda creatura».

2. Lo expuesto en 1. comporta una subordinación unilateral de la mujer, en cuanto mujer, al varón. Ella no tiene sentido por sí misma sino sólo en función de él. Es su complemento y no viceversa. Eso lesiona la igualdad que les corresponde -desde una óptica que podríamos calificar asexual-, por ser ambos de la misma naturaleza y ambos seres personales.

¹⁵⁴ AG, 21.XI.79, n. 1, pp. 77-78.

¹⁵⁵ *Carta a las mujeres*, 1995, n. 7.

3. Con esta visión la masculinidad y la feminidad aparecen ontológicamente jerarquizadas: **falta la necesaria y constitutiva reciprocidad entre iguales.**

4. Minimiza el modelo trinitario, según se expone a continuación.

Además esta interpretación de Génesis 2, pensándolo bien, contradice el sentido común:

5. Aquel Adán solitario, de haber sido real, no era ni varón ni mujer, sino las dos cosas a la vez, cosa difícil de sostener, desde todos los puntos de vista.

6. Si la imagen trinitaria de Dios en el hombre está, tanto si no más que en la racionalidad, en la comunión de personas, como repite incansablemente Juan Pablo II¹⁵⁶, el Adán solitario no hubiera sido plenamente imagen de Dios. No parece lógico que Dios creara un ser incompleto. Abundando en argumentos de sentido común cabría preguntarse : ¿cómo es posible que Dios, que se recreaba en lo que hacía, viendo que era bueno, al crear al supuesto hombre solitario se increpara a Sí mismo diciendo: «no es bueno que el hombre esté solo»? Cabría concluir que el Adán solitario fue la única obra que le salió mal.

7. A esto se añade que literalmente considerado Génesis 2 contradice el pasaje de Génesis 1, que no en vano aparece en primer lugar, en el que varón y mujer son creados "en un solo acto", a imagen de Dios y con una misión común.

Por otra parte, supongamos que desde la perspectiva histórica contemporánea se hiciera un correctivo a esa secular hermenéutica. Si pusiéramos el acento en la reciprocidad y en una complementariedad que considerara al varón y a la mujer de la misma dignidad también en su distinción, aún así, haría falta fundamentar esa concepción en una antropología teológica y filosófica adecuada que:

- . compaginara igualdad y distinción;
- . diera respuesta al estatuto ontológico de la condición sexuada;
- . y aquilatara la imagen de Dios propia de cada uno.

Respecto a la conceptualización de la *Imago Dei* en el ser humano, por ejemplo, como es sabido, a lo largo del pensamiento cristiano ha habido una evolución doctrinal. Ese *iter* se puede resumir en tres pasos: 1. Adán teomorfo, Eva derivada. 2. Imagen asexuada. 3. La imagen holística, según la cual el ser humano sexuado es teomorfo en cuanto femenino y masculino¹⁵⁷.

En la actualidad está planteado con toda su crudeza un problema antropológico durante siglos no resuelto: ¿cómo se manifiesta no sólo en

¹⁵⁶ Entre otros lugares AG, 14.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer...*, pp. 73-74.

¹⁵⁷ Cfr. K. E. BORRESEN, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, en M^a A. MACCIOCCHI, *Las mujeres según Wojtyla*, ed. Paulinas Madrid 1992, pp. 181-195. Como se expone en este artículo la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* recoge esta tercera posición. Cfr. nn.: 6-7.

el varón, en cuanto varón, sino también en la mujer, en cuanto mujer, la imagen de Dios?. A esto intenta responder la perspectiva holística. La solución al problema es correlativo: no sabremos cómo refleja peculiarmente el varón la imagen de Dios hasta que no sepamos cómo lo hace la mujer. Esto obliga a pensar con más profundidad en el misterio trinitario, en las relaciones y procesiones de la Trinidad inmanente.

En este sentido existe una larga tradición en los Santos Padres, que afirma la existencia de un cierto paralelismo entre la Procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva¹⁵⁸. Tradición que interesaría retomar y desarrollar ahora.

Pues bien, si la imagen de Dios en el ser humano varón y mujer es una imagen trinitaria, que requiere pluralidad de personas desde el principio, es necesario y clarificador establecer un punto de apoyo que fundamente la nueva antropología. Y ese sillar, a mi modo de ver, es respetar la centralidad de Génesis 1 y utilizarlo como criterio en la interpretación de Génesis 2. Y en la literalidad de Génesis 1 aparece diáfana la simultaneidad en el origen, es decir, el *UNICO ACTO CREADOR*.

La creación simultánea además:

1. Está de acuerdo con la exégesis bíblica que constata que el Adán de Génesis 2,7 es nombre colectivo. Adán significa desde el primer momento "unidad de los dos".
2. Desde ahí es fácil argumentar la reciprocidad, pues aunque no hay mujer sin varón, tampoco hay varón sin mujer. Es decir, pone el fundamento para explicar el carácter relacional que existe entre feminidad y masculinidad y cómo una se descubre frente a la otra.
3. Esto soslaya todos los inconvenientes apuntados respecto a la subordinación y despeja el camino para descubrir el concepto trinitario de la imagen de Dios como Comunión de Personas. Así el varón y la mujer son *nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus*, como las Personas de la Trinidad.

Por otra parte, Génesis 1 recoge que Dios encomendó al varón y a la mujer una misión común: «creced, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla», con imperativos plurales. Este encuadre del quehacer humano, que abarca la familia y el dominio del mundo como tarea conjunta del varón y de la mujer, ilumina muchos de los problemas sociales planteados en torno a la igualdad y a la diferencia¹⁵⁹.

Retomando la pregunta inicial: ¿por qué se ha puesto tanto empeño en este trabajo en argumentar que varón y mujer aparecieron simultáneamente en la existencia?, ahora emerge neta la contestación:

¹⁵⁸ Cfr. A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118.

¹⁵⁹ Cfr. Bl. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La persona y su "estructura" familiar. Dimensiones paterna y materna de la Doctrina Social*, en *Estudios sobre la Enc. "Centesimus Annus"*, Unión Editorial, Madrid 1992, pp. 199-226.

porque esta óptica posibilita que no se desdibuje ya más la igualdad al acometer la difícil tarea de explicar la diferencia. Sin embargo insistir en el diacronismo rompe la reciprocidad. Eso es lo que ha distorsionado la exégesis, cuando no es algo central del mensaje sino un elemento de la parábola *yavhista*.

La perspectiva de la simultaneidad es, a mi entender, la única que permite desvelar sin deformaciones la profunda verdad revelada que se esconde tras el lenguaje metafórico empleado por el autor sagrado en Génesis 2. Sólo esa premisa puede hacer comprender, sin caer en el subordinacionismo, el significado de la relación de procedencia en el origen entre varón y mujer. Sólo desde ahí se puede clarificar por qué varón y mujer tienen la misma categoría y dignidad también en su diferencia y cómo esa diferencia forma parte también de la *Imago Dei*.