

LA CREACIÓN EVOLUTIVA

Antonio González Fernández

Abstract: This text presents a philosophical-theological reading of the first chapters of the book of *Genesis* that is capable of integrating not only the theory of evolution, but also the most recent contributions of the sciences in relation to the genesis of modern humanity. The idea of creation does not refer to a temporal beginning, but to a transcendental beginning from which created things hang, in their autonomy and diversity. An autonomy that culminates in humanity, whose "essence" is not defined by an idea or a set of things, but by the human capacity for a "we", in which the extraordinary theological nature of the human is also situated.

Keywords: Creation, Evolution, *Fontanalidad*, Maimonides, Zubiri.

* * *

1. Introducción

En el diálogo entre "ciencia y fe" es menester recurrir a la filosofía. La filosofía proporciona una reflexión sobre el estatuto epistemológico de los distintos saberes involucrados en este diálogo, trátase de las ciencias naturales, de las ciencias religiosas, o de la teología. Además, la filosofía ofrece la posibilidad de una reflexión crítica sobre los presupuestos "metafísicos" implicados en muchos de los conceptos que utilizan las distintas disciplinas, ya que con frecuencia estos conceptos son solidarios de una determinada concepción de lo real. En nuestro caso, basta con aludir al concepto de "especie", que tiene un claro origen en la filosofía griega, y cuyo uso no siempre está libre de los presupuestos determinados por tales orígenes. De nuevo, la reflexión sobre tales presupuestos ya no es de carácter puramente científico, sino de índole inexorablemente filosófica.

En este texto no nos ocuparemos de los aspectos más externos del conflicto entre "creación y evolución". Baste señalar la diferencia entre el contexto estadounidense del famoso "juicio del mono", de 1925, y el hecho de que Darwin esté enterrado con todos los honores en la abadía de Westminster, en Londres. Esto no sólo pone de relieve ciertas diferencias entre las teologías americanas y europeas, sino que también nos abre a considerar las dimensiones comerciales e ideológicas de tales hechos. Mientras que el "juicio del mono" fue provocado y aprovechado por los comerciantes locales de Dayton, el darwinismo sirvió al imperio británico para justificar algunos de sus más brutales procedimientos con las poblaciones "inferiores" de las colonias. Este uso ideológico continúa todavía hoy cuando algunos divulgadores "científicos" y periodísticos presentan la posición cristiana en tales asuntos como si fuera la de los clérigos más conservadores de Dayton, mostrando un brutal desconocimiento del cristianismo y de la teología que pretenden desacreditar.

Aquí simplemente vamos a tomar la teoría de la evolución como un punto de partida, para hacer una lectura filosófico-teológica de la misma. La filosofía nos servirá para controlar críticamente algunos de los conceptos utilizados. Como cuando se dice que la evolución es solamente una "teoría" y no un hecho. Pero toda ciencia es teoría, y no una acumulación de hechos. Los hechos de los que trata la ciencia están siempre encuadrados en

las teorías científicas, e interpretados por ellas. Sin embargo, las teorías no son simples “construcciones” ideales. Al mismo tiempo que la ciencia «construye» libremente sus hipótesis, también «profundiza» en el mundo que le rodea¹. Elaborar teorías es indagar en el mundo, corroborando o «falsando» las propias construcciones. Ciertamente, toda teoría puede llegar a ser refutada, para ser sustituida por otra mejor. Sin embargo, aquí nos basta con tomar la teoría de la evolución como una teoría ampliamente confirmada, aunque siempre susceptible de mejora, como podrían serlo, por ejemplo, las grandes teorías de la física contemporánea.

2. El contexto de los relatos bíblicos

Recordemos que las Escrituras judías y cristianas tienen al menos dos relatos sobre la creación, contenidos en los dos primeros capítulos del libro del Génesis, cada uno de los cuales presenta una teología propia. Digo “al menos” porque en las Escrituras se pueden encontrar otras muchas reflexiones sobre la creación, algunas de ellas muy importantes, tales como las que aparecen en los Salmos o en libro de Isaías. De los dos relatos mencionados, el más antiguo es el llamado “yahvista” (J, de *Jahwist*), que aparece en el capítulo segundo del Génesis (Gn 2:4b-25). Más reciente es el relato “sacerdotal” (P, de *Priesterschrift*), que aparece en el primer capítulo (Gn 1:1-2:4a). Ambos relatos fueron unidos posteriormente en un solo texto, pasando a formar parte de la Torah.

La perspectiva de la Torah se enfoca en la historia, y no en la naturaleza. El centro de la Torah es la constitución de Israel como un pueblo alternativo, gobernado por Dios, a partir de los relatos sobre su liberación de la esclavitud bajo el imperio egipcio. Desde este punto de vista, las cosas naturales se consideran en función de esa historia de liberación, y no por sí mismas. De ahí la peculiar concepción hebrea del tiempo. Mientras que la mayor parte de las culturas han entendido el tiempo de forma cíclica, según el modelo natural de la alternancia de las estaciones y de las cosechas, Israel piensa el tiempo en forma histórica, es decir, linealmente, con un principio y un fin. El Talmud judío subraya esta visión histórica de lo natural cuando habla de una creación mediante «diez palabras» u órdenes divinas, en correspondencia con las «diez palabras» o mandamientos del libro del Éxodo².

Esta perspectiva histórica se encuadra en un contexto externo que podemos llamar “anti-imperial”. Esto es particularmente notorio en el relato P, que no sólo se contrapone a las legitimaciones ideológicas de los imperios de su entorno (representados narrativamente por Egipto), sino también a la teología monárquica del relato J, que puede tener su origen en la corte de Salomón o de sus sucesores. Conocemos esas “teologías imperiales” por relatos tales como el *Enuma Elish*, que formaban parte del contexto semítico. La comparación con esos relatos nos permite no sólo captar sus similitudes culturales, sino también lo original de la perspectiva hebrea sobre la creación.

La intención anti-imperial es especialmente notoria en la insistencia en que Dios no sólo es el rey de Israel, sino el rey de toda la historia humana, y el rey de todas las cosas. Desde la perspectiva hebrea, el reinado de Dios cuestiona, hasta el punto de excluir, todo otro señorío, como el de los emperadores, o el de los mismos gobernantes de Israel (1 Sam 8:1-

¹ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 1983, pp. 103-133.

² Las «diez palabras» serían las órdenes para crear la luz, el firmamento, lo seco, la vegetación, las lumbreras, los animales marinos y aves, los animales terrestres, el ser humano, la orden de comer plantas, y la creación de Eva (*Abot* 5,1).

7). De ahí que Dios cree dando órdenes, tal como haría un rey. La creación no surge por la unión sexual entre dos divinidades, como se reproducía en los cultos imperiales de año nuevo, sino simplemente mediante la palabra divina. Tampoco es la creación el resultado de un combate cósmico, en el que una divinidad originaria es sacrificada, ni el ser humano es la mezcla de la sangre de un dios ejecutado con la arcilla de la tierra. El rey divino crea por la palabra, sin violencia.

De ahí también la peculiar posición del ser humano. Si en los mitos babilonios la imagen de la divinidad era el emperador, aquí la imagen y semejanza (Gn 1:27) es el ser humano (eso significa *adam*). Como imagen de Dios, el ser humano no ha sido creado para servir a los dioses, tal como sucedía en los relatos imperiales, sino simplemente como una especie de mayordomo, encargado de administrar la creación del Dios cuya imagen reproduce. Y es que los llamados “dioses” no son tales, sino simplemente cosas creadas, las cuales están más bien al servicio del ser humano, y no al revés. Así, por ejemplo, el sol, la luna, y las estrellas no son divinidades, sino simplemente “lumbreras” destinadas a marcar los tiempos y las estaciones.

Y esto significa entonces que la creación está “desacralizada”. Solamente el Creador, como distinto de las criaturas, es santo, tres veces santo. Las criaturas son simplemente tales. Como distintas del Creador, son realidades “seculares”, que tienen su autonomía propia. No están sujetas al arbitrio de poderes divinos, sino que tienen un orden propio, que puede ser conocido, y eventualmente utilizado, por el ser humano. En el relato J este orden se expresa como una progresiva viabilidad de la vida, es decir, como un paso del desierto al oasis, y al ser humano que lo cultiva³. En el relato P, el orden de la creación se expresa en una correspondencia de los días: el primer día (creación de la luz) se corresponde con el cuarto (creación de las lumbreras), el segundo día (separación de las aguas del cielo y las aguas de la tierra) se corresponde con el quinto (creación de aves y peces), y el tercer día (creación de la tierra y las plantas) se corresponde con el sexto (creación de animales terrestres y del ser humano). Obviamente no es un orden evolutivo moderno, sino una «etiología» del orden del mundo tal como lo podía observar un hebreo de su tiempo⁴.

Hay un día más, el sábado. La creación culmina en el descanso. Un descanso que Dios comparte con los seres humanos. No se descansa para trabajar, sino que se trabaja para gozar del sábado. Algo que nos muestra de nuevo una peculiaridad de la creación bíblica. La creación no acontece en función de algo, como pudiera ser el servicio a los dioses. La creación tiene su fin “sabático” en sí misma, no fuera de ella. Algo que también se expresa repetidamente en el hecho de que Dios va viendo que la creación «era buena» e incluso «muy buena», cuando finalmente aparece el ser humano (Gn 1:31). La creación es querida por sí misma, y no en función de otra cosa, a diferencia de lo que sucede usualmente en los mitos, y en algunas teologías.

Todo ello nos muestra una enorme diferencia entre la intención de los relatos bíblicos y el contexto de la teoría de la evolución. Los relatos no fueron compuestos para responder a los debates del siglo XIX y siguientes. Ello no obsta para que estos relatos se presten a reflexiones filosófico-teológicas relevantes para el presente. Es lo que puede suceder, por ejemplo, con la idea de la autonomía “secular” de la creación. Tratemos de pensar más despacio esa relevancia.

³ Según la lectura de X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2015, pp. 445-447.

⁴ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 142.

3. La metafísica hebrea

Para comenzar a aproximarnos a lo que se pueda entender por creación, hemos de indicar que los relatos bíblicos, y la lengua hebrea en la que fueron escritos, suponen una especie de «metafísica implícita»⁵. Toda cultura, aunque no sea filosófica, contiene una cierta idea sobre la constitución del mundo. Así, por ejemplo, la lengua griega, y en general las lenguas indoeuropeas, construyen las frases en torno al “sujeto”, que es algo así como el “soporte” lingüístico del que se “predican” una serie de características, usando del verbo y de otros “predicados”. No es extraño que, de esta manera, el mundo griego, y la filosofía europea, haya articulado su metafísica en función de la idea de “sustancia” o de “sujeto” como últimos soportes de la realidad.

Por supuesto, cabe preguntarse críticamente si tales “metafísicas implícitas” son adecuadas para describir correctamente el mundo. Xavier Zubiri ha argumentado que las cosas no se nos dan primeramente como “sujetos” o “sustancias”, situadas por detrás de sus propiedades, sino como “sustantividades”, entendiéndose por tales la unidad estructural de esas propiedades, con suficiencia para constituir algo real. Para expresar este carácter sistémico de las cosas, tal como se presentan en nuestro trato con ellas, Zubiri recurrió a una característica de la lengua hebrea, el llamado “estado constructo”, con el que se expresa el modo en que una cosa queda constitutivamente afectada por la realidad de otra⁶. Claro que el hecho de que el hebreo vea las cosas en cierta manera no constituye ninguna justificación filosófica. Para tal justificación se requiere un análisis crítico de nuestra experiencia, y una búsqueda de cuál sea la mejor manera de expresarla. Del mismo modo, no está dicho que la teología deba adoptar sin más la “metafísica hebrea”, pues ella no tiene por qué ser solidaria con la revelación, la cual bien se podría expresar en otras perspectivas filosóficas.

Conviene sin embargo observar otra característica implícita en el modo hebreo de ver el mundo. La frase hebrea, en lugar de descansar sobre lo que en castellano llamamos “sujeto”, toma su apoyo en el verbo. El “sujeto” más bien funciona como el primero de los complementos verbales. En las traducciones bíblicas literales, escuchamos expresiones tales como “y fue David a Jerusalén”, que responden a ese primado de verbo sobre el sujeto. De hecho, en hebreo las raíces (*shoreshim*) o “lexemas” de las palabras corresponden a las tres letras con las que se forma usualmente el verbo. Esta prioridad del verbo es coherente con la visión histórica del mundo a la que hemos aludido. Podríamos decir que, para los primitivos hebreos, el mundo no estaba hecho de cosas naturales, de sustancias o de sustantividades, sino de acciones. Era un mundo histórico, un mundo humano, antes de ser un mundo natural.

De nuevo, el que en esta lengua las cosas se vean de este modo no significa que esta sea la forma más adecuada de hacerlo. Démonos sin embargo cuenta de algo muy importante. Ciertamente, se puede justificar filosóficamente que lo primero en nuestra experiencia no son unas presuntas sustancias “por detrás” de sus propiedades, sino el sistema constructo de tales propiedades. Igualmente podemos argumentar que, al ver determinada cosa, no solamente tenemos una cierta inmediatez de la misma, en cuanto vista por nosotros. Sin duda hay una inmediatez de lo que aparece. Pero también hay una inmediatez si cabe mayor del aparecer mismo. En este caso, el ver de la cosa. La inmediatez es tal que el ver no se ve, el oír no se oye, el aparecer no aparece. Es transparente. Es la transparencia de nuestro ver, es la transparencia de todos nuestros actos. En este sentido, por su inmediatez primera, por

⁵ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 17-18.

⁶ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2008², pp. 289-293.

su transparencia viva, podemos hablar de una primeridad de los actos respecto a las cosas. Sería la justificación filosófica de esa prioridad de la «praxis viva» para el pensar bíblico⁷.

4. En el principio

El relato “sacerdotal” del capítulo primero del Génesis se abre con la expresión «en el principio (*bre’shith*) creó Dios...». Ya en el siglo XI, Rabí Shlomo Yitzjaki (“Rashi”) observó que la expresión hebrea también podría traducirse de otro modo: «Cuando Dios comenzó a crear...». Es una traducción probable, porque se asemeja al inicio de otros relatos semíticos, y ha sido adoptada por algunas traducciones modernas. Ahora bien, tanto con una como con otra traducción es decisivo entender este “comienzo” o “principio” del crear, que se expresa con el término *re’shith*. Maimónides, en el siglo XIII, insistía en la diferencia entre *re’shith* y *tekhilah*, otra palabra hebrea que también se puede traducir por “comienzo”, pero que indica *un inicio temporal*. En cambio, según Maimónides, *re’shith* indica solamente el “principio” de algo, sin referencias al tiempo⁸. De hecho, *re’shith* deriva de “cabeza”, algo que dirige continuamente al cuerpo, y se puede usar, por ejemplo, para hablar de la “cabecera” de un río. En cambio, *tekhilah* está más bien asociado a la idea de “estrenar” o “contaminar” algo, y por tanto se asocia a un punto temporal⁹.

Aquí encontramos una particularidad de la perspectiva bíblica. Por una parte, la creación como acto divino tiene un término que es distinto de Dios. Por eso el mundo es autónomo, “secular”, y tiene sus propios dinamismos. Pero, por otro lado, el principio es siempre principio de lo creado, y no un “fundamento” separado de sus criaturas. Esto resulta palpable si atendemos al resto de la frase inicial del Génesis. Y es que al principio Dios «creó» (*bara’*). Se trata de un verbo que, en la Escritura, sólo es ejecutado por Dios. Sin embargo, no es un verbo referido solamente a las cosas “naturales”, sino que se usa también para referirse a las creaciones “históricas” de Dios, especialmente a la creación de Israel como un pueblo alternativo (Is 43:1.15). El énfasis del verbo parece estar en la capacidad de Dios para crear algo nuevo e inesperado (Núm 16:30). Ahora bien, el verbo también se utiliza para hablar de la creación sorprendente de nuevas realidades naturales en el presente o en el futuro, y no sólo en su origen remoto (Sal 104:29-30; Is 41:19-20). En definitiva, es un verbo que se aplica a la totalidad, incluyendo la promesa de la creación futura de «cielos nuevos y tierra nueva» (Is 65:17-18). La expresión “los cielos y la tierra” es justamente la que aparece al inicio del Génesis (Gn 1:1), y en hebreo tiene justamente el sentido de totalidad. Es verdad que en el relato J se utilizaban términos menos técnicos, como el simple “hacer” (*’asah*) o el artesanal “formar” (*yatsar*), que se aplica a la creación del ser humano a partir del polvo de la tierra (Gn 2:7). Sin embargo, también aquí se adopta una perspectiva de totalidad desde el principio mismo del relato, que comienza con la mención de «el cielo y la tierra» (Gn 2:4b).

En cualquier caso, la idea de creación quiere afirmar la soberanía divina completa, tanto sobre la historia como sobre la naturaleza. Y esto, desde un punto de vista teológico, implica por un lado la negación de materiales que no hayan sido creados. De ahí que los primeros pensadores cristianos tuvieran que ir distanciándose progresivamente de la idea platónica de una organización, por el Demiurgo, de una materia previa. Si hay materiales previos

⁷ He expuesto esto más detenidamente en A. González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá, USTA, 2014.

⁸ Maimónides, *Guía de descarriados*, II, 30.

⁹ Aquí nos apartamos de la interpretación del “comienzo” que propone Zubiri en *El problema teologal...*, cit, p. 457.

tenemos ciertamente una “formación”, pero no estrictamente “creación”. Por otro lado, la idea radical de creación implica en definitiva que todo lo que surge, pasado, presente y futuro, está en último término enraizado en el acto creativo de Dios, sin que ello obste para que todo lo surgido sea, al mismo tiempo, distinto de Dios, y autónomo como realidad.

La idea de una creación «de la nada», que se origina fuera de la Biblia hebrea (2 Mac 7:28; Ro 4:17), quiere expresar esta radicalidad de un «principio» que alcanza a todo lo real. En la antigua mística judía, tal como se conserva en las distintas versiones del *Sefer Yetsirah*, parece haber habido una progresiva transición desde las imágenes «artesanales» de la «formación» (*yetsirah*) de todas las cosas hacia la idea de una creación «de la nada»¹⁰. El problema es que, con frecuencia, en la mística y en la teología, “la nada” ha tendido a sustantivarse, dando lugar a diversas especulaciones sobre el origen de todas las cosas a partir de ella. Son especulaciones en el fondo imposibles. Si la nada es verdaderamente nada, no es un “algo” del que puedan proceder las cosas. Como bien señala Zubiri, la expresión “de la nada” solamente se puede interpretar de forma puramente negativa, para decir que las cosas no vienen sino de Dios¹¹. Todo proviene de Dios, no sólo en sus orígenes temporales, sino en sus dependencia actual y futura respecto al “principio” del que se originan.

En la teología clásica se distinguía entre la creación y la “conservación” del universo. Se trata de una distinción que parece debida a una comprensión temporal del acto creativo, distinguiéndolo así de la génesis posterior de las demás criaturas. Sin embargo, ya Schleiermacher, padre de la teología moderna, habló de la posibilidad de considerar el aparecer continuado de distintas realidades como perteneciente al concepto teológico de creación¹². Cuando los teólogos cristianos, ya en el siglo XX, comenzaron a integrar la idea de evolución en la teología, observaron precisamente que la evolución, a diferencia del “fijismo”, permitía comprender la naturaleza en una perspectiva “histórica”, lo cual era justamente la intención última de los relatos bíblicos¹³. De este modo, el conjunto dinámico de toda la realidad, natural e histórica, podía ser visto como la plasmación de la creación “continua” de Dios. En definitiva, la creación, más que referirse a un acto puntual al inicio de los tiempos, contiene la pretensión de considerar la realidad entera a partir de su origen en Dios.

5. La índole del principio

Tratemos de entender la índole de este “principiar” divino en el fondo de todas las cosas. Entre los modos verbales hebreos, hay uno que resulta particularmente notable. Es el *hif'il*, que trasmite la idea de provocar que una acción sea realizada. Así, por ejemplo, si un verbo en su forma básica *qal* significa ‘salir’, al pronunciarse en *hif'il* su sentido cambia a ‘sacar’ o ‘producir’ (hacer que salga). Si un verbo en *qal* significa ‘morir’, al ponerlo en *hif'il* pasa a significar ‘matar’ (hacer que muera). Si en forma *qal* significa ‘reinar’, el *hif'il* lo convierte en ‘entronizar’ (hacer que reine), etc.

Podemos decir que esta perspectiva está presente en el relato bíblico, incluso cuando no se expresa en ese modo verbal. Así, por ejemplo, Dios ordena que la tierra «verdee» plantas

¹⁰ A.P. Hayman, *Sefer Yesira*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 1-41.

¹¹ X. Zubiri, *Acerca del mundo*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2010, pp. 225-226.

¹² F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Halle, O. Hendel, 1897, § 38, 1-2, pp. 160-163.

¹³ Un pionero habría sido K. Beth, *Der Entwicklungsgedanke und das Christentum*, Berlin, Runge, 1909, seguido de autores como Ch. Gore y W. Temple. Puede verse W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, cit., pp. 144-145.

(Gn 1:11-12, *hif'il*), o que las aguas «bullan» seres vivos (Gn 1:20, *qal*), o que la tierra «produzca» animales (Gn 1:24 *hif'il*). También en el capítulo segundo Dios hace que la tierra «brote» las plantas (Gn 2:9 *hif'il*). El uso del modo *hif'il* produce a veces el efecto de una cadena: Dios da una orden a la tierra, y la tierra a la vez «hace salir» a las plantas, y estas son finalmente las que salen. Se trata de una perspectiva que, de nuevo, subraya la autonomía de la creación. Dios no produce directamente las cosas. Son las criaturas mismas las que dan lugar a otras criaturas. Démonos cuenta de que es algo coherente con la intención de los relatos bíblicos, que proclaman a Dios como rey universal. Y un rey por lo general no hace directamente las tareas, sino que por su palabra ordena que otros las hagan. Ciertamente, estos relatos no se escribieron para tratar sobre la evolución. Pero claramente la posición “fijista”, que hace intervenir directamente a Dios al inicio de cada nueva especie, está muy alejada de la perspectiva “regia” de los relatos bíblicos.

La idea de una orden “regia” establece una cierta distancia entre Dios y las criaturas, pues estas son capaces, por sí mismas, de dar lugar a otras nuevas realidades. Sin embargo, esta distancia no impide una paradójica cercanía. Si la creación procede de Dios, de alguna manera Dios mismo se está dando a sí mismo al crear. Filón de Alejandría, el padre de la filosofía judía, contemporáneo de Pablo de Tarso, ya afirmaba que Dios «no escatimó compartir su excelente naturaleza» al crear¹⁴. Es una perspectiva que encontramos posteriormente en las lecturas neoplatónicas de la creación, tanto en autores judíos como cristianos. No estaríamos ante una causalidad eficiente, donde el principio queda separado de la criatura, sino ante una «causalidad formal» en la que hay, en distintas maneras, «una presencia *ad extra* de la causa en el efecto»¹⁵. La teología latina, a diferencia de la griega, desconfió de la causalidad formal, pues pensó que, si Dios fuera simplemente la forma del mundo, esto implicaría el panteísmo¹⁶.

Sin embargo, dentro del marco del aristotelismo medieval, cabía la posibilidad de pensar a Dios como la “forma de las formas”, manteniendo así la dialéctica entre la distancia y la presencia de Dios en la creación. Dios sería la forma primera, necesaria para todas las formas intermedias¹⁷. Fue la perspectiva de Maimónides, quien con esta especie de cascada de formas pudo sostener que Dios es el «principio» de todas las cosas, presente en todas ellas, sin limitar la noción bíblica de creación a un comienzo temporal. Con ello, Maimónides pretendía integrar la imagen bíblica de Dios como «fuente de vida», y como luz en la que «vemos la luz» (Sal 39:6). Para Maimónides, Dios es la «vida del mundo», utilizando una traducción peculiar, pero no imposible literalmente, de un pasaje del libro de Daniel (Dan 12:2). Recordemos que la expresión hebrea para principio (*re'shith*) contiene precisamente la imagen de la “cabecera” de un río. La fuente ciertamente es distinta del arroyo que mana de ella, pero al mismo tiempo se trata de las mismas aguas. Y, en cierto modo, solamente en la luz se ve la luz.

Desde el punto de vista de Zubiri, la creación es la plasmación *ad extra* de la propia vida de Dios¹⁸. Así Zubiri puede evitar las distinciones clásicas entre naturaleza y “sobrenaturaleza”. Lo llamado “natural” es simplemente Dios mismo realizándose de modo finito fuera de sí¹⁹. Así se supera la disyuntiva entre el mero “deísmo” y un Dios cosificado

¹⁴ Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, I, 5.

¹⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 1999¹¹, p. 472.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 26.

¹⁷ Maimónides, *Guía de descarriados*, I, 69.

¹⁸ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., p. 462.

¹⁹ *Ibidem*.

al que se recurre para explicar aquellos aspectos del universo que (todavía) no han sido aclarados por la ciencia. Dios no se ha desentendido del mundo «después de» haberlo creado, sino que es el principio permanente del mismo²⁰. Ahora bien, su presencia “creativa” en el mundo no consiste en realizar intervenciones puntuales, alterando los dinamismos propios de las criaturas. Zubiri lo explica recurriendo a la libertad humana: Dios no es causa inmediata de lo que nosotros decidimos, sino que lo es nuestra propia decisión. Su concurso con nuestra libertad no es inmediato (como pensaban tanto Báñez como Molina), sino *mediato*. Sin embargo, Dios es el que posibilita que nosotros seamos causa de lo que decidimos. Los sucesos que acontecen en el mundo tienen sus propias causas. Así, por ejemplo, una piedra cae en virtud de causas físicas, que expresamos con la ley de la gravedad. No obstante, el que haya caída de las piedras es el momento transcendental último, que pende del principio creativo. El momento transcendental del principio creativo no es ser causa de un acontecimiento. Si la causalidad es dar realidad, Dios es el que da la capacidad de dar realidad. Dios hace que las cosas se hagan reales de una manera lo más divina posible, es decir, por sí mismas²¹.

Tratando de sistematizar los datos bíblicos, y las distintas concepciones de los mismos, tal vez podríamos decir lo siguiente. Siguiendo la etimología de “cosa”, todas las “causas” son “cosas” desde las que explicamos otras. Esto incluye las explicaciones científicas, en las que unas cosas se entienden a partir de otras. Con esto no nos referimos solamente a la “causa eficiente” de los clásicos, sino a todo tipo de causalidad o funcionalidad entre cosas. Nuestros actos nos presentan las cosas como término de un surgir, en el que los mismos actos consisten. Un surgir que nos remite a la búsqueda de una razón del mismo, la cual se obtiene usualmente apelando a otras cosas. Ahora bien, cuando unas cosas se explican a partir de otras, la razón humana llega a un límite. Es la pregunta por la razón de *todas* las cosas. Se trata de una pregunta perfectamente legítima, pues tiene la misma estructura que las demás interrogaciones racionales. Sin embargo, cuando se pregunta por la razón de *todas* las cosas, ya no se puede apelar a *otra* cosa desde la que se puedan explicar las demás. Esa cosa estaría más bien incluida en aquello que se ha de explicar, que son todas las cosas. Por eso, tal pregunta nos deja ante el “abismo” del puro surgir de todas las cosas.

El abismo del puro surgir es justamente ese principio en el fondo de todas las cosas. Como puro surgir, sería justamente un acto puro. Y, precisamente por ello, no sería cosa, sino el surgir de todas las cosas. En cuanto que no es cosa, sino el surgir de todas las cosas, es un principio trascendente. En cuanto surgir puro, distinto de las cosas, carece de la finitud propia de ellas. Por eso se le puede llamar “infinito”. Ciertamente, el cristianismo le atribuye a este puro surgir un carácter personal. Algo que ciertamente no contradice el carácter de acto que tiene el puro surgir, pues en el acto está la raíz de lo personal. En cualquier caso, la perspectiva filosófica converge con la idea teológica de la creación. Por una parte, Dios es distinto de todas las cosas, y de este modo las cosas son autónomas, y están regidas por sus propios dinamismos. Por otro lado, Dios no está separado de la creación, sino que es el principio “fontanal” de todas las criaturas. Al no ser “cosa”, Dios no es causa en sentido propio, sino que Dios es aquel que hace que las cosas hagan, por ser el fondo del surgir de todas ellas. Dios es un infinito *Hif'il*.

Todo esto no obsta para que se pueda hablar de “milagro”. El milagro no es una simple

²⁰ Ivi, p. 494.

²¹ Ivi, p. 496.

alteración de los dinamismos propios de las cosas. Lo que sucede es que estos dinamismos están enraizados en el dinamismo mismo de Dios, como surgir infinito de todas las cosas. El discurso sobre los “milagros” es una interpretación creyente del acontecer mundano, allí donde algo sucede sin que las causas puedan ser conocidas, o allí donde aparecen convergencias “admirables” de distintas causas, o allí donde las causas, por más que sean conocidas, resultan completamente inesperadas. Sin embargo, el gran milagro, el milagro de todos los milagros, es justamente el que surjan las cosas. Es el milagro de la creación que, en cuanto acto, se identifica justamente con el acto infinito en el que Dios consiste. Del mismo modo, las cosas llevan en sí mismas la huella del surgir, que para el científico es simplemente una remisión a otra cosa como su causa, pero que, al mismo tiempo, es la huella del surgir infinito de todas las cosas. La belleza es justamente la capacidad que tienen ciertas cosas, y en algún modo todas, de remitirnos al surgir de todas ellas.

El término “creación”, desde este punto de vista, contiene una radical anfibología. Por una parte, la creación designa el acto creativo de Dios. Dios no “toma” la decisión de crear, como una decisión ulterior a su acto puro²². El acto de la creación no es un acto añadido al infinito surgir de Dios. El tiempo en que se toman las decisiones concierne solamente a las cosas creadas, no al acto puro de Dios que, en su infinitud, se diferencia de todas las cosas. Como ya sabía Agustín de Hipona, Dios no crea en el tiempo, sino que crea el tiempo²³. Al crear, el puro surgir de Dios sigue siendo su único acto infinito. Son las cosas creadas las que conocerán cambios y alteraciones, pero no el puro surgir en que Dios consiste. Sin embargo, el término “creación” es también el término del acto creador de Dios, el conjunto de las cosas creadas. Todas ellas son creación de Dios, en radical unidad y diferencia

La creación, así entendida, no es una mera tesis filosófica. La filosofía ciertamente puede afirmar la distinción entre los actos y las cosas, y la unidad infinita del puro surgir en cuanto tal surgir. Sin embargo, que este surgir sea independiente de las cosas, que no las necesite, que sea libre, es algo solidario con la afirmación creyente del carácter personal de Dios. Y justamente de eso trata la fe hebrea y cristiana: de la afirmación de la libertad de Dios, y de la libertad humana como imagen de Dios. Porque la afirmación de la libertad de Dios es coherente con la afirmación de la autonomía de lo creado. La creación sería la efusión libre de la actividad pura en la que Dios consiste, más allá de las ideas de necesidad o contingencia, que pertenecen más bien a la estructuras de lo creado²⁴. Frente a las ideologías imperiales, de antaño y de hogaño, la fe en el Creador cuestiona que el destino de las cosas creadas, y el destino de los humanos, sea la esclavitud a los poderes de este mundo. Dios no sólo es “insurgente” porque no surge entre las cosas. También es “insurgente” porque llama a todas las cosas a llegar a ser autónomamente lo que son. Y entre todo lo creado hay una realidad que ha sido convocada de forma especial a la libertad. Es la especie humana.

6. La especie humana

El texto bíblico habla de “especies”. Los frutos de los árboles, los animales marinos, las aves, los animales terrestres, son producidos «según su especie» (*lmino, lmineha, lminehu*, Gn 1:11s, 21, 24s). La versión griega de los Setenta vertió esta expresión por *katà génos*. Y

²² Ivi, 475.

²³ Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, V, 5, 12.

²⁴ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 476-480.

la Vulgata la tradujo utilizando *species* en casi todos los pasajes²⁵. Ahora bien, el término latino *species*, cuya etimología remite a la idea de “mirar” (como *spectare*), se correspondería más bien con el griego *eîdos*, también relacionado con la vista. Por ello, estos términos sugieren la forma o el “aspecto” de algo, de donde se habría formado la noción de una “idea”, que como la “especie” designaría a una estructura permanente, distinta de la diversidad cambiante de los individuos.

En cambio, la expresión hebrea *min* sugiere la idea de unas “divisiones” o “derivaciones”, algo que también podemos leer en el *katà génos* griego, tras el cual estaría la imagen de una generación. De nuevo no se trata de proyectar sobre el texto bíblico la idea moderna de evolución, pero sí de constatar una concepción más dinámica. El *min* como “derivación” o “división” no se corresponde con una idea estática de la especie, ni con el correlato real de una definición, ni con unas notas esenciales inmutables. Más bien sugiere la riqueza de la vida, en la cual unas realidades van surgiendo a partir de otras. Podríamos imaginar que la “especie”, a diferencia de la “derivación”, es un fotograma estático de un proceso en permanente devenir²⁶.

A continuación el texto se refiere a la humanidad. En este caso no se habla de “derivaciones”, sino de un “hagamos” divino. Sorprendentemente, estamos ante un cohortativo plural. Es verdad que el término hebreo para “Dios” (*'elohim*) tiene la morfología de un plural. Pero se usa con verbos en singular. Sin embargo, el verbo aquí está en plural, lo que ha dado lugar a lecturas cristianas en términos de una creación a partir de la Trinidad. Ciertamente, al texto pertenece también la historia de su interpretación. Sin embargo, es más probable que inicialmente este “hagamos” hiciera alusión al consejo divino. La tradición judía habla de las reticencias de los ángeles antes de la creación del ser humano²⁷. La imagen del consejo divino no deja de ser interesante, porque incluiría la idea de una participación de las criaturas en la creación de la humanidad.

7. La dignidad corpórea

Y de la humanidad se nos dice que está creada «en nuestra imagen, según nuestra semejanza» (Gn 1:26). Se trata de un pasaje que desde antiguo fue utilizado para hablar de la dignidad humana²⁸. Sin embargo, lo que se relacionó con la dignidad humana fue muchas veces la “semejanza”, y no la “imagen” de Dios, la cual estribaría en la racionalidad. Lo que se estaba tratando de pensar con esto era aquello que el ser humano perdió debido al pecado de Adán. La racionalidad sería una característica permanente del ser humano, que no se perdería por el pecado. El ser humano seguiría siendo imagen de Dios, pero habría perdido su dignidad, es decir, su semejanza.

Lo que está de fondo en tal concepción es una idea de la dignidad como una “posición” que el ser humano puede o no tener, y no como una característica intrínseca de la propia humanidad²⁹. Y esto conlleva, por supuesto, que aquellos que no han sido restaurados a su

²⁵ Con la excepción de Gn 1:11, donde se lee *genus*.

²⁶ Según la metáfora de H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Puf, 1959⁸⁶, pp. 161-163.

²⁷ Con alusión al Salmo 1:6, un *midrash* afirma que Dios solamente informó a su consejo acerca del «camino de los justos», pero no les dijo nada sobre «el camino de los malvados» (*Genesis Rabbah* 8, 4). Otro pasaje narra que Dios, por su cuenta, decidió crear al ser humano mientras que los ángeles todavía lo estaban debatiendo (*Genesis Rabbah* 8, 5).

²⁸ Cfr. Teófilo de Antioquía, *Apología a Autolico*, II, 18; Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, en MPG 44, cc. 123-256; Ambrosio de Milán, *De dignitate conditionis humanae*, en MPL 17, cc. 1105-1108.

²⁹ D. Gracia, *Construyendo valores*, Madrid, Triacastela, 2013, pp. 165-184.

posición originaria carecen entonces de dignidad. Los reformadores protestantes pusieron de relieve que, desde el punto de vista de la poética hebrea, la “imagen y semejanza” ha de entenderse en unidad, y no como dos características separables del ser humano. De ahí la conclusión de que el ser humano, debido al pecado, habría perdido tanto la imagen como la semejanza. Algo que no mejora en absoluto la valoración de la condición humana, en la medida en que esté afectada por el pecado adámico. Cabe señalar, no obstante, que el reformador burgalés Francisco de Enzinas pudo alumbrar una perspectiva distinta. Después de sus estudios con Melancton en Wittenberg, Enzinas era consciente de la imposibilidad de separar imagen y semejanza. Sin embargo, su conclusión fue distinta a la de los reformadores “magisteriales”. Desde su punto de vista, el pecado no afectaría al ser humano de modo tal que pudiera perder ni su imagen ni su semejanza. Y de ahí la constitutiva dignidad del ser humano, antes y después del pecado. De este modo, Enzinas consolidaba el discurso humanista sobre la dignidad, vinculándola con una “imagen y semejanza” nunca perdida, y dándole así un carácter constitutivo e inalienable³⁰.

¿En qué consiste entonces la “imagen y semejanza” de Dios? Si lo decisivo fuera la racionalidad, se podría pensar que la imagen y semejanza de Dios no incluye expresamente al cuerpo. Y que, por tanto, tampoco la dignidad humana estaría en relación con nuestra corporeidad. No fue el modo en que los primeros autores cristianos leyeron el texto. Ireneo de Lyon, en su polémica contra los gnósticos, subrayó precisamente el valor de la corporeidad, sin la cual el ser humano estaría incompleto³¹. Todavía Agustín señalaba que el carácter erguido del cuerpo humano muestra su señorío sobre las criaturas y su semejanza con la divinidad³². Se trata de una perspectiva que conecta con las tendencias anti-monárquicas del texto bíblico, que entiende que la imagen de Dios no es el rey o el emperador, sino toda la humanidad. En hebreo, el término *adam* se refiere a todo ser humano, incluyendo tanto al varón como la mujer (Gn 5:2). De este modo, toda la humanidad, como imagen de Dios, está llamada a reinar sobre la tierra. No sólo eso. El término hebreo usado para “imagen” (*tsaelaem*) se refiere usualmente a las estatuas, y puede aludir a la costumbre de marcar con ellas los límites territoriales de un reino. La humanidad, como imagen de Dios, sería el marcador de la soberanía divina sobre la creación.

En esta perspectiva, el cuerpo no está en modo alguno excluido. El ser humano es imagen y semejanza de Dios en su plena materialidad. La distinción platónica entre alma y cuerpo no se corresponde con la distinción bíblica entre espíritu y carne. Espíritu y carne no son partes, sino más bien aspectos o dimensiones del ser humano tomado en su totalidad. Si de “ánima” en sentido hebreo se quiere hablar (*nefesh*), habría que incluirla más bien en la carne, dentro de una perspectiva tridimensional más que tripartita (1 Ts 5:23). De hecho, los primeros cristianos no llegaban a la fe mediante el platonismo, sino que más bien tenían que abandonar el platonismo para llegar a la fe. Solamente cuando el filósofo Justino, en el siglo II, comprendió la radical mortalidad del ser humano tomado en su unidad, pudo abrirse a la fe cristiana, incluyendo la fe en la resurrección³³. Desde el punto de vista cristiano, el único que posee la inmortalidad es Dios mismo (1 Ts 6:16). La resurrección no es la inmortalidad del alma, sino la esperanza en que la relación de Dios con el ser humano, y con toda su

³⁰ F. de Enzinas, *Memorias. Informe sobre la situación en Flandes y la religión de España*, trad. de F. Socas, Burgos, Ediciones Clásicas, 2017, p. 211. El texto latino original puede verse en la edición bilingüe de sus *Mémoires*, a cargo de C.A. Campan, Bruxelles, La société de l'histoire de Belgique, 1862, tomo 1, p. 254.

³¹ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* I, 5, 5.

³² Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, VI, 12.

³³ Justino, *Diálogo con Trifón*, 3-5.

creación, puede ser definitiva, hasta el punto que Dios se puede definir a sí mismo por tales relaciones (Mc 12:18-27). Por eso mismo, la esperanza cristiana no consiste en un abandono de la creación para dirigirse a otro mundo, sino más bien en una transfiguración de la creación entera, una renovación del cielo y de la tierra, que haga posible la justicia (2 Pe 3:13)³⁴. Algo que se puede describir, no como una huida del alma de su cuerpo, sino como un descenso de la nueva Jerusalén a la tierra (Ap 21:10).

Esto también afecta a la concepción cristiana de la imagen y semejanza de Dios. Desde el punto de vista cristiano, Jesús de Nazaret es la imagen de Dios por excelencia (2 Co 4:4; Col 1:15; Heb 1:3), el «último Adán» (1 Co 15:45), en quien la fe descubre la habitación plena y *corpórea* de Dios (Col 2:9). De nuevo, la imagen de Dios, incluso la imagen de Dios por excelencia, incluye la corporeidad. Desde este punto de vista, los creyentes en el Mesías Jesús están llamados a ser transformados, ya desde ahora, de acuerdo con esa imagen (Ro 8:29; 1 Co 15:49; 2 Co 3:18)³⁵. Tenemos así una concepción dinámica de la imagen de Dios, según la cual el ser humano es convocado a llegar a ser aquello que ya es. Sin embargo, “aquello que ya es” no es una idea platónica en la mente de Dios, sino Dios mismo dándose a sí mismo al crear, y creando de tal manera que las criaturas, en su autonomía y en su libertad, pueden llegar a reproducir la imagen misma de su Creador, hasta el punto de que Dios mismo llegue a habitar corporalmente en su creación.

8. La imagen colectiva

La “imagen y semejanza” tiene, como hemos apuntado, un carácter colectivo. De entrada, se refiere a una pareja: «Creó, pues, Dios al ser humano (*adam*) a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó» (Gn 1:27). El ser humano sería imagen de Dios en la respectividad del varón y la mujer³⁶. No sólo eso. El mero uso del nombre “Adán” entraña una referencia al ser humano en general, más allá de la concreción de los primeros relatos. De hecho, cuando el Génesis cuenta la historia del patriarca de un clan, quiere mencionar una característica del clan en su conjunto. Por eso, la referencia a Adán como “patriarca” de la humanidad sirve para referirse a toda la humanidad. Teológicamente se puede constatar también una correspondencia entre el “nosotros” divino, y la pluralidad humana con la que comienza la historia.

En el pasado, esta pluralidad se restringió a una sola pareja, según la literalidad del relato. Esto puede ser cuestionado cuando sabemos sobre la coexistencia de diversas especies humanas junto con el actual *homo sapiens sapiens*. Ciertamente, la referencia a una sola pareja inicial sirvió en ocasiones como argumento contra el racismo. Sin embargo, el principal motivo teológico para la defensa del monogenismo fue la idea de Agustín de Hipona sobre el pecado original y su transmisión hereditaria: toda la humanidad estaría necesitada de redención porque toda ella sería heredera del pecado de la primera pareja. Todavía en 1950, el magisterio católico concedía libertad respecto a las teorías evolutivas, pero no respecto al monogenismo³⁷. Para tratar de conciliar las perspectivas de la ciencia

³⁴ La expresión para “nuevo” usada en griego no indica “otra” nueva cosa, sino una cosa renovada.

³⁵ Significativamente, todas estas expresiones están en plural.

³⁶ Sobre la pareja como imagen de Dios puede verse D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, München, Kaiser, 1955³, pp. 39-40; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1947², pp. 205-221; y J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungstheologie*, München, Kaiser, 1985, pp. 228sg.

³⁷ En la encíclica *Humani generis*, 37.

con la doctrina eclesiástica, Karl Rahner hablaba de un monogenismo de grupo, al tiempo que entendía el pecado original como un pecado colectivo, que se transmitiría social e históricamente, y no por vía genética³⁸. Pero ya Zubiri en los años setenta señalaba la dificultad de hablar de un solo grupo inicial, al tiempo que mantenía la idea de un «empecatamiento» colectivo, distinto de la transmisión hereditaria de Agustín³⁹.

Ahora bien, para salvaguardar la intención del texto bastaría con señalar dos cosas. En primer lugar, habría que tomar a Adán como Adán. Es decir, el texto no pretendería hablar simplemente de una primera pareja, sino del ser humano en general. El relato sobre el pecado (Gn 3-11) no trataría del origen histórico del pecado en una pareja, en un grupo, o en una pluralidad empecatada de grupos, sino que más bien esbozaría en términos narrativos una tesis sobre la *estructura* del pecado. Una estructura que se repetiría en cada pecado humano, «por cuanto todos pecaron» (Ro 5:12), con independencia de la unidad genética o socio-histórica de la humanidad en todas sus épocas⁴⁰. En definitiva, el texto nos estaría diciendo que todo pecado consiste en la pretensión humana de justificar la propia vida por los resultados de las propias acciones, por sus “frutos”. Que es en definitiva el olvido humano de los actos para atender únicamente a las cosas.

En segundo lugar, no cabe duda de que el texto bíblico quiere afirmar la unidad de la especie humana. Y tampoco cabe duda de que, en la actualidad, la especie humana forma fácticamente una unidad. La cuestión está en cómo pensar esta unidad. Desde el punto de vista del esencialismo filosófico clásico, la unidad humana vendría dada por la participación en una esencia común a todos los individuos. Ahora bien, si se entiende la esencia desde las notas constitutivas que determinan la sustantividad, entonces hay que afirmar que la esencia tiene un carácter estrictamente individual⁴¹. La unidad se podría entonces pensar de forma “genética”, en virtud del esquema replicativo que se trasmite de progenitores a hijos. Esto podría llevarnos, aunque no necesariamente, a un esencialismo científico, que se satisfaría con una definición “genómica” de lo humano. Ahora bien, la evolución impone una perspectiva dinámica, y por tanto gradual, en la constitución de la especie humana. Si la especie se suele definir biológicamente en términos de interfecundidad, hay que decir que lo que hoy es una especie, en otro tiempo fue interfecunda con otras “especies”, que entonces no serían propiamente tales.

Se podría abordar la cuestión de una forma más “factual”, partiendo de la comparación *actual* de la especie humana existente con otras especies de primates superiores. Las investigaciones recientes ponen el énfasis en las especiales capacidades humanas para desarrollar actividades en el modo “nosotros”, donde los participantes en la misma no persiguen propiamente objetivos individuales, sino que entienden su actividad como una actividad verdaderamente colectiva. El ser humano se caracterizaría por la posibilidad de ponerse verdaderamente en la perspectiva del otro, considerando las situaciones “a vista de pájaro”, y no desde un punto de vista puramente individual. De ahí el especial sentido de equidad, propio de la especie humana, y la génesis de las instituciones, pues éstas determinan, en definitiva, como “se” hacen las cosas más allá de las preferencias

³⁸ K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, en sus *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln-Zurich, Benziger, 1954, pp. 253-322; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, pp. 113-121.

³⁹ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 525-528.

⁴⁰ La expresión griega *eph'hô* fue traducida al latín como *in quo*, dando lugar a la idea de que todos habríamos pecado “en” Adán. En realidad, el texto dice simplemente «por cuanto todos pecaron», pues la estructura del pecado de “Adán” es simplemente la estructura de todo pecado.

⁴¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., pp. 211-248.

individuales. Esto incluye la aparición de la fundamental institución del lenguaje, de la que pende el desarrollo ulterior de otras muchas instituciones humanas⁴².

Ciertamente, la definición del ser humano como “animal de realidades” no es en modo alguno incompatible con esta concepción. Y es que la realidad, como alteridad radical, libera precisamente la posibilidad de atender a nuestros actos, como distintos de las cosas, y de este modo insertar a los demás en mis propios actos. Cuando el niño, menor de un año, señala un objeto a su madre, está actuando en el modo “nosotros”, incluso antes de desarrollar el lenguaje, que justamente se basa en la posibilidad de actuar de tal modo. Cabe preguntarse cuándo aparecieron estas habilidades en el proceso evolutivo. El *homo habilis* ya tenía desarrollada el área de Broca, pero en la faringe y vértebras carecía de las características necesarias para hablar. ¿Indica esto la mencionada anterioridad del modo “nosotros” sobre el desarrollo del lenguaje? ¿Se podría pensar incluso que los enterramientos del *homo naledi* indican ya esa capacidad de ponerse en la perspectiva de los demás? Son cuestiones abiertas.

Cuando en la actualidad la genética nos muestra que hubo una “hibridación” entre distintas especies humanas, nos encontramos de nuevo con la dificultad de distinguir entre especies cuando *de facto* era posible la interfecundidad. En cualquier caso, la cría de un “híbrido” requiere precisamente de la colaboración entre sus progenitores, no sólo por el hecho de que el tiempo de cría es mucho más largo entre los humanos, sino también por el hecho de que, entre ellos, la implicación de todo el grupo en la alimentación y en la cría de los infantes es mucho mayor que entre los primates superiores que hoy conocemos. Esto nos llevaría a la posibilidad de considerar los límites de lo humano, no en términos esencialistas, sino precisamente en función de los límites de esa radical colaboración. Lo humano sería justamente esa capacidad para el “nosotros”, y quienes entran o pueden entrar en ese “nosotros” entrarían en una concepción dinámica de la unidad de la humanidad.

Esto nos trae de nuevo a la concepción teológica de la humanidad. La perspectiva teológica no es ciertamente la del esencialismo filosófico o “genómico”. Lo que tenemos es un “nosotros” humano, que podríamos pensar en correspondencia al “nosotros” divino. La humanidad estaría caracterizada por esa capacidad de relación con los demás, que incluye la posibilidad de una relación humana con Dios. Cuando el Salmo se pregunta «qué es el ser humano para que lo recuerdes, el hijo del hombre para que lo visites» (Sal 8:5), nos encontramos precisamente con esta definición de lo humano en función de su capacidad de relacionarse con Dios⁴³. Digámoslo filosóficamente: nuestros actos finitos, que terminan en cosas, se diferencian del acto puro de Dios por lo que tienen de finitos, pero no por lo que tienen de actos. El acto infinito de Dios no se distingue de nuestros actos en cuanto actos, sino en cuanto finitos. Dios es radicalmente «Dios con nosotros» (*Immanuel*), pues «no surge lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17:27). Por eso es especial la creación de lo humano.

9. Lo especial de la creación

El libro del Génesis narra una creación especial del ser humano por Dios, distinta del «produzca la tierra» respecto a los animales. Ciertamente, lo específico de esta creación puede estar matizado por la mencionada alusión al consejo divino y, sobre todo, por la

⁴² M. Tomasello, *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2019.

⁴³ Una afinidad con la divinidad que ya observaba Protágoras, tal como nos dice Platón, *Protágoras* 322 a.

inclusión, en el capítulo segundo, de la referencia al polvo de la tierra (*'afar min hadamah*) a partir del cual surge el ser humano (Gn 2:7). La mención de la tierra como *adamah* establece un juego de palabras con el ser humano (*adam*), mostrando su inserción en la materialidad de la creación. Este componente terrenal ya aparece en los relatos mesopotámicos. Pero, a diferencia de ellos, lo que el ser humano recibe aquí de la divinidad no es la sangre de un dios derrotado, sino el aliento del Dios vivo (Gn 2:7). Algo que podríamos interpretar desde la mencionada comunidad de acto entre Dios y la humanidad.

Lo que está propiamente en juego, como vimos, es la posición especial de la humanidad en su función de “mayordomía” respecto al resto de las criaturas. Sin embargo, la teología clásica pensó esta posición especial aludiendo a una creación del “alma”. Todavía el magisterio católico, en 1950, admitía la aplicación de la teoría de la evolución al conjunto de los seres vivos, incluyendo el cuerpo humano, pero exigía una intervención especial de Dios para crear el alma⁴⁴. Zubiri, en los años sesenta y setenta, trató de pensar esto con la idea de una “causalidad exigitiva”: en determinado momento, las estructuras corporales, por su inviabilidad para sobrevivir sin inteligencia, exigirían una intervención especial de Dios para dar lugar a la humanidad⁴⁵.

Es importante señalar que esta perspectiva parece haber cambiado en el último Zubiri. En el año 1983, Zubiri parece descartar definitivamente la teoría de la «causalidad exigitiva»⁴⁶. Lo que ahora Zubiri sostiene es que la psique humana surge no sólo *desde* las estructuras celulares, tal como se planteaba anteriormente, sino *por* las estructuras mismas. En este *por* Zubiri incluye tanto la constitución material del ser humano como también el Cosmos en su conjunto, que escribe ahora con mayúscula. De esta forma, Zubiri puede incluir la referencia a Dios como «naturaleza naturante» que «hace que hagan» las estructuras celulares al dar lugar a la inteligencia⁴⁷. Con esto Zubiri mantiene su perspectiva general sobre el hacer divino en el fondo del hacer de las criaturas, en consonancia con su idea sobre la fontanalidad divina. Así Zubiri integra la perspectiva bíblica de un *hif'il* divino que entrega a la creación la posibilidad de producirse por sí misma, sin requerir a Dios como causa segunda para explicar los pasos más complicados de la evolución, ni tampoco limitar el hacer divino a la lejanía del mero deísmo.

Indudablemente, el acto divino es sólo uno, porque es infinito, a diferencia de los actos humanos, delimitados por la finitud de las cosas en las que terminan. Dada la unicidad del acto divino, lo “especial” de la creación del ser humano tal vez deba ser buscado en el ser humano mismo, y no en el acto infinito del Creador. La creaturidad, por ser radical, no admite grados. En la dependencia de Dios, lo que varía no es el grado de la misma, sino la índole de lo que depende. ¿Cuál es esta índole? El texto bíblico nos habla del aliento de Dios (*nshama*), en virtud del cual el ser humano llega a ser un «ánimo vivo» (*nefesh khaya*, Gn 2:7). Lo decisivo, aquí, no sería el alma, sino la relación humana con Dios. La metafísica hebrea no es sustancialista, sino relacional, y la relación radical consiste precisamente en los actos compartidos. Lo milagroso del ser humano no es una intervención puntual de Dios para dotarle de una sustancia anímica, distinta de las sustancias materiales, sino el hecho de que el acto puro de Dios, su surgir originario, se convierte en una característica constitutiva de la humanidad, de modo que ella participa, por sus actos, en el aliento infinito de su Espíritu.

⁴⁴ *Humani generis*, 36.

⁴⁵ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 525-526.

⁴⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 1998, p. 463.

⁴⁷ Ivi, p. 467.

Es cierto, como vimos, que Dios es el surgir infinito de todas las cosas, y por tanto su aliento actúa en toda la creación, como su último dinamismo constitutivo, como el radical «hacer que hagan» todas las cosas (Sal 104:29-30). Lo que sucede en el ser humano es que esta participación en el acto puro de Dios puede llegar a ser “consciente”. La conciencia no es una vuelta reflexiva hacia los propios actos, como si estos fueran cosas. En cuanto que no son cosas, los actos no aparecen, sino que son el aparecer mismo. Su modo de darse no es el aparecer, sino el trasparecer. La conciencia, como transparencia viva de los actos a sí mismos, es lo que permite, respecto a ellos, esa radical alteridad que Zubiri llama “realidad”, y que es propia de todo lo que aparece, pero no del aparecer. Y, sin embargo, este aparecer que caracteriza a los actos es decisivo, porque precisamente ahí acontece la comunión entre el ser humano y el acto (“aliento”) infinito de Dios. La aparición del ser humano es justamente la aparición de la posibilidad de una comunión consciente entre Dios y sus criaturas. El ser humano ha sido creado precisamente como posibilidad de ser presencia consciente de Dios en la creación.

En definitiva, en la unidad de su acto infinito, Dios ha puesto algo distinto de sí, algo que sin embargo incluye la posibilidad evolutiva de una comunión consciente entre Dios y sus criaturas. Esta comunión, como “compartición” de los actos humanos con el surgir infinito de Dios, sería entonces el sentido último de la creación. Un sentido que no es ajeno a la creación, sino que está en la creación misma como su intrínseca posibilidad. En virtud de esta apertura de la creación a la comunión con Dios, la creación misma posibilita el surgir, entre las criaturas, de la imagen de Dios por excelencia, que es justamente la encarnación del Hijo. Una encarnación destinada a posibilitar que la humanidad, como imagen colectiva de Dios, llegue a ser, por el Espíritu divino, el “cuerpo” mismo del Mesías, el ámbito concreto e histórico de su reinado.