

EMAÚS, ¿UN NUEVO GÉNESIS?

Una lectura psicoanalítica de Gn 2-3 y de Lc 24, 13-35

Este artículo intenta mostrar que el relato de Emaús tiene una estructura paralela a la del relato de pecado original, aunque de signo inverso. En efecto, la lectura de ambos relatos (en los dos tiene gran importancia el luego de miradas), hecha en clave psicoanalítica y según el modelo lacaniano, nos hace ver que el pecado de Adán y Eva constituye un acto de descreación, debido al rechazo radical del orden simbólico en que habían sido situados por el Creador; mientras que, por el contrario, el encuentro con el Resucitado en Emaús significa para los discípulos la posibilidad de acceder, de nuevo y de lleno, al campo simbólico, dejando a un lado la fascinación puramente imaginaria. Dicho encuentro es, pues, un verdadero acto de recreación.

Emmaüs, une nouvelle Genèse?, Melanges de Science Religieuse 37 (1980) 3-18

Para percibir mejor el elemento constitutivo del pecado original -la descreación- me parece indispensable comenzar este análisis por el relato de la creación. Ello nos ayudará a comprender mejor el carácter estructural del relato de la tentación paradisiaca y así poderlo comparar mejor con el relato de Emaús.

El relato yahvista de la creación

Mientras que Gn 1 -señala von Rad- presenta la creación como el tránsito del caos al cosmos universal, Gn 2-3 presenta el mundo original como un desierto, en oposición a tierra cultivada. (*El libro del Génesis*, 1977). Podemos decir, pues, que nuestro relato describe la transformación de la naturaleza salvaje en naturaleza "desnaturalizada" o, más exactamente, en tierra cultivada por el hombre, que surge de ella. Se da un proceso que va

de la *inmediatez* del desierto a la *mediación* del trabajo humano (v. 15). Más aún, la creación va adelante hasta explicitarse en el *lenguaje*: "El hombre puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a los animales del campo" (v. 20a). Mediante esta palabra nominadora, el hombre realiza "una creación de segundo grado" (von Rad, *ibidem*). De esta manera, el documento yahvista resulta más significativo que el sacerdotal ya que nos hace entender que es propio del hombre el actuar en el *campo simbólico* (cfr. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1968, pp. 227-322). Pero este relato yahvista de la creación no acaba aquí, sino que culmina en aquel grito jubiloso que el primer hombre pronuncia al reconocer en la mujer a su otro yo: "Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne: ésta será llamada varona, porque ha sido tomada del varón" (Gn 2, 23).

Resumiendo: según el yahvista, el acto creador de Yahvé plasma un mundo en el que los seres animados e inanimados se hallan sujetos al poder del ser humano, mediante el trabajo y el lenguaje. La cima de dicho acto creador se alcanza en el reconocimiento de la diferenciación sexual. Se presiente que, a los ojos de la Biblia, la acción creadora de Dios nos remite al modo de aceptar la diferenciación sexual. Lo veremos mejor al acabar el relato de la caída, prolongado por Rm 1, 18-28, en el que van unidos el no

reconocimiento de la creación y el no reconocimiento del otro sexo. Pero antes examinaremos más de cerca el desarrollo de la creación, tal como aparece en Gn2.

El relato se inicia con la descripción de una tierra sin árboles ni plantas, en la que el agua aflora del subsuelo (vv. 4-6b). Si esta tierra es un desierto, se debe principalmente a que el hombre no está en ella para cultivarla (v. 5). En este punto Yahvé interviene y, a semejanza de un alfarero, moldea con polvo del suelo (*adama*) al primer hombre (*adam*) (v. 7a). Este versículo documenta sobre todo el parentesco del hombre con el cosmos, y precisamente en lo que éste tiene de más despreciable (cfr. Gn 3, 19b). El hombre no debe olvidar sus raíces cosmo-vitales que, por lo demás, influyen intensamente en el deseo del ser humano. El respeto que debemos a la creación nos exige que no tratemos de arrancar dichas raíces de cuajo; más bien debemos encauzar su enorme fuerza vital hasta elevarlas al campo simbólico.

El v. 7b expone cómo Dios da vida a esta forma recién modelada: "Insufla en sus narices un soplo de vida (*neshama*)". Este *neshama* indica, sin duda, la debilidad del hombre (Is 2, 22); pero sobre todo expresa el vínculo de autonomía receptiva del hombre con respecto a su Creador. Autonomía, porque de ahora en adelante el hombre respirará por su cuenta; receptiva, porque es Dios quien de forma gratuita le comunica su aliento. Desde un punto de vista psicoanalítico, resulta de interés que sea el aliento el primer signo de animación del hombre. Esto nos sugiere la hipótesis de Tristani sobre el "estadio de la respiración", como primer estadio de la estructuración del sujeto humano. En efecto, todo el devenir del hombre comienza en este primer instante en el que se hace capaz de aspirar por sí mismo el aire; esta capacidad será la que le permitirá acceder, gracias al juego fonativo, al campo simbólico... Es por tanto significativo que el relato yahvista señale que la independencia recibida con la respiración es un don de Dios. Viene a decir que el hombre es libre con respecto a Dios, pero lo es por Dios.

Esta misma autonomía recibida volverá a producirse en Pentecostés, que es la consumación del acto re-creador. La nueva comunidad humana, al recibir el *Pneuma* de Jesús, será re-creada, pasando del caos de la Pasión al cosmos de un nuevo orden simbólico; de la confusión creada en Babel (Gn 11, 1ss), a la comunión creada por el soplo de Pentecostés (Hch 2). El soplo comunicado por Dios aparece, pues, como causa de diferenciación (Hch 2; 1 Co 12) y de libertad (Gal 5). Por ello es lógico que S. Pablo haga frecuentes referencias al *Pneuma* que habita en el hombre y que inspira sus principios éticos, sobre todo en el dominio de la diferenciación sexual: "¿No sabéis que vuestro cuerpo es santuario del *Pneuma*, que habéis recibido de Dios?" (1 Co 6, 19). Todo esfuerzo moral que quiera ser recreador ha de tomarse en serio la transformación del cuerpo-que-vive-por-el-aliento-de-Yahvé (Gn 2, 7) en cuerpo-que-vive-por-el-Pneuma (1 Co 6), cuerpo destinado a ser cuerpo pneumático (1 Co 15, 44).

Se adivina la riqueza de este tema del Soplo (*Ruah*), que en el principio aleteaba sobre los mares originarios (Gn 1, 2) y que al llegar la madurez de los tiempos aleteó sobre María para suscitar en ella al primogénito de la nueva creación (Lc 1, 35). Este Soplo es también el que conduce al hombre a la verdad, al reconocimiento de su filiación divina, el que hace gritar a la creatura: "*Abba*, Padre" (Ga 4, 6; Jn 16, 13).

Esta última acotación nos recuerda que el proceso creador alentado por el *Pneuma* lleva al hombre a reconocerse gozosamente hijo de Dios. Ahora bien, ser hijo significa

reconocer que uno existe por la ley fundadora o castradora del padre. El relato de Gn 2 nos introduce en la reflexión sobre dicha ley.

En efecto, los versículos 8 y 15 afirman que el primer hombre fue instalado por Yahvé en el Edén, para transformar el suelo con su propio trabajo. Creemos interesante destacar este dato: el hombre, pese a vivir en este jardín de "delicias" (en el que, evidentemente, la vida parece agradable), tiene que asumir las mediaciones que conlleva el cultivo; en otras palabras la vida feliz, según el yahvista, no consiste en vivir en la inmediatez. Tampoco Jesús cae en la tentación de eliminar de su vida la mediación del trabajo (cfr. Lc 4, 3).

Esto se ve mucho más claro al producirse lo que los psicoanalistas llamarían la prohibición fundadora (vv. 9.16-17). Dicha prohibición -conviene subrayarlo- recae esencialmente en la función oral. Es bien conocido que esta función es la sede de las estructuras más arcaicas de la personalidad. En torno a ella se concretizan las primeras experiencias de castración y de introyección. Por eso no nos debe sorprender que las grandes tentaciones bíblicas sean predominantemente de índole oral: la de la primera pareja, la del pueblo de Dios en el desierto, la de Jesús en la montaña... Con esta prohibición, Dios reprime y al mismo tiempo provoca el deseo del hombre, ya que éste no conoce aún el fruto del árbol del conocimiento. Observemos, además, que en el v. 9 surge el tema de la *vista*, que tan importante papel va a tener en Gn 3: los árboles del Edén resultan seductores a la vista. El "ver" que aquí expresa simplemente una fuente de gozo, no tardará mucho en convertirse en incentivo de tentación (Gn 3, 5).

La prohibición fundadora impuesta por Dios va acompañada de un aviso: "El día en que comieres de este árbol morirás sin remedio" (Gn 2, 17). ¿Entraña esta advertencia alguna amenaza en el sentido de "yo os castigaré por tamaña desobediencia"? Si fuera así, el castigo sería extrínseco al comportamiento del hombre. Pero lo que a continuación ocurre (de hecho Adán y Eva no mueren inmediatamente después de la trasgresión) no invita a adoptar tal hipótesis. Parece preferible ver en el v. 18 la simple constatación de que "la verdadera vida no es posible más que respetando las mediaciones (el trabajo), las carencias y el no conocimiento pleno; si falta este respeto, la muerte del sujeto se producirá por necesidad interna". (Cfr. Ch. Baumgartner, *Le peché originel*, Desclée, 1969, pp. 50-52).

Señalemos que el fruto prohibido es el del árbol de la ciencia del bien y del mal. Este binomio "bien-mal" no tiene connotaciones morales; "en la mayoría de los textos y de acuerdo con el modo concreto de expresarse los Orientales, significa simplemente todo" (von Rad, op. cit., pp. 79-80). En este sentido amplio, ciencia del bien y del mal" equivale a "conocimiento total". Si tenemos además en cuenta que el verbo conocer (*yada*) no designa una comprensión intelectual de las cosas sino una experiencia íntima, podemos colegir que los frutos de este árbol son el dominio de secretos que sobrepujan la capacidad natural del hombre. Así pues al prohibirlos, Dios castra al hombre en su deseo de saberlo todo, de dominar lo todo. El "bien del sujeto" pasa, en Gn 2, por la prohibición de la gnosis y por la aceptación de un conocimiento limitado.

La diferenciación sexual vendrá a exacerbar el deseo y la tentación de dominio total. En efecto, ser varón es estar "condenado" a no ser mujer, y viceversa. Dicho de otra manera, ser varón obliga a percatarse de que ese ser tan próximo que uno puede designar como "carne de mi carne" es, a la vez, tan distante y diferente que siempre y en

parte será un desconocido. Poseer el saber y "poseer" el otro sexo son dos empeños incesantes, abocados siempre al fracaso. Así se comprende por qué S. Pablo (Rm 1) relaciona el extravío de la verdad en el saber pagano con el extravío del no reconocimiento de la diferenciación sexual. Igualmente comprendemos por qué S. Pablo (Rm 1) relaciona el extravío de la verdad en el saber pagano con el extravío del no reconocimiento de la diferenciación sexual. Igualmente comprendemos por qué el *Pneuma*, recibido por el Cuerpo de la Iglesia, permite a éste vivir en el gozo nupcial con el Esposo, reconocido como alteridad (Jn 3, 29; Ef 5, 25-31).

Después de mostrarnos al ser humano sometido a las prohibiciones fundadoras y acuciado por el deseo, nuestro texto (v. 18) recoge la soledad del hombre: "No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada". La soledad se presenta como un desamparo. El deseo del hombre no podrá ser satisfecho si no se asume en compañía de la mujer. Más adelante, el relato de la caída apuntará que uno de los efectos del pecado consiste en enviar al destierro de la culpabilidad a quien llama a la insolidaridad (Gn 3, 12).

Los vv 19-20 narran cómo Dios creó a los animales de un modo parecido al hombre. Ahora bien, en ningún momento se dice que los animales hayan recibido el hálito de vida (*neshama*). La diferencia entre la naturaleza *animada* de los animales y la naturaleza *cultural* del hombre queda perfectamente señalada por el yahvista al decir que Dios concede al hombre la capacidad de "llamar a las cosas por su nombre" (v. 19b). Es decir que, para sacar al hombre de la soledad, Yahvé le fuerza a salir de la inmediatez mediante la función del lenguaje. Esta mediación simbólica, con todo, no puede proporcionar al hombre la felicidad que busca (v. 20b). La semejanza entre el hombre y los animales es demasiado débil; es decir, la alteridad es tan excesiva que precipita al hombre en la soledad. Únicamente una buena articulación entre el yo y el otro -entre la semejanza y la diferencia, entre lo imaginario y lo simbólico - hace posible una asunción gozosa de la condición humana. Esto es lo que se evidencia en el relato de la formación de la mujer a partir del hombre.

El tipo de creación que Dios escoge pone de manifiesto la similitud entre varón y mujer. Ambos tiene idéntica naturaleza, ya que están hechos de una misma carne. El grito jubiloso de Adán así lo explicita: "Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne". Esta expresión tiene un sentido interpersonal y confirma la consustancialidad entre varón y mujer. Pese a la aparente capitalidad del varón, conviene notar que la comunión sexual no se debe a la iniciativa del varón. Este simplemente se limita a reconocer una situación de hecho, cuyo origen en parte desconoce (v. 23b). Las palabras en boca de Adán frente a Eva no hacen sino formular la semejanza-desemejanza del hombre (*ish*) y la mujer (*isha*), a la vez que el propio desconocimiento del origen de ella. Resulta muy interesante para un psicoanalista la asociación que el relato presenta entre el reconocimiento de la diferencia sexual y la palabra o puesta en escena del orden simbólico, de los que la mujer aparece como el objeto.

El relato creacional termina con una especie de conclusión del narrador: "Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, haciéndose una sola carne" (v. 24). La primera parte de la frase alude a una suerte de ley pascual, vigente en la vida: se debe abandonar para encontrar; sólo quien se arriesga a dejar el mundo de su origen (padre/madre), podrá acceder a la plena relación con el otro sexo. En otras palabras, el reconocimiento de la diferencia sexual postula una ruptura con el mundo parental.

Vemos una vez más que el texto insiste en la necesidad de separaciones para ingresar en el orden simbólico de la creación.

¿Pero acaso todo esto no es negado en la segunda parte del v. 24: "...y ellos se harán una sola carne" ¿no está sugiriendo el yahvista el retorno a la unidad original anterior a la creación de Eva? Creemos que no. Ante todo notemos que ya antes de la extracción de su costilla, Adán carecía de unidad, marcado como estaba por el deseo y el sentimiento de necesidad. Además Eva no es reconstitución de la integridad de Adán sino transformación producida por Dios (v. 22b). Entonces, ¿qué quiere decir "una sola carne (*basar*)"? Algunos exegetas ven ahí una referencia al hijo. Esta opinión nos parece poco probable, si se tiene en cuenta que Gn 2-3 sólo habla de la pareja. ¿tal vez la expresión alude a las relaciones sexuales de los esposos? Pero *basar*, en el A.T., nunca designa la unión carnal. Aparte de que hasta Gn 4 no se dice que "Adán conoció a Eva, su mujer". El sentido de *basar*, pues, parece más bien equivalente a "persona en su aspecto físico" (cfr. M. Gilbert, *Une seule chair*, NRT (1978) 66-89). Por lo tanto, podemos concluir que la expresión "una sola carne" no designa la unidad del hombre, sino la unión amorosa de dos seres humanos.

De este modo, el relato de la creación acaba con esta nota de esperanza que pone sordina a ciertos pesimismos contemporáneos, derivados de una visión demasiado estrecha de las perspectivas lacanianas. Es cierto que Adán y Eva siguen marcados por la carencia, ya que la prohibición fundadora subsiste aún después de la creación de la mujer. Pero la Biblia deja entrever que es posible la felicidad -una cierta felicidad- en el encuentro sexuado. Desde entonces la soledad es abolida, mientras que la alteridad del campo simbólico, no.

En resumen, según el yahvista la actividad creadora de Dios hace surgir un mundo en el que el hombre se erige en dominador, gracias a las mediaciones del trabajo y del lenguaje; un mundo en el que las diferencias (Dios-creatura; árboles permitidos-árboles prohibidos; varón-mujer...) son reconocidas y asumidas en la Palabra Interdictora del Creador; un mundo, en fin, en el que el hombre tiene acceso a la felicidad por medio de la unión amorosa, sin necesidad de regresar al mundo natural del que había salido.

Por contraste, el relato de la caída nos hará ver cómo el pecado conduce al hombre a una descreación; es decir a la radical desestructuración o destrucción del "equilibrio vital".

El relato (yahvista) de la caída (Gn 2, 25-3, 19)

La tradición se ha preguntado repetidamente sobre el sentido de este relato. Algunos teólogos, llevados quizá por su inconsciente o por la alusión a la desnudez, han llegado a afirmar que el pecado original fue de naturaleza sexual. Por nuestra parte, preferimos interpretar el v. 25 como un recuerdo de la contingencia humana. El hombre y la mujer están desnudos sin experimentar vergüenza; no ocultan su diferencia sexual, esa realidad que -como sugiere Gn 2- les recuerda su mutua dependencia, su no autosuficiencia. En efecto, el sexo es el lugar privilegiado para experimentar la propia limitación. Y aunque Adán y Eva viven esta contingencia "sin rubor" ni preocupación, les resulta una prueba en la medida en que coarta la megalomanía del deseo. Bastará una nonada para que la prueba se convierta en ocasión de pecado. Y esta nonada se presenta cuando la serpiente, "el más astuto de los animales", les propone lo que podríamos

llamar "las promesas de lo imaginario". De modo similar procederá Satán con Jesús (Lc 4). La serpiente aborda en primer lugar a la mujer. Para desmontar las frágiles reservas del sujeto deseante, falsea y exagera la prohibición fundadora del Creador: "¿Cómo es que Dios os ha dicho que no comáis de *ninguno* de los árboles del jardín?" (v. 1b). Esto equivale a afirmar que Dios es un castrador pues, al tiempo que da el deseo, impide satisfacerlo. En este juego de despropósitos, la mujer no se queda atrás y desorbita el mandato de Dios: "Dios nos ha dicho: no comáis de él ni lo *toquéis*, so pena de muerte" (Gn 3, 3). Pero Dios no había prohibido tocarlo... (Gn 2, 17). "No moriréis, dice la serpiente, sino que *vuestros ojos se abrirán* y llegaréis a *ser conocedores del bien y del mal*" (v. 5). Aquí aflora una tentación muy tematizada en la Biblia: es la tentación que induce a saltar del *creer* al *ver*.

Creer es una relación que implica una cierta distancia respecto del otro, un cierto desconocimiento aceptado en virtud de la confianza que inspira su Palabra. Ver, en cambio, supone que uno sólo se fía de la presencia, más o menos cosificada, del otro. Ver reduce la alteridad a una imagen. Efectivamente, ver se relaciona siempre con lo imaginario, con lo especular; se relaciona, por lo tanto, con la especulación, con la "voluntad de conocer", como diría Lacan. Se comprende por qué S. Juan declara: "Felices los que crean sin haber visto!", y por qué asocia la fe del discípulo que corre hacia el sepulcro con la visión del... vacío! (Jn 20, 8).

Por lo demás, es notable que el relato del yahvista identifique la promesa de la *visión* - "se os abrirán los ojos"- con la promesa del conocimiento total - "conocedores del bien y del mal"-, del señorío sobre las prohibiciones fundadoras.

"Se abrirán vuestros ojos y seréis *como dioses*". Lo que aquí se brinda es una imaginaria omnipotencia, pareja a la de los dioses. Se trata de salir de la condición humana y alcanzar un estado sobre-humano, in-humano, de pseudo- divinización. Jesús, verdadero Hijo de Dios, invertirá este afán "ambicioso al abandonar su condición divina para hacerse hombre... hasta la muerte solidaria (Lc 4, 1-13; Flp 2, 6-11). En Emaús, Jesús mismo llamará la atención a los discípulos sobre este vuelco. El v. 6 insiste, una vez más, en la fascinación de la mirada ("apetecibles a la vista") y del conocimiento ("excelentes para lograr sabiduría"). La tentación se ha planteado, pues, en el plano de la especularidad.

Al fin, la mujer cede a la seducción y, utilizando su solidaridad con el varón, le persuade a desoír el mandato de Dios. "...Y *entonces se les abrieron los ojos*" (v. 7). Esta frase es particularmente importante para nuestro propósito, ya que también aparece en Lucas 24, 31. Podemos decir que sus ojos se abrieron sobre el abismo de la contingencia humana y, al instante, se apercibieron de la connatural imposibilidad del hombre para hacer realidad las promesas de lo imaginario. "...Y entonces echaron de ver que estaban desnudos". Es decir, en lugar de la omnipotencia imaginaria entrevista, tienen que reconocer, con desencanto, su propia limitación, marcada por la diferencia sexual. ¿No es este el significado del tema de la desnudez que se incluye en el relato? Efectivamente, mientras que la sumisión al mandato divino castrante hace que el ser humano acepte inocentemente su diferencia sexual (Gn 2, 25), la trasgresión les desvela el campo simbólico de esta diferencia hasta sentirse azorados; y entonces "se hicieron unos ceñidores" (v. 7). ¡Pretender ocultar -o acaso negar- su alteridad sexual con un taparrabos!

Observamos aquí un fuerte parecido con la *actitud perversa* del proceso de fetichización, que describe Freud (*La vie sexuelle*, P.U.F., 1969, cap. X). Este proceso es una tentativa destinada a evitar la castración: "Yo sé que existe la castración, dice el fetichista; pero... ". De igual modo, el hombre pecador se fetichiza diciendo: "La castración existe, pues yo soy creatura; no obstante, tal vez es posible llegar a ser Dios; y si no lo es, puedo al menos disimular mi contingencia". He ahí, descarnada, la concepción agustiniana del pecado como perversión de la relación de la creatura con el Creador.

Así es como el pecador desestructura o destruye la delicada articulación de lo imaginario y lo simbólico. Por ello, todos los dominios relacionados con dicha articulación aparecen estigmatizados por el pecado: la referencia a Dios, vivida con temor; la relación "fatalista" con el trabajo; la vinculación al hombre de la mujer, sometida a la falocracia; el rechazo de las responsabilidades en el pecado. En resumen, el pecado tiene su origen en la incapacidad del hombre para soportar su propia *decepción*: decepción por no ser ni "Dios" ni "diablo" sino, sólo y contingentemente, hombre. De ahí que el relato re-creativo de Emaús sólo pueda partir de una decepción.

El relato de Emaús (Lc 24)

El relato de Lucas patentiza el estado de profunda decepción de los dos discípulos: "Nosotros esperábamos que él iba a ser el que había de liberar a Israel" (v. 21). Habían investido a Jesús con el rol de un Padre todopoderoso, para reforzar su propio campo imaginario. Y los hechos habían dado al traste con toda aquella estupenda construcción psico-teológica. Los dos hombres vivían en el plano especular, que exige *ver* (Gn 3, 5; Lc 24,24). Por eso se resistían a *creer* (sin ver) en el testimonio de las mujeres (v. 23). Obcecados por su sueño imaginario, Cleofás y su compañero no podían reconocer a Aquel que es, por antonomasia, el Otro: "Sus ojos estaban impedidos para reconocerle" (v. 16).

Reencontramos aquí aquel estado de des-creación, producido por el pecado, que el relato de la caída nos ha descrito: incapacidad para fiarse de la palabra; no aceptación de la contingencia. -aquí expresada en la debilidad y muerte de Jesús-; imposibilidad para reconocer el misterio del otro; decepción mal integrada.

El encuentro con Jesús se presenta como un acto re-creador (v. 15), similar al acto creador de Yahvé (Gn 2), ya que Cristo intenta sacar a los discípulos del caos imaginario para reintroducirlos en el campo simbólico. Como en Gn 2, el papel del lenguaje es muy importante en este proceso re-creador. La Palabra de Cristo penetra en los discípulos. Pero la Palabra de Cristo recoge y retransmite la Palabra de Dios en la Escritura ("Moisés y los Profetas"). Esto es muy importante. Efectivamente, el mismo Resucitado dice que tiene que cumplir lo que estaba escrito o, dicho en términos psicoanalistas, "que tiene que someterse a la castración de la ley del Padre". Y a continuación convence a los discípulos de la necesidad pascual de su sufrimiento y de su muerte: "¿No era necesario que el Cristo padeciese y entrara así en la gloria" (v. 26; crf. la ley del Padre invocada por Jesús en las tentaciones en Lc 4, 1-13). De esta manera, la palabra de Dios hablando por boca de Cristo, desvanece el sueño que el hombre tiene siempre de llegar a ser inmortal, como los dioses.

Este primer acto del Resucitado, que hace pasar a los discípulos de la voluntad de *ver* a la de *creer y escuchar*, les. apresta para acoger al otro y renunciar a lo imaginario. Por eso, cuando el viajero simula querer continuar solo su camino, ellos se apresuran a ofrecerle su hospitalidad (v. 28). En este punto, ya es posible la eclosión recreativa. Y cuando finalmente se produce, ocurre gracias a un gesto de naturaleza oral; el mismo que en Gn 3 había dado ocasión a la caída. El gesto de la fracción del pan, que algunos exegetas interpretan como un gesto eucarístico, es en realidad un gesto re-creador que introduce a los discípulos en el campo simbólico.

Como en Gn 3, el "abrir los ojos" acontece inmediatamente después de la solicitud de la zona oral. Pero mientras que en Gn 3 los ojos se abrieron a causa de la negación de la diferencia castradora, en Lc 4 los ojos se abren para reconocer al Otro: "Ellos le reconocieron" (v. 31).

La prueba de que este encuentro con Cristo es re-creador está en que, cuando El desaparece, los discípulos no se sienten decepcionados sino al contrario; se sienten urgidos a testificar y a comunicar. El pecado había llevado al hombre a des-solidarizarse (Gn 3, 12); en cambio, el encuentro con Cristo apremia a solidarizarse con los Apóstoles de Jerusalén (v. 33). Esta solidaridad alcanzará dimensiones universales cuando el Soplo del Resucitado vuelva a donar la facultad de comunicación (Hch 2, 8).

Conclusión

Para terminar, quisiera proponer algunas reflexiones que, a mi juicio, se desprenden de la lectura comparada de Gn 2-3 y Lc 24.

-Existe un nexo estrecho entre Revelación, Creación y Redención.

-La celebración eucarística bien vivida lleva a abrirse al campo simbólico de la comunicación, de la alteridad.

-Nuestra sociedad occidental es una sociedad de consumo, con un neto predominio *audiovisual*. Es necesaria una integración e interrelación de las zonas oral, visual y auditiva (zonas muy presentes en los dos relatos bíblicos analizados); de lo contrario, tanto las personas como los grupos pueden quedar desestructurados.

-El mal uso de la *oralidad* nos remite a lo más arcaico, haciendo que la sociedad consumista -como la primera pareja- caiga en la ilusión de pensar que la felicidad reside en la saturación del deseo. El relato de Emaús y la Eucaristía denuncian vigorosamente esta actitud imaginaria. El buen uso de la oralidad es aquel que predispone a encontrarse con el otro para compartir. Son muy expresivas, a este propósito, las amonestaciones que S. Pablo escribió a los corintios respecto a su manera de celebrar la Eucaristía.

-Nuestra sociedad vive en el reino de lo *visual*. No me refiero sólo a TV y al cine, sino también y mayormente a la búsqueda científica preocupada por *ver* el secreto de las cosas y llegar a la *evidencia* de las pruebas. También aquí los relatos de la creación y de la aparición del Resucitado, así como el acto eucarístico, ejercen una función reductora que relativiza la impregnación de lo visual y nos previene contra el deseo incontrolado

de *ver*. Para vivir -y vivir bien- hay que moderar la concupiscencia de los ojos y abrirse a la escucha dócil de la Palabra; y por ella, al misterio del otro.

-Finalmente, nuestra sociedad tiene los *oídos* embotados por el flujo y reflujo de la información hablada (radios, coloquios, congresos...) y por los ruidos de la civilización urbana. Los textos de la Escritura que hemos estudiado nos invitan a una cura de desintoxicación auditiva. Antes de pecar, Adán escucha a Dios y vive en paz. Después de pecar, el ruido de los pasos de Dios, al atardecer (Gn 3, 8), le llena de sobresalto. Cuando escucha al Tentador, se infiltra el pecado en el mundo. A su vez, los discípulos, al escuchar la palabra de Jesús, eco de la Palabra de Dios, se sienten re-creados. El uso del oído resulta, pues, fundamental.

¿A qué y a quién prestan oídos los hombres de nuestra sociedad? ¿A los discursos capciosos que prometen la omnipotencia (Gn 3,5) o, por el contrario, a los que recuerdan la necesidad de solidaridad con los excluidos?

Tradujo y condensó: JOSEP CASAS