
La antropología del trabajo desde la teología bíblica. Una nueva consideración de Gn 2,4b-25

*The Anthropology of Work from Biblical Theology.
A New Consideration of Gn 2:4b-25*

RECIBIDO: 25 DE FEBRERO DE 2022 / ACEPTADO: 16 DE MAYO DE 2022

Diego PÉREZ-GONDAR

Universidad de Navarra
Facultad de Teología
Pamplona, España
ID ORCID 0000-0002-7761-1411
dpgondar@unav.es

Resumen: En toda visión humanista de la realidad, conviene releer los textos fundantes de la “memoria cultural”. Así se puede realizar una actualización de la identidad que abra nuevas perspectivas. El avance en las ciencias que acompañan a la teología bíblica facilita esa tarea. En el presente trabajo se aborda la tarea de reconsiderar Gn 2,4b-25 con una aproximación filológica que respeta el texto en su originalidad y da luces para el presente. El diseño original para el ser humano es una acción que desarrolle el mundo con una actitud de cuidado. Al mismo tiempo, el propio ser humano se desarrolla y personifica en y a través de la “alianza esponsal”. Esa alianza es una categoría principal para entender la existencia humana, tanto para vertebrar la sociedad, como para comprender su relación con el Creador.

Palabras clave: Trabajo, Génesis, Gn 2,4b-25, Acción humana, Vocación, Alianza.

Abstract: In any humanist vision of reality, rereading the founding texts of “cultural memory” is helpful. Thus, we can lead to an identity update that opens up new perspectives. Advances in the sciences that accompany biblical theology facilitate this task. In the present work, we approach the task of revisiting Gen 2:4b-25 with a philological approach that respects the text in its originality and sheds light on the present. The original design for the human being is an action that develops the world with care. At the same time, the human being himself progresses in and through the “spousal covenant”. This covenant is a significant category for understanding human existence, both for structuring society and for understanding its relationship to the Creator.

Keywords: Work, Genesis, Gn 2:4b-25, Human Action, Vocation, Covenant.

Hay una versión en inglés de este artículo disponible en el portal digital de la revista.

1. INTRODUCCIÓN¹

El ser humano busca siempre dos cosas de una manera radical, aunque no es necesario que lo haga de una manera consciente: a) necesita una conexión espiritual –no puede vivir aislado sin infligirse daño– y b) necesita construir o descubrir un sentido para su vida, necesita una esperanza que le haga trascender su ‘hoy’. Por eso, proponemos una idea acerca de la acción humana² que muestre de un modo actual la novedad que supone releer aquellos textos que están en la base de la “memoria cultural” de nuestra civilización. En concreto, queremos detenernos en una nueva consideración de Gn 2,4b-25³.

Como referencia contextual conviene recordar que el Antiguo Oriente Medio, que vio surgir a Israel, o la Roma imperial de los orígenes del cristianismo, se caracterizaba por una divinización de la naturaleza. Para que el sistema social funcionase había que generar un espacio de conexión espiritual entre los individuos que pudiese aportar una identidad colectiva y un sentido para la vida. La manera de conseguir ese objetivo fue el culto basado en la mitología, que aportaba una explicación al equilibrio entre las fuerzas de la naturaleza. Para ello fue necesario recurrir a su personificación. Tomando elementos de la existencia humana, nuestros antepasados se imaginaban cómo funcionaban esas fuerzas naturales. De esa manera se pudo construir una civilización ordenada y próspera. Sin embargo, esta visión del mundo

¹ Este estudio forma parte de los trabajos del proyecto de investigación de la Universidad de Navarra Línea Estratégica - PIUNA (2021-2023): «El significado del trabajo en la teología reciente (UNWORK)». Las publicaciones vinculadas a este proyecto que ya han visto la luz son: GUTIÁN, G. y GONZÁLEZ, A. M., «Teología del trabajo: nuevas perspectivas», *Scripta Theologica* 54 (2022) 757-787; GUTIÁN, G. y SISON, A. J. G., «Offshore Outsourcing from a Catholic Social Teaching Perspective», *Journal of Business Ethics* (2022) (<https://doi.org/10.1007/s10551-022-05209-8>); CABELLERO, J. L., «Elementos para una teología paulina del trabajo. En torno al documento “¿Qué es el hombre?”», *Scripta Theologica* 53 (2021) 169-190; y GUTIÁN, G., «How Financial Institutions Can Serve the Common Good of Society. Insights from Catholic Social Teaching», *Business Ethics, the Environment & Responsibility* (2021) (<https://doi.org/10.1111/beer.12376>).

² Aunque usaremos el término ‘trabajo’ de modo general, no nos referimos propiamente a un ‘empleo’, sino a toda “acción humana” en el ámbito social, cultural, económico, familiar, asistencial, etc., esté o no regulada por contrato. Transcendemos también toda visión referida a términos estrictamente económicos y/o salariales.

³ Gn 1,1-2,4a no es propiamente un “relato de creación”. «[N]o es una “narración” o historia, sino una reseña de una serie de mandatos de estructura muy cuidada» (LASOR, W. S., HUBBARD, D. A. y BUSH, F. W., *Panorama del Antiguo Testamento. Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, 69), muy conectada con Gn 5 y 11,10-32. Se trata de fórmulas de tradición sacerdotal con una configuración muy precisa y repetitiva.

dejaba al ser humano en una posición despersonalizada y carente de libertad, y todo esto en un sistema intramundano superior a él. Él era para el mundo y no al revés⁴.

En ese estado de cosas, que tuvo su comienzo en el Bronce Antiguo en el creciente fértil y que fue reeditado con fuerza en el helenismo del s. III a.C., primero Israel –en el Hierro II–, y luego el cristianismo desde el periodo imperial romano –en el s. I d.C.–, supusieron un cambio de paradigma verdaderamente sorprendente. Tanto el Dios de Israel como el Dios de Jesucristo eliminaban esa divinización de la naturaleza al señalar a un Dios único, creador y trascendente. Israel y la Iglesia naciente animaban al mundo a descubrir a ese Dios a través de su creación, conjugando la razón con la luz de la fe, pues ese Dios trascendente había hablado a los hombres y les mostraba una llamada distinta y una esperanza nueva.

2. EL TRABAJO EN EL ANTIGUO ORIENTE MEDIO A TRAVÉS DE LOS TEXTOS MESOPOTÁMICOS

La propuesta judeo-cristiana surge en un entorno del que toma elementos. Al mismo tiempo que se da esa ‘continuidad’, aporta elementos novedosos que conviene destacar, pues es esa ‘discontinuidad’ la que señala al mundo algo distintivo. En una reciente monografía, Castro-Lodeiro dice que el

recorrido por la antropología de Mesopotamia y del AT, en ocasiones arizado y sinuoso, es uno entre otros posibles. La empresa de hilvanar la tradición cuneiforme y bíblica se encuentra todavía en un estadio inicial y, como en los comienzos de todo gran proyecto, a veces se procede a tientas. Ahora bien, queda fuera de duda la necesidad y la obligación de intentar apuntalar la tradición bíblica en sus antepasados. En la cuestión (...) [del trabajo], la forma de concebir el hombre, el hilo narrativo de los textos, y sobre todo la terminología muestran un parentesco innegable entre los primeros habitantes de la cuenca mesopotámica y sus vecinos de tierra bíblica⁵.

⁴ En esos mitos antiguos no se destaca la diferenciación sexual, ni mucho menos la alianza esponsal. También está muy lejos de aparecer el concepto de ‘persona’.

⁵ CASTRO-LODEIRO, J. A., *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar! La vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos*, IBO 5, Estella: Verbo Divino, 2020, 301.

Una lectura ingenua de los textos mesopotámicos implicaría necesariamente una actitud despectiva⁶. Para no caer en esa actitud que llevaría a no tomar en serio lo que estas fuentes antiguas nos dicen, conviene realizar un ejercicio hermenéutico un tanto difícil para una mentalidad científicista y literalista. Los relatos sumerios, acadios, asirios o babilonios cuentan historias de dioses que actúan al modo humano. Puede ayudar considerar que esos personajes y sus acciones son, en realidad, un modo simbólico de representar el orden y el caos que el ser humano observa en la naturaleza. Esos personajes son personificación de elementos naturales incomprensibles y que se escapan al control de los humanos. Las narraciones mitológicas que alimentaron a los autores bíblicos están llenas de simbolismo: sitúan en un tiempo primordial el origen del estado de cosas que el ser humano experimenta en la historia. Aquellos autores anónimos compusieron unos textos que recogían «las tradiciones locales sobre el origen del cosmos, de los dioses, de la humanidad, de los cataclismos y otras facetas del hecho religioso y cotidiano, todo ello como reacción a la necesidad de una orientación válida de la existencia y de la realidad en que estaban inmersos»⁷. Se trata de un modo de comprender aquella realidad que el hombre no podía controlar porque no había salido de sus manos. El ser humano ‘llega’ a un mundo del que no es artífice. La idea de un Dios único y trascendente, creador y providente, un Dios ‘vivo’ será un salto dado ya en campo bíblico siglos después.

Los mitos sumerios, y su adaptación a los medios semíticos acadios y babilonios⁸, hablan de cuando «los dioses eran (como) los hombres»⁹: son ellos los

⁶ Para un acceso a estas fuentes: HALLO, W. W. y YOUNGER, K. L. (eds.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden-Boston: Brill, 2003; PRITCHARD, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, 3ª ed., Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1963; y *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>), habitualmente abreviadas como: COS, ANET y ETCSL. También existen algunas selecciones de textos editados en castellano: LARA-PEINADO, F. (ed.), *Mitos sumerios y acadios*, Madrid: Editora Nacional, 1984; y GARCÍA-CORDERO, M. (ed.), *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de la salvación*, Madrid: BAC, 1977.

⁷ LARA-PEINADO, F., *Mitos sumerios y acadios*, 11.

⁸ «Ante los textos sumerios y acadios parece concluirse que los primeros escribas sumerios lograron fijar unos cuantos temas originales y que luego los escribas semitas se contentaron con traducir tales temas a su propia lengua (la acadia), en adaptar o combinar, todo lo más, varias obras literarias para obtener otras nuevas o en fijar definitivamente determinadas composiciones que a su vez volverían de nuevo a ser copiadas» (LARA-PEINADO, F., *Mitos sumerios y acadios*, 12-13).

⁹ Así comienza el ejemplo más completo y orgánicamente desarrollado, el poema acadio *Atrabasis*. Uno de sus editores ingleses, B. R. Foster, decía: «La “historia primigenia” de la humanidad, que ocupa los primeros once capítulos del Génesis, también ejerció la imaginación mesopotámica. En acadio, la epopeya de Atra-hasis constituye su primera y más sistemática formulación. Esta epopeya explica la creación del hombre con la intención de aliviar a las deidades (menores) de su tra-

que trabajan la tierra y la dotan de lo necesario para el cultivo –el trabajo por excelencia–, son los que cavan los cauces de los ríos, los que realizan los canales, inventan las herramientas para la labranza –azada, arado, yugo y yunta– y los que se esfuerzan en toda esa labor, pues ellos mismos necesitan los frutos de la tierra¹⁰. En este panteísmo politeísta los dioses se cansan y protestan por el trabajo asignado, especialmente los dioses menores (Igigi), que soportan lo peor de esta labor. Los relatos hablan de una revuelta divina que origina la idea de crear al hombre para que cultive la tierra¹¹. El cabecilla de la revuelta divina –We-ilu en *Atrabasis* o Kingu en el equivalente babilonio en *Enuma Elish*– es sacrificado para reparar el daño infligido. Además, su carne y su sangre se mezclan con la tierra para configurar a la nueva criatura. El artífice principal de esa tarea será el dios sumerio Enki –Ea en las fuentes semíticas– y la diosa Belet-ili¹².

El relato sigue. El hombre cumple su cometido con mucho éxito y los dioses se dedican a descansar y sestear. De ese modo se significa su ausencia y la autonomía otorgada a los humanos. Pero el éxito implica un rápido crecimiento que hace aumentar el ruido producido por la actividad humana. Esa actividad desmedida molesta el descanso de los dioses y una mayoría manobra en contra del hombre con pestes y catástrofes que limiten su poder¹³. Esa espiral de antagonismo concluye en el Diluvio. Es aquí donde surge de nuevo el dios Enki, protector –padre– del ser humano. En contra de los demás dioses, Enki ayuda a un pequeño grupo liderado por Ziusudra (sumerio) / Atra(m)hasis (acadio) / Utnapishtim (babilonio), equivalente al Noé bíblico.

bajo, el intento de destrucción de la humanidad como respuesta divina al ruido de la población humana en expansión y que amenazaba el descanso que la creación había tratado de proporcionar a los dioses. Esta destrucción, decretada por Enlil, tomó varias formas sucesivas, que culminaron en el Diluvio, pero, como en otras historias de inundaciones, su propósito se vio frustrado por la supervivencia del héroe de la inundación, aquí llamado Atra-hasis (“sumamente sabio”), a través de la intervención de Ea, el amigo divino de la humanidad. El problema de la sobrepoblación se resolvió por otros medios en una etiología final» (COS I, 450).

¹⁰ Cfr. COS I,450 y LARA-PEINADO, F., *Mitos sumerios...*, 307-312.

¹¹ Cfr. COS I,451 y LARA-PEINADO, F., *Mitos sumerios...*, 312-316.

¹² En los relatos míticos de Oriente Medio el ser humano se crea mezclando “barro/arcilla” con el cadáver de un Dios. El relato bíblico es bien diverso. Dios toma ‘polvo’ de la “arcilla/barro” y sopla en él un “aliento de vida”. En el primer caso tanto la divinidad como la nueva criatura son elementos intramundanos y el ser humano está vinculado de modo fuerte a la naturaleza divinizada. En el segundo caso, el ser humano surge después de la creación del mundo por un Dios trascendente del que depende y que lo llama a establecer una relación personal y libre. En el primer caso lo característico es la necesidad ciega y el sometimiento, en el segundo, lo importante es la llamada y la respuesta libre.

¹³ Cfr. COS I,451 y LARA-PEINADO, F., *Mitos sumerios...*, 316-326.

En el mundo posterior a la gran catástrofe los dioses deciden limitar el poder del ser humano acortando sus años de vida, reduciendo su fertilidad e inaugurando la virginidad cultural¹⁴. Empieza así el periodo histórico donde el hombre reina en un mundo que tiene reglas propias que ahora reconoce. Los dioses se retiran y están lejanos, pero se mantiene el recuerdo de que desean ser servidos en sus templos. El hombre ha recibido de los dioses la tierra, los instrumentos de labranza y los conocimientos necesarios. La tierra había dejado de ser una pura potencialidad, gracias a la transformación inicial realizada por los dioses. Ahora, el hombre debe imitarlos y para no olvidar la posición real del ser humano en ese mundo, se recuerdan los tiempos primordiales a través de relatos y celebraciones culturales: de esa manera la humanidad mantiene su situación en equilibrio. En torno a lo divino se organiza la vida social y económica en esa civilización urbana inicial, y se comunica y extiende de manera eficaz más allá de la desembocadura del Tigris y del Éufrates.

Resumiendo: la antropología primitiva mesopotámica estaba centrada en un cosmos natural cercano al hombre y aportaba una explicación simbólica de su funcionamiento para que así pudiera surgir la civilización, el orden y comprensión social más allá de la vida tribal y nómada. Esto en sí mismo supuso un enorme avance. Y ese avance se realizó a través de una reflexión sapiencial que, observaba la naturaleza con una visión humilde y agradecida, y en la que no cabía ningún individualismo. Los relatos forman parte de una tradición que, fruto de una “memoria comunicativa”, llegó a formar una “memoria cultural” tan fuerte que fue recibida y traducida a otros pueblos vecinos en un fenómeno de inculturación verdaderamente sorprendente.

Sin embargo, la eficacia de este sistema no parece una propuesta muy alentadora. La vida humana en ese inicio de la historia tenía mucho de orden y organización, pero tenía mucho también de temor servil, de alienación y de falta de libertad y sentido, pues todo estaba determinado y el ser humano no dejaba de ser un ‘esclavo’ de un sistema. Los seres humanos de los relatos mesopotámicos fueron creados para trabajar sustituyendo a los dioses. El esfuerzo de su trabajo genera beneficios, pero también molestias que provocan la ira de los dioses. De esa ira surgen las dificultades que los hombres experimentan: carestías, plagas y pandemias, sequía, etc. En toda esta descripción, todo obedece a un patrón de necesidad y dominio en el que el hombre es un esclavo despersonalizado: no posee dignidad.

¹⁴ *Ibid.*, 326-335.

3. GN 2,4B-25: LA NARRACIÓN BÍBLICA DE LA VOCACIÓN DEL SER HUMANO

3.1. *Consideración preliminares*

En el relato bíblico las cosas cambian en buena medida. Dios –único y trascendente– no se confunde con las fuerzas naturales. Sí es Él quien configura el cosmos poniendo orden –separación– entre los diversos elementos. Es Dios quien ‘planta’ el jardín del Edén y ‘prepara’ el cauce de los ríos para que el hombre pueda trabajar el campo. Pero lo hace con la idea de que el hombre tenga medios para subsistir y desarrollarse y consiga entablar una relación personal con su creador.

El sentido de todo ese trabajo es que el ser humano colabore con el creador desarrollando el trabajo inicial divino. Además, esa acción perfecciona al mismo ser humano. Para explicar esto, los autores reutilizan expresiones propias de los textos mesopotámicos, muy conocidos en el entorno, pero les van dando nuevos significados a través de unos recursos propios. Son esas discontinuidades las que sirven para confeccionar una antropología del trabajo desde la teología bíblica¹⁵.

De los textos bíblicos, nos interesan los relativos a la creación, contenidos al inicio del Génesis, porque explican el origen a las cosas y hablan de su pronto deterioro¹⁶. Queremos centrarnos en qué dice Gn 2,4b-25. Como está

¹⁵ El profesor Alonso-Schökel sintetizaba su visión acerca de la presencia de elementos míticos en los textos del Génesis así: «En resumen: explicar la trama narrativa de Gn 2–3 recurriendo a uno o dos mitos preexistentes, fundidos y adaptados por el autor bíblico, es postulado más que explicación positiva. La presencia de motivos literarios míticos, sobre todo en narraciones “de orígenes”, es un hecho que se impone. La tonalidad quasi-mítica es algo que cree percibir una sensibilidad literaria entrenada. La explicación mítica unitaria falla, la parcial explica unos cuantos datos y deja por explicar muchos datos sustanciales en la narración genesiaca» (ALONSO-SCHÖKEL, L., «Motivos Sapienciales y de Alianza en Gn 2–3», *Biblica* 43 [1962] 295-316, 300-301). Por no disponer de espacio, no podemos detenernos en este punto. Para profundizar, puede cfr. GARCÍA FERNÁNDEZ, M., «La tierra le esperaba. Trabajo y vocación humana», en BADIOLA, J. A. (ed.), *Esperamos porque confiamos*, Victoriensia 87, Vitoria-Gasteiz: Editorial ESET, 2017, 369-394.

¹⁶ Debemos entender Gn 2,4b–3,24 como una narración simbólica universalizante que proyecta a un tiempo primordial una experiencia histórica conocida y repetida. El pueblo bíblico ha conocido la salida de Egipto y la entrega de la Tierra Prometida. También ha conocido su pérdida y el destierro a Babilonia y el periodo de restauración en época persa. Luis Alonso-Schökel expresaba este punto del siguiente modo: «Un autor relacionado con el ambiente sapiencial se propone el gran problema humano: ¿de dónde el mal?, y responde: del pecado. Y ¿de dónde el pecado universal? Para responder reflexiona sobre la experiencia religiosa del pueblo elegido, tal como aparece en las tradiciones sacras, orales o escritas, cúllicas o no; este mundo religioso le empuja con fuerza ascensional hacia el origen. Así, para la pregunta ¿de dónde el pecado de todos los hombres? se le ofrece una respuesta carismática: del pecado de origen de todos los hombres, de

acreditado entre los estudiosos, Gn 2,4b-25 y Gn 3 forman una unidad. Lo que Gn 3 aborda es el fallo primordial después de la situación de origen¹⁷. Es esa situación de origen la que nos interesa destacar aquí: la comprensión bíblica sobre el sentido de la vida del ser humano antes de que ese proyecto sufriese un accidente de dramáticas consecuencias.

La teología bíblica persigue su objetivo a través del análisis de sus textos propios. Por esa razón ofrecemos ahora una traducción ‘técnica’ de Gn 2,4b-25. Como se puede comprobar, el texto presentado resulta extraño por su estilo. Se ha pretendido recoger todas las peculiaridades del original hebreo a través de este texto castellano. De esa manera, hacemos accesible algunas singularidades del pasaje a los lectores ajenos a la lengua original.

Pero, antes de eso, conviene situar el contexto de producción de Gn 2,4b-3,24. Durante muchos años se suponía que esta sección había sido escrita por un autor contemporáneo a los inicios de la monarquía en Israel.

la pareja inicial. Esta respuesta escueta, inspirada, hay que trasladarla a narración (Renckens 169): para lo cual emplea el esquema clásico de la *historia salutis*, que incluye una profunda aplicación del pecado. El esquema es: iniciativa de Dios dando bienes, precepto categórico, rebelión, castigo, misericordia, continuación de la historia; el autor lo escoge iluminado por el carisma de la inspiración. El autor no puede contar simplemente una historia más del pueblo, con nombres de pueblos históricos (Babilonia, Edom, etc.); por ello, traspone el esquema a un mundo elemental, universalmente humano, del comer y vestir, de la familia y el trabajo; un mundo que, a la vez que elemental, se transforma en maravilloso por la remoción de todo mal (Renckens), y por el uso de motivos de estirpe mítica» (ALONSO-SCHÖKEL, L., «Motivos Sapienciales y de Alianza en Gn 2-3», 313). La obra de Renckens a la que se alude es: RENCKENS, H., *Urgeschichte und Heilsgeschichte: Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1-3*, Mains: Matthias-Grünewald, 1959.

¹⁷ Dentro del proyecto UNWORK (en su segundo año) está previsto otro trabajo que abordará Gn 3 y su relación con Eclesiastés. Ese será el espacio dedicado al estudio de la situación histórica de la “acción humana” después del pecado de origen. Pensamos que arrojará mucha luz la historia de la interpretación del Eclesiastés, teniendo como telón de fondo Gn 3. Por otro lado, Gn 2,4a y Gn 2,25 son considerados textos “bisagra”. Los autores no se ponen de acuerdo en si Gn 2,4a pertenece o no al relato que analizamos aquí. Wenham analiza Gn 2,4-3,24 (cf. WENHAM, G. J., *Genesis 1-15*, World Biblical Commentary, vol. 1, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1987, 41-91). Hamilton utiliza la segmentación Gn 2,4-25 (cf. HAMILTON, V. P., *The Book of Genesis*, Chapters 1-17, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991, 150-181). De esa manera, consideran Gn 2,4a parte del relato y no lo vinculan al texto sacerdotal. El primero analiza el relato de creación junto con el de la caída y expulsión, el segundo marca la diferencia en su análisis. En contra de estas opciones, Speiser analiza Gn 2,4b-24, dejando el v. 25 como inicio de la siguiente sección (cf. SPEISER, E. A., *Genesis*, Anchor Bible, vol. 1, New York et al.: Doubleday, 1981, 14-20) y Westermann estudia Gn 2,4b-3,24 (cf. WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary*, I, London: SPCK, 1984, 178-278). De esa manera estos dos autores consideran Gn 2,4a como el fin del relato sacerdotal anterior. Como puede verse los estudiosos también dudan sobre si incluir Gn 2,25 en el relato de creación o como inicio de la sección de Gn 3. Pensamos que existen motivos a favor y en contra de cada una de las opciones. Sin embargo, este particular no es objeto del presente estudio, que persigue otra finalidad en la que esta discusión no parece relevante.

Hoy se sabe que el texto es de época postexílica y que conoce y usa los textos sapienciales más antiguos, de los que toma elementos¹⁸.

Conviene recordar que Gn 1,1-2,4a es un prelude poético del verdadero relato de Gn 2,4b-25 y que su estilo es diverso. El primer pasaje, de tradición sacerdotal, no es estrictamente narrativo. Posee una formulación muy cuidada y repetitiva, se fija mucho en la dimensión cósmica de la creación y en su relación con el culto y el calendario. Además, el ser humano aparece al final de todo el proceso, cuando todo está listo. De esa manera, el redactor señala su importancia. Sin embargo, en el segundo pasaje, lo primero que aparece, justo después de la separación entre «tierra y cielos» es el ser humano en un estado 'indeterminado', sin acabar del todo. El ser humano es así anterior a todo lo vegetal y animal. De esa manera el redactor quiere simbolizar su especial relevancia.

Muchos autores han señalado la vinculación de Gn 2,9-17 con el relato de la caída de Gn 3. De hecho, la lectura continuada de Gn 2,4b-8.18-24 ofrece una homogeneidad y claridad evidente. Además, muchos elementos de Gn 2,9-17 tienen su lugar propio en Gn 3. En realidad, el pasaje completo es Gn 2,4b-3,24, pero por brevedad y por el objeto marcado, nos centraremos en Gn 2,4b-25. Nuestro pasaje habla de modo simbólico del designio original divino para el ser

¹⁸ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, F., «Los fundamentos de la antropología bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes», *Salmaniticensis* 58 (2011) 191-204, especialmente 192-195; y ALONSO-SCHÖKEL, L., «Motivos Sapienciales y de Alianza en Gn 2-3», 301-304. El profesor Félix García resume así el estado de la cuestión: «Recientemente, Otto ha explicado la no-repercusión del relato de Gn 2-3 en el Antiguo Testamento como un indicio contra su antigüedad. En su opinión, Gn 2-3 es un texto tan tardío que ni siquiera lo conocen los escritos sapienciales. Al contrario, Gn 2-3 conoce los escritos sapienciales y depende de ellos. En la misma línea, aunque desde una perspectiva diferente, Ska sostiene que Gn 2-3 es un texto postexílico, probablemente de finales del periodo persa, que no es conocido hasta el periodo helenístico» (GARCÍA LÓPEZ, F., «Los fundamentos de la antropología bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes», 193). Las referencias bibliográficas de las obras de Otto y Ska que García cita son: OTTO, E., «Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», en DIESEL, A. A. et al. (eds.), «*Jedes Ding hat seine Zeit...*». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. F.S. D. Michel, BZAW 241, Berlin-New York: De Gruyter, 1996, 174-175; y SKA, J. L., «Genesis 2-3: Some Fundamental Questions», en SCHMID, K. y RIEDWEG, C. (eds.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 1-27; y cfr. también SCHMID, K., «The ambivalence of Human Wisdom: Genesis 2-3 as a Sapiential Text», en JONES, S. C. y YODER, Ch. R. (eds.), *When the Morning Stars Sang*, Berlin-Boston, Mass.: De Gruyter, 2018, 275-286; y YODER, Ch. R., «Wisdom in the Tree of Life: a Study of Proverbs 3:13-20 and Genesis 2-3», en DELL, K. y KYNO, W. (eds.), *Reading Proverbs Intertextually*, London-New York-Oxford: T&T Clark, 2019, 11-19.

humano. Y lo hace anticipando ya elementos necesarios para el relato posterior que describe el pecado de origen que trastoca ese designio originario.

Lo que no debemos olvidar es que Gn 2-3 habla de

[e]lección y traslado, cultivo y observancia, dones de Dios y mandato apodíctico, abandonar y seguir, oír la voz y temer, interrogatorio y maldición, castigo y reconciliación: todo esto son huellas que ha dejado la alianza y el esquema narrativo de *historia salutis*. No es extraño que Ben Sira hablase de esta escena en términos de *berît* [alianza] (17,7-14)¹⁹.

Es esa Alianza rota la que debemos recomponer. Para ello proponemos reconsiderar Gn 2,4b-25, teniendo en cuenta Gn 1,1-2,4a y Gn 3. Presentaremos las secciones del pasaje dejando espacio a comentarios explicativos. Se ofrecen en nota algunas aclaraciones de tipo técnico.

3.2. *La creación del “ser humano” indeterminado en un mundo todavía sin historia*

He aquí nuestra propuesta de Gn 2,4b-8:

4b	<i>En el día de hacer el Señor Dios ‘tierra’²⁰ y cielos</i>	C
5a	<i>Y todo arbusto del campo <u>todavía no</u> habrá²¹ en la ‘tierra’</i>	C

¹⁹ ALONSO-SCHÖKEL, L., «Motivos Sapienciales y de Alianza en Gn 2-3», 309.

²⁰ Usaremos ‘tierra’ para ארץ y ‘arcilla’ para ארמה. Se podrían tomar otras equivalencias, pero pensamos que éstas son las más adecuadas. ‘Tierra’ designa el espacio general del mundo bajo los cielos. ‘Arcilla’ designa el suelo que se puede labrar.

²¹ Los tiempos verbales pueden resultar chocantes. Deliberadamente ofrecemos una traducción literal que ayuda a percibir la actitud lingüística pretendida por el autor, siguiendo la conocida distinción de Harald Weinrich (N: actitud narrativa y C: actitud comentativa). La voz del narrador, cuando utiliza N, no está destacada. Los discursos directos (normalmente C) aparecen en negrita. Son significativas las secciones donde el narrador toma una actitud comentativa. Señalamos esas frases en negrita y cursiva. Los vv. 5-6 hacen referencia a algo que sucederá tiempo después de lo que describe el v. 7, es decir, la creación del hombre. De esa manera indica con un lenguaje ‘marcado’ que la creación del hombre en su estado indeterminado inicial es lo primero. El v. 4b es una prótasis, cuya apódosis es el v. 7a. Lo que hay en medio es un preludio que conecta con lo que pasará después de la expulsión del paraíso. A partir de ese momento, el lugar de la existencia humana será la ‘tierra’ y su ‘arcilla’, no el lugar especial original del “jardín de Edén”. Nótese que aquí, por lo simbólico del texto, donde se dice lugar, se está queriendo significar “estado de cosas”. El término שרר (“todavía no”) es usado casi siempre en imperfecto (cfr. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1962, 382b). Y el imperfecto en un contexto de pasado, expresa duración.

5b	<i>Y toda hierba del campo <u>todavía no</u> brotará</i>	C
5c	<i>Porque no ha hecho llover el Señor Dios sobre la ‘tierra’</i>	C
5d	<i>Y “ser humano” no hay para trabajar/servir²² la ‘arcilla’</i>	C
6a	<i>Y un manantial²³ subirá de la ‘tierra’</i>	C
6b	<i>Y empapará toda la superficie de la ‘arcilla’</i>	C
7a	Y <u>formó</u> el Señor Dios al “ser humano” con ‘polvo’ ²⁴ de la ‘arcilla’	N
7b	E <u>insufló/sopló</u> [Dios] en su rostro aliento de vida	N
7c	Y fue el “ser humano” un ser vivo	N
8a	Y <u>plantó</u> el Señor Dios un jardín en Edén, al oriente	N
8b	Y <u>puso</u> allí al “ser humano” que había formado	N

Esta primera sección describe las acciones divinas: formó al hombre del polvo, plantó un jardín y puso al hombre que había formado allí. Con estas sencillas palabras (vv. 7-8) y el prelude de los vv. 4b-6, con su característica actitud comentativa, el narrador sitúa al ser humano primordial en un jardín

²² Antes incluso de hablar del hombre, de su creación o de su vocación, ya el texto adelanta esa información. De esa manera se vincula todo el desarrollo del mundo a la acción humana. Sin la lluvia –bendición divina– y sin el trabajo del hombre no habría nada en el mundo. El término עֲבָד sirve para expresar ‘trabajo’ y ‘servicio’, tanto en las realidades cotidianas –normalmente agrícolas–, como en el culto en los santuarios. «[E]l hombre –que fue puesto al frente de la creación en Gn 1,29-30– debe reconocer al mismo tiempo que está atado a la ’adamāh como servidor. Es señor en cuanto dispone de ella para trabajarla, y siervo en cuanto depende de ella en su existencia. La grandeza del título recibido durante su creación, kíġ-si, “sustituto de los dioses”, no debe oscurecer el ejercicio de su humildad» (CASTRO-LODEIRO, J. A., *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar!*, 213).

²³ El término hebreo אָר es de difícil traducción. Para una aproximación a esta *crux interpretum*, cfr. ROGLAND, M., «Interpreting אָר in Genesis 2:5-6 Neglected Rabbinic and Intertextual Evidence», *JSTOT* 34 (2010) 379-393, donde analiza las no pequeñas dificultades sintácticas de los vv. 5-6. Cfr. también CASTRO-LODEIRO, J. A., *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar!*, 48-49.

²⁴ El término עִפָּר designa a la “tierra suelta” o al ‘polvo’ del terreno cultivable. Aunque muy vinculado a אָרָץ y אֶרֶב, se distingue de ellos. Su sentido propio está relacionado con ‘polvo’, ‘ceniza’, ‘escombro’, siempre refiriéndose a un sentido penitencial y de ritual mortuario. Si Dios retira su “aliento de vida” al hombre, es al עִפָּר a lo que retornará (cfr. JENNI, E. y WESTERMANN, C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Mas.: Hendrickson Publishers, 1997, 1183-1185). Cfr. también WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary*, I, 206. Pienso que el uso de este término manifiesta el deseo de señalar la dimensión espiritual del “ser humano”.

divino que se contrapone al resto del mundo –todavía sin desarrollar–. El jardín se constituye así en el lugar primordial que Dios establece con su propio “trabajo inicial” para el hombre. No olvidemos que el texto describe simbólicamente un estado de cosas original.

3.3. *La vocación ‘original’ del “ser humano” y sus límites*

La siguiente sección (Gn 2,9-17) describe el trabajo divino en el jardín (v. 9) y cómo desde allí sale la vida que llegará a la geografía histórica (vv. 10-14). Los nombres de los ríos y los topónimos de las regiones indicadas conectan con accidentes conocidos, pero se expresan de un modo deliberadamente vago e impreciso para generar la sensación de antigüedad extrema. Es aquí también donde se explican los límites a la acción humana: las reglas que deben regir sus actuaciones (vv. 16-17):

9a	E <u>hizo brotar</u> el Señor Dios de la ‘arcilla’ todo árbol agradable para ver y bueno para comer	N
9b	Y el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol del conocimiento del bien y del mal	N
10a	<i>Y un río sale de Edén para empapar el jardín</i>	C
10b	<i>Y desde allí se dividirá</i>	C
10c	<i>Y será cuatro cabezas</i>	C
11a	<i>El nombre del primero [es] Pishón</i>	C
11b	<i>Éste rodea toda la tierra de Javilá donde bay oro</i>	C
12a	<i>Y el oro de aquella tierra [es] bueno</i>	C
12b	<i>Allí [bay] bedelio y ónice</i>	C
13a	<i>Y el nombre del segundo [es] Guijón</i>	C
13b	<i>Éste rodea toda la tierra de Kus</i>	C
14a	<i>Y el nombre del tercero [es] Jiddequel</i>	C
14b	<i>Éste camina al oriente de Assur</i>	C
14c	<i>Y el río cuarto [es] Prat</i>	C

15a	Y <u>tomó</u> ²⁵ el Señor Dios al “ser humano”	N
15b	Y lo <u>hizo establecer con paz/seguridad</u> ²⁶ en el jardín-Edén para <u>trabajar/servir</u> (la arcilla) ²⁷ y <u>guardar/cuidar</u> (la arcilla)	N
16a	Y <u>ordenó</u> el Señor Dios al “ser humano” diciendo:	N
16b	« De todo árbol del jardín comer comerás »	C
17a	« Pero del árbol del conocimiento del bien y del mal, no comerás de él »	C
17b	« Porque en el día que tú comas de él, morir morirás »	C

En esta sección se adelanta información relevante para lo que va a venir después y se repiten contenidos, ampliando lo dicho ya. La centralidad del v. 15 es innegable, como su relación con los vv. 7-8. Sin duda sorprende el uso del verbo נָחַ ('descansar', 'reposar', 'asentarse') en *bifil* (uso causativo, es decir, “hacer descansar”, “hacer o causar reposo”, etc.)²⁸. Esta raíz, usada en *bifil*, significa «llevar algo a un estado de reposo» en el más amplio sentido (...). Las personas pueden incluso ser el obj. de *nûah* hi., por ejemplo, Pr 29,17 “refrescar” par. “regocijar”²⁹. Está claro que la acción divina de situar al ser humano en el Edén tiene como referente el gozo de lo ideal, que no tiene por qué perderse, pero que, si se pierde, podrá ser de nuevo recuperado porque nunca dejará de ser deseado y esperado.

²⁵ Este verbo נָחַ, aplicado al ser humano y realizado por Dios, tiene un uso técnico en muchos textos del AT y designa vocación: una llamada divina para ejercer una misión específica (cfr. Gn 24,7 para Abraham; Nm 3,12 para los levitas; Dt 4,20 para el Pueblo elegido; Sal 78,70 y 2 S 7,8 para David; 1 R 11,37 para Salomón y Am 7,15 para el propio profeta [Referencias tomadas de ALONSO-SCHÖKEL, L., «Motivos Sapienciales y de Alianza en Gn 2-3», 306]). Para profundizar en Gn 2,15-17, cfr. Popović, A., «Il compito, il permesso, il divieto e la punizione (Gn 2,15-17)», *Liber Annus* 71 (2021) 9-45.

²⁶ Expresión sorprendente. Por la conexión con el tema objeto de interés nos detenemos en este término en el propio cuerpo del texto.

²⁷ El sufijo femenino singular de las expresiones verbales לַעֲבֹדָה וְלַעֲבָרָה no conciertan con el término masculino singular גַּן ('jardín'). Los rabinos arreglaban este error sintáctico diciendo que el texto se refería a la Tórah. Muchos estudiosos ven aquí una conexión con el v. 7, del que el v. 15 es un doblete (cfr. HAMILTON, V. P., *The Book of Genesis*, 171). De esa manera intuyen que el término femenino al que se refiere es a la אֶרֶצַּה ('arcilla'). Wenham sugiere que ese femenino podría referirse a Edén (cfr. WENHAM, G. J., *Genesis 1-15*, 47).

²⁸ Cfr. JENNI, E. y WESTERMANN, C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, 921-924.

²⁹ *Ibid.*, 923.

Es probable que el uso del autor sagrado de *nûah* aquí sea realmente especializado y significativo, sobre todo a la luz del simbolismo del santuario en el Edén [...], y a la luz de lo que se dice más tarde de la persona de Noé, cuyo nombre (*nôah*) deriva de esta misma raíz y a quien se le promete aliviar específicamente el trabajo y la fatiga que resulta de la maldición de la tierra (Gn 5,29). Se anticipa una relación tipológica entre Adán y Noé³⁰.

Alonso-Schökel explicaba los verbos usados de modo técnico en el lenguaje bíblico para designar la acción salvífica divina. Dios ‘toma’, ‘saca’, “hace salir” a su(s) elegido(s) y lo(s) “hace venir”, ‘coloca’, “hace reposar” en el lugar de su ‘descanso’ (cfr. Sal 95,11 y Hb 4,5). El verbo נח no es el usado más frecuentemente para designar estos contenidos teológicos. En efecto,

mucho menos frecuente es *hinnîh* [forma *bifil* II³¹ de נח], que suele llevar una connotación de paz, como en Dt 3,20 [I]; Jos 1,13.15 [I]; Jr 27,11 [II]; muy significativos son los textos Is 14,1 [III] (...) (Dios escoge de nuevo y coloca en la tierra), y Ez 37,14 [II] (...). Además, es común la interpretación teológica de Palestina como «tierra de Dios», como una especie de paraíso; contrapuesta al desierto, morada de fieras y demonios, destino de las ciudades malditas, etc. Está claro el esquema histórico subyacente de elección y redención³².

³⁰ BERGSMAN, J., «The Creation Narratives and the Original Unity of Work and Worship in the Human Vocation», en LOFTIN, R. K. y DIMSDALE, T. (eds.), *Work: Theological Foundations and Practical Implications*, London: SCM Press, 2018, 16.

³¹ La conjugación *bifil* de esta raíz presenta dos formas diversas. En la mayoría de los diccionarios se distingue entre la forma I, que denota ‘descanso’ en sentido fuerte, y la forma II (que duplica la : de la raíz, pues tiene un ‘dagesh’), que designa un simple ‘dejar’, ‘traer’, ‘establecer’. El verbo empleado en Gn 2,15 está en la forma II. Este dato resta peso a los argumentos aducidos hasta ahora. Lo que sí está claro es que todos los sustantivos derivados de esta raíz significan ‘descanso’, ‘paz’ y ‘gozo’. Aunque la forma II tenga un sentido menos intenso, no deja de ser una forma causativa de una raíz que en forma *qal*, designa claramente ‘descanso’, es decir, una situación en la que Dios desea situar al ser humano. En muchos usos de la forma II, el contexto es de redención, por lo que el sentido de las expresiones apunta a ese campo semántico. Al menos, esa forma II del *bifil*, si no hace referencia a un ‘descanso’ estricto, sí hace referencia a una situación de ‘paz’ y ‘seguridad’ (cfr. Gn 19,16 o Jos 6,23). «“Tomar” al hombre y “colocarlo” (Gn 2,15) es una secuencia que evoca la entrada en la Tierra prometida». «La forma *hifil* de נח (Gn 2,15) es habitual para designar la acción de Dios cuando establece a su pueblo en la Tierra prometida pacificada: Dt 3,20; 12,10; 25,19; Jos 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1... En el mismo sentido, “tomar” (Dt 4,20; 30,4-5; Jos 24,3) suele ir seguido de “hacer salir” o “hacer entrar”» (BEAUCHAMP, P., *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, Estudios y Ensayo, Teología, 185, Madrid: BAC, 2015, 111 y nt. 12 en la misma página).

³² ALONSO-SCHÖKEL, L., «Motivos Sapienciales y de Alianza en Gn 2-3», 306.

Quizás el uso de la forma II del *bifl* de este verbo tenga sentido si pensamos en que Dios coloca en el Edén al ser humano para que lo ‘sirva’ y lo ‘custodie’. Se trata de un don y de una tarea y de una situación ideal que dice relación con la ‘paz’ y la ‘armonía’, más que con el solo ‘gozo’ o ‘descanso’, aunque sin excluirlo.

Llegados a este punto, interesa destacar dos cosas. Por un lado, el verbo נָח es el usado para expresar la ‘llegada’ o ‘reposo’ del Arca de Noe al finalizar el diluvio y el Arca de la Alianza en cada etapa de su periplo hasta su situación definitiva e ideal en Jerusalén. También se usa este verbo para hacer referencia a la posesión de la Tierra prometida. Todos estos pasajes hacen referencia al concepto de Alianza y son previos a nuestro pasaje³³.

Por otra parte, la raíz נָח dice relación con el שָׁבַח, el descanso divino con el que acababa Gn 1,1–2,4a y con la superación de toda idolatría³⁴. «[D]e no existir el remedio del sabbat, el trabajo no conseguiría desprenderse de la inclinación a la idolatría. Como un deshollinado o purga de un aparato, el sabbat limpia el trabajo de la inevitable costra de idolatría que se haya podido depositar recientemente en él, a lo largo de los días. Como si no se tratara solo de liberar *del* trabajo, sino *el* trabajo»³⁵. Y esto es así por la relación estrecha en la mentalidad bíblica del descanso sabático con la liberación de la esclavitud de Egipto (cfr. Dt 5).

[L]a enajenación humana se remonta más lejos que la del esclavo: también él mismo necesita verse liberado de la esclavitud en la que él mismo se encuentra, cuando llega a convertirse en “su propio dueño”. Podemos ver cómo la esclavitud de uno mismo y por sí mismo es una de las mejores definiciones posibles de la idolatría. No seas idólatra, dice la ley del sabbat: ¡no seas tu propio esclavo! A lo que el hombre responde: “Quiero

³³ Una alianza es un pacto, «un acuerdo celebrado entre dos partes en el que una o ambas se comprometen bajo juramento a realizar o abstenerse de realizar determinadas acciones estipuladas de antemano. Como indica la designación de las dos secciones de la Biblia cristiana –Antiguo Testamento (= alianza) y Nuevo Testamento–, “alianza” en la Biblia es la principal metáfora utilizada para describir la relación entre Dios e Israel (el pueblo de Dios). Como tal, la alianza es el instrumento que constituye el gobierno (o reino) de Dios, y, por tanto, es una valiosa lente a través de la cual se puede reconocer y apreciar el ideal bíblico de comunidad religiosa» (cfr. MENDENHALL, G. E. y HERION, G. A., voz «Covenant», en FREEDMAN, D. N. [dir.], *The Anchor Bible Dictionary*, New York et al.: Doubleday, 1992, I,1179-1202, I,1179).

³⁴ Cfr. JENNI, E. y WESTERMANN, C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, 921.

³⁵ BEAUCHAMP, P., *La Ley de Dios. De una montaña a la otra*, Didaskalos 17, Burgos: Monte Carmelo, 2014, 64.

ser amo de mí mismo”. La Ley le responde: “Sí, pero si te divides en dos, serás tu amo y tu esclavo, y morirás por divorciarte”. Eso es la idolatría³⁶.

Con estos elementos, el pasaje bíblico describe el designio original divino sobre la acción humana. Deberá realizarse en comunión con el Creador y sin caer en ninguna forma de idolatría o absolutización de lo intramundano –incluido el ser humano mismo–³⁷.

3.4. *La vocación a la co-existencia. El nacimiento del ser humano concreto (varon y mujer)*

Aunque pueda sorprender, hasta el momento, en la narración solo se habla del ser humano indeterminado. Aún no ha realizado ninguna acción, es pura potencialidad. Falta algo importante aún. El texto añade nuevos elementos:

18a	Y dijo el Señor Dios:	N
18b	«No [es] bueno [que] el “ser humano” [esté] solo»	C
18c	«Hágale (YO) ayuda adecuada»	C
19a	Y formó el Señor Dios de la arcilla todo ser vivo del campo y toda ave de los cielos ³⁸	N
19b	Y trajo al “ser humano” para ver cómo lo ³⁹ llamaría/nombraría	N

³⁶ *Ibid.*, 63-64.

³⁷ Para profundizar en la relación entre las narraciones bíblicas de creación y la vocación al trabajo y al culto, cfr. BERGSMAN, J., «The Creation Narratives and the Original Unity of Work and Worship in the Human Vocation», 11-29, especialmente 15-18, donde resume todos los textos bíblicos en los que los términos específicos señalan el estrecho nexo entre trabajo y culto. En este trabajo abordamos la relación con el concepto bíblico de Alianza.

³⁸ Dios crea al “ser humano” (v. 7ab) «del polvo de la arcilla» dándole vida mediante la acción de ‘insuflar’ en «su rostro» un «aliento de vida». Contrasta esta afirmación con la forma de crear a los animales (v. 19a). En este segundo caso solo se dice que Dios «formó (...) de la arcilla». Se marca así la diferencia. También merece la pena destacar que el acto de dar vida al ser humano se describe como “insuflar vida” a quien ya tiene ‘rostro’. Se destaca así, respecto a las demás criaturas, la dimensión personal del “ser humano”.

³⁹ Traducimos literalmente. El pronombre hace referencia a «todo ser vivo del campo y toda ave de los cielos».

19c	Y como llamase/nombrase el “ser humano” cada ser viviente,	N
19d	<i>Este [es] su nombre</i>	C
20a	Y llamó/nombró el “ser humano” a todos los ganados y a las aves de los cielos y para todo animal del campo	N
20b	Y para el “ser humano” no encontró ayuda adecuada	N

La expresión del v. 18c conecta con Gn 1,26, pero ahora Dios habla en singular. En ese versículo del relato sacerdotal se hace referencia a cómo Dios crea a su imagen y semejanza y los crea varón y mujer. Además, lo hace con un intrigante plural, pues el texto dice: «נַעֲשֶׂה אָדָם» («Hagamos al “ser humano”...», Gn 1,26). Ahora, en Gn 2,18-25, Dios habla en singular: «לֵאמֹר». Al mismo tiempo, surge algo significativo: el ser humano no está acabado hasta que aparece la diferencia sexual y se establece la comunidad según el designio del Creador. Nada de esto aparece al hablar de los animales y tampoco aparece en los relatos mitológicos aludidos más arriba. Así, el ser humano, según la tradición bíblica, no se explica de modo individual, el ser humano ‘solo’ no existe, no es verdaderamente humano, no habla, no se expresa hasta que llega a ser lo que es. En términos narrativos, el personaje aparece –se reconoce– cuando hay comunidad, una pareja, una naturaleza en dos modos de ser complementarios que sí pueden habitar ese lugar en el que han sido establecidos para servir y custodiar en paz y armonía. Pero antes de que eso suceda, Dios hace que ese ser humano indeterminado “nombre a” / “llame a” / “domine sobre” los animales. Lo que busca es una «ayuda adecuada», y no la halla. Lo que está claro es que «no es bueno que el hombre esté solo».

21a	E hizo caer el Señor Dios un sopor ⁴⁰ sobre el “ser humano”	N
-----	--	---

⁴⁰ «Al leer [el lector cristiano] que el hombre del Edén, Adán, cae en un sopor profundo (Gn 2,21) al final de su búsqueda, antes de verla concluida, nuestro deseo se siente atraído por esta realidad que despierta el deseo del escritor. Más aún: aquel escritor, por el solo hecho de escribir, quedaba encaminado más allá de la imagen que poseía de su deseo. El encuentro arquetípico del hombre y de la mujer cruza en la noche la línea del morir-nacer. Para los lectores de los primeros siglos cristianos, Cristo, nuevo Adán, emergiendo del sueño de la muerte, se une a la Iglesia como el esposo con su esposa: “Adán se adormece para que exista Eva. Cristo muere para que exista la Iglesia”, dice san Agustín (*Tractatus in Joannis Evangelium* IX, 10). El símbolo del sueño se transforma en hipérbole» (BEAUCHAMP, P., *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, 106-107).

21b	Y se durmió	N
21c	Y tomó uno de sus costados	N
21d	Y llenó con carne el hueco	N
22a	Y <u>construyó</u> el Señor Dios el costado que había tomado del “ser humano” para [llegar a ser] <u>mujer</u>	N
22b	Y la trajo al “ser humano”	N
23a	Y dijo el “ser humano”:	N
23b	« Ésta, esta vez, [es] hueso de mis huesos y carne de mi carne »	C
23c	<i>Por eso será llamada <u>mujer</u></i>	C
23d	<i>Porque del <u>hombre/varón</u> ésta ha sido tomada</i>	C
24a	<i>Por eso⁴¹ abandonará el <u>hombre/varón</u> a su padre y a su madre</i>	C
24b	<i>Y se unirá a su <u>mujer</u></i>	C
24c	<i>Y serán una carne</i>	C
25a	Y estaban los dos desnudos, Adán (nombre propio ya) y su <u>mujer</u>	N
25b	Y no se avergonzaban	N

La estructura se repite. El ser humano indeterminado fue formado del «polvo de la arcilla», tomado luego por Dios y establecido en el jardín del Edén. El ser humano sexuado ha sido tomado del “ser humano” indeterminado. Ha sido ‘construido’ llegando a ser una ‘mujer’. Ella ha sido tomada del ser humano, que se vuelve ‘hombre/varón’ al perder una parte. Así, la mujer ha sido tomada y establecida formando una sola carne con el varón concreto.

⁴¹ Para profundizar en el sentido etiológico del v. 24, cfr., BAUKS, M., «Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques on Genesis 2–3», en DOZEMAN, Th. B., SCHMID, K. y SCHWARTZ, B. J. (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 139-168, 145.

El “ser humano” ahora es un ‘quien’ en dos modalidades y debe vivir en una sociedad que está llamada a ser «una carne». Ahora, cada ser humano concreto, habla y actúa y toma decisiones. El drama puede avanzar hacia Gn 3. Ahora ya podemos hablar de padre y madre: por eso, cada hombre/varón dejará su origen –su padre y su madre– y se unirá a su mujer, y así de generación en generación. Ahora ya puede comenzar todo.

Si reparamos en lo dicho y en los símbolos utilizados por el autor sagrado para describir el sentido de la existencia humana, podemos ver cómo la llamada a desarrollar el mundo a través del trabajo, en cuanto acción humana, dice relación intrínseca con la naturaleza social del ser humano, cuyo origen está en la familia. Por tanto, estamos en condiciones de afirmar que, desde el punto de vista bíblico, no se puede hablar de trabajo sin vincular eso que se dice con la realidad esponsal. Y esto no debería extrañar, pues la metáfora primordial que habla de la Alianza de Dios con los hombres es el amor esponsal; y eso, tanto desde el punto de vista positivo –Ct; Sal 45; Is 61,10-11; 62,1-5; Pr 4,5-9 y Sb 8,2-3.9-21– como negativo –Os 1-3; Is 1,21; Jr 2-3 y Ez 16 y 23–.

Para expresar lo anterior, Gn 2,4b-25 utiliza una expresión verdaderamente llamativa. El verbo usado en el v. 22a es בנה. Este verbo significa ‘construir’, ‘erigir’, ‘fortificar’, pero en la mitad de las ocasiones se refiere al Templo⁴². Además, tiene un uso técnico referido a la reconstrucción de Israel después del destierro de Babilonia (Is 58,12; 60,10; 61,4; 65,21-22 y Jr 29,5, por ejemplo), pues aparece en muchos dichos proféticos para referirse al periodo de reconstrucción después de la crisis del exilio. «Una relación estrecha entre *ben* “hijo” y *bnh*, aunque posible, permanece incierta; lo mismo es verdad sobre una relación etiológica entre *bnh* y *br* “crear”»⁴³. En todo caso, la expresión “construir una casa” es una metáfora frecuente en los textos bíblicos para referirse a la fundación de una dinastía, una familia o simplemente engendrar descendencia (Dt 25,9, Rut 4,11; 2 S 7,27 y 1 Cro 17,25, por ejem-

⁴² Cfr. JENNI, E. y WESTERMANN, C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, 348-350.

⁴³ *Ibid.*, 348. «La palabra בנה es parte de la terminología sobre la creación. “El verbo *bānu* (‘construir’) es el término regularmente utilizado en la literatura acadia para describir la creación de los seres humanos por los dioses; así, también, en Ugarit, uno de los títulos de la deidad que es padre de los dioses y de los humanos (*b'dm*) es *bny brwt*, es decir, creador de criaturas” (U. Cassuto, p. 134). En contraste con esto, בנה solo ocurre de nuevo en Am 9,6 para describir el trabajo de la creación» (WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary*, I, 230-231). La referencia bibliográfica de la cita de Umberto Cassuto que Westermann recoge es: CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Genesis. Part One, From Adam to Noah*, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961.

plo). Por todo ello, parece claro que la elección de este término en este pasaje tan señalado debe ser tenido en consideración.

Muchos otros términos parecerían más apropiados. Hasta ahora el autor ha utilizado el término más neutro עשה 'hacer' o יצר 'formar'. Según el texto bíblico, el ser humano está llamado a vivir en una comunidad constituida por la complementariedad sexual que lo personaliza. De ese modo, el ser humano, fruto del amor esponsal, está preparado y dotado de esa עזר כנדרו "ayuda adecuada"⁴⁴. De ese modo se indica una dimensión esencial del ser humano, totalmente opuesta a la autonomía absoluta y al individualismo.

Es a partir del v. 22 cuando se añaden a la palabra אדם "ser humano indeterminado", sacado de la אדם נה, unos términos nuevos. A partir de ese momento aparecen también los términos concretos איש 'hombre' e אשה 'mujer'. Es muy significativo el hecho de que tienen la misma raíz, son la misma palabra en sus dos formas: la masculina y la femenina, un juego de palabras que se pierde en la traducción. «Adán nombra a la mujer, pero solo lo podía hacer nombrándose a sí mismo en el mismo acto. Y lo hace, por lo demás, bajo otro nombre que ese ('adam) que expresaba su comienzo a partir de la tierra ('adamah). La mujer no es 'adamah, sino "iśšah, porque ha salido del 'iš"»⁴⁵.

⁴⁴ «עזר significa soporte o ayuda. En Is 30,5 describe a personas, en Os 13,9 y Sal 121,1 se pide. Dios es עזרה en Ex 18,4; Dt 33,7; Sal 20,3 y en otros sitios. La palabra usual para ayuda es עזרה; aquí la forma neutral עזר (masc.) está usada deliberadamente. La mayoría de los intérpretes (...) han destacado que el significado no es solo ayuda para el trabajo (con referencia a 2:5 [...]) ni hace referencia principalmente a engendrar descendientes (...); significa ayuda en un más amplio sentido. F. Delitzsch escribe: "Los seres humanos no pueden completar su destino de ninguna manera más que con la asistencia mutua". El Eclesiastés explica qué se quiere decir: "Si uno cae, su compañero lo levanta, pero ¡ay del que está solo y se cae! No tiene a nadie que lo levante" 4:10. El hombre es creado por Dios de tal manera que necesita de la ayuda de un compañero; por lo tanto, la ayuda mutua es parte esencial de la existencia humana» (WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary*, I, 227). Desgraciadamente, Westermann no facilita los datos necesarios para localizar la cita de Delitzsch.

⁴⁵ BEAUCHAMP, P., *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, 122. Beauchamp destaca la función narratológica del sueño en el que Dios hace caer a Adam: «La nesciencia de Adán tiene como efecto no conocer el nacimiento de la mujer y, por tanto, no tener dominio sobre ella. Pero este punto terminal constituye también para él un nacimiento, un segundo nacimiento. En efecto, se convierte radicalmente en otro, puesto que, habiendo tenido un comienzo a partir de la tierra, él mismo es la tierra que constituirá el comienzo de un nuevo ser. De esa forma, el hombre (y la humanidad) nace haciendo nacer» (*ibid.*, 120). En el relato sacerdotal, la diferenciación sexual aparece en Gn 1,27 con la expresión «varón y hembra (זכר ונקבה) los creó». Sin embargo, por los términos empleados, no se pueden extraer las mismas conclusiones que las del análisis de Gn 2. LXX traduce en los vv. 4b-15 el genérico אדם por el también genérico ἄνθρωπος ("ser humano"). Una vez colocado ya el "ser humano" en el Edén, LXX cambia y convierte אדם en nombre propio: Ἀδάμ. De esa manera, el traductor sigue al inicio del pasaje al original hebreo, pero

La singularidad de la aparición de la mujer está resaltada por la tarea reiterativa y previa de dar nombre a todos los animales que surgen de la acción creadora de Dios desde la *'adamah'*. Más que nombrar, Adán va diciendo –sin decir– que esas criaturas ‘no’ son esa “ayuda adecuada”. A esa sucesión larga de ‘noes’⁴⁶, le sucede, en un segundo lugar, un sueño profundo, una nueva y singular acción divina que extrae del hombre esa “ayuda adecuada” para llegar a ser un “sí mismo” que pueda decir: «Ésta, esta vez, [es] hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2,23b)⁴⁷. Llama la atención que, según el relato bíblico, en la génesis de Israel como monarquía davídica se use la misma expresión que en Gn 2,23b, Así 2 Sm 5,1 dice: «Todas la tribus de Israel se presentaron a David en Hebrón y le dijeron: “Hueso tuyo y carne tuya somos”». Comentando este versículo, Beauchamp decía:

Llegamos aquí al santuario del texto, porque esta alma de certeza es la palabra humana en tanto que Dios la habita. Lo más bello es que las palabras no hablan de Dios y que él está solamente en el corazón del ha-

si el hebreo no cambia la designación hasta que aparece la mujer (v. 23cd), el traductor griego introduce el término como un nombre propio cuando el individuo indeterminado experimenta el cambio de estar ya en el Edén. Es ahí donde Dios le habla. El traductor parece querer indicar un cambio en el actante. Aunque no está acabado –no habla todavía–, ya parece que puede, al menos, escuchar. De todos modos, en los vv. 18 y 24, vuelve al genérico *ἄνθρωπος*. Y esto porque, en los LXX, el «no es bueno que el “ser humano” esté solo» y el «por eso el “ser humano” dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer...» dicen relación respecto del ser humano en su conjunto, no en cuanto a la diferenciación sexual. Para eso, LXX utiliza *ἄνθρωπος* para *אָדָם* y *γυνή* para *יְהוָה* (v. 23cd). A partir del v. 25 –y en Gn 3–, lo habitual es hacer uso de «Adán y su mujer» («ὁ τε Ἀδάμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ»). La aparición del nombre propio femenino para Eva (*חַוָּה*) es doble –*Ζωή* en 3,20 y *Ευα* en 4,1–. Cfr. también BAUKS, M., «Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques on Genesis 2–3», 146. Por otra parte, es significativo lo que se afirma en Gn 5,1-2: «Este es el libro de los descendientes de Adán. El día en que Dios creó al hombre, a imagen de Dios lo hizo. Los creó varón y mujer, los bendijo y les puso el nombre de “Adán” el día en que los creó».

⁴⁶ «[S]olo alcanzamos la cualidad de hombre cuando nos desprendemos de la animalidad que hay en nosotros. Y solo cuando el hombre se haya ‘desconfundido’ de su animalidad podrá enfrentarse al otro de la misma naturaleza, la mujer. Esta verdad, que no parece tan banal, está en el corazón del mensaje» (BEAUCHAMP, P., *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, 114).

⁴⁷ «La carencia de Gn 2,5 –un hombre que cultivara el suelo– comienza a solucionarse cuando Dios crea al hombre, planta el huerto, y coloca allí a su preciada criatura (Gn 2,7-8). A partir de este momento las acciones divinas tienen por objeto situar al hombre en un contexto que le permita desarrollar su vocación. Por eso hace brotar los árboles y el río de cuatro brazos en Edén (Gn 2,9-14). Una vez que Adán descubre el huerto y la necesidad de trabajarlo, el resto de criaturas se suponen convocadas a cooperar en dicha tarea. Y la mujer, su semejante, debe incluirse en ella. El texto no solo habla de una relación sexual o de procreación. Adán al despertarse de su sopor descubre que la mujer es una ayuda, y que lo será en todo, también para cumplir el encargo de su tarea» (CASTRO-LODEIRO, J. A., *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar!*, 221).

blar humano. Dios habla cuando el hombre habla desde ese centro. (...) Precisamente porque Adán ha sido separado de sí mismo, sus palabras a propósito de su mujer dejan traslucir una reduplicación. (...) Es la condición para que el hombre pueda afirmar no solamente que esta es su otro, sino que no habrá ningún otro que esta otra. En este sentido, la declaración del hombre supone también un compromiso para el que Dios, que no es su destinatario, es llamado como testigo. (...) Esto nos conduce hacia la realidad de la alianza, de la que el relato no es más que su prólogo. (...) Unirse a su mujer es lo que posibilita el fin del relato y la caída de las representaciones, es la alianza que no se narra a no ser que sea transgredida: alianza para siempre⁴⁸.

Parece clara la fuerte vinculación establecida por el narrador del texto entre la llamada a trabajar y cuidar del jardín del Edén y la condición para poder desarrollar esa tarea: la vida familiar. Además, los términos usados hacen referencia a un entorno sagrado y lleno de armonía y seguridad. Lo que parece decir este modo de abordar el tema del trabajo –desde una perspectiva bíblica– es que lo que se propone sobre el trabajo es segundo respecto de lo más esencial, que es la familia constituida según el modelo esponsal.

3.5. *La relación del pasaje con la sección anterior (Gn 1,1–2,4a) y posterior (Gn 3,1–24)*

En la historia sagrada se pueden leer múltiples episodios de Alianza, ruptura de esa Alianza y posterior restauración. El Dios de esa Alianza siempre renovada es el que creó al hombre “a su semejanza”. Gn 1,26 dice: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen (בצלמנו), según nuestra semejanza (כדמותנו)». De ese modo se indicaba que Dios mismo es comunidad de personas y que del mismo modo ha constituido al ser humano. Esta realidad está llamada a desbordarse, pues el mandato es claro en Gn 1,28: «Y los bendijo Dios, y les dijo: “Creced, multiplicaos, llenad la tierra (פרו ורבו ומלאו) y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que reptan por la tierra”». Los tres imperativos contrastan con la mentalidad presente en los mitos mesopotámicos anteriores, donde los dioses no desean lo mismo y limitan ese crecimiento.

⁴⁸ BEAUCHAMP, P., *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, 123-124.

La lectura detenida de Gn 2,4b-25, atendiendo a Gn 1,1-2,4a, muestra la vocación del ser humano al trabajo desde su célula familiar. No son dos realidades que puedan pensarse independientemente.

La existencia humana incluye ocupaciones y trabajo, v. 15b, y, lo más importante de todo, la comunidad con otros seres humanos, vv. 18-24. El trabajo es visto aquí como una parte esencial de la existencia humana. Una vida sin trabajo no sería digna del ser humano. Al igual que en Gn 1,1-2,4a la actividad del creador sigue el ritmo de trabajo y descanso (como ha señalado F. Delitzsch), también la existencia humana dada por Dios sigue un patrón de obligación. La existencia humana no puede tener sentido ni plenitud sin esa obligación⁴⁹.

Tampoco puede entenderse nuestro pasaje sin pensar en Gn 3. Por motivos de espacio no lo analizamos aquí. Sin embargo, es claro que el tema del paraíso como “lugar perdido” al romper la Alianza con el creador supone un viaje, una búsqueda, que plantea un deseo de restauración.

La extensión considerable que el redactor da a las indicaciones geográficas que sitúan el Edén perdido tiene la función de señalar que sigue existiendo ese lugar –mejor, estado– y que se puede localizar. La expulsión no implica aniquilamiento, sino un cambio de situación que limite el efecto de la ruptura. Es una pérdida con ánimo de recuperación.

En adelante, Adán será entre los hombres el hombre que habitaba el paraíso. Más propia y dolorosamente que ninguno, Adán puede decir «yo he sido». (...) Pero aun en medio de tanta devastación, conserva el paraíso. Permanece ante sus ojos el lugar tan querido. Y con él, la posibilidad de enmendar su yerro, de someterse al mandato divino. El pasado y lo presente no se distinguen aún como lo irrecuperable y la ocasión. Son simultáneos. (...) Sin embargo, aunque ahora le resulte inaccesible, pervive el paraíso. No ha desaparecido. Sigue guardando en su entraña todas las ocasiones, todas las promesas. Existe, al menos como una referencia, la posibilidad de enmendar realmente lo pasado, de corregirlo, de rectificarlo, de hacerlo luminoso y claro⁵⁰.

⁴⁹ WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary*, I, 220.

⁵⁰ GARCÍA-JALÓN, S., «La cartografía del paraíso. Estrategias narrativas en Gen 2,4b-3,24», *Scripta Theologica* 35 (2003) 669-690, 689-690. En este trabajo, García-Jalón muestra cómo el redactor del pasaje genésico distingue el jardín de Edén del resto de la Tierra. Y lo hace con un ex-

En Gn 1,26, Dios crea al hombre a su semejanza y le encomienda que domine sobre las criaturas del mundo. En Gn 2,5-6, Dios habla del ser humano en su situación prehistórica –anterior al episodio de la expulsión del jardín de Edén– a través de una negación: la ‘tierra’ (אדמה) “todavía no” (טרם) era trabajada en el momento original. Cuando el ser humano es expulsado del Edén (Gn 3,22-23), Dios dice que lo expulsa para que trabaje la tierra. Es la misma expresión usada en Gn 2,15 –aunque en esa ocasión se refería al Edén–. Solo en Gn 2,15 y Gn 3,22-23 aparece אדם como sujeto y «לעבד את־האדמה» («para trabajar la tierra») como parte del predicado. La vocación no cambia, lo que cambian son las circunstancias. La distinción entre אדמה y עֲבָדָה no es espacial, sino simbólica: el primero designa la vocación divina original y el segundo es la situación después de la ruptura de la Alianza. En ambos casos la llamada de Dios es a trabajar la tierra en alianza sponsal⁵¹.

4. CONCLUSIONES

La conclusión a la que llegamos es la unión estrecha entre vocación al trabajo y vocación a la familia. Esta realidad está presente en muchos otros textos de la Escritura. Sucede tanto en los textos narrativos, como proféticos y poéticos. Se percibe de un modo especial en la literatura sapiencial, donde la figura de la Sabiduría personificada (Pr 8,22-31; Sb 7,22-30 y Si 24) aparece como una mujer sabia (esposa ideal, Pr 31,10-31) que ayuda al ser humano a desarrollar su papel en el mundo a través de su acción según el temor del Señor⁵². Precisamente esos textos vinculan la creación y el trabajo sencillo en un entorno armonioso y familiar.

ceso de datos en la descripción topográfica de su ubicación, al mismo tiempo que señala la consistencia del lugar al margen de la presencia humana.

⁵¹ El tema de la ‘desnudez’ tratado en el v. 25 conecta de modo intenso con Gn 3,7. Este versículo bisagra prepara la narración de las consecuencias de la desobediencia. Será en esa nueva situación donde la pareja inicial se reconocerá vulnerable por su desnudez y necesitarán del sacrificio de animales para poder cubrirse. Eso conecta también con la sección en la que el “ser humano” indeterminado aún ponía nombre a los animales. De este modo simbólico el narrador expresa el paso de una situación de intimidad y orden a uno de alienación y desajuste. El pasaje no parece tener fines moralizantes. Cfr. BAUKS, M., «Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques on Genesis 2–3», 148-155.

⁵² Otro lugar señalado, donde se puede ver esta unión temática (trabajo/acción humana y familia), aparece si adelantamos un poco en el tiempo y llegamos a las enseñanzas de Jesucristo. Es aquí donde nos encontramos con una oferta de nueva de Alianza –eterna en esta ocasión–. Los anta-

Al detenernos en Gn 2,4b-25 se percibe la hondura de las expresiones utilizadas. La categoría implícita señalada a través de las raíces *וַיְהוּב* y *וַיְהוּבָה* es la de alianza. Este concepto, profundamente bíblico y antropológico, habla de pertenencia y vinculación. Es a través de las alianzas como se producen las incorporaciones a familias, clanes, reinos. Los prototipos de alianza son el matrimonio y la adopción.

Una renovación en la idea de qué es el trabajo, no puede darse sin una reflexión profunda acerca de la co-existencia humana basada en una sana concepción de lo que la familia sea. Cualquier planteamiento individualista sobre el sentido del trabajo estará abocado al fracaso. Todo atajo o falso camino nos separa del origen, del diseño original tal como propone la visión bíblica. Por eso, parece necesario insistir de nuevo que «en el principio no fue así» (Mt 19,8)⁵³. La propuesta bíblica sigue llamando a vencer toda individualidad y a buscar

gonistas del nuevo Adán plantean tres temas para dirimir si aceptan o no la propuesta de Jesucristo: a) el tipo de mesianismo correcto, b) el pago de impuestos a la potencia extranjera y c) la licitud del divorcio. Están en juego el modo correcto de cumplir las Escrituras (a), la relación entre lo civil y lo religioso en la acción humana (b) y la naturaleza del vínculo que vertebrata la sociedad (c). Aquí nos interesa menos la enseñanza de Jesucristo sobre el primer punto. Sin embargo, la idea genial de la separación entre la Iglesia y el Estado y la defensa inapelable de la indisolubilidad del matrimonio nos hablan de que la propuesta cristiana implica un compromiso con el desarrollo humano en el mundo, poniendo cada cosa en su sitio. Al mismo tiempo, eso es imposible sin la madurez ínsita en el ser humano personificado y plenificado por la unión espousal, que crea la familia, y, por ende, la sociedad. La relacionalidad como elemento central para la comprensión de la persona (o para la plenitud de la persona) es un tema muy presente en la filosofía y la teología recientes. Cfr. BUCH, L., «Dos propuestas para una antropología relacional: J. Ratzinger y E. Levinas», *Revista Española de Teología* 80 (2020) 7-32. Levinas proviene del mundo judío y Ratzinger del cristiano.

⁵³ «[E]n los años 60 sucedió un acontecimiento extraordinario, de unas dimensiones con pocos precedentes en la historia. Se puede decir que en los 20 años entre 1960 y 1980, los estándares vigentes hasta entonces respecto a la sexualidad quebraron completamente, y surgió una ausencia de normas que desde entonces se está intentando recuperar» (BENEDICTO XVI, «La Iglesia y el escándalo de los abusos sexuales» (<http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/363com150419-a.pdf>, consultado el 11 de enero de 2022)). Es claro que solo con la Biblia no se puede fundamentar una moral, pero tampoco parece acertado suponer que se puede construir al margen. Así describía hace poco Benedicto XVI el estado relativista de la cultura contemporánea: «El argumento era que todas las tesis morales tendrían su paralelo en otras religiones y, por lo tanto, un *Proprium* cristiano no existiría. Pero la cuestión del *Proprium* de una moral bíblica no se responde con el hecho singular que para cada frase singular se puede encontrar un paralelo en algún lugar en otras religiones. Se trata más bien del todo de la moral bíblica, que como tal es nuevo y diverso con respecto a las partes individuales. La singularidad de la doctrina moral de las Sagradas Escrituras proviene últimamente de su anclaje en la imagen de Dios, en la fe en el único Dios, que se mostró a sí mismo en Jesucristo y que vivió como ser humano. El decálogo es una aplicación a la vida humana de la fe bíblica en Dios. La imagen de Dios y la moral van unidas, y de ello viene lo específicamente nuevo de la posición cristiana ante el mundo y ante la

cómo acercarnos al Edén ideal. De hecho, la explicación etiológica de Gn 2,24, la llamada a ser «una sola carne» después de haber dejado «padre y madre», sigue sonando con fuerza e implica actualmente una verdadera ‘novedad’.

El trabajo, en un entorno empapado de materialismo individualista, aliena al ser humano. La soledad, aunque esté llena de progreso técnico, no parece saciar aquello a lo que todos aspiramos. Por eso, la familia y la conciliación no son solo problemas secundarios a resolver dentro de una reformulación de la acción humana. Lo que el análisis sincero de los textos bíblicos indica es que es al revés. Debemos resolver o reconstruir la familia. Así, se podrán replantear mejor los modos nuevos de configurar el trabajo en sus dimensiones productivas, de desarrollo, ecológicas, de distribución de riqueza, de flexibilidad, etc.

vida humana. Además, el cristianismo ha sido descrito desde el comienzo con la palabra *hodós*. La fe es un camino, una manera de vivir. En la antigua Iglesia, ante una cultura cada vez más desmoralizada, se creó el catecumenado como espacio vital, en el que lo específico y lo nuevo de la manera cristiana de vivir era ejercitado y al mismo tiempo era protegido frente a la manera general de vivir. Creo que también hoy algo así como comunidades catecumenales son necesarias, para que pueda afirmarse la vida cristiana con su propio modo de ser» (*ibid.*, I.1).

Bibliografía

- ALONSO-SCHÖKEL, L., «Motivos Sapienciales y de Alianza en Gn 2-3», *Biblica* 43 (1962) 295-316.
- BAUKS, M., «Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques on Genesis 2-3», en DOZEMAN, Th. B., SCHMID, K. y SCHWARTZ, B. J. (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 139-168.
- BEAUCHAMP, P., *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, Estudios y Ensayo, Teología, 185, Madrid: BAC, 2015.
- BEAUCHAMP, P., *La Ley de Dios. De una montaña a la otra*, Didaskalos 17, Burgos: Monte Carmelo, 2014.
- BECKING, B., «Signs from the Garden: Some Remarks on the Relationship between Eve and Adan in Genesis 2-3», en EIDEVALL, G. y SCHEUER, B. (eds.), *Enigmas and Images; Studies in Honor of Tryggve N. O. Mettinger*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2011, 22-26.
- BENEDICTO XVI, «La Iglesia y el escándalo de los abusos sexuales» (<http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/363com150419-a.pdf>).
- BERGSMAN, J., «The Creation Narratives and the Original Unity of Work and Worship in the Human Vocation», en LOFTIN, R. K. y DIMSDALE, T. (eds.), *Work: Theological Foundations and Practical Implications*, London: SCM Press, 2018, 11-29.
- BUCH, L., «Dos propuestas para una antropología relacional: J. Ratzinger y E. Levinas», *Revista Española de Teología* 80 (2020) 7-32.
- CABALLERO, J. L., «Elementos para una teología paulina del trabajo. En torno al documento “¿Qué es el hombre?”», *Scripta Theologica* 53 (2021) 169-190.
- CASTRO-LODEIRO, J. A., *Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar! La vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos*, IBO 5, Estella: Verbo Divino, 2020.
- FREEDMAN, D. N. (dir.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York et al.: Doubleday, 1992.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, M., «La tierra le esperaba. Trabajo y vocación humana», en BADIOLA, J. A. (ed.), *Esperamos porque confiamos*, Victoriensia 87, Vitoria-Gasteiz: Editorial ESET, 2017, 369-394.

- GARCÍA-JALÓN, S., «La cartografía del paraíso. Estrategias narrativas en Gen 2,4b-3,24», *Scripta Theologica* 35 (2003) 669-690.
- GARCÍA LÓPEZ, F., «Los fundamentos de la antropología bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes», *Salmanticensis* 58 (2011) 191-204.
- GUTIÁN, G., «How Financial Institutions Can Serve the Common Good of Society. Insights from Catholic Social Teaching», *Business Ethics, the Environment & Responsibility* (2021) (<https://doi.org/10.1111/beer.12376>).
- GUTIÁN, G. y GONZÁLEZ, A. M., «Teología del trabajo: nuevas perspectivas», *Scripta Theologica* 54 (2022) 757-787.
- GUTIÁN, G. y SISON, A. J. G., «Offshore Outsourcing from a Catholic Social Teaching Perspective», *Journal of Business Ethics* (2022) (<https://doi.org/10.1007/s10551-022-05209-8>).
- HALLO, W. W. y YOUNGER, K. L. (eds.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden-Boston: Brill, 2003.
- HAMILTON, V. P., *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991.
- JENNI, E. y WESTERMANN, C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Mas.: Hendrickson Publishers, 1997.
- LARA-PEINADO, F. (ed.), *Mitos sumerios y acadios*, Madrid: Editora Nacional, 1984.
- LASOR, W. S., HUBBARD, D. A. y BUSH, F. W., *Panorama del Antiguo Testamento. Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.
- LEVIN, Ch., «Genesis 2-3: A Case of Inner-biblical Interpretation», en ID., *Re-reading the Scriptures: Essays on the Literary History of the Old Testament*, Tübinga: Mohr Siebeck, 2013, 51-64.
- O'CONNOR, M. J.-P., «Genesis 2:7 in Conversation: the Exegesis of Paul, Philo and the Hodayot», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 110 (2019) 84-103.
- POPOVIĆ, A., «Il compito, il permesso, il divieto e la punizione (Gn 2,15-17)», *Liber Annuus* 71 (2021) 9-45.
- PRITCHARD, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, 3ª ed., Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1963.
- ROGLAND, M., «Interpreting נא in Genesis 2:5-6 Neglected Rabbinic and Intertextual Evidence», *JSTOT* 34 (2010) 379-393.

- SCHMID, K., «The ambivalence of Human Wisdom: Genesis 2–3 as a Sapiential Text», en JONES, S. C. y YODER, Ch. R. (eds.), *When the Morning Stars Sang*, Berlin-Boston, Mass.: De Gruyter, 2018, 275-286.
- SPEISER, E. A., *Genesis*, Anchor Bible, vol. 1, New York et al.: Doubleday, 1981.
- WENHAM, G. J., *Genesis 1–15*, World Biblical Commentary, vol. 1, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1987.
- WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary*, I, London: SPCK, 1984.
- WOLD, B., «Genesis 2–3 in Early Christian Tradition and 4QInstruction», *Dead Sea Discoveries* 23 (2016) 329-346.
- YODER, Ch. R., «Wisdom in the Tree of Life: a Study of Proverbs 3:13-20 and Genesis 2–3», en DELL, K. y KYNO, W. (eds.), *Reading Proverbs Intertextually*, London-New York-Oxford: T&T Clarck, 2019, 11-19.

