

mer argumento parte de la biología (especialmente de Darwin). La hipótesis de que parte el autor es esta: los teístas consideran que su «gran argumento» a favor de Dios es la complejidad del mundo biológico: esta complejidad es inexplicable sin un diseñador creador. Esta hipótesis está presente ya desde *El gen egoísta* (1976) y *El relojero ciego* (1978). Para Dawkins, los teístas argumentan de esta manera: la enorme complejidad de un avión Boeing 747 hace imposible que haya aparecido por simple azar y de ahí que sea necesario reconocer un ingeniero creador. Frente a esto, Dawkins postula cómo el darwinismo ha propuesto una teoría que explica perfectamente cómo ha podido surgir la complejidad: a lo largo de muchos millones de años, miles de pequeños cambios por unidad de tiempo dan lugar a enorme diversidad que es cribada por la selección natural. De este modo, de una forma lenta, gradual y continua el sistema complejo de la naturaleza va adaptándose a nuevos parámetros ambientales. Por tanto, si la complejidad se explica por el darwinismo, no es necesario postular la existencia de un Dios creador continuo de novedad. Dios no existe, es una hipótesis explicativa innecesaria. A Dawkins parece que lo que más le preocupa es crear un enemigo ficticio: el «Dios-tapa-agujeros», el cristianismo de la filosofía tomista y del creacionismo fundamentalista. Y causa perplejidad contemplar la seguridad que pone Dawkins en estos argumentos ignorando los esfuerzos de la filosofía, la teología y las ciencias por situar cada plano del conocimiento en su dimensión real. Tal vez la crítica que pueda hacerse al provocador ensayo de Dawkins es que comete la ingenuidad de basarse en sus propios análisis convirtiéndose él mismo en el tribunal de apelación y sentenciar dogmáticamente a favor del ateísmo. Pese a ello, conviene leerlo con atención e intentar ponerse en su lugar epistemológico.—L. SEQUEIROS.

EDWARDS, DENIS, *El Dios de la Evolución. Una teología trinitaria* (Sal Terrae, Santander, 2006). Colección Presencia Teológica, 152, 151 pp.

En enero de 2006, un prestigioso biólogo y sacerdote italiano, profesor de la Universidad de Bolonia, Fiorenzo Facchini, publicó en *l'Osservatore Romano* (16-17 de enero de 2006, p. 4) un artículo titulado «Evoluzione e Creazione». En este artículo, se hace eco de la sentencia del Juez Federal Jones III de Pennsylvania que ha dictaminado que el diseño inteligente no pertenece al mundo de la «ciencia» sino solo al de las creencias. Y por ello, la pretensión de grupos cristianos fundamentalistas de introducir el Diseño Inteligente en los programas educativos al mismo nivel que la evolución biológica, no tiene lugar. Algunos han querido ver en este artículo, un rechazo por parte de la Iglesia Católica del llamado «Diseño Inteligente» con pretensiones científicas.

En el contexto de la polémica sobre el Diseño Inteligente y el creacionismo científico tenemos que leer y comprender los contenidos del excelente ensayo del profesor Denis Edwards, sacerdote de la diócesis de Adelaida (Australia) y doctor en Teología por la *Catholic University of America*.

Este documentado y clarificador ensayo parte de una convicción: que la evolución del universo, la evolución de la vida y la evolución humana no son meras suposiciones sino conceptos que pertenecen ya al patrimonio común de la humanidad. El propio papa Juan Pablo II afirmó en 1996 en un discurso a la Academia Pontificia de Ciencias «*que la evolución ha dejado de ser una teoría*». La tarea de Edwards en este ensayo (al que no le faltan selectas citas a pie de página, de las que el traductor presenta la traducción castellana cuando existe) es la de responder a la pregunta que teológicamente se desprende de la afirmación papal: ¿qué diferencia introduce en una teología cristiana de Dios la aceptación de la teoría de la evolución?

El trabajo se articula en seis capítulos, que cada uno de ellos tiene su propia autonomía conceptual. El capítulo primero es introductorio («La evolución y Dios») y en él se contraponen la cosmovisión evolucionista (desde Lamarck y Darwin hasta las síntesis modernas) y las exégesis clásicas de los primeros capítulos del Génesis. Obviamente, no es esta la imagen que la ciencia ofrece en la actualidad. ¿Es posible conciliar las dos racionalidades? ¿Es exigible un concordismo o más bien una reelaboración de las teologías del Dios trinitario? Éste va a ser el camino elegido. Por ello, el segundo capítulo («El Dios de la evolución como el Dios de la amistad mutua») propone la hipótesis que sustenta todo el desarrollo posterior. Frente a las posturas de algunos científicos que eliminan a Dios de su horizonte, y frente a los fundamentalistas que rechazan los datos de las ciencias, el autor pretende «un enfoque teológico capaz de mostrar que la fusión entre ambos conjuntos de ideas en una síntesis unificada resulta razonable, coherente, iluminadora» (p. 22). Edwards sugiere que «la visión trinitaria de Dios como Dios de relaciones mutuas, un Dios que es comunión en el amor y la amistad más allá de lo comprensible, ofrece el fundamento de una teología dispuesta a tomarse en serio la evolución» (p. 23). El autor apunta una formulación sugerente y provocadora: «El Universo puede ser entendido como una realidad que se despliega «dentro» de las relaciones trinitarias de amor mutuo. La creación tiene lugar y prospera en el seno de la vida divina».

Pero esta visión maternal (el Dios-madre que da a luz al Universo) supone un vaciamiento amoroso de Dios. Por ello, el capítulo tercero («El Dios de la evolución como el Dios de la libre auto-limitación por amor»), propone una Cristología en la que Jesús de Nazaret, Dios inclusivo y compasivo que se revela de manera concluyente en la cruz, el Dios que se identifica con el dolor del mundo, es una figura

central para entender el Dios de la evolución. Es un Dios que se expresa como compasión divina por el mundo y, al mismo tiempo, afronta con honestidad el aspecto negativo de la evolución. Es un Dios «que acepta libremente los límites que le impone el hecho de amar a unos seres creados y finitos» (p. 51), porque «quienes libremente eligen darse a otros por amor se hacen vulnerables ante éstos y se someten a los límites que conlleva amar» (p. 52). Este texto resume muy bien el eje de todo el discurso: «A la luz de lo anterior, el acto divino de la creación puede ser considerado un acto de amor con el que las personas trinitarias dejan libremente espacio a la creación, aceptado las limitaciones del proceso. Al entablar relación con las criaturas, Dios se hace vulnerable. Dios respeta la integridad de la naturaleza, sus procesos y sus leyes» (p. 54).

Dado todo lo anterior, ¿cómo entender el pecado original y la gracia en una teología que se toma en serio la evolución? Desde el punto de vista de las antropologías biológicas, los homínidos emergen a partir del linaje de los primates hace unos cinco millones de años mediante un proceso de selección natural darwiniana. ¿Cómo aparece la inteligencia? ¿Cómo explicar la teología del pecado original y de la gracia? ¿Cómo ensambalar las antropologías filosóficas con las antropologías teológicas? Edwards se detiene en la explicación de Philip Hefner que insiste en una explicación derivada de la discrepancia entre la información procedente de la biología y la procedente de la cultura: el pecado original es consecuencia de la respuesta libre a nuestra herencia genética y a nuestros condicionamientos culturales. Del mismo modo, la gracia se entiende, dentro del contexto evolucionista, como que «el Dios trinitario siempre está libre y gratuitamente presente en el amor abnegado de toda persona humana» (p. 88).

Desde esta perspectiva, la visión de Dios en un contexto evolucionista, refuer-

za la imagen del Espíritu Santo. Por ello, el capítulo 5 («La evolución y el Espíritu Santo») recupera la teología de Basilio de Cesarea (siglo IV). «Contra quienes atribuyen al Espíritu Santo un lugar subordinado, Basilio señala que el Espíritu Santo es, de hecho, *precursor* de la venida de Cristo y está inextricablemente vinculado a la obra de éste» (p. 100). Desde esta perspectiva, el Espíritu Santo no sólo es el Dador de Vida en lo que hace a la santificación, sino también en lo referente a la obra de la creación. Siguiendo el hilo de Karl Rahner, Edwards recupera la noción de «auto-trascendencia activa», por la que «Dios se halla íntimamente presente en las criaturas en evolución, habilitándolas no sólo para *existir* de una manera estática, sino para también para *trascender* lo que ya son» (p. 109). Y concluye: «Dios no "interviene" como una causa más, sino que siempre está presente como el Ser absoluto y dinámico que no sólo faculta a las criaturas para existir, sino para trascenderse a sí mismas y devenir algo nuevo» (p. 109).

En el sexto y último capítulo («La evolución y Jesús, la Sabiduría de Dios») el autor trata de responder a la pregunta: «¿cómo hay que concebir el significado de Jesucristo dentro de un marco de referencia evolucionista?» (p. 122). Presenta los rasgos más significativos de tres cristologías evolucionistas: la de Teilhard de Chardin, la de Karl Rahner y la de Jürgen Moltmann, concluyendo con un resumen de significado sapiencial. El seguimiento de Cristo es una invitación a contribuir creativamente al incesante proceso de la evolución cultural impregnada por el amor. Ésta incluye a todos aquellos que, consciente o inconscientemente, contribuyen a la obra de fomentar la conciencia de que las criaturas del Dios que es trinidad de personas-en-amor-mutuo están emparentadas entre sí. De alguna manera, el ensayo de Edwards «invita a los seres humanos al cultivo de la conciencia ecológica, la empatía y la solidaridad con todas las

formas de vida que pueblan el planeta» (p. 151). Un ensayo esperanzador y lleno de sugerencias que hace reelaborar la imagen de Dios y teología de la creación desde otras categorías dinámicas y esperanzadas.—L. SEQUEIROS.

JAMMER, M., *Einstein and Religion* (Princeton University Press, New Jersey, 1999). 279 pp., ISBN 0-691-00699-7.

En los últimos cinco años son frecuentes los libros que afrontan las conflictivas relaciones entre los científicos y la religión, la ciencia y la teología, el pensamiento racional y la posibilidad de experiencias trascendentes. En este interesante debate no puede estar ausente la figura de Albert Einstein (1879-1955) judío religioso. Pero su experiencia religiosa judaica era heterodoxa, hasta el punto de que pidió no ser enterrado por el rito judío. Es ya un tópico citar la frase del genial descubridor de la teoría de la relatividad: «la ciencia sin religión está coja; la religión sin ciencia está ciega». Tuvo la osadía de apostar fuerte por la necesidad de un encuentro entre ciencia y religión en una época de fuerte positivismo. Max Jammer, profesor emérito de Física y rector de la Universidad de Bar-Ilan en Israel, recorre en un estilo directo aderezado de anécdotas el pensamiento y el sentimiento religioso de Einstein. Pero el autor ha indagado en los archivos de Einstein en la Biblioteca de la Universidad Nacional de Jerusalén y en la Biblioteca del Seminario Teológico Unitario de Nueva York.

El estudio se divide en tres grandes capítulos, referentes a los tres aspectos que pueden considerarse en la problemática de las relaciones entre Einstein y la religión: el capítulo primero se centra en la religiosidad de Einstein y el papel de la religión en su vida privada; el segundo capítulo aborda el complejo tema de la filosofía de la religión de Einstein; y el tercero se refiere a las implicaciones teológicas de la Física de Einstein. El autor distribuye la exten-