

JEAN-PIERRE SONNET, S.J. \*

## **«EL ORIGEN DE LAS ESPECIES»: GÉNESIS 1 Y LA VOCACIÓN CIENTÍFICA DEL HOMBRE<sup>1</sup>**

Fecha de recepción: octubre 2009.

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2009.

RESUMEN: Para los defensores del evolucionismo, aludir hoy día a las enseñanzas del Génesis supone regresar a una forma de oscurantismo incompatible con la racionalidad de la edad moderna. Estas páginas muestran que sucede todo lo contrario: los capítulos iniciales del Génesis proclaman la inteligibilidad del mundo, que ha nacido de la palabra divina y está destinado a la palabra del hombre, especialmente a través de su quehacer científico. Estos viejos textos están traspasados de una luminosa racionalidad, y son capaces de hablar a cualquier hombre que piense, especialmente al hombre de ciencia contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: evolución, creación, Génesis, ciencia, fe.

### ***«The Origin of Species»: Genesis 1 and the Scientific Vocation of Mankind***

ABSTRACT: For the supporters of evolutionism, a reference to the teaching of Genesis amounts to a regression in obscurantism, incompatible with modern rationality.

---

\* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma; sonnet@unigre.it

<sup>1</sup> La versión original de este estudio ha sido publicada en *Nouvelle Revue Théologique* 131 (2009) 529-545; mi agradecimiento a Luis López-Yarto, responsable de la traducción.

The present inquiry answers that the inaugural chapters of Genesis are on the contrary a manifesto of the intelligibility of the world, born from divine speech and meant to human speech, notably in the scientific enterprise. A luminous rationality shines in these ancient texts, which can touch every rational person, and particularly the contemporary scientist.

KEY WORDS: evolution, creation, Genesis, science, faith.

Cuando se trata de hablar de los orígenes, el desafío, para los cristianos de nuestro tiempo, consiste en vivir una doble pertenencia: la fidelidad inteligente a las enseñanzas de Gn 1 y la apertura atenta a las propuestas de la investigación científica. Herederos de la Biblia y agregados a la vida del espíritu, los cristianos viven esa doble pertenencia desde el nacimiento de la era crítica y científica. Sin embargo, hoy día se ven obligados a afinar esa doble lealtad, en un tiempo en el que algunos se divierten «haciendo el juego» de enfrentar las nociones de creación y evolución la una contra la otra, bajo la forma de dos ideologías —creacionismo y evolucionismo— mutuamente excluyentes. Para los que defienden el evolucionismo, volver al poema inicial del Génesis significa regresar a una forma de oscurantismo incompatible con la racionalidad de la edad moderna. En las páginas que siguen pretendo demostrar que la referencia a los primeros capítulos del Génesis no implica en absoluto una renuncia de la inteligencia. Si esos capítulos desarrollan una perspectiva que se ofrece a una lectura de fe, en ningún modo apoyan una recepción en forma de ciego fideísmo o de opaco fundamentalismo. Estos textos están atravesados por una racionalidad luminosa, que les hace capaces de hablar a cualquier hombre razonable, y en particular al hombre de ciencia contemporáneo. Por el mismo hecho de su dimensión «mítica» (de discurso sobre los orígenes) y teológica, el texto de Gn 1 tiene, naturalmente, una pretensión *sui generis*, no reducible a la de una investigación científica. El modelo literario de esta narración da testimonio de ello, cuando hace intervenir a un narrador omnisciente, capaz de narrar aquello de lo que nadie ha sido testigo (cf. Job 38,4ss), reproduciendo sus palabras —«Que se haga la luz»— y el punto de vista divino —«Dios vio que la luz era buena» (Gn 1,3-4)—. Nótese cómo este hecho pone el texto a distancia, y a una distancia absoluta, de lo que desea y puede hacer la empresa científica, preocupada por la observación crítica de los fenómenos. Fiel a su objetivo teológico, el capítulo que abre la Biblia desarrolla, sin embargo, una visión de lo real cuya articulación, como se verá, es racional (y, a su manera, «científica»), y merece ser manifesta-

da como tal. Con todo esto no pretendemos hacer concordismo: Sería inútil buscar pasarelas entre las conquistas de la ciencia y las afirmaciones de Gn 1 (incluso teniendo en cuenta, curiosamente, que también en el Génesis los seres vivos tengan su origen en el medio acuático). La racionalidad de la que trataremos en estas páginas es la de la inteligibilidad de un mundo nacido de la palabra divina y que se dirige a la palabra del hombre. Por eso mismo «tiene algo que decir» también al hombre de ciencia contemporáneo. Porque una vez que hemos colocado al concordismo fuera de juego, es importante que las racionalidades, las antiguas y las modernas, puedan entenderse y saludarse mutuamente.

## 1. LA INTELIGIBILIDAD DE UN MUNDO ARTICULADO POR LA PALABRA

Una lectura se hace siempre a partir del fondo de un saber cultural, y esta es una ley general que se cumple en el momento de la aparición del Génesis. El trasfondo de inteligibilidad de este texto vino dado de manera notable por las narraciones cosmogónicas del Oriente Próximo de la antigüedad, y en particular por la epopeya académica *Enuma Elish*, «Cuando en lo alto». Aparecida al comienzo del segundo milenio para justificar la supremacía conseguida por Marduk, dios de Babilonia, sobre las otras divinidades del panteón mesopotámico, esta epopeya ha proporcionado una particular autoridad al modelo de la creación por teomaquia<sup>2</sup>. Sobre el fondo de un universo primitivo, constituido por las aguas dulces, personificadas en Apsu, íntimamente mezcladas con las aguas saladas, personificadas en Tiamat, se embarca en un combate terrorífico, que da a luz al mundo tal como los hombres lo conocen. Marduk, divinidad de la sexta generación, libra una batalla sin piedad contra la diosa Tiamat, el mar primordial, y la vence. Rompiendo su caparazón, como el de un crustáceo gigantesco, el dios vencedor despliega entonces el universo «poniendo un techo» al cielo con ayuda de una de las mitades del

---

<sup>2</sup> El tema del combate divino aparece en diversos lugares de la Biblia hebrea (siempre en un contexto poético), evocando una victoria de YHWH sobre el mar primordial (Is 51,10: «las aguas del abismo [*t'hôm*] gigantesco»); ver también Is 27,1; 51,9; Sal 74,13; 89,10.11; Job 7,12; 26,12), asociado a Rahab, a Leviatán y al Dragón; da así la medida de un compromiso primordial de Dios contra las fuerzas del mal.

cadáver<sup>3</sup>. De este trasfondo cultural se perciben algunos ecos en el inicio de Gn 1, y especialmente en la evocación del «abismo» del océano —el *téhôm* hebraico está emparentado lingüísticamente con el *ti'âmat* acádico<sup>4</sup>— entre los elementos primordiales sobre los que actúa el acto creador<sup>5</sup>. Cuando se enfrenta a este elemento desde el primer versículo de la cosmogonía bíblica, y al descubrirlo asociado a las tinieblas, el lector antiguo se preguntaba: ¿El acto creador adoptará también la forma de un combate? La sorpresa que sigue revela el genio subversivo de los escritores bíblicos frente a los materiales de las culturas del entorno: La intervención victoriosa del Dios creador toma la forma de un acto de palabra: «¡Que se haga la luz! —y la luz se hizo» (Gn 1,3)—. En vez de con una sorda amenaza, el poder de Dios se manifiesta como el suave dominio de la palabra, que nace a su vez del dominio del soplo divino. En la narración de *Enuma Elish*, los vientos desencadenados han puesto en manos de Marduk el arma decisiva para su victoria sobre Tiamat, y especialmente «Imhullu, el viento malvado, la tempestad, el remolino, el huracán, el viento cuádruplo, el viento séptuple, el viento sin igual»<sup>6</sup>. La presencia en Gn 1,1 de un «viento de Elohim que revolotea sobre la superficie de las aguas», escribe André Wénin, hace imaginar «un poder estremecido, tembloroso al verse retenido, suspendido, a la espera», y esto antes de que Dios convirtiese este soplo

<sup>3</sup> Ver *Enuma Elish*, IV, 128-140.

<sup>4</sup> Esta afinidad lingüística no implica que Gn 1 tenga su matriz literaria en *Enuma Elish*. La relación sucede al nivel de las analogías culturales, y por tanto de las expectativas de lecturas. La investigación más profunda sobre la relación entre el *téhôm* bíblico y sus análogos académicos y ugaríticos, es la de D. T. TSUMURA, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake 2005, ver p.36-75); aunque refuta la tesis de una dependencia directa de Gn 1 respecto de *Enuma Elish*, tesis formulada por H. GUNDEL en *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895), Tsumura reconoce que *téhôm* y *ti'âmat* están lingüísticamente emparentados. Prolongando las conclusiones de Tsumura, algunas contribuciones recientes consideran necesario minimizar el impacto de la Cosmogonía por Teomaquia (llamada *Chaokampf*) en Gn 1; sin embargo resulta difícil ignorar la autoridad de *Enuma Elish* en la cultura mesopotámica y la presencia en el cuerpo bíblico de ecos que aluden a la teomaquia (ver nota 1). Por otra parte, el modelo en cuestión, a lo que parece, no está presente en Gn 1 más que como modelo refutado.

<sup>5</sup> No hay por qué buscar una afirmación de la creación *ex nihilo* en Gn 1, afirmación que aparece sin embargo en 2 Mac 7,28, texto escrito en el siglo II antes de nuestra era como respuesta a los desafíos de la cultura helenística y a sus desarrollos filosóficos sobre el comienzo o no comienzo del mundo. El punto referencial de Gn 1 son las cosmogonías del Oriente antiguo, y el objeto el texto es el «cómo» del acto creador.

<sup>6</sup> *Enuma Elish*, IV, 45-46.

en palabra, modulando su espiración: «Y Dios dijo: ...». «El principio de la acción creadora», prosigue Wénin, consiste para Dios «en contener su propio poder —que, como todo viento violento, puede ser una fuerza devastadora, violenta— y convertirlo en una palabra»<sup>7</sup>. El dominio suave de la palabra se prolonga en la designación de los elementos: «llamó a la luz “día”» (1,4)<sup>8</sup>. El Dios bíblico surge de entrada como *logon echôn*, y con ello pone en perspectiva el conjunto del relato de la creación<sup>9</sup>. Al final de la epopeya creadora, el hombre, a quien Dios se dirige en palabras (1,28), aparece como el que prolonga la designación divina (2,20). El hombre, y sólo él, ha recibido de Dios, una *nīšmat hayyîm* («aliento de vida» [2,7]) —punto de partida de un sutil juego de palabras sobre la capacidad del hombre para dar nombres (*šēmôt*) a los seres vivos de cada biotipo: «El hombre designó por su nombre al ganado, a las aves del cielo y a todas bestias del campo» (2,20). El poder creador no estaba pues en el huracán, ni en alguna arma violenta, sino en la discreción del lenguaje articulado, y la trascendencia del hombre en relación con el resto de la creación (cf. 1,28) hay que buscarla también en su ser de palabra. La Biblia se abre desde entonces a un asombroso momento de reflexión. Si el capítulo inicial del Génesis narra una «poética» divina —la fabricación del mundo a través de la palabra—, aparece como parte integrante de esta poética: este capítulo está hecho él mismo de palabras, análogas a aquellas de las que está hecho el mundo. En otros términos, este capítulo es el manifiesto narrativo de la inteligibilidad profunda del mundo, articulado por la palabra de Dios y destinado al ser por la del hombre.

## 2. EL «PROCESO» DE LA CREACIÓN, ENTRE INTELIGIBILIDAD Y TELEOLOGÍA

Gn 1 podría llevar como subtítulo *Process and Reality*: en él el acto creador se distribuye, siguiendo momentos sucesivos, a lo largo de la secuen-

<sup>7</sup> A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1, 1-12,4*, Paris 2007, 30; cf. D. T. TSUMURA, o.c. (nota 4), p.74-75.

<sup>8</sup> Sobre este tema del «dominio suave», ver P. BEAUCHAMP, *Pages exégétiques* (LD 2002), Paris 2005 (1986), 105-144; ver igualmente A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible* (LD 171), Paris 1998, 31-34.

<sup>9</sup> Ver J.-P. SONNET, *Du personnage de Dieu comme être de parole*, en F. MIES (ed.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi* (Le livre et le rouleau 26), Bruxelles 2006, 15-36.

cia de una semana. Los Rabinos y los Padres han comentado hasta la saciedad la semana creadora, o mejor, el *heptameron*, desarrollando sus múltiples armónicos. En la lectura que sigue, yo voy a señalar hasta qué punto el «proceso» de la creación —en otros términos, su discursividad— contribuye a entender el acto creador y a manifestar su teleología.

Lejos de ser una explosión de potencia ciega, la creación —según el poema narrativo de Gn 1— es una acción que se desarrolla progresivamente, en una secuencia ordenada, en la que se bosqueja un propósito. Se trata de un programa, como ha mostrado Paul Beauchamp en su estudio *Création et séparation*, de separaciones sucesivas, expresadas en primer lugar con ayuda de la raíz verbal *bdal* del hifil —«Y Dios *separó* la luz de las tinieblas» (1,4.18; ver también 1,6.7<sup>10</sup>.14.18<sup>11</sup>)—. A partir del día tercero, una vez constituidos los macro elementos del cosmos, el verbo que indica separación ya no interviene más (excepto en 1,14.16, a propósito de las «grandes luminarias»), sustituido por otra expresión: «según su especie». Repetida diez veces, esta expresión se refiere en un primer momento a las especies vegetales (v.11-12), y enseguida a los animales (v.21.24-25). Desde el origen, Dios salva de lo informe y de lo indeterminado, constituyendo progresivamente un mundo diferenciado<sup>12</sup>.

Con su secuencia, los días de la creación amplifican la progresión ligada a la palabra<sup>13</sup>. Desde el primer día los actos divinos, con todo lo inme-

<sup>10</sup> Consultar, por otra parte, en la Biblia, el tema de los límites puestos al mar (así en Sal 104,9; Jr 5,22), y de un modo especial por medio de la palabra (Job 38,10-11).

<sup>11</sup> Cf. a este propósito el estudio de P. BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genèse* (LD 201), Paris 2005 (1969). En el otro extremo del Antiguo Testamento, el Sirácida hace eco al narrador del Génesis: «Cuando al principio el Señor creó sus obras, al hacerlas separó las partes que las componían» (Eclo 16,26-27).

<sup>12</sup> Notemos que los elementos a priori amenazadores del cuadro inicial —las tinieblas y el abismo de las aguas— no quedan eliminados (como en el escenario de la teomaquia), al ordenar estos elementos y poniéndoles un límite, Dios les permite tener un puesto en el concierto de la creación; lo mismo sucede con los «monstruos marinos» del v.21, convertidos en criaturas a las que Dios atribuye bondad.

<sup>13</sup> Los dos temas (de la temporalidad y la discursividad) los pone en relación P. BEAUCHAMP: «Los tiempos fuertes del septenario (uno, cuatro, siete) son los días en los que aparecen, respectivamente, la luz, los astros y el shabbat; todo lo que tiene relación con el tiempo. Se puede decir que es el calendario lo que ha sido creado. Trampolín necesario para el desarrollo de la historia que el mismo texto va a narrar, ya que el capítulo primero no es sino un pórtico para algo que sigue. Así como la creación es una frase que se termina, del mismo modo sucederá con la historia» (*Au com-*

diatos que son, se manifiestan en modo discursivo. En hebreo, el mandato divino «Que se haga la luz» se expresa mediante la sucesión de dos palabras, y la relación del narrador «Dios separó la luz de las tinieblas» se enuncia por medio de un sintagma formado por seis palabras. La sucesión constituye sin duda una ley del lenguaje y, en particular, del discurso narrativo, que puede decir las cosas solamente una después de la otra. En un reflejo de «realismo» teológico, el relato de Gn 1 se preocupa de mostrar que esa sucesión se remonta a la misma libertad divina. La iniciativa divina es la que se encuentra al comienzo de cada uno de los días y la que asegura su sucesión (todos se abren por medio de la fórmula: «Dios dijo: "...»»). «En correspondencia significativa», escribe Meir Sternberg, «el maestro del discurso bíblico camina sobre las huellas del Señor de la realidad bíblica, como si el narrador, en su manera de contar, debiera acechar una señal de Dios en su manera de hacer progresar la intriga»<sup>14</sup>. Este «realismo» bíblico es, sin embargo una ganga perceptiva y epistemológica para el lector, porque para nuestros oídos y nuestros espíritus humanos, es en la sucesión donde se hace perceptible la diferencia. La raíz verbal que, en hebreo bíblico, expresa la inteligencia de las cosas —*bîn*, «comprender», «discernir»— se encuentra relevada en el relato por la forma de la preposición *bên*, «entre»: «Dios pone separación entre (*bên*) la luz y entre (*bên*) las tinieblas» (v.4); «que [el firmamento] separe las aguas de entre (*bên*) las aguas» (v.6; ver también v.14.18). El medio narrativo y discursivo (y debido sobre todo a que la narración se obliga aquí a contar las cosas «en orden») contiene pues una «providencial» redundancia: lleva al lenguaje, una *tras* otra, las realidades que Dios ha diferenciado unas *de* otras (luz / tinieblas; aguas de abajo / aguas de arriba, «las bestias salvajes según su especie, el ganado según su especie y todos los animales pequeños del suelo según su especie» [v.25]). Una narración puede verdaderamente perseguir muchos objetivos y producir muchos efectos; en este caso toma la forma de un método heurístico.

Siguiendo paso a paso las iniciativas divinas, el narrador se preocupa de acentuar lo que el designio divino tiene ya construido y finalizado. El acto creador, en su secuencia, no es un proceso aleatorio o un extravagante desperdicio de energía. El gesto divino —afirma el narrador— se

---

mencement, *Dieu parle ou les sept jours de la création*, en *Íb.*, *Testament biblique*, Paris 2001, 21).

<sup>14</sup> M. STERNBERG, *La grande chronologie* (Le livre et le rouleau 32), Bruxelles 2008, 8.

despliega entre «principio» (1,1) y «cumplimiento» (ver el verbo «concluir» en 2,1), y en una serie («el día uno», «el segundo día», etc.) que va apareciendo progresivamente hasta su compleción, la de los seis días más uno. En fin, al término del relato descubrimos que Dios lleva a cabo precisamente lo que se había propuesto crear en el origen, «el cielo y la tierra» (2,1; cf. 1,1). En otros términos, el proceso se inserta en la inteligencia de un plan que preside cada uno de sus momentos<sup>15</sup>.

El dominio divino en Gn 1 paradójicamente tiene su más bella demostración en las pausas que dan ritmo a la secuencia creadora. De hecho Dios une a sus iniciativas creadoras un signo de pausa y de admiración: «Dios vio que la luz era buena» (1,4). «Esta pausa maravillada», escribe Wénin, «no carece de significado, todo lo contrario. Indica con nitidez que, en su acto creador, Elohîm no se contenta con desplegar su poder de ordenar, transformar, producir, dar la vida. Sabe también dejarlo en suspenso para contemplar, mejor, para hacer que exista lo que él ha creado, contemplándolo con una mirada que le abre el espacio en el que podrá existir. Así se subraya de nuevo la maestría desplegada en otro lugar»<sup>16</sup>. En cada una de estas pausas Dios revela que no es en absoluto esclavo de su propia fuerza; por el contrario ésta es la expresión última de su libertad, como se descubre el séptimo día, cuando Dios «se para» (*wayyîšbōt*, de la raíz *šābat*) y consagra un día entero a esta pausa (2,2). En vez de ocupar los siete días de la serie en «agotar» la propia potencia creadora (y en llenar correlativamente el conjunto del mundo), el Dios bíblico es el que pone un límite al gesto creador, «dominando su dominio», por decirlo como el Salomón griego: «Pero tú, tú eres dueño de tu fuerza, juzgas con suavidad» (Sab 12, 18). Con esta pausa Dios anuncia su rechazo a llenarlo todo y, correlativamente, su voluntad de abrir un espacio de autonomía al universo y en particular a la humanidad. La pausa que jalona cada uno de los días culmina en el descanso del séptimo día: el proceso de la creación no se parece nada (a una demostración) de «fuerza que se lanza sin más»; procede más bien de un proyec-

<sup>15</sup> Al articular progresivamente lo real en sus diferencias fundantes, Dios pone ante el hombre un mundo rico en determinaciones inteligibles, como lo serán las determinaciones éticas del Decálogo. «El mundo fue creado por diez palabras», había observado ya la antigua tradición judía (*Pirke Avot*, 5,1), y la exégesis moderna lo ha recogido a su vez: el sintagma «Y dijo Dios» aparece en diez ocasiones en Gn 1 (v.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29) (ver P. BEAUCHAMP, o.c. [nota 11], p.21.27-37).

<sup>16</sup> A. WÉNIN, o.c. (nota 7), p.35.

to, consciente en cada uno de sus momentos, y señor de sí hasta su culminación.

Por último, este proceso —con su disposición— revela la teleología que tiene en su base: los elementos que van apareciendo progresivamente dibujan una curva, que va del «bueno» del v.4 al «muy bueno» del v.31. El eje de la palabra es lo que mejor revela curvatura del espacio creado. Si Dios habla desde la creación de la luz, y si habla de todos los elementos que crea —«Que haya luz... Que se reúnan las aguas... Que haya luceiros en el firmamento...»— no habla en segunda persona más que a los seres vivientes, a partir del quinto día: «Sed fecundos y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares...» (v.22). Hasta entonces las criaturas no habían sido interpeladas —a lo más habían recibido órdenes en tercera persona—; pero desde este momento Dios habla a vivientes, capaces de entenderlo<sup>17</sup>. Pero es en el sexto día, con la creación del hombre, cuando la persona gramatical que faltaba —la primera persona— hace su aparición en la boca de Dios. Primero en plural: «*Hagamos a Adam*» (v.26), después en singular: «Os doy las plantas como alimento» (v.29). Y es con la aparición de la pareja humana cuando la palabra divina se da un interlocutor explícito: «Dios *les* dijo» (v.28)<sup>18</sup>. Dios se dirige —y en primera persona— a aquel ser que será, también él, ser de lenguaje, «el ser a imagen», destinado al dulce dominio de la palabra. La secuencia estaba pues, de principio a fin, ordenada a su propio objetivo, y la forma narrativa, especialmente en su modo de representar las variaciones de la palabra divina, ha sido el vehículo eficaz de esa teleología.

### 3. LA BONDAD DEL DESIGNIO DE DIOS PASA POR LA DIVERSIDAD DE LAS ESPECIES

Gn 1 podría llevar también como subtítulo *Sobre el origen de las especies*, hasta ese punto el designio de Dios está en él ligado a la diversidad de las especies. Ciertamente, en este lugar no se trata para nada de la evolución *de* las especies. Si Gn 1 evoca un proceso, hay que buscarlo en la secuencia de los días (en el tercero, quinto y sexto días respectivamente), ya que en el trascurso de estos días es cuando Dios hace surgir las espe-

<sup>17</sup> M. BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris 1993, 73.

<sup>18</sup> P. BEAUCHAMP, o.c. (nota 13), p.24; M. BALMARY, o.c. (nota 17), p.59.

cies vegetales, las especies animales de las aguas y los aires, y las de tierra firme. Se respetan los diferentes biotipos (agua, firmamento, tierra), pero la intervención divina no se fija en las «clases» de animales: va directamente a las especies particulares —los vegetales y los animales aparecen todos «según su especie» (v.11-12, 21.24-25)—. Y estas especies aparecen «tal cual», es decir en el estado en que las encuentra, desde el v.28, la mirada del hombre. La flora y la fauna que Dios consagra por su bondad son las que acompañarán a la familia humana en su destino. En este sentido la afinidad «científica» de Gn 1 está del lado de los botánicos y los zoólogos que se interesan por la conservación de las especies actuales —y que se preocupan, por tanto, de su historia futura (y no del lado de los paleontólogos que se interesan por su historia pasada)—. Si las especies han sido traídas a la existencia, cada una de ellas, por una acción inmediata de Dios, han sido creadas iguales en su autonomía. Las especies vegetales surgen provistas de su propio principio de reproducción: «Que la tierra se cubra de verde, de hierba que haga fecunda su semilla según su especie, de árboles frutales que, según su especie, produzcan en la tierra frutos que lleven en ellos mismos su simiente» (v.11). En cuanto a los representantes de las especies animales, escuchan cómo se les dice: «sed fecundos y multiplicaos» (v.22; cf. 1,28 y 5,3 en el caso de lo humano). Si en cada instante del poema narrativo de Gn 1 se hace presente la heteronimia —las criaturas tienen su secreto en ese Otro que las hace surgir— no aparece de manera menos clara la autonomía de las especies en lo que toca a su duración: Dios crea a los vivientes y les confía a su autonomía reproductiva, a lo que les hará seguir siendo «ellos mismos» de edad en edad.

Sin embargo es en otro texto del Pentateuco, en el Capítulo 11 del Levítico, en donde se hace del todo evidente el objetivo del «discurso sobre las especies» de Gn 1 (los dos textos están estrechamente emparentados, siendo así que emanan uno y otro de la redacción sacerdotal). El «tratado» sobre los animales puros e impuros que se lee en Lv 11 representa en efecto una aplicación sofisticada de los datos y las distinciones introducidas en Gn 1. Los trabajos de Mary Douglas, una antropóloga inglesa que publicó en 1962 *Purity and Danger*<sup>19</sup>, arroja luz nueva sobre Lv 11.

<sup>19</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966; traducido al español con el título *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid 2000; ver, del mismo autor, *El Levítico como literatura*, Barcelona 2006.

En 1962, Claude Lévi-Strauss, en su *La Pensée sauvage*, se había opuesto a que se presentara la mentalidad primitiva como «pre-lógica», y había demostrado a través del análisis de diversos mitos y su estructura que el pensamiento llamado «salvaje» estaba en realidad guiado por una lógica rigurosa, clasificadora. En *Purity and Danger* Douglas muestra que Lv 11 ilustra perfectamente tal lógica —tomando como punto de partida un dato de hecho—. El sistema de puro e impuro de Lv 11, explica Douglas, ratifica aparentemente un estado de fe: los israelitas eran consumidores de carne de buey, de cordero y de cabra, es decir, de ungulados de pezuña partida, los tres rumiantes. Por otra parte sentían muy probablemente una gran repugnancia ante la carne de cerdo<sup>20</sup>. Por lo que respecta al cerdo, tiene también pezuñas hendidas, pero no rumia. A partir de este dato doble se pone en marcha la lógica clasificadora. Se destaca una primera clase: Son puros los animales terrestres que poseen las dos características que se acaban de mencionar —pezuñas hendidas y rumia—. Esto permite eliminar al camello, e igualmente al damán (cf. Sal 104, 18) y la liebre: aunque son «rumiantes» no tienen las pezuñas divididas<sup>21</sup>. Estos animales tienen uno, y no los dos rasgos característicos de la clase «animales terrestres puros».

	<i>Buey, cordero, cabra</i>	<i>Cerdo</i>	<i>Camello, damán, liebre</i>
Pezuña partida ...	1	1	0
Rumiante .....	1	0	1

Pero la lógica clasificadora de Lv 11, necesariamente sistemática, va más lejos: debe cubrir todas las clases del universo cuya articulación se enuncia en Gn 1, que distingue las aguas, el firmamento y la tierra. Retomando este esquema, Lv 11 designa los animales que son propios de cada elemento. En las aguas están los peces con escamas, que avanzan con ayuda de aletas; en el firmamento están los volátiles alados de dos patas;

<sup>20</sup> El puerco, que llega a comer hasta carroña animal, tenía mala reputación en el Próximo Oriente antiguo, y además estaba ligado a los cultos idolátricos (véase Is 66,3); cf. los textos acádicos e hititas en este sentido, reunidos por J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991, 650-652.

<sup>21</sup> El damán y la liebre eran considerados rumiantes (cf. Lv 11,5.6; Dt 14,7) por el característico movimiento de sus mandíbulas.

sobre la tierra están los animales de cuatro patas que saltan o andan. Un grupo de criaturas que no esté equipado del modo de locomoción del que le provee su elemento, queda declarado impuro (un individuo que entra en contacto con el cadáver de una de estas bestias es impuro; no está autorizado a entrar en el santuario). Los últimos animales impuros a los que pasa revista (Lv 11,41-44) son aquellos que se arrastran, reptan u hormigean por la tierra. Estos diversos modos de propulsión poseen en efecto una forma indefinida, no entran en ninguna de las clases ya descritas y desafían de este modo la clasificación de base.

Dios ha declarado la bondad de todas las criaturas animales, incluso los monstruos marinos, consagrando su división por especies (Gn 1,21-25). ¿Por qué entonces Lv 11 introduce distinciones suplementarias entre animales puros e impuros? Las diferencias introducidas en Lv 11 valen únicamente para el pueblo que ha sido «distinguido»; son de orden práctico y se refieren al régimen alimenticio de los israelitas y a su práctica sacrificial (lo mismo sucede con la cuestión del contacto con cadáveres de animales); se refieren a un pueblo llamado a entrar en la santidad de Dios (y por tanto en su «diferencia»), entrando así en un mundo más rico en diferencias. El texto de Lv 20, 24-26 resume esta singular vocación:

«Yo soy YHWH, vuestro Dios, el que os separó de los otros pueblos. Por eso vosotros debéis separar los animales puros de los impuros, y los pájaros impuros de los puros. No os hagáis abominables a causa de un animal, de un pájaro o de cualquier alimaña que se arrastra por el suelo, porque yo los separé para que los consideraseis impuros. Vosotros seréis santos, porque yo, YHWH, soy santo, y os separé de los otros pueblos, para que me pertenecierais».

En el aumento de discernimiento que incumbe a Israel, se juega una adhesión al Dios santo, pero igualmente al Dios vivo, porque la lógica clasificadora de Lv 11 saca a la luz, entre los animales de los tres biotipos, a los representantes más «transparentes» (por la manera de desplazarse) de la finalidad dinámica que habita en ellos en cuanto vivientes. Asociada a las otras distinciones que introduce el Levítico, la distinción de los animales puros e impuros de esas que ponen a los hijos de Israel de parte de una vida que circula y no se desperdicia, de parte de un respeto más atento, en los demás y en sí mismo, al primer don de Dios que es la vida. Una vez más, la visión bíblica, lejos de ratificar una religiosidad irracional, se nos muestra ligada a una articulación sabia del mundo, respetuosa de las distinciones internas a lo real y de la finalidad que a la que apuntan.

#### 4. ADÁN, EL HOMBRE DE CIENCIA

El conjunto de Gn 1-2 podría finalmente llevar como subtítulo el que Karl Popper da a su última obra: *Toda vida es resolución de problemas. Cuestiones sobre el conocimiento de la naturaleza* (1994). Al nombrar a los animales (Gn 2,20), Adán prolonga la obra creadora de la separación de las especies. De ese modo, ejercita, a imagen de Dios, el «dominio suave» del mundo que le es confiado (1,28). Un recorrido por un texto del libro de los Reyes manifiesta, por otra parte, que desempeña en este punto una función real y, por decir así, «científica»<sup>22</sup>. En 1Re 5,10-13, el elogio de la sabiduría de Salomón termina con estos versículos: «La sabiduría de Salomón era mayor que la sabiduría de todos los hijos de Oriente y que toda la sabiduría de Egipto [...]. Pronunció 3.000 parábolas y proverbios, y sus cánticos fueron 1.005. Habló sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro; habló de los cuadrúpedos, de las aves, de los reptiles y de los peces». En el Estado-jardín que son Judá e Israel (cf. 1Re 5,5), Salomón, colmado por la sabiduría que ha recibido, prolonga el gesto de Adán «que puso nombre a todo el ganado, a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo» (Gn 2,20) y pone así por obra el gobierno del mundo por medio del lenguaje<sup>23</sup>. Después de Herder y Heidegger, no han faltado interpretaciones que hayan visto en los nombres que Adán da a los animales el nacimiento del hombre a su vocación poética, la de «habitar poéticamente esta tierra» (Hölderlin). A decir verdad, el trasfondo cultural de la doble escena (en Gn 2 y en 1Re 5) invita a ver a Adán y a Salomón caracterizados como «hombres de ciencia» tanto como poetas. La «sabiduría» enciclopédica de Salomón en la descripción de 1Re 5,12-13 se aproxima efectivamente al saber clasificador y a la «cien-

<sup>22</sup> Ver mi ensayo *Côté cour, côté jardin: Salomon, l'Adam royal*, en J. VERMEYLEN y C. LICHTERT (ed.), *Le roi Salomon, un héritage en question. Hommage à J. Vermeylen* (Le livre et le rouleau 33), Bruxelles 2008, 247-260.

<sup>23</sup> Esta sabiduría se expresó de un modo notable en «tres mil sentencias (*māšāl*)» (1Re 5,12) —se trata de la palabra por medio de la cual la Biblia designa los «proverbios», que no son sino una manera de gobernar sabiamente la realidad—. Por otra parte, como hace notar Moshe Garsiel, si redistribuimos las consonantes de la raíz *š-l-m*, que subyace al nombre de Salomón, se obtiene la raíz *m-š-l*, ligada también al quehacer del rey (así en 1Re 5,1: «Salomón gobernaba [*mōšēl*] sobre todos los reinos»). Ver M. GARSIEL, *Biblical Names. A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Ramat Gan 1991, 206; ver también A. FRISCH, *Midrashic Derivations of Solomon's Name in the Book of King: Beith Miqra'* 45 (1999) 87.

cia de las listas» de los Mesopotámicos, de las que derivan a su vez los «inventarios» del libro de los Proverbios (de Salomón) y de los códices de leyes bíblicas. De esta «ciencia de las listas» elaborada entre el Tigris y el Éufrates, escribe René Labat: «aunque no haya tenido pretensión de universalidad, encontramos que, en la práctica, se extendió a todos los campos del conocimiento: a las ciencias de la naturaleza, a las listas de minerales, de plantas y de animales; a la ciencia de las técnicas en las listas de utensilios, de vestidos, de construcciones, de alimentos y bebidas; a las ciencias del universo, las listas de dioses, de estrellas, países o comarcas, de ríos y de montañas; a las ciencias del hombre, en suma, por medio de las listas de sus características físicas, de las partes del cuerpo, de los oficios y de las clases sociales»<sup>24</sup>. Esta clasificación de los fenómenos de lo real se organiza especialmente a partir de sus nombres; en la Biblia imita la actividad creadora de Dios que crea las cosas dándoles un nombre. «El conjunto de los conocimientos de Salomón, zoológicos y botánicos, constituye otro jardín de Adán»<sup>25</sup>, escribe Paul Beauchamp. Adán y Salomón son dos testimonios, el primero en los orígenes, el segundo en la «modernidad» de la historia, de la vocación del hombre a «habitar científicamente» la tierra que Dios les ha confiado.

Con su nomenclatura, Labat menciona la elaboración de las «listas de dioses». Pero esto es una tarea que no incumbe al hombre bíblico, cuyo Dios único se revela irreducible a los fenómenos del mundo. Es necesario, en efecto, poner de relieve hasta qué punto el monoteísmo bíblico ha transformado la relación del «saber» del hombre con el mundo que le rodea: en la tierra bíblica la «ciencia de las listas» adopta un matiz nuevo. Los politeísmos del Próximo Oriente de la antigüedad (egipcios, mesopotámicos y cananeos) poseían todos ellos una coloratura cósmica. En el panteón mesopotámico (para limitarnos a este último), algunos dioses (Dumuzi, Ishtar/Inanna) habían conservado la fuerte inmanencia de sus

<sup>24</sup> R. LABAT, *La Mésopotamie*, en R. TATON (ed.), *Histoire générale des sciences. Tome 1. La science antique et médiévale. Des origines à 1450*, Paris 1994 (1957), 86-87. A propósito de esta «ciencia de las listas», ver J. BOTTERO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987, 165-169 y 206-217. Ver también el dossier y la discusión de J. TRUBLET, *La science dans la Bible. Méthode et résultats*, en F. MIES (ed.), *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers* (Le livre et le rouleau 15), Bruxelles 2002, 11-58, o también, en la misma obra, J. VERMEYLEN, *Les représentations du cosmos dans la Bible hébraïque*, 59-102, especialmente p. 65.

<sup>25</sup> P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976, 222.

orígenes, que les mantenía indisociables de los procesos naturales; por su parte, los dioses mayores (An, Enlil, Enki/Ea) están estrechamente asociados a los dominios cósmicos (al cielo, la lluvia y las constelaciones, el aire y el viento, y las aguas dulces, respectivamente). Es de notar que esto ya no es pensable en el contexto bíblico: si Dios penetra con su mirada y su atención el mundo que ha creado, hasta alcanzar sus recovecos más inaccesibles (cf. Job 38-39), permanece, sin embargo, «separado» en su absoluta trascendencia (cf. Is 40,25; 46,5; 66, 1-2)<sup>26</sup>. Las sociedades religiosas del Próximo Oriente de la antigüedad se caracterizan además por un fondo oscurantista en el que pululan demonios y fuerzas maléficas. El pensamiento bíblico, y especialmente el sacerdotal, ha reorientado por su parte este dato, refiriendo la noción de impureza a una fuerza dinámica que ya no es demoníaca, y reduciendo fuertemente su zona de influencia<sup>27</sup>. Liberada de las inmanencias divinas y demoníacas, la tierra del hombre bíblico se le entrega por completo —«Los cielos son los cielos de YHWH, pero la tierra se la ha dado a los hijos de Adán» (Sal 115,16; cf. Ecl 5,1)—; se le ha en toda su extensión, cielo, mar y tierra, como canta el Sal 8 (v.8-9)<sup>28</sup>, con el deber de investigación que de ello se sigue: «La gloria de los reyes consiste en escrutar las cosas» (Pr 25,2)<sup>29</sup>. Esta tarea regia del hombre bíblico recibe su forma más «moderna», casi secularizada, en la investigación de Salomón, tal como la dramatiza el libro de Qohelet: «He empleado todas mis fuerzas en indagar y descubrir el sentido de lo que sucede bajo el cielo» (1,13). Ciertamente tal empresa dista aún mucho de las ciencias modernas: para llegar a ser operativas, las cien-

---

<sup>26</sup> Ver H. y H. A. FRANKFORT, *The Emancipation of Thought from Myth*, en *Íd.*, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago 1946, 367-369.

<sup>27</sup> Ver J. MILGROM, o.c. (nota 20), 47 y 711-713.

<sup>28</sup> J. VERMEYLEN, o.c. (nota 25), 59-102, especialmente 66-70.

<sup>29</sup> Si las «ciencia de las listas» mesopotámica encuentra ecos en la Biblia, sucede en un universo en el que la inteligibilidad ha estado «refundida» por completo por el monoteísmo de Israel. Un signo de esta refundición se puede leer en el inventario del Código de la Alianza, el más antiguo código de la ley en el contexto bíblico (Ex 21-23). Este código, como lo ha mostrado el asiriólogo Jacob Finkelstein, introduce una distinción inédita y fundamental en su manera de organizar el inventario de artículos jurídicos: la distinción entre derecho de los bienes y derecho de las personas, que refleja la jerarquía de lo real enunciada en Gn 1; ver J. J. FINKELSTEIN, *The Ox That Gored*, *Transactions of the American Philosophical Society* 71:2, Philadelphia 1981; ver también mi estudio, *La Bible et l'Europe: une patrie herméneutique*: *Nouvelle Revue Théologique* 130 (2008) 177-193 (ver 182-185).

cias modernas impondrán la necesidad de que se suban otros escalones de racionalidad (comenzando por el de la conceptualización griega). Eso no impide que el pensamiento bíblico de la entrega de la creación al saber y al poder del hombre constituya, por su parte, una de las condiciones de la «emancipación» del saber científico.

Gn 1 es pues, a su modo, un manifiesto de la inteligibilidad del mundo, de un mundo confiado al poder y el saber del hombre. En su misma factura —en su luminosa forma discursiva— ilustra el «dominio» del mundo por medio del lenguaje que incumbe a Adán. Subrayemos por fin que este capítulo y los que le siguen en el Génesis, no sanciona de hecho que la ciencia divina y la ciencia del hombre se hagan ninguna forma de competencia. El acceso del hombre al conocimiento del lenguaje no es una prerrogativa sustraída a la divinidad, como un fuego prometeico (y esto a pesar de las falsas promesas de la serpiente en Gn 3,1-5). La vocación «científica» del hombre se formula, por el contrario, en momentos de cercanía inmediata de Dios al hombre, bien se trate del discurso directo de Dios a Adán en Gn 1, de la cercanía de YHWH al hombre en el jardín en Gn 2, o de la experiencia mística de 1Re 3, en la que Salomón pide a Dios la sabiduría (que adoptará especialmente la forma de su gobierno del mundo por medio de la palabra). Este saber, por cierto, no está libre de caer en desviaciones, pero procede ante todo del «ser a imagen», así como de la tarea regia confiada por Dios a Adán. El Sal 8 pone las cosas en su justa perspectiva cuando celebra el señorío de Dios celebrando el del hombre: «Le hiciste apenas inferior a un dios, le coronaste de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies» (v.6-7).

\* \* \*

Los primeros capítulos del Génesis dicen sin duda alguna mucho más de lo que se ha presentado en estas páginas; en todo caso son prueba de una fe asombrosa en la capacidad racional del hombre. Hacer referencia a estos textos no es dar muestra de oscurantismo; es más bien comprometerse a defender e ilustrar la responsabilidad científica del hombre en el mundo que le ha sido confiado. La «luz» que surge en Gn 1,3 tiene su origen en Dios; ilumina también al mundo a partir de la capacidad y la responsabilidad intelectual del hombre. En los debates actuales, las mentalidades científicas más agudas tienen mucho que ganar acogiéndose a su lejano antepasado.