

TEOLOGÍA DE LA EVOLUCIÓN (III): EL ESPÍRITU SANTO COMO FUENTE DE LA NOVEDAD EMERGENTE. DENIS EDWARDS, 2004

MANUEL G. DONCEL
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: Cerramos la presentación de la tríada de intuiciones valiosas para elaborar una teología de la «creación evolutiva», que iniciamos con las intuiciones de Karl Rahner y Karl Schmitz-Moormann [ver PENSAMIENTO, vol. 63 (2007), pp. 605-636, y vol. 64 (2008), pp. 783-814, respectivamente]. Presentamos hoy las intuiciones del teólogo católico australiano Denis Edwards, publicadas definitivamente en su libro de 2004. Profundo conocedor de la teología de Karl Rahner, parte de la intuición de la «auto-trascendencia activa», pero la enriquece sustancialmente desde su opción filosófica por una «ontología relacional» y su profundo conocimiento de la tradición trinitaria y pneumatológica. Llega así a su intuición central que ve esa acción divina que posibilita la emergencia evolutiva a través de la auto-trascendencia de las creaturas como función «propia» del Espíritu Santo, extático y dador-de-vida. Por otra parte, en su modernización de la «relación creadora» de Santo Tomás, intuye también esa relación como función «propia» del Espíritu Santo, extático y portador-de-koinonía. Como intuición previa, ve el interés de destacar estas funciones o papeles «propios de» (y no sólo «apropiados a») las personas divinas, dentro de la acción indivisa de la Trinidad sobre la creación. La primera parte del presente artículo presenta esas tres intuiciones en forma de tesis (§ 1.3). Pero presenta previamente su base filosófica de «ontología relacional» del universo y de la Trinidad, a través de los tres «trascendentales abiertos»: «relacionalidad», «identidad relacional» y «emergencia evolutiva» (§ 1.1). Y su base de una teología de la acción del Espíritu en la creación: bíblica, patristica y teológica moderna (§ 1.2). La segunda busca rastrea en las publicaciones de Denis Edwards su itinerario conceptual: de la concepción cristológica rahneriana, a través del nuevo trinitarismo, revitalizador de Ricardo de S. Víctor, hasta una concepción pneumatocéntrica, despertada por su preocupación ecológica (§ 2).

PALABRAS CLAVE: D. Edwards, K. Rahner, autotrascendencia activa, ontología relacional, identidad relacional, emergencia evolutiva, papel propio, Espíritu Santo, éxtasis, koinonía, Basilio de Cesarea, Ricardo de S. Víctor.

Theology of Evolution (III): Denis Edwards (2004) and the Holy Spirit as Source of the Emergent New

ABSTRACT: We now conclude the presentation featuring the triad of valuable insights for developing a theology of 'evolutionary emergence'. This presentation was initiated with the insights of Karl Rahner and Karl Schmitz-Moormann [in PENSAMIENTO, vol. 63 (2007), pp. 605-636, and vol. 64 (2008), pp. 783 to 814]. We now present the insights of the Australian Catholic theologian Denis Edwards, from his book published in 2004. An expert in the theology of Karl Rahner, he begins with an intuition of 'active self-transcendence', but enriches it substantially from his philosophical option for a 'relational ontology' as well as his profound knowledge of tradition and Trinitarian Pneumatology. In this way he comes to his central insight that divine action facilitates evolutionary emergence which takes place through the self-transcendence of creatures, a function which is the 'proper role' of the ecstatic and life-giving Holy Spirit. On the other hand, his new interpretation of the 'creative relationship' as explained by St. Thomas, also intuits this relationship as a function that is the 'proper role' of the ecstatic and life-giving Holy Spirit. The preceding intuition sees the importance of highlighting these functions or roles that are 'specific' (and not merely 'appropriated from') to the divine persons, within the undivided action of the Trinity vis-à-vis creation. The first part of this article presents these three intuitions in the form of a thesis (§ 1.3). However he begins by presenting the philosophical base of 'relational ontology' of the universe and the Trinity,

through the three 'open transcendentals': 'relationship', 'identical relations' and 'evolutionary emergence'. Further on it is based on various theological perspectives of the action of the Spirit in creation: biblical, patristic and modern theology. The second part seeks to trace in the publications of Denis Edwards his conceptual itinerary: Rahner's Christological concept through a new Trinitarianism, revival of Richard S. Victor unto a pneumatocentric conception – one which is aroused by environmental concerns (§ 2).

KEY WORDS: D. Edwards, K. Rahner, active self-transcendence, relational ontology, relational identity, evolutionary emergence, proper role, Holy Spirit, ecstasy, koinonia, Basil of Caesarea, Richard of St. Victor.

LA FUNCIÓN PROPIA DEL ESPÍRITU SANTO EN LA CREACIÓN EVOLUTIVA RAHNERIANA

Denis Edwards (1943-), teólogo católico en la Flinders University School de Adelaida (Australia), se ha distinguido en el diálogo teología-ciencias, como lo demuestra el haber sido elegido miembro de la academia internacional sobre esa temática, denominada «Internacional Society of Science and Religion» (ISSR).

Su aportación central sobre la teología de la evolución que pretendemos destacar aquí, puede calificarse como una bella profundización teológica trinitaria y pneumatológica del concepto de creación evolutiva aportado por Karl Rahner en relación al problema teológico de la hominización y a su cristología evolutiva¹. Se trata de intuir teológicamente que la «acción trascendental» divina, en cuanto potencia las causas creadas para que mediante su «autotrascendencia activa» hagan emerger la novedad evolutiva, es «función propia» del Espíritu Santo. Complementariamente, Edwards intuye también como función propia del Espíritu el establecer la «relación creadora» que, según Santo Tomás, constituye el ser de las creaturas. Estas dos intuiciones son teológicas, pero además de fundamentarlas en la Biblia y en la tradición, Edwards las refuerza seriamente, al presentarlas dentro de una «ontología relacional». Esto es lo que presentaremos en la parte primera de nuestro ensayo, entresacando esas ideas de su libro del 2004, en el que están más ampliamente elaboradas. En la parte segunda indicaremos la evolución de algunas de ellas, a partir de sus publicaciones anteriores.

Para evitar malentendidos, quisiéramos notar ya desde aquí que esas funciones propias del Espíritu son de nivel teológico-metafísico, como lo son la acción trascendental rahneriana y la relación creadora tomista en que se inspiran. En nada interfieren con las teorías científicas, ni pueden servir para tapar los agujeros de las ciencias. El Espíritu no debe entenderse como una fuerza física, ni debe ser asociado a ninguna forma de «vitalismo», como si su presencia fuera un elemento de la naturaleza aún no descubierto. Pero el metafísico creyente puede descubrirle en esa creación evolutiva como la presencia de Dios, que potencia las creaturas para que permanezcan en su existencia y ejerzan su propio dinamismo, capacitándolas para autosuperarse y evolucionar hacia un

¹ Véase en PENSAMIENTO la primera parte de esta «Teología de la evolución», DONCEL, Serie Especial «Ciencia, Filosofía y Religión», n.º 1 (2007).

futuro siempre abierto. Esta presencia del Espíritu es además una *presencia personal* interior a cada creatura, que crea comunión con todas, de manera apropiada a cada una de ellas. Pues las cosas existen tan solo porque Dios las ama y porque el Espíritu de Dios mora en ellas (Sab 11,24-12,1). El Espíritu que actúa en ellas, es la expresión del amor divino que hace posible que las creaturas existan y evolucionen.

1. LAS IDEAS SOBRE ESTE TEMA EN EL LIBRO DEFINITIVO DE DENIS EDWARDS

El libro definitivo al que aludimos es *Aliento de vida: Una teología del Espíritu creador*². El tema de la «Teología de la evolución» es central en él, como lo demuestran los dos capítulos introductorios 1.º y 2.º, que constituyen su primera parte y están respectivamente dedicados a una presentación divulgativa de la evolución cósmica y biológica, y al contexto de la teología del Espíritu en S. Basilio de Cesarea. Lo demuestra también su segunda parte dedicada a «la historia del Espíritu» en sus capítulos 3.º, sobre la creación del universo y la vida, y 4.º, sobre la aparición de los seres humanos (y no tanto en los interesantes capítulos 5.º y 6.º, sobre cristología y eclesiología pneumáticas). Lo demuestra por fin su tercera parte, en la que explora «la teología del Espíritu creador», presentando sus tesis teológicas en los capítulos 7.º y 8.º, y su ontología relacional en el capítulo 9.º. (Su cuarta parte está dedicada a «dos temas concretos de la teología del Espíritu», muy interesantes en sí mismos, pero alejados del nuestro: la procesión trinitaria en el capítulo 10.º y el discernimiento del Espíritu en el 11.º y último.)

En la presentación de nuestro tema según este libro definitivo seguiremos un sencillo orden lógico: presentaremos primero su base filosófica de «ontología relacional», segundo su base teológica de la Biblia y la tradición, y tercero sus tesis teológicas. Concluiremos con un breve comentario sobre esas tesis teológicas, y sobre su base filosófica, en relación a las utilizadas por Rahner y Schmitz-Moormann.

1.1. *Tres «trascendentales abiertos» de una ontología relacional*

Denis Edwards habla sencillamente de «tres características fundamentales de la realidad». Pero en una nota las compara con los tres «trascendentales abiertos» de Colin Gunton y, sin rechazar esa denominación que nos resulta muy expresiva, modifica acertadamente su contenido³. Para Edwards, las ciencias

² Véase en la bibliografía el original EDWARDS, 2004, y su traducción española.

³ Véase ibídem, p. 130, y nota 12 del cap. 9; trad. esp., p. 210, y nota 12 de la p. 213. Los trascendentales de GUNTON, 1993, son «pericoreis, sustancialidad y relacionalidad». Edwards no ve razón para separar pericoreis y relacionalidad, y echa de menos la «emergencia evolutiva», fundamental para nuestro tema y totalmente ausente de las preocupaciones de Gunton.

modernas nos descubren las entidades del universo: 1) como constituidas por relaciones; 2) cada una con su identidad relacional, y 3) su conjunto, el universo, con carácter emergente y evolucionando en el tiempo. Comentaremos sucesivamente estos tres trascendentales. Y, aunque sea anticipar en algo la perspectiva teológica, notaremos también la notable sintonía que presentan con los rasgos de la imagen de Dios que por otra parte nos ofrece la teología contemporánea del «nuevo trinitarismo»: 1) Dios como Personas en comunión; 2) caracterizadas por sus relaciones, y 3) constituyendo el Futuro absoluto. Denis Edwards los expone así también en su libro, apartados §9.1, §9.2 y §9.3, respectivamente.

1.1.1. La relacionalidad de las entidades

Los diversos sistemas vivientes estamos totalmente interrelacionados a nivel planetario según han ido descubriendo la biología evolutiva, la sociología y la ecología. Y nuestra comunidad terráquea depende del Sol y está interrelacionada con él, con la Vía Láctea y con el universo entero, según nos describen la cosmología y astrobiología modernas.

Las relaciones caracterizan la realidad hasta sus últimas profundidades. Cada entidad parece estar constituida por dos grupos de relaciones: las relaciones internas, que conectan entre sí sus componentes, y las externas, que conectan la entidad con otras de su contexto más amplio. Arthur Peacocke, desde su perspectiva de biólogo, nos dice que las ciencias naturales nos presentan las entidades del mundo en una jerarquía compleja, como una serie de sucesivos niveles de organización de la materia, en la que cada elemento de la serie es un todo, constituido por partes que le anteceden en la misma. Como ejemplo, formula la siguiente serie, que reconoce incompleta: «átomo - molécula - macromolécula - orgánulo subcelular - célula - órgano funcional pluricelular - organismo vivo completo - poblaciones de organismos vivos - ecosistemas - la biosfera»⁴. Así que, a cada nivel, las cosas están constituidas por componentes de nivel inferior, pero no son reducibles a ellos, porque esas relaciones internas y externas caracterizan también su realidad.

Edwards sigue en este punto las profundas reflexiones metafísicas del cosmólogo William Stoeger. Éste se pregunta: «¿Qué es lo que hace que una cosa sea lo que es, dotándola de una unidad definida de estructura y comportamiento, persistencia y regularidad en su actuación?» Un aristotélico respondería que es su «forma sustancial», de la que brota su «naturaleza». Pero la respuesta de Stoeger es que sólo las «relaciones constitutivas» de la entidad pueden ser las que la hacen ser lo que es. Y describe estas relaciones constitutivas como «todas esas conexiones, relaciones e interacciones que, o bien unen sus componentes de nivel inferior formando ese todo complejo, o bien relacionan ese todo complejo con unidades de nivel superior que contribuyen así esencialmente a su manera de ser, o bien mantienen su conexión con el Fundamento de su ser y

⁴ PEACOCKE, 1993, p. 38.

existencia. Según el nivel de organización implicado, estas relaciones constitutivas pueden ser de carácter físico, metafísico, biológico o social»⁵. Ellas jerarquizan nuestro mundo en una «organización anidada»: entidades más y más complejas con sucesivos niveles de unidad: átomo, molécula, célula, organismo humano, grupo humano... Continúa el mismo Stoeger: «Esta organización jerárquica anidada se realiza mediante las conexiones entre entidades del nivel inferior *junto con* las relaciones todo-parte que establecen sus condiciones de contorno, determinando la distribución y la función colectiva de grupos de componentes de nivel inferior»⁶.

Adelantando la perspectiva teológica, indiquemos aquí que existe una clara sintonía entre esa relacionalidad del mundo y la esencial relacionalidad de Dios, que presentan tanto la teología oriental al concebir a Dios como comunión de Personas, como la occidental al defender con santo Tomás que las relaciones reales que hay en Dios coinciden con su esencia⁷. Las Personas-en-relación son lo que Dios es. Ellas constituyen la naturaleza divina⁸. Ambas teologías de la Trinidad, oriental y occidental, nos conducen pues a concebir a Dios como radical y esencialmente relacional.

Recientemente, teólogos trinitarios de formación diversa han argumentado que si el ser de Dios es comunión, ello tiene implicaciones en la comprensión de la realidad como tal. Si el ser de Dios es radicalmente relacional, ello sugiere que la realidad es esencialmente relacional. Sugiere una ontología relacional, en la que el *ser* mismo de las cosas es un ser relacional. Por ejemplo, John Zizioulas, afirma: «es la comunión lo que hace “ser” a los seres: nada existe sin ella, ni siquiera Dios»⁹. Y sostiene que nada es concebible como existiendo sólo por sí mismo, que no puede haber verdadero ser sin comunión¹⁰. Walter Kasper dice que entender la unidad de la naturaleza divina como una «unidad en amor» sugiere «la superación de una idea de realidad que, marcada por la primacía de la sustancia y de la esencia, deja paso al primado de la persona y de la relación»¹¹. Catherine LaCugna escribe: «el ser de Dios es un ser-en-relación, y el ser-en-relación-con-nosotros de Dios, *es* lo que Dios es»¹². Su teología trinitaria se convierte en argumento sólido para lo que ella denomina una «ontología de la relación». Según Colin Gunton, «debemos afirmar tanto de Dios como del mundo, que tienen su ser en la relación»¹³. Elizabeth Johnson mantiene que «la Trinidad proporciona un diseño simbólico de vida totalmente compartida en el

⁵ STOEGER, 1999, pp. 136 y 137.

⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁷ TOMÁS, *Summa*, 1^a.28.1-2 (trad. esp., BAC 41).

⁸ Como dice William J. HILL (1984, p. 269): «no hay ninguna persona absoluta en la Trinidad. Sólo hay Tres relativas». E insiste: «no hay ninguna cuarta realidad “detrás”, la cual fuera Padre, Palabra y Pneuma».

⁹ ZIZIOULAS, 1993, p. 17; trad. esp., p. 31.

¹⁰ *Ibidem*; ver también ZIZIOULAS, 1995, pp. 44-60.

¹¹ KASPER, 1982; trad. esp., p. 351; ver también p. 329.

¹² LACUGNA, 1991, p. 250. Ver también p. 310.

¹³ GUNTON, 1993, p. 230; trad. esp., p. 260.

corazón del universo». Dice que la Trinidad, como pura relacionalidad, «resume la mutua vinculación de todo cuanto existe en el universo»¹⁴.

El que la realidad sea radicalmente relacional, tiene consecuencias para el concepto mismo de persona humana. A partir de la Ilustración, la persona humana ha sido entendida como un *individuo* autoconsciente. Zizioulas, con otros muchos teólogos, argumenta contra los conceptos individualistas de la persona, a la que ve como esencialmente orientada hacia la comunión. En la naturaleza de las personas se halla el estar en relación con otras. Zizioulas lo formula diciendo que la persona humana es a la vez hipostática y extática. Con *hipostática* expresa que la persona es única, irrepetible y libre. Pero con *extática* subraya que el ser persona viene determinado no por los límites de la existencia individual sino por «salir fuera» (en griego *ek-stásis*) más allá de uno mismo, en su relación con los demás. Ser persona es estar orientado hacia la comunión. Zizioulas extiende esa dimensión extática de la persona a la verdadera naturaleza de la realidad, que «no es definida señalando a lo “autoexistente”, a un ser tal como es determinado por sus propios límites, sino a un ser que en su “ekstasis” atraviesa esos límites hacia fuera en un movimiento de comunión». E insiste en que esa dimensión extática no disminuye la unicidad individual, sino que la capacita para existir: «la comunión no amenaza la particularidad personal; es constitutiva de ella»¹⁵.

1.1.2. La identidad relacional de las entidades

Esas sucesivas entidades individuales de que hemos hablado tienen su propia integridad, su identidad y grado de autodirección propios. Lo tiene de un modo especial el ser humano con su experiencia de agente libre. Pero lo tiene también cualquier organismo vivo, que goza de una cierta autonomía y, a su manera, también cualquier átomo o molécula, estrella o galaxia, que actúa también como un todo, por más que esté sometido a leyes físico-químicas o astrofísicas. No lo tendrá en cambio algo que sea una simple suma o acumulación de componentes que no formen una totalidad, como un montón de piedras o de troncos, sin ninguna nueva característica global. La razón es, en lenguaje de Stoeger, que esos componentes no están ligados por relaciones constitutivas, y su acumulación no presenta características esencialmente diferentes de las de los componentes. Estas relaciones constitutivas, internas y externas, son las que dan identidad y autodirección a las verdaderas entidades. Y no hemos de temer que las externas disminuyan la identidad individual, porque, como nos decía Zizioulas a propósito de la dimensión extática, tales relaciones externas, lejos de amenazar la identidad individual, son constitutivas de ella.

Edwards recoge nuevas precisiones de Stoeger: emerge una nueva entidad con su identidad propia, cuando los componentes y relaciones constitutivos constituyen un todo con atributos y funciones que son irreducibles a los de sus

¹⁴ JOHNSON, 1992, p. 222; trad. esp., p. 284.

¹⁵ ZIZIOULAS, 1975, pp. 408-409.

componentes, con «irreductibilidad mereológica», aunque puedan reducirse a ellos con «reductibilidad causal». Stoeger define la irreductibilidad mereológica (del griego *méros, méreos*, parte) como la que tiene un todo «si las relaciones constitutivas entre sus componentes, o con otros sistemas u objetos fuera de él, hacen a sus propiedades, comportamiento o función esencialmente diferentes de las de sus componentes, y le dotan de unidad e integridad funcionales...»¹⁶. Pone como simple ejemplo la molécula de agua, que es mereológicamente irreductible por ser sus propiedades esencialmente distintas a las de sus componentes hidrógeno y oxígeno. Y define un sistema como causalmente reductible «si las causas de nivel superior que actúan dentro de él... están únicamente determinadas por las que operan a niveles más fundamentales», sin que se requieran «factores causales externos procedentes de su mismo nivel o de niveles superiores». Y vuelve a poner como ejemplo la molécula de agua, que es causalmente reductible por ser sus propiedades explicables a partir de las de sus componentes —dentro de una «dinámica molecular»—¹⁷.

Cada entidad individual de nuestro mundo queda, pues, identificada en su ser y en su actuar por un característico «patrón de relaciones constitutivas», y su carácter relacional interno o externo no se opone a su sustantividad individual, sino que la constituye. Esto presenta una clara sintonía con lo que la tradición teológica nos dice de las Personas trinitarias: que son identificadas por las relaciones reales que existen entre ellas. El conjunto de todas estas relaciones divinas (lo que los teólogos llaman la «Pericoreosis») suele describirse como un continuo inhabitar de cada una de las Personas divinas en cada una de las otras, como expresión de un infinito amor mutuo e igualitario que constituye la unicidad de Dios.

Con todo, nuestra ontología relacional no ha de interpretarse románticamente como si las relaciones en cuanto tales fueran siempre buenas. Los seres humanos han sido creados libres, para que puedan ser responsables y capaces de amar. Pero de hecho son pecadores, y las relaciones entre ellos son profundamente ambiguas. Pueden ser cooperativas, liberadoras, enriquecedoras y amorosas. Pero también pueden ser competitivas, manipuladoras, abusivas y hostiles. El pecado penetra nuestra realidad, al estar ésta caracterizada por unas relaciones que, en parte, son injustas.

Pensadoras feministas han mostrado de qué modo las relaciones humanas de carácter patriarcal perjudican y limitan la vida humana. Nancy Victorin-Vangerud en su teología del Espíritu señala incluso el peligro de ciertas relaciones injustas, fácilmente justificadas por lo que denomina una «pneumatología ponzoñosa». Insiste en la importancia de tener una actitud crítica y liberadora hacia la familia y hacia las otras relaciones que constituyen nues-

¹⁶ STOEGER, 1999, pp. 140s. Ilustra esa unidad e integridad, añadiendo aquí: «de forma que algunas de las características de sus componentes ya no se manifestarán separadamente, cuando éstos se separan del todo en que residían». Y cita como ejemplo los neutrones del núcleo atómico, estables en él, y con una vida media de unos 10 minutos, una vez separados de él.

¹⁷ *Ibidem*, p. 141.

tras vidas. Insiste acertadamente en la enorme importancia de analizar la *clase* de relaciones que los seres humanos tenemos con los demás: bebés, niños, adolescentes y adultos¹⁸.

Análogamente, el mundo natural no humano, con su carácter contingente y evolutivo, está constituido por relaciones profundamente ambiguas. Vemos en él asombrosos y maravillosos patrones de dependencia mutua, cooperación y vida compartida. Pero vemos también competencia por la supervivencia, depredación y muerte. Debemos celebrar lo bello y maravilloso del mundo evolutivo y de sus creaturas, como experiencia humana profundamente verdadera. Pero es igualmente fundamental en esa experiencia afrontar el dolor, la violencia y la muerte. Ni una visión romántica de la naturaleza que vea sólo lo hermoso, ni una visión sombría que pueda apreciar sólo el dolor y la pérdida, se aproximan a la completa verdad de la experiencia humana de estar en el mundo. Máxime que debemos admitir que la especie más explotadora que hay sobre la Tierra es la nuestra.

Una comprensión cristiana de las relaciones osa sugerir que la diversidad en comunión puede ser la naturaleza escatológica final de toda realidad, increada y creada. Esta teología no resuelve la ambigüedad que hallamos en las relaciones creadas. Nos deja como a Job frente al misterio. Pero funciona también como una promesa: proclama que las relaciones últimas que constituyen la base del universo en expansión y la evolución de la vida en la tierra, son relaciones de una clase muy específica. Son relaciones de amor mutuo e igualitario, de vida dinámicamente compartida. Desde la perspectiva de la teología, a lo largo de toda la creación evolutiva cada creatura individual tiene su propio valor independiente dentro de un universo interrelacionado que surge de sus relaciones con el Espíritu creador, continuamente activo en él. Desde dentro de la Comunión divina, el Espíritu va produciendo un universo de creaturas interconectado e interdependiente. Pero estas relaciones creadas llevan consigo las limitaciones de la finitud y de la muerte. Aparecen para existir en un ámbito temporal limitado, para participar en un proceso incompleto en el que se repara una nueva creación.

1.1.3. La emergencia evolutiva y temporal de las entidades

Las entidades del universo, constituidas e identificadas por sus relaciones, llegan a existir en el universo mediante un proceso que es a la vez evolutivo y emergente. En el proceso evolutivo se da «emergencia» cuando, por la incorporación de nuevos componentes o por la intervención de nuevas relaciones constitutivas, aparece una entidad nueva, cuyas propiedades son mereológicamente irreductibles a las de sus componentes. Citemos, como ejemplo de entidades producidas en procesos emergentes de carácter cósmico o biológico, las dos series: átomo, galaxia, estrella, planeta; bacteria, célula eucariota, organis-

¹⁸ VICTORIN-VANGERUD, 2000, pp. 109-112 y 117-141.

mo pluricelular, mamífero, cerebro humano. Todas ellas surgen de las anteriores, aparentemente en virtud de las leyes de la naturaleza, pero surgen como algo esencialmente nuevo.

Como Ian Barbour señala, estas nuevas propiedades pueden a veces predecirse a partir de lo que se conoce sobre las propiedades y organización de las partes componentes. Así, la humedad del agua (o sea, su capacidad de impregnar los cuerpos), de la que carecen sus componentes hidrógeno y oxígeno, puede ser predicha sobre la base de las leyes de la dinámica molecular. (En la terminología de Stoeger, es el caso de reductibilidad causal antes mencionada.) Pero otras veces, como continúa Barbour, las propiedades emergentes no pueden predecirse. Tal es el caso de las cualidades que va desarrollando un embrión, bajo los influjos aun hoy misteriosos e impredecibles del útero materno¹⁹. (Es claramente un caso en que intervienen factores causales externos, que hacen el efecto causalmente irreductible.)

Las entidades, al emerger en procesos del universo evolutivo, dependen radicalmente del tiempo. Las entidades individuales existen sólo durante un cierto tiempo entre su pasado precedente y un futuro desconocido. Pero los procesos del universo por los que han llegado a existir pueden ser extraordinariamente largos, y sin ese paciente despliegue a lo largo del tiempo, las entidades de nuestro universo no existirían. Así que las entidades individuales están relacionadas con todas las que les precedieron, y con las desconocidas que les seguirán. Tal comprensión de nosotros mismos y de las otras entidades como seres que evolucionan durante enormes períodos de tiempo dentro de un universo evolutivo, proporciona una concepción de la realidad distinta a cualquiera de las que estaban a disposición de Platón o Aristóteles, Tomás o Buenaventura, Galileo o Newton.

Desde la perspectiva cósmica, los seres humanos individuales existimos durante un instante fugaz en un minúsculo planeta. Pero estamos interconectados con todo lo que llega a ser en el tiempo y el espacio. La cosmología nos ofrece una idea de esta interconexión con lo que se denomina el «razonamiento antrópico»²⁰. Es un razonamiento sobre la relación que existe entre las cualidades del universo y la posibilidad de nuestra presencia en él como seres humanos (o simplemente como organismos superiores). La enorme edad del universo (unos 14.000 millones de años) y su enorme tamaño (otros tantos millones de años luz) nos abruma. Pero los cosmólogos dicen que el universo tiene que ser así de viejo y de grande, si los seres humanos hemos podido emerger evolutiva-

¹⁹ BARBOUR, 2002, p. 6.

²⁰ Sobre el «razonamiento antrópico» ver REES, 1997, pp. 223-257; trad. esp. pp. 241-276. Brandon Carter introdujo la discusión moderna del «principio antrópico» y distinguió sus dos tipos: «débil» y «fuerte». Nuestro interés se centra en «principio antrópico débil», que relaciona la posibilidad de existencia de seres humanos («ánthros» y, en general, organismos superiores) con las condiciones que ello requiere de la naturaleza del universo. Sólo un universo con ciertas características podría producir organismos como los nuestros. El «principio antrópico fuerte» sugiere que el universo está ordenado de tal manera que exige la existencia de seres humanos. El estudio serio, ya clásico, del principio antrópico es BARROW y TIPLER, 1986; para un estudio más reciente y breve, véase BARROW, 2002, pp. 141-174.

mente en él. En efecto, nuestro organismo está formado de átomos complejos (carbono, oxígeno...), que han sido sintetizados por fusión nuclear en el corazón de estrellas, y sólo quedaron libres en la explosión final de esas estrellas («estamos hechos de polvo de estrellas»). ¡Sólo la vida media de una estrella es de varios miles de millones de años! Pero hace falta tiempo para que en el universo primigenio de hidrógeno y helio se formaran galaxias, que produjeran estrellas, que al morir produjeran polvo suficientemente rico en elementos complejos (quizás enriquecido de nuevo en estrellas de segunda generación), del que se constituyera un sistema solar con un hospitalario planeta Tierra, en el que surgiera la vida y evolucionara hasta alcanzar el estadio humano. Eso requiere los 14.000 millones de años, y la expansión cósmica durante ese tiempo requiere un tamaño similar al de nuestro universo. Como dice Martin Rees: «La escala de nuestro universo no debe sorprendernos: su gran tamaño es el necesario para que haya habido *tiempo suficiente* para la evolución de la vida en (por lo menos) un sistema solar de una de sus galaxias»²¹.

Tales emergencias prerrequieren que las constantes cosmológicas que figuran en las leyes de la naturaleza estén ajustadas con gran precisión, o como se dice, estén en una «afinada sintonía» (*fine tuning*). Por ejemplo, para que se formen galaxias —y puedan formarse consecuentemente estrellas y planetas— a partir de los átomos difuminados por el espacio, se requiere un equilibrio preciso entre gravedad y fuerza expansiva, y un nivel preciso de irregularidad en la homogeneidad térmica del universo primordial. Y para que en el corazón de esas estrellas se produzca por fusión nuclear suficiente carbono y oxígeno, se requieren valores muy precisos de la constante de interacción nuclear fuerte. El llamado «principio antrópico débil», para mí, pone simplemente la cuestión del origen de esas leyes tan precisas, que prerrequiere la emergencia humana.

A profundizar esas reflexiones sobre nuestra relación con el tiempo, puede ayudarnos considerar el papel de la muerte en el proceso de emergencia de la vida (los últimos 4.000 millones de años). Sin muerte no hay sucesión de generaciones, y sin sucesión de generaciones no hay evolución. Úrsula Goodenough indica que la muerte es parte de la estrategia evolutiva de los organismos complejos sexuados. Muy pronto durante la formación de un embrión, algunas células activan unos genes que las hacen convertirse en células de la línea germinal. Son las precursoras de los óvulos y espermatozoides, cuya misión es transmitir el genoma a la generación siguiente. Las otras células están destinadas a convertirse en células somáticas ordinarias, cuya misión es buscarse un nicho evolutivo. Estas células ordinarias están programadas para morir, y sólo por ello es posible un cambio evolutivo relativamente rápido, y consecuentemente el desarrollo de algo tan intrincado como, por ejemplo, un ojo. Precisamente por la recombinación sexual y la muerte, existe la variedad de creaturas complejas que encontramos hoy en día en la Tierra. Sin muerte no habrían alas, ni brazos,

²¹ REES, 1997, p. 230; trad. esp. p. 248. Para un tratamiento científica y literariamente detallado de este tema, véase Jou, 2009.

ni cerebros. Goodenough escribe: «La muerte es el precio pagado por tener árboles y almejas, pájaros y saltamontes, y la muerte es el precio pagado por tener conciencia humana»²².

Esta emergencia evolutiva de las entidades del universo que nos descubren las ciencias presenta una cierta sintonía con la actual concepción teológica de Dios como «futuro absoluto».

Karl Rahner ve al Dios bíblico como futuro absoluto, no sólo de los seres humanos, sino de toda la creación²³. Jürgen Moltmann recuerda insistentemente que, en la concepción bíblica, el término «Dios» significa ante todo «Futuro»²⁴. Wohlfhart Pannenberg escribe acerca del Espíritu Santo como «actuante en todo acontecimiento... en cuanto fuerza del futuro» y como «el poder del futuro que garantiza a las criaturas un presente y una duración propios»²⁵.

Ted Peters, al igual que Pannenberg, ve a Dios como Dios del futuro. Pone el énfasis en la promesa de futuro dada en Cristo. Un tema central es el de la *prolepsis* —que en Jesús experimentamos un anticipo del futuro de Dios—. Dios es el futuro del mundo. Jesucristo es la presencia de este futuro en anticipación. Este futuro implica no sólo a los seres humanos, sino también al universo físico. Escribe: «Lo que les ocurre a las personas depende de lo que le ocurre al cosmos... Si no hay transformación cósmica, no hay resurrección; y si no hay resurrección, la fe cristiana es vana y los creyentes son los más dignos de compasión entre todos los hombres (1Cor 15,14-19)»²⁶.

John Haught argumenta que necesitamos una concepción de la realidad que dé sentido al hecho de que la evolución origina *nuevas* formas de ser. Ve también a Dios como la potencia de futuro. El universo entero está siendo siempre atraído hacia adelante por «la potencia de un futuro divinamente renovador». Con Rahner, ve a Dios como el futuro absoluto. En última instancia, la evolución tiene lugar «por razón de la “venida de Dios” hacia el entero universo desde un futuro siempre elusivo»²⁷.

²² GOODENOUGH, 1998, p. 151. De manera similar, Lynn Margulis nos dice que la muerte es el precio que pagamos por «elaborados tejidos y complejas historias vitales»: MARGULIS, 1998, p. 91; trad. esp., p. 109.

²³ RAHNER, 1965, y RAHNER, 1968; ver trads. esps.

²⁴ MOLTSMANN, 1974; trad. esp., pp. 43-51.

²⁵ PANNENBERG, 1991; trad. esp., pp. 109-110. Christiaan Mostert (2002, p. 179) resume el punto de vista de Pannenberg: «su argumento es que el Espíritu es el poder de futuro, que actúa creativamente en todos los acontecimientos, a nivel micro y macrocósmico, como un campo de fuerzas, y que el carácter contingente de los acontecimientos actuales no queda comprometido por la aparición de éstos desde un “campo de posibilidades de acontecimientos futuros”». Creemos importante recordar que el Espíritu no actúa como un campo de «fuerzas físicas», sino de «potencialidades metafísicas» que capacitan las causas creadas para «auto-transcenderse».

²⁶ PETERS, 1992, p. 315. PETERS, 1993, p. 181, argumenta que la eterna Trinidad pericóretica abraza e incluye el tiempo y la historia natural y cósmica. Ve la Trinidad inmanente como «consumada escatológicamente», significando con ello que «la totalidad de la historia temporal se halla integrada en la vida interior de Dios».

²⁷ HAUGHT, 2000, pp. 81-104.

1.2. *El Espíritu Santo y la creación en la Biblia y la tradición*

La «historia del Espíritu» que desarrolla Denis Edwards en la segunda parte de su libro, no comienza el día de Pentecostés, sino en el momento primordial de la creación. Son por eso importantes para nuestro tema sus capítulos 3.º y 4.º, con los que comienza esa historia, y en los que presenta respectivamente al Espíritu «Insuflando vida en un universo de creaturas» y «Abrazando a los seres humanos en la gracia»²⁸. Del primero de ellos vamos a extraer la base bíblica (§ 3.1) y la patrística (§ 3.2), y de un capítulo ulterior la tradición teológica moderna (§ 8.1), en las que apoyaremos después sus tesis teológicas.

1.2.1. La Escritura sobre el Aliento de vida

El Antiguo Testamento habla del «Espíritu» de Dios, en hebreo, la «*Ruah*» de *Yahvé* (gramaticalmente femenina), que tiene los significados complementarios de «viento» o «aliento» de Dios. Evidentemente, no podía entenderse entonces en sentido personal, trinitario, sino que era una manera de hablar sobre la presencia y la acción del Dios monoteísta del pueblo judío. En su compleja historia, el término «Espíritu» de Dios comienza significando entre otras cosas su poder de ejecutar acciones físicamente extraordinarias, y se desarrolla para significar su presencia poderosa (creadora, profética o renovadora) al pueblo de Israel o al mundo en general, llegando así a significar en concreto el «poder vivificante y energizante de Dios»²⁹. Es en esta tradición más amplia que buscaremos los textos que hablan del Espíritu como el Aliento de vida creador³⁰.

En el libro del Génesis este Espíritu aparece desde los relatos de la creación. Ya en el segundo versículo de la Biblia, antes de que Dios pronuncie la palabra creadora de luz, se dice: «oscuridad cubría el abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas» (Gn 1,2). Y hacia el comienzo del segundo relato: «Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2,7). El mismo Génesis supone que los seres humanos viven mientras permanece en ellos ese «espíritu» divino (Gn 6,3), y en el contexto del diluvio habla de la destrucción de toda carne en que haya aliento de vida o «hálito vital» (Gn 6,17 y 7,22), y de la salvación «con Noé en el arca de sendas parejas de todos los vivientes en los que hay aliento de vida» (Gn 7,15).

En el libro de Job, Elihú confiesa así su contingencia (estar «formado de arcilla»): «me hizo el soplo de Dios, y Shaddai me alentó vida» (Job 33,4). Y poco después generaliza negativamente esa contingencia, afirmando de Dios: «si centrarse en sí su espíritu y su aliento, toda la carne a la vez moriría, el hombre al

²⁸ Notemos que, según la cosmología y antropología actuales, esas historias comienzan unos 14.000 millones de años y unos 200.000 años, respectivamente, antes de Pentecostés (¡o de nuestros días!).

²⁹ MCKENZIE, 1990, p. 1291.

³⁰ Los citaremos según las traducciones de la nueva *Biblia de Jerusalén*.

polvo volvería» (Job 35,14-15). El Qohélet describe análogamente la muerte humana, como contrapunto de la creación del Génesis: «vuelva el polvo a la tierra, a lo que fue, y el espíritu vuelva a Dios, que lo dio» (Ecl 12,7). Y el segundo Isaías describe positivamente al Dios creador como aquél «que estableció la tierra y su vegetación, que da aliento al pueblo que la habita, y espíritu a los que andan por ella» (Is 42,5).

En los salmos aparece incluso la acción creadora conjunta de la palabra y el aliento divinos: «Por *la palabra* de Yahvé fueron hechos los cielos, por *el aliento* de su boca todos sus ejércitos» (Sal 33,6). Y, en un conocido himno a la creación, el aliento de Yahvé es descrito como presencia divina que da la existencia y la vida a los seres creados: «Si escondes tu rostro, desaparecen, les retiras tu soplo y expiran, y retornan al polvo que son. Si envías tu aliento, son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,29-30). Y el alcance universal de esta presencia del espíritu divino es cantada en otro salmo: «¿A dónde iré lejos de tu espíritu, a dónde podré huir de tu presencia? Si subo hasta el cielo allí estás tú, si me acuesto en el Seol, allí estás» (Sal 139,7-8).

En el profeta Ezequiel nos encontramos con la imagen espectacular del aliento recreador de vida en el valle lleno de huesos. Yahvé le lleva allá por su espíritu, y le ordena que profetice así a esos huesos secos: «He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros y viviréis». Y apenas pronuncia esa profecía, los huesos se juntan con gran estruendo, pero sin que haya aliento en ellos. Bajo una nueva orden de Yahvé, Ezequiel profetizará así al mismo espíritu: «¡Ven, espíritu, de los cuatro vientos, y alienta sobre estos muertos para que vivan!». Y he aquí que «el espíritu entró en ellos, revivieron y se incorporaron sobre sus pies: era un enorme, inmenso ejército» (Ez 37,3-10).

En el libro de la Sabiduría, libro deuterocanónico escrito en griego, aparece el espíritu (*pneuma*) de Dios en relación con la divina sabiduría (*sophía*). Ya al comienzo se proclama su papel universal: «el espíritu del Señor llena la tierra, lo contiene todo y conoce cada voz» (Sab 1,7). Más adelante se razona así el que las creaturas contingentes subsistan porque en ellas mora ese espíritu de vida, y el que en ellas more porque Dios las ama: «¿Cómo subsistiría algo, si tu no lo quisieras? ¿Cómo se conservaría, si no lo hubieras llamado? Pero tú eres indulgente con todas las cosas, porque son tuyas, señor, amigo de la vida, pues tu aliento incorruptible está en todas ellas» (Sab 11,25-12,1). Y en el libro de Judit, también deuterocanónico, se expresa concisamente la colaboración de la palabra y el espíritu creadores, en este fragmento del cántico final: «Sírvente a ti las creaturas todas, pues hablaste tú y fueron hechas, enviaste tu espíritu y las hizo» (Jdt 16,14).

Las comunidades del Nuevo Testamento comprendieron que este Espíritu que era «dador de vida» para las creaturas según el Génesis, los profetas, los salmos y la literatura sapiencial, era el mismo Espíritu que cubrió a María en la concepción de Jesús (Mt 1,18; Lc 1,35), que ungió a Jesús en su bautismo (Mc 1,10), y que se derramó sobre la comunidad cristiana en Pentecostés, tal como lo habían anunciado los profetas (Hch 2,4.17-21). Aun cuando interpretaban el Espíritu en términos específicamente cristianos como el Espíritu del

Cristo resucitado, la comunidad cristiana primitiva veía continuidad entre el Espíritu que experimentaban en Cristo y el Aliento de Dios, activo en la creación y en la historia de Israel. Pablo ve ese mismo Aliento de vida morando ahora en los cristianos, acogiéndolos en la vida divina y capacitándoles para decir «¡Abba! ¡Padre!» (Rom 8,15). El autor del evangelio de Juan ve ese mismo Espíritu como el que es dado a los cristianos como Abogado personal, que permanecerá con ellos para siempre (Jn 14,16).

El término «dador de vida» (en griego *dsoopoiûn*, participio presente de *dsoopoiéo*, dar vida) aparece aplicado a ese Espíritu, en algún texto tanto joánico como paulino (Jn 6,63; 1Cor 15,45). Pero la idea de que ese Espíritu nos proporciona la nueva vida en Cristo aparece claramente en ellos bajo imágenes muy diversas. El cuarto evangelio la presenta como un nuevo «nacer del Espíritu» (Jn 3,5s) y como el agua viva «que brota para vida eterna» y que ofrecía Jesús «refiriéndose al Espíritu» (Jn 4,14; 7,38s). Sólo tras su glorificación lo derramará libremente a los creyentes (Jn 19,34; 20,22). Para Pablo, la nueva «ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús», libera a los cristianos de la antigua «ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). La resurrección de los cristianos es, como la de Cristo, obra del Espíritu: «Si el Espíritu de [Dios] que resucitó a Cristo de entre los muertos habita en vosotros, [Dios]... también *dará vida* a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu» (Rom 8,11). Es el Espíritu cuyo testimonio nos hace ya hijos de Dios, aunque sólo «poseemos sus primicias» y esperamos gimiendo con los dolores de parto de la creación entera (Rom 8,14-16.22-24). Pablo en otra parte expresa su confianza en el «Espíritu que da vida» de la Nueva Alianza, y en que Dios nos ha destinado a que nuestra condición «mortal sea absorbida por la vida» y nos lo garantiza dándonos las arras del Espíritu (2Co 3,6; 5,4-5).

Así que, para los cristianos, la teología del Espíritu se profundiza y se transforma en el acontecimiento crístico. Dios es encontrado en Jesús y en la efusión del Espíritu de una forma tan poderosa, que la comunidad cristiana está convencida de que Dios se nos comunica Él mismo, tanto en la Palabra como en el Espíritu. Este es el fundamento experiencial para el desarrollo posterior de una doctrina de Dios totalmente trinitaria. Obviamente, ésta representa un desarrollo importante en su comprensión de Dios, pero la comunidad cristiana mantiene que es un desarrollo en la comprensión del mismo Dios que es el Dios de Israel. Y, como explicita el Credo niceno-constantinopolitano, los cristianos creemos que el Espíritu Santo de la fe trinitaria es el mismo Espíritu «que habló a través de los profetas» de Israel. Debido a esta convicción, los primeros teólogos del Espíritu Santo podían ver el Espíritu como el Aliento de Dios que acompaña a la Palabra de Dios, tanto en la creación como en la obra de la salvación. En ambos sentidos, el Espíritu es el Dador de vida.

1.2.2. La patrología sobre el Espíritu creador

Durante los siglos segundo y tercero, hubo pocos intentos de desarrollar una teología explícita sobre el Espíritu, y aún menos sobre la obra del Espíritu en la

creación. Los teólogos centraron su atención en la Palabra de Dios (gr. *Lógos*), y desarrollaron de manera natural sus teologías sobre Cristo como el Logos de Dios. Se suponía que Dios creaba por medio del Logos (Jn 1,3). El tema que sería disputado en los debates arrianos a principios del siglo IV era el de la eternidad y la plena divinidad del Logos. Existía una falta de claridad sobre la persona y las obras del Espíritu Santo. Con frecuencia, existía una superposición en el lenguaje sobre la Palabra y el Espíritu, y en algunos casos, lo que se decía de Cristo podría decirse del Espíritu. Una vez el Concilio de Nicea (325) hubo clarificado la divinidad de la Palabra, la teología del Espíritu Santo pasó al centro de la escena.

Ireneo (ca. 115-190) destaca en este contexto como un teólogo antenicense que mantiene la unidad de la Palabra y el Espíritu en su teología de la creación y la salvación. Como otros muchos padres griegos posteriores, Ireneo se inspiró en el texto citado del Salmo 33,6 en que aparece la acción creadora conjunta de la palabra y el aliento divinos, para afirmar que «Dios... por su Palabra y su Espíritu, crea y dispone, y gobierna todas las cosas, y ordena todas las cosas hacia la existencia»³¹. A Ireneo le gustaba contemplar a Dios creando *con dos manos*, la de la Palabra y la del Espíritu. Dice por ejemplo que la humanidad, «habiendo sido moldeada al principio *por las manos de Dios* [recuérdese Gn 2,7], es decir, del Hijo y del Espíritu Santo, es creada a imagen y semejanza de Dios»³². Por más que Ireneo mantiene juntos a la Palabra y al Espíritu tanto en la creación como en la redención, sin embargo diferencia la obra de las tres Personas en la creación, diciéndonos que el Padre «planifica y da órdenes», el Hijo «realiza y crea», y el Espíritu «nutre y aumenta»³³. Ireneo pone así los cimientos de una teología equilibrada y recíproca sobre la Palabra y el Espíritu en la creación.

Desafortunadamente, el gran teólogo alejandrino *Orígenes* (ca. 185-254) nos ayuda menos. Habla de las obras del Espíritu en la santificación humana. Pero excluye explícitamente al Espíritu Santo de la creación de los seres no humanos, e incluso de actuar en los humanos que no están en el camino de la conversión³⁴. El Padre y la Palabra de Dios, en cambio, están involucrados en la creación continua, capacitando la existencia de todas las creaturas humanas y no humanas. La tradición no ha seguido esta visión errónea de Orí-

³¹ IRENEO, *Adversus Haereses*, 1.22.1 (ANF 1, p. 347). Véase también *Adversus Haereses*, 2.30.9 (ANF 1, p. 406), donde dice que Dios «creó todas las cosas Él mismo, es decir, por medio de su Palabra y su Sabiduría —cielo, tierra y los mares, y todas las cosas que hay en ellos—», identificando la Sabiduría no con la Palabra de Dios —como la mayor parte de la tradición cristiana—, sino con el Espíritu Santo.

³² *Ibidem*, 5.28.4 (ANF 1, p. 557). Véase también *ibidem*, 4, Pref. 4 (ANF 1, p. 463); 4.20.1 (ANF 1, p. 487); 5.6.1 (ANF 1, p. 531).

³³ *Ibidem*, 4.38.3 (ANF 1, pp. 521-522).

³⁴ ORÍGENES, *De Primis Principiis*, 1.3.5 (ANF 4, p. 253): «El Espíritu Santo no opera en absoluto en las cosas que no tienen vida, o en las que, aun siendo vivientes, sin embargo carecen de razón; más aún, tampoco se encuentra en los que están dotados de razón, pero que van por el mal camino, y no se convierten a una vida mejor».

genes, que rompe la unión indivisible de las acciones de la Trinidad hacia la creación.

Atanasio (ca. 296-377) es un testimonio importante de una teología fuerte del Espíritu. En su *Carta a Serapión* (ca. 360), defiende vigorosamente la divinidad del Espíritu contra los «trópicos» —un grupo egipcio que sostenía que el Espíritu era una creatura—. En ella, Atanasio afirma explícitamente que el Espíritu es de la misma sustancia (gr. *homo-úsios*) que el Padre³⁵. Atanasio relaciona así íntimamente el Espíritu con la Palabra. El Espíritu «no está fuera de la Palabra, sino en la Palabra», y, estando en la Palabra, el Espíritu está en Dios³⁶. Debido a esta convicción sobre la unidad entre Palabra y Espíritu, Atanasio puede ampliar la doctrina existente sobre la Palabra creadora y articular una teología del Espíritu creador. El Espíritu crea, participando en el único acto divino de creación:

«Está claro que el Espíritu no es una creatura, sino que toma parte en el acto de creación. El Padre crea todas las cosas por medio de la Palabra en el Espíritu; ya que donde está la Palabra, está también el Espíritu, y las cosas que son creadas por medio de la Palabra, adquieren su fuerza vital del Espíritu desde la Palabra. Esto está escrito en el Salmo 33: “Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos, por el aliento de su boca todos sus ejércitos”³⁷.

Hay pues, una Tríada, sagrada y completa, que confesamos ser Dios en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no teniendo nada externo mezclado con Ella, no compuesta por uno que crea y otro que es originado, sino todos creadores; y es consistente y de naturaleza indivisible, y su actividad una. El Padre hace todas las cosas por medio de la Palabra en el Espíritu. Así se preserva la unidad de la Tríada sagrada»³⁸.

Atanasio insiste en que la acción de Dios sobre la creación es *única*. Las tres Personas actúan en un único acto indiviso. Pero esto no excluye la idea de que existe algo distintivo acerca de los papeles de cada una en este único acto. Para Atanasio, la creación proviene *de* la Fuente de Todo, *por* la Palabra, *en* el Espíritu. Y nos dice análogamente que la gracia de Dios se nos da *de* la misma Fuente y *por* la misma Palabra, y que podemos estar en comunión (gr. *koinonía*) con esta gracia sólo *en* el mismo Espíritu Santo³⁹.

Basilio el Grande (ca. 330-379) elabora, a partir de Atanasio, una clara teología del Espíritu creador. Ya en su obra *Contra Eunomio*, del año 364, asocia la tarea del Espíritu con el hecho de dar vida, perfeccionar y santificar⁴⁰. Este tema aparecerá a lo largo de toda su obra, y en el capítulo 16 de su libro *Sobre el Espíritu Santo*, aparece en el contexto de la creación. Dice allí que «el Espíritu Santo en toda operación está unido y es inseparable del Padre y del Hijo», y

³⁵ ATANASIO, *Epistola ad Serapionem*, 1.27 (SHAPLAND, p. 133).

³⁶ *Ibidem*, 3.5 (SHAPLAND, p. 175).

³⁷ *Ibidem*, 3.5 (SHAPLAND, p. 174). Según la numeración antigua, Atanasio refiere al Salmo 32.

³⁸ *Ibidem*, 1.28 (SHAPLAND, pp. 134-135).

³⁹ *Ibidem*, 1.30 (SHAPLAND, p. 142).

⁴⁰ BASILIO, *Adversus Eunomium III*, 4 (SC 305, p. 156-162).

que las personas divinas cuando crean actúan en comunión o *koinonía*⁴¹. Basilio considera «al Padre como la causa principal, al Hijo como la causa creadora, y al Espíritu como la causa perfectiva». Afirma también que «la Fuente de todo ser es única, que crea *por* el Hijo, y perfecciona *en* el Espíritu»⁴². Es claro que para Basilio el Espíritu co-opera con las otras Personas en la creación, y que su tarea específica en ella es constituir a ángeles y a humanos como creaturas espirituales —constitución que, en su cosmovisión, supone evidentemente al principio del proceso creador—.

Es claro que Basilio concibe el Espíritu como una Persona implicada en la creación del universo no humano. En su obra *De Spiritu Sancto*, insiste en que el Espíritu es una potencia creadora trascendente que actúa en todo lo que existe y por medio de ello⁴³. Hacia el final de su vida, trata sobre el papel creador del Espíritu en una serie de sermones sobre los seis días de la creación, llamada el *Hexaemeron*. En su reflexión sobre el viento divino que aleteaba sobre las aguas (Gn 1,2), Basilio nos dice que comparte la interpretación que había aprendido de un teólogo sirio: el Espíritu de Dios se cierne sobre el agua como un pájaro cubre los huevos con su cuerpo, capacitándoles para llegar a la vida gracias al calor que les proporciona. El Espíritu, como una madre pájaro, calienta y «anima» las aguas, «preparando la naturaleza del agua para la generación de los seres vivos»⁴⁴.

En el *Hexaemeron*, Basilio se recrea en la diversidad de la creación. Trata de forma extraordinariamente detallada las variedades de plantas, peces, pájaros y animales terrestres, así como su comportamiento, utilizando la ciencia de su época y sus propias observaciones. Habla de la tierra fértil como madre, embellecida por grandes árboles, y adornada por flores plenas de color y fragancia⁴⁵. Ve a Dios como el Creador, el Artesano y el Artista supremo. Dios cuida de cada una de las creaturas que hay en el gran despliegue de los seres vivos. Basilio nos dice que la providencia de Dios abraza incluso al pequeño erizo de mar que, en la sabiduría de Dios, sabe cuándo se acerca una tormenta y se esconde bajo una roca. Ve a Dios como «presente en todas partes», como «el que vigila sobre» todas las creaturas, y como «el que da a cada ser los medios para su preservación»⁴⁶.

⁴¹ BASILIO, *De Spiritu Sancto* 16.37 (SC 17, p. 374; trad. esp., BP 32, p. 167). Explicita allí esta «comunión» con el Padre y el Hijo tratando de la creación de los ángeles, que son santificados en el momento de la creación por el Espíritu que habita en ellos, y se mantienen en su santidad «por la comunión con el Espíritu» (ibídem 16.38; trad. esp., BP 32, p. 168, retocada). En la «Interrogatio II» de sus *Regulae Fusius Tractatae* S. Basilio, tratando ahora de la creación de los humanos, señala que es por medio del Espíritu que poseemos la inclinación a amar a Dios, implantada en nosotros al ser creados, como una semilla de la Palabra que ha ser alimentada con la gracia y cuidadosamente cultivada (ver HOLMES, 2000, pp. 68-70).

⁴² BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 16.38 (SC 17, pp. 376-378; trad. esp., BP 32, pp. 168-169).

⁴³ Ibídem, 19.49 (SC 17, p. 418; trad. esp., BP 32, pp. 189).

⁴⁴ BASILIO, *Hexaemeron*, 2.6 (SC 26, pp. 168-170). Pero S. Efrén el Sirio, contemporáneo de S. Basilio, mantenía —como algunos biblistas más recientes— que el Génesis se refiere simplemente a un viento poderoso. Ver EFRÉN, *Commentarium ad Genesim* (FC 91, p. 79).

⁴⁵ BASILIO, *Hexaemeron*, 2.1 (SC 26, p. 140).

⁴⁶ Ibídem, 7.5 (SC 26, p. 416).

Basilio piensa que la inmensa variedad de creaturas refleja la sabiduría de Dios. Su sabiduría lleva la maravillosa diversidad de cosas que constituyen el universo a un todo armonioso. Nos habla de la «sinfonía» de la creación⁴⁷. El Artesano divino lleva la diversidad de creaturas hacia la «comunidad [gr. *koinonía*] y la armonía» y la une en una mutua «solidaridad [gr. *sympatheia*]»⁴⁸.

Ambrosio de Milán (ca. 340-397) desarrolló casi al mismo tiempo una teología del Espíritu creador claramente articulada. En el año 378, el emperador Graciano le había pedido que escribiera un tratado sobre el Espíritu Santo. Poco después, en el 380, Ambrosio asistió a un Concilio en Roma, en el que el tema principal era la defensa de la divinidad del Espíritu Santo contra los macedonios. Ambrosio publicó su propio trabajo *De Spiritu Sancto* en el año 381, escribiendo en latín y utilizando, entre otras, las obras en griego de Atanasio, Basilio y Dídimo el ciego⁴⁹. Insiste en que el Espíritu es el que da vida a todas las creaturas. Junto con el Padre y el Hijo, el Espíritu es el creador de todas las cosas⁵⁰. Ambrosio ve la gracia y la belleza de la creación como un don del Espíritu:

«Cuando el Espíritu se movía [por encima de las aguas (Gn 1,2)], la creación no tenía gracia alguna. Pero después que la creación de este mundo recibió la actividad del Espíritu, mereció toda esta belleza de gracia, con la que el mundo resplandeció. Y que sin el Espíritu Santo no puede permanecer la gracia de este universo, lo declara el profeta diciendo: “Les quitas su Espíritu y expiran, y se convierten en el polvo que eran. Envías tu Espíritu y serán creados, y renovarás la faz de la tierra” (Sal 104,29-30).

¿Y quién negará que es obra del Espíritu Santo el que la tierra ha sido creada, si es obra suya el que sea renovada? Y si desean negar que haya sido creada por medio del Espíritu, siendo así que no pueden negar que sea renovada mediante el Espíritu, estarán consiguientemente defendiendo, quienes desean separarlos, que la actividad del Espíritu Santo es mejor que la del Padre y del Hijo. Cosa que está lejos de la verdad, pues no hay duda de que la tierra renovada es mejor que la creada»⁵¹.

Así que Ambrosio asume que todo el mundo estará de acuerdo en que el papel del Espíritu es originar la regeneración de todas las cosas en Cristo, y en base a ello argumenta sobre lo absurdo que sería excluir al Espíritu de la obra de la creación.

El argumento más potente e interesante de Ambrosio es el de la encarnación. En su cristología pneumática, señala que el Espíritu creador es el autor de la encarnación, ya que Lucas 1,35 y Mateo 1,18-20 proclaman que «lo engendra-

⁴⁷ *Ibidem*, 1.7 (SC 26, p. 116).

⁴⁸ *Ibidem*, 2.2 (SC 26, p. 148).

⁴⁹ S. Jerónimo ataca anónimamente a S. Ambrosio por su falta de originalidad, diciendo que escribía «cosas malas en latín tomadas de cosas buenas en griego». Pero esta valoración no es razonable. Ambrosio, además de poner a disposición de Occidente la teología del Espíritu realizada por Atanasio y los capadocios, desarrolló y clarificó la teología del Espíritu creador.

⁵⁰ AMBROSIO DE MILÁN, *De Spiritu Sancto*, 2.5.32 (FC 44, p. 106; trad. esp., BP 41, pp. 125s).

⁵¹ *Ibidem*, 2.5.33-34 (FC 44, p. 108; trad. esp., BP 41, p. 126).

do en María es obra del Espíritu Santo»⁵². Ambrosio argumenta que si es correcto pensar la humanidad de Jesús como obra del Espíritu creador, podemos entonces concluir correctamente que la creación entera es obra del Espíritu Santo. El Espíritu de Dios es el autor de ambas: «Por consiguiente no podemos dudar de que sea creador el Espíritu al que reconocemos como autor de la encarnación del Señor»⁵³. Ambrosio ve, pues, al Espíritu como el autor del acontecimiento crístico, el autor de la creación, y el autor de la vida de gracia⁵⁴.

1.2.3. Teología más reciente: el *éc-stasis* trinitario

En la Edad Media, *Hildegarda de Bingen* (1098-1179) loaba al Espíritu Santo como el que hace posible que las cosas prosperen. En su himno al Espíritu Santo, canta:

Espíritu Santo, que haces viva la vida,
Que das movimiento a todas las cosas, raíz de todo ser creativo,
Que limpias el cosmos de todas las impurezas,
Que borras las culpas, que unges las heridas,
Tú eres vida loable y resplandeciente,
Tú despiertas y reavivas todo lo que es⁵⁵.

El Espíritu, presente en todas las cosas, las despierta y las reaviva desde dentro. Hildegarda tuvo su propia y exclusiva manera de destacar el efecto vivificante del Espíritu. Usó la palabra latina *viriditas*, que significa verdor. En su pensamiento, *viriditas* está asociado con el frescor y el vigor de la vida. Indica la fecundidad del Espíritu que trabaja en la creación. Significa «no sólo verdor o follaje, sino toda vida natural o espiritual tal como la estimula el Espíritu Santo»⁵⁶.

Elizabeth Johnson elabora sobre la tradición de Hildegarda con su teología feminista del Espíritu que actúa en la creación. Acerca del Espíritu (que considera femenino) dice: «es la dadora de vida y la amante de la vida, que empapa de vida el cosmos y todas las creaturas interrelacionadas en él». Johnson ve la *interconexión* como el sello distintivo del toque del Espíritu. Debido a su presencia, las creaturas del universo «están en relación mutua y existen en intercomunidad». Y a las entidades individuales les da el don de su propia identidad, puesto que el Espíritu es a la vez «fuente de individuación y comunidad, de autonomía y relación»⁵⁷.

El Espíritu es el Creador y dador-de-vida que potencia a la creación para que se trascienda a sí misma, y pueda así emerger lo nuevo. Es el Espíritu quien hace posible todo el dinamismo y la fecundidad de la naturaleza. Escribe *Walter Kasper*:

⁵² *Ibidem*, 2.5.38 (FC 44, p. 108; trad. esp., BP 41, p. 128).

⁵³ *Ibidem*, 2.5.41 (FC 44, p. 110; trad. esp., BP 41, p. 129).

⁵⁴ *Ibidem*, 2.7.63-66 (FC 44, pp. 117-119; trad. esp., BP 41, pp. 137-139).

⁵⁵ Fox 1985, p. 373.

⁵⁶ NEWMAN, 1990, p. 25.

⁵⁷ JOHNSON, 1992, p. 134; trad. esp., p. 181.

«Siendo el Espíritu el amor divino en persona, es *en primer lugar el principio de la creación*, porque ésta es efluio del amor de Dios y participación en su ser. El Espíritu santo es el presupuesto intrínseco de esta expansión de Dios hacia fuera. Pero es también el principio de movimiento y de vida en la creación. Donde surge algo nuevo, donde despierta la vida, y la realidad sale extáticamente fuera de sí, en toda búsqueda y aspiración, en toda efervescencia y alumbramiento y, sobre todo, en la belleza de la creación se manifiesta algo de la acción y la realidad del Espíritu de Dios»⁵⁸.

En el dinamismo de la vida trinitaria, la persona del Espíritu Santo representa el éxtasis y la sobreabundancia o exceso del amor divino. El Espíritu es el *extático*, el que sale fuera hacia el otro (gr. *ekstásis*; lat. *éxtasis*; esp. éxtasis). En el acto de la creación, el Espíritu sale «fuera de sí» hacia lo no-divino, y hace posible que lo no-divino exista, por su participación en el ser divino. El Espíritu pone lo que no es divino en relación con las personas divinas. Como *Christian Duquoc* ha dicho, el Espíritu Santo hace que la divina comunión se abra a lo que no es divino⁵⁹. El Espíritu es el *éxtasis* de Dios hacia las creaturas.

Yves Congar está de acuerdo con Duquoc. Entiende el Espíritu como el don de la comunión divina dirigido hacia la creación. Señala que el Espíritu Santo es siempre visto como un «salir de sí», un «impulso», un «éxtasis». Congar lo resume en la idea de que Dios es amor y gracia, y dice que «amor y gracia cobran realidad personal en el Espíritu». Esto significa, según escribe: «el Espíritu Santo, que es el término de la comunicación de la vida divina *intra Deum*, sea el principio de esta comunicación de Dios fuera de sí, más allá de sí mismo»⁶⁰. El Espíritu expresa el dinamismo y la abundancia de la divina comunión. En la libre elección divina de crear un universo de creaturas, el papel del Espíritu es ser el desbordamiento libre y dinámico de la comunión divina que las abraza a todas.

Esto significa que lo que Pablo denomina la «*koinonía* [gr. *koinonía*, comunión] del Espíritu Santo» (2Cor 13,13) puede ser entendido no sólo como una descripción de la presencia del Espíritu en la comunidad cristiana, sino también de su presencia en toda la creación. Para Pablo, la experiencia de la comunión en el Espíritu es promesa y anticipo de la reconciliación y de la comunión de todas las cosas en Cristo. Esto induce a *Jürgen Moltmann* a sugerir que la experiencia del Espíritu Santo en la Iglesia «lleva desde sí misma, más allá de los límites de la Iglesia, al redescubrimiento del mismo Espíritu en la naturaleza, en las plantas, en los animales y en los ecosistemas de la Tierra». Lleva a los cristianos más allá de la comunión con la Iglesia, a la más grande comunión, la de todas las creaturas de Dios. Para Moltmann, pues, «la *comunión de la creación*, en la que todas las creaturas coexisten las unas con las otras, para las otras y en las otras, es *comunión del Espíritu santo*». Le parece apropiado hablar acerca de una «*comunión de la creación*» y reconocer la intervención del

⁵⁸ KASPER, 1982; trad. esp., pp. 261-262.

⁵⁹ DUQUOC, 1977, pp. 121-122; trad. esp., p. 98. Ver también CONGAR, 1980; trad. esp., p. 584.

⁶⁰ CONGAR, 1983, 3, p. 149 y 150; trad. esp., pp. 585 y 587.

Espíritu de Dios dador-de-vida en la propensión de las creaturas a relacionarse entre ellas⁶¹.

1.3. *Tres tesis teológicas básicas sobre el Espíritu Creador*

Recogemos a continuación en forma de tesis las dos intuiciones básicas de Denis Edwards, sobre la función propia del Espíritu respecto a la emergencia evolutiva de novedades y respecto a la «relación creadora». Y antepone una tesis preliminar, sobre la posibilidad de tales funciones «propias de» —no «apropiadas a»— una Persona divina. Edwards expone estas tesis en su libro definitivo: la tesis preliminar en el §8.2, la de la emergencia evolutiva en el §3.3, especialmente punto 3.º, y la de la relación creadora en el §3.3, punto 4.º.

1.3.1. Tesis preliminar: funciones propias de las Personas divinas en su acción común sobre la creación

Enunciado: A pesar de que las acciones de la Trinidad sobre la creación son «indivisas y unas», el Espíritu puede tener funciones «propias» dentro de ellas.

La tradicional enseñanza agustiniana «*opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*»⁶² parece a primera vista que excluye todo función propia de cualquiera de las Personas divinas respecto a la creación.

Cabría a lo más «apropiar» a una de las personas lo que realmente es común a las tres. Tomás de Aquino define así este concepto de la teología medieval de Occidente: «apropiar significa simplemente conectar una cosa que es común a algo particular»⁶³. Y es legítimo hacerlo, sobre la base de un parecido entre esa Persona trinitaria particular y esa tarea —siempre que se entienda que esa aserción *es sólo una apropiación y no es propia de la Persona*—. Así, al comienzo del Credo apropiamos la creación al Padre (por más que la tradición presente toda la Trinidad involucrada en la creación). Y es legítimo hacerlo, por la analogía entre la tarea de creador y la Fuente originaria de todo.

La teología de la apropiación ha desempeñado un papel indispensable cuando ha sido usada para advertir contra la atribución de una tarea común como la creación exclusivamente a una persona. Pero se ha hecho un mal uso de ella al utilizarla a un *segundo nivel*, para negar que haya, por ejemplo, *algo* distintivo de la tarea del Espíritu dentro de la tarea común de la creación.

⁶¹ MOLTSMANN, 1991; trad. esp., pp. 23 y 245.

⁶² «Las acciones de la Trinidad [realizadas] hacia fuera [de ella] son indivisas y unas». Fue formulada en el Segundo Concilio de Constantinopla (553) y en el Concilio de Florencia (1442) y por los principales Padres de la tradición oriental y occidental. Véase TOMÁS, *Summa*, 1ª.45.6.

⁶³ TOMÁS, *De Veritate*, 7.3. Ver *Summa*, 1ª.37.2 ad 3; 1ª.38.1 ad 4; 1ª.39.7; 1ª.45.6 (trad. esp., BAC 41).

Denis Edwards y los teólogos recientes ven que cabe perfectamente distinguir funciones o papeles «propios» (no «apropiados»), característicos o distintivos de cada una de las Personas, dentro de la acción común trinitaria, una e indivisa. Los tres argumentos que dan a favor de esta tesis son:

Argumento 1.º: La tradición más antigua de los Padres

Basta recordar lo que, comentando los textos bíblicos sobre el Aliento de vida y la creación (§2.1.1), afirma la tradición más antigua sobre el papel creador del Espíritu (§1.1.2). *Ireneo*, inspirado en Gn 2,6, dice gráficamente que el Padre crea mediante sus dos manos: el Hijo y el Espíritu (que él ve bajo el concepto de la Sabiduría?!). *Atanasio* cita el Sal 33,6 y dice que «el Padre crea todas las cosas mediante la Palabra en el Espíritu», y que todas «adquieren su fuerza vital del Espíritu desde la Palabra». *Basilio* dice que las tres Personas actúan «en *koinonía*» cuando crean, pero considera «al Padre como la causa principal, al Hijo como la causa creadora, y al Espíritu como la causa perfectiva». *Gregorio de Nisa* dice análogamente que cada operación de Dios que alcanza la creación «tiene su origen en el Padre, prosigue por medio del Hijo y es perfeccionada en el Espíritu Santo». *Ambrosio de Milán* dice que: «Cuando el Espíritu se movía [sobre las aguas (Gn 1,2)], la creación no tenía gracia alguna. Pero después de que la creación de este mundo recibió también la actividad del Espíritu, mereció toda esta belleza de gracia con la que el mundo resplandeció. Y que sin el Espíritu Santo no puede permanecer la gracia del universo, lo declara el profeta (Sal 104,29-30).

En Occidente fue el énfasis en el principio agustiniano de la acción indivisa, lo que hizo ver las acciones creadoras como originadas en la naturaleza divina, y desarrollar la teología escolástica de la apropiación. Ésta es imprescindible para interpretar textos bíblicos o litúrgicos, pero fue mal utilizada para eliminar los papeles distintivos de cada una de las Personas en las acciones indivisas trinitarias.

Argumento 2.º: Analogía con teologías recientes de la Encarnación y Pentecostés o de la santificación

K. Rahner (frente a la idea medieval engañosa de que cualquier Persona divina podría haberse encarnado) defiende que la Encarnación como presencia divina en el mundo es algo propio y distintivo de la Palabra⁶⁴. *H. Mühlen* y *D. Coffey* defienden de igual modo que la efusión de Pentecostés y la tarea de la santificación son propias del Espíritu⁶⁵. Eso no excluye, sino que incluye necesariamente, que las otras Personas tengan un papel propio en esos acontecimientos: en la Encarnación el Espíritu (cristología pneumática), en Pentecostés el Hijo (formación de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo) y en ambos el Padre (fuente originaria de todo). Si, pues, las tres Personas tienen papeles propios en la Encarnación

⁶⁴ RAHNER, 1960b; trad. esp., pp. 118, 120-123.

⁶⁵ MÜHLEN, 1963. COFFEY, 1986, pp. 227-250.

y en Pentecostés, y la economía abarca globalmente creación y redención, también los tendrán en la creación.

K. Rahner e *Y. Congar* defienden que en la santificación y en la vida de la gracia nos relacionamos no sólo con la naturaleza divina, sino con cada una de las Personas divinas de una manera propia y distintiva («causalidad cuasi-formal») ⁶⁶. Así, por la donación del Espíritu, recibimos una relación real con las otras Personas como hijos del Padre y coherederos de Cristo (Rom 8,14-17).

Argumento 3.º: La concepción de la creación como causalidad relacional con un Dios que es Personas-en-comunión

Como argumenta *K. Rahner*, la causalidad eficiente de las creaturas es una mala analogía del acto creativo ⁶⁷. Éste sólo podemos entenderlo como causalidad relacional, como análogo a la autoentrega y la autoexpresión de Dios en la gracia (causalidad cuasi-formal): Dios actúa en la creación dándose a sí mismo, dando a las creaturas una participación en su vida divina de Personas-en-comunión, y así es como capacita a cada creatura para ser y realizarse evolutivamente. Si las tres Personas se dan ellas mismas, lo propio de cada una está relacionado con cada creatura, dentro de la acción creadora única. Sólo falta investigar qué es lo propio y característico de cada Persona.

1.3.2. Tesis rahneriana-evolutiva: el Espíritu como fuente de la novedad emergente

Enunciado: El Espíritu tiene como papel «propio» el ser la fuente de lo nuevo en un universo emergente, potenciando la autotranscendencia activa de las causas creadas.

Esta tesis fundamental de D. Edwards está inspirada por K. Rahner y su explicación metafísico-teológica de la evolución, mediante la «autotranscendencia activa» de las causas creadas, potenciadas por la acción trascendental divina. La intuición de Edwards consiste en profundizar el aspecto teológico de esa explicación rahneriana, y ver esa acción trascendental divina como propia y distintiva del Espíritu. Recordemos brevemente la explicación rahneriana [que expusimos en todo su detalle genético en «Teología de la evolución (I)» ⁶⁸], y presentemos sucesivamente la intuición pneumática de Denis Edwards y su argumentación patristica.

Explicación rahneriana de la emergencia evolutiva mediante la «autotranscendencia activa»

Según Rahner, el problema de la evolución (que de lo menos sale lo más) obliga a repensar el tema de la causalidad, comenzando por tomar como prototípi-

⁶⁶ RAHNER, 1960b; trad. esp., pp. 126-130. RAHNER, 1960a; ver trad. esp. CONGAR, 1980; trad. esp., pp. 292-299.

⁶⁷ RAHNER, 1976; trad. esp., pp. 101-102.

⁶⁸ DONCEL, 2007.

ca la «causalidad inmanente», o enriquecimiento ontológico del propio agente, que adquiere así una nueva perfección (causalidad cuasi-formal). El ejemplo obvio, inspirado por su metafísica trascendental, es el de un ser humano que concibe una nueva idea. En este ejemplo prototípico vemos un claro enriquecimiento de ser, expresable en la siguiente desigualdad: «el ser humano con la idea es más que el ser humano». Tales observaciones evidencian que el causar creado constituye ordinariamente una autosuperación o «autotrascendencia activa».

Y ese «plus de ser» se explica metafísicamente por la misma capacidad de la mente humana, potenciada por la «acción trascendental» de Dios en las creaturas. Rahner llama así la acción ordinaria del Creador que mantiene las creaturas, en su ser y en su actividad propios, en contraposición a una «acción categorial», que irrumpiera en el mundo creando inmediatamente un efecto —¡el cual sería efecto divino!—⁶⁹. Rahner precisa que en esa autotrascendencia activa la acción trascendental de Dios pertenece a la constitución de la causa creada, pero no es un momento interno de ella (la potencia, pero ¡no la diviniza!)⁷⁰.

Esa intuición filosófica la generaliza respecto a la evolución en la siguiente tesis teológica: La «autotrascendencia activa» de las causas creadas —soportada por la «acción trascendental divina»— basta para explicar todos los progresos de la evolución biológica (incluido el de la hominización, por más que en ésta emerge el espíritu humano a partir de un primate material)⁷¹. La generalidad de esta tesis implícitamente afirma que: la «creación evolutiva» es la acción trascendental divina que sostiene continuamente la autotrascendencia de todas las causas creadas. Rahner, en este contexto, insiste en que las sucesivas autotrascendencias concretas están localizadas en el espacio-tiempo, pero la acción divina que las sostiene es trascendental, y no está «categorialmente» localizada.

La primera intuición pneumática de Denis Edwards

Su intuición consiste en ver esta acción trascendental divina como propia y distintiva del Espíritu. Este papel divino, que no es suplir las causas creadas, sino capacitarlas y potenciarlas para que puedan causar lo nuevo, lo expresa Edwards gráficamente (§7.2) con la figura femenina de la comadrona que ayuda a la madre a dar a luz, ¡pero no la suple! Esa ayuda potenciadora del Espíritu basta para

⁶⁹ Rahner desarrolla en detalle estos conceptos sobre el realizarse o devenir del ser creado, desde la filosofía tomista (reelaborando los conceptos clásicos de «edución de la forma», «conservación» y «concurso»), y desde su metafísica trascendental (en la que el espíritu en su movimiento cognoscitivo sale de sí, movido por el «horizonte» de la trascendencia y, objetivizando su conocimiento concreto, retorna a sí mismo, subjetivizándose como espíritu, como verdadero ser «cabe sí», presente a sí mismo). Véase *ibidem*, pp. 610-615.

⁷⁰ Véase *ibidem*, pp. 616-617, la presentación rahneriana original del concepto de «autotrascendencia activa», e *ibidem*, pp. 624-634, la difusión y discusión ulterior del mismo.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 617-618. Rahner trata ahí como fundamentalmente idéntico el problema paleontológico de la hominización (formación de un primer ser humano a partir de primates no humanos) y el problema de la formación actual de seres humanos, totalmente generados por sus padres, a partir de simples células germinales, que evidentemente aún no están al nivel de ser espiritual humano.

explicar la verdadera emergencia evolutiva, la producción de entidades nuevas, con propiedades totalmente irreducibles a las de sus componentes.

El argumento bíblico-patristico

Basta recordar algunos puntos expuestos en nuestros apartados sobre el Espíritu Santo en la Biblia y la tradición. La tradición de *Basilio* y los demás Padres capadocios (§1.2.2), inspirados por la Biblia (§1.2.1), describen al Espíritu como el «divino Aliento de vida», que acompaña siempre a la «Palabra divina», subrayando gráficamente su inseparabilidad con esa mismas imágenes de aliento y palabra. Pero a su vez señala entre las funciones específicas del Espíritu la de ser el «Vivificador» (gr. «*dsoopoión*»), dador de vida y de plenitud de ser. Él es quien conserva la creación en su ser, actuando desde el corazón de cada creatura. En la teología moderna de *Christian Duquoc* e *Yves Congar* (§1.2.3), es considerado también como la «*ek-stásis*» («salida») de la Trinidad hacia las creaturas que realiza en ellas la inmanencia divina.

Esa función pneumática de dar vida y plenitud de ser coincide con la de potenciar la autotrascendencia que es realizada por la misma acción trascendental que mantiene en el ser desde el interior de cada creatura. Y la función de éxtasis hace a la Persona del Espíritu la más próxima a las creaturas y a realizar esa inmanencia activa en ellas.

Por otra parte, *K. Rahner* y diversos teólogos actuales (recuérdese §1.1.3 fin) presentan al Dios bíblico como «el futuro absoluto» —el futuro no sólo de los seres humanos sino de toda la creación—. Con ellos, podemos ver al extático Espíritu de Dios como la potencia de futuro, inmanente a cada proceso del universo en evolución, capacitándolo para que llegue a ser lo nuevo.

1.3.3. Tesis tomista-relacional: el Espíritu como fuente de la «relación creadora»

Tesis tomista-relacional: El Espíritu tiene como papel propio el establecer la «relación creadora» entre la Koinonía divina y el conjunto de relaciones que constituyen cada creatura.

Esta segunda tesis fundamental de Edwards actualiza, dentro de su ontología relacional, el concepto de «relación creadora» desarrollado por Tomás de Aquino. La nueva intuición de Edwards es que tal relación es también propia y distintiva del Espíritu. Y su argumentación se basa en el estudio bíblico-patristico sobre el Espíritu (§1.2), y en su «ontología relacional» (§1.1). Veamos sucesivamente esas tres partes.

Tomás de Aquino y la «relación creadora»

Para Tomás de Aquino, la creación es propiamente una relación entre el Creador y cada creatura. Esta relación es realísima por parte de las creaturas (constituye su ser creado), pero es únicamente una «relación de razón» por parte del Creador; pues suponerla real atentaría contra la impasibilidad e inmutabi-

lidad de Dios. Contra esta doctrina de Tomás de Aquino, Edwards (§9.4, punto 6.º) y los teólogos modernos consideran real esta relación, también por parte del Creador (al que suponen pasible y aun vulnerativamente kenótico).

La segunda intuición pneumática de Denis Edwards

La intuición de Edwards es que tal «relación creadora» es propia y distintiva del Espíritu, de forma que es propiamente el Espíritu el que da ser y consistencia a las creaturas⁷². Edwards (§7.3) describe esta relación del Espíritu con cada creatura como una relación amorosa, de una fiel compañera.

El argumento patrístico-relacional

Está basado en su «ontología relacional» que hemos presentado en detalle (§1.1), mostrando la sintonía entre el carácter relacional de las entidades creadas que descubre la ciencia moderna y el carácter relacional del Dios trinitario que descubre la moderna teología.

Por otra parte, según la tradición de *Basilio* y los demás Padres capadocios (recuérdese §1.2.2), el «divino Aliento de vida» que acompaña siempre a la «Palabra divina», tiene también como función específica la de ser el «Portador de comunión» (gr. «*koinonía*»), la de constituir la unión entre las divinas Personas, y entre las personas humanas de la Iglesia y de toda comunidad unida por amor. En la teología actual (recuérdese §1.2.3 fin), *Jürgen Moltmann* extiende a toda la «comunidad de la creación» el ámbito propio de esa comunión.

Así que, en la actual ontología relacional, hemos de concebir al Espíritu creador como el que da existencia y potencia a la creación, estableciendo la relación entre la infinita *koinonía* relacional del Dios tri-uno y el limitado patrón de relaciones constitutivas que constituye cada entidad creada.

El que el Espíritu sea considerado en la teología moderna de *Christian Duquoc* e *Yves Congar* (§1.2.3 fin) también como el «éxtasis» de la Trinidad hacia las creaturas que realiza en ellas la inmanencia divina, corrobora esta función de relación con las creaturas. El Espíritu es pues la presencia avanzada de la Trinidad en cada una de las creaturas para mantener su ser y su desarrollo relacional como participación en la infinita riqueza relacional de la *koinonía* trinitaria. La «relación creadora» hemos de verla, pues, en el papel interrelacionador del Espíritu.

1.4. *Comentario final*

Denis Edwards no nos explica la relación entre esos dos papeles propios del Espíritu respecto a la emergencia evolutiva y a la relación creadora. Ni nos explica el estatus metafísico de su «ontología relacional» en relación a la «metafísica tomística y trascendental de Karl Rahner y a la «metafísica de la unión» de Teil-

⁷² El «*kai tà pánta en autô, [tô, hUiô,] synésteken*» (Col 1,17), habría de entenderse «en el Espíritu de su Hijo».

hard y Schmitz-Moormann⁷³. Ni, finalmente, nos explica la creación originaria, el comienzo *ex nihilo* de la creación. Comentemos por orden esos tres puntos.

1.4.1. Relación entre los dos papeles propios del Espíritu

Para relacionar esos dos papeles, habríamos de entender cómo «lo nuevo», que ha sido realizado por las causas creadas potenciadas por el Espíritu, se convierte en «creatura», que será sostenida por el Espíritu en su ser y en su auto-trascendencia. Siguiendo la imagen que Edwards da del Espíritu como «comadrona» (mencionada en §1.3.2 al presentar su primera intuición pneumática), habríamos de entender por qué ha de entregar la madre su criatura a la comadrona. La respuesta de Edwards está en su imagen del Espíritu como «fiel compañera» (mencionada en §1.3.3 al presentar su segunda intuición pneumática). La madre ha de entregar su criatura a la comadrona divina, porque ésta es a la vez la fiel compañera divina que la realizará como nueva creatura, mientras que ella irá necesariamente difuminando sus relaciones maternas.

Así que Edwards, al establecer como propios del Espíritu ambos papeles (potenciar la emergencia evolutiva y establecer la relación creadora), nos da un esquema de lo que es la «creación evolutiva», esquema unificado al menos en su Autor. En contraposición a la simple «creación» tomista, el Espíritu evolucionador y creador realiza la «creación evolutiva» mediante una doble tarea de su extática presencia divina: «potenciar» las causas creadas para que den a luz realidad nueva, y «acompañar» esta realidad como auténtica creatura, capaz de mantenerse y autorealizarse por su conexión con la *koinonía* trinitaria.

1.4.2. La «ontología relacional» y otras metafísicas de la evolución

En el conjunto de nuestras tres presentaciones de «Teología evolutiva», podemos distinguir dos líneas de investigación. La primera es la inaugurada por el propio Pierre Teilhard y elaborada ulteriormente por Karl Schmitz-Moormann. Se basa en su «metafísica de la unión», que más que una ontología, o metafísica del ser, requiere una auténtica metafísica del devenir, lo que con corrección filológica podemos denominar una «gignomenología»⁷⁴. Como indicamos en la presentación correspondiente⁷⁵, Schmitz-Moormann intenta utilizarla para hablar bellamente de la realidad dinámica del Dios trinitario, por más que repetidamente haya de confesar la dificultad de hacerlo en nuestros lenguajes, que son lenguajes del ser.

⁷³ Véanse las dos primeras partes del presente trabajo, DONCEL, 2007, y DONCEL, 2008.

⁷⁴ El término viene del griego «*gignómenon, gignómenou*», lo que deviene, en paralelo con «ontología» de «*ón, óntos*» lo que es. Colin E. Gunton, en su tesis doctoral incidentalmente lo propone en esta acepción (GUNTON, 1978, p. 59, lin. 11). SCHMITZ-MOORMANN, 1997a, la versión alemana, la llama de pasada «fierología» (p. 175, lin. 10), término que no aparece en la versión inglesa, y resulta duro por su carácter híbrido (del latín *fieri*, devenir).

⁷⁵ DONCEL, 2008, pp. 800-802. Véanse mis artículos en PENSAMIENTO, Serie Especial 2007 y 2008.

La segunda línea de investigación es la propuesta por Karl Rahner (ver presentación primera) y elaborada trinitariamente por Denis Edwards (como hemos mostrado en esta presentación). Parte, pues, de la metafísica tomista y trascendental de Rahner, y es modificada mediante la moderna «ontología relacional» de Edwards inspirada en Stoeger. Esta profunda modificación es sugerida por la concepción científica evolutiva, en consonancia con la concepción teológica del nuevo trinitarismo dentro del cristianismo oriental y occidental. Ella resalta el papel «propio» del Espíritu Santo en la emergencia evolutiva mediante la «autotranscendencia activa» rahneriana y en la «relación creadora» tomista. Pero, por más que todas esas sugerencias le den serias expectativas, la ontología relacional no está hoy día sistematizada⁷⁶. Parece que podría conectarse con la ontología tomista, basando las relaciones en una causalidad ontológica. Y cabe imaginar aproximarla a una gignomenología, elaborando una teoría del devenir relacional, según la cual las mismas relaciones constitutivas que fijan las entidades son las que ocasionan su continuo devenir (como se adivina ya, contemplando los organismos vivos al nivel físico-químico).

1.4.3. El comienzo de la creación *ex nihilo*

Ambas líneas de investigación presentan serias dificultades al extender hasta el origen esa «creación evolutiva», para que sea una verdadera *creatio ex nihilo*: no sólo *ex nihilo sui*, en la que emerge auténtica novedad, sino también *ex nihilo subjecti*, sin que provenga en último término de ninguna «materia preexistente».

En la primera línea de investigación son conocidos los esfuerzos de Teilhard —desde sus primeras ideas de la creación mediante unión— por superar esta dificultad mediante una «nada positiva»⁷⁷. Schmitz-Moormann rechaza con Teilhard la disección entre una creación original y una creación ulterior evolutiva, y defiende la «creación evolutiva» como «un acto único, que es uno en la eternidad de Dios y se despliega en el tiempo en toda su diferenciabilidad». Pero no menciona las serias reflexiones de Teilhard sobre la «nada positiva». Más bien, introduce para la creación evolutiva el simple concepto de «nada relativa» (total

⁷⁶ Véase con todo el ensayo de sistematización WILDMAN, 2006. Véase también GANOCZY, 2001, que estudia estos temas inspirándose en la «ontología estructural» de Heinrich Rombach, y es comentado en GAMBA, 2005, entre sus comentarios a Teilhard y a Rahner.

⁷⁷ En sus cuatro ensayos sobre el tema habla de esa «nada positiva»: una «multiplicidad pura» que, por ser tal, no es ser alguno, es nada. Y va elaborando así una especie de «*zimzum* cristiano» del Dios tri-uno, según el cual es la misma «trinitarización» —la sublime unión interpersonal divina, gracias a la cual Dios es eternamente uno— la que por una especie de oposición produce a su alrededor esa multiplicidad pura o «nada creable», sobre la cual irá actuando en el tiempo la única acción creadora de Dios. Véase desde TEILHARD, 1917 (*L'Union Creatrice*, §3), y aun las elucubraciones previas de TEILHARD, 1915 (*Journal*, 20 de septiembre y 7 de octubre de 1917), y hasta TEILHARD, 1948 (*Comment je vois*, §27-29), todos ellos comentados en ROMERO, 2010. Véase también TRENNERT-HELLWIG, 1993, pp. 193-275, donde se sintetiza este pensamiento de Teilhard, presentando el amor trinitario como «La fuerza originaria del cosmos».

ausencia previa de cada emergencia), rechazando como impensable el concepto de «nada absoluta», lo mismo que el de «inicio del tiempo»⁷⁸.

En nuestra segunda línea de investigación, *K. Rahner* no trataba de extender la «creación evolutiva» hasta sus orígenes, ya que centraba su atención en el problema teológico de la hominización. Pero resulta imposible concebir la acción divina capacitando o potenciando una causa creada para trascenderse a sí misma, sin que previamente existan causas creadas. *D. Edwards* con la ontología relacional de *Stoeger* tampoco ataca el tema del origen de los componentes más elementales (¿quarks y leptones?)⁷⁹, entre los que puedan llegar a establecerse las más elementales relaciones constitutivas físicas. No queda, pues, aclarada la «creación evolutiva» en sus orígenes.

Pero *Edwards*, en un único pasaje de su libro definitivo, afirma que es el Espíritu Santo quien, usando la frase feliz de *Stephen Hawking*, «insufla fuego a las ecuaciones y hace un universo que pueda ser descrito por ellas»⁸⁰. Este insuflar del Espíritu es el que originaría la «creación evolutiva». Pero tal acción originante no se articula con su papel «propio» respecto a la acción trascendental rahneriana. Porque crear es insuflar el «ser creado» sobre el conjunto de posibilidades⁸¹, que es lo que el científico concibe bajo sus ecuaciones matemáticas. De esta creación original ha de ser directamente responsable el instaurador de la «relación creadora». Ha de ser, pues, el Espíritu, en su papel de futura compañera de todas las creaturas, quien comience regalándoles eso que *Tomás de Aquino* llamaba el *esse creatum*.

Concluamos nuestros comentarios destacado que todas esas reflexiones sobre el carácter evolutivo de la creación nos han conducido a considerar el carácter trinitario del Creador. Esto da la razón a *Tomás de Aquino* que, por más que haya desarrollado la doctrina de la creación en el contexto del *de Deo uno*, afirma que «el conocimiento de las Personas divinas nos ha sido necesario... para pensar correctamente sobre la creación del universo»⁸².

2. LA GÉNESIS DE ESTAS INTUICIONES DE DENIS EDWARDS (1991-2004)

En esta segunda parte pretendemos investigar la génesis de esas intuiciones de *Edwards*, tanto su adopción de una ontología relacional, como sus tres tesis básicas sobre teología de la creación evolutiva: la posibilidad de distinguir en

⁷⁸ SCHMITZ-MOORMANN, 1997b, pp. 121, 127s y 119; trad. esp., pp. 214, 224s y 211.

⁷⁹ En nuestra concepción científica ellos se originan por «materialización» a partir de pura energía, y no es fácil describir en ontología relacional esa materialización.

⁸⁰ Véanse EDWARDS, 2004, p. 33; trad. esp., p. 65, y HAWKING, 1988, p. 174; trad. esp., p. 223.

⁸¹ Véase *Jürgen Moltmann* en POLKINGHORNE (ed.), 2001 (trad. esp., p. 195), en donde presenta el nivel de las posibilidades sobre el de las actualidades, siguiendo a *Kierkegaard* y *Heidegger*.

⁸² «... cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis... ad recte sentiendum de creatione rerum», TOMÁS, *Summa*, 1^a.32.1 ad 3^{um}.

esa acción creativa común papeles «propios» de las Personas divinas, y el hecho de asignar como propios del Espíritu esos dos papeles relativos a la emergencia evolutiva y a la relación creadora. Nuestra fuente de información son sus obras teológico-científicas publicadas durante esa quincena de años que concluye en su libro definitivo. Esas obras están dedicadas a dos temas favoritos, pero bien distintos: la fundamentación teológica de la acción ecológica y la comprensión teológica de la creación evolutiva.

La primera sorpresa en esta investigación es comprobar que esas intuiciones están totalmente ausentes en sus primeras obras, por más que en ellas reflexione directamente sobre el tema de la evolución cósmica y biológica. Y es que lo hace guiado básicamente por su profundo conocimiento de la obra de Karl Rahner en general, y en concreto de la autotrascendencia activa. Una segunda sorpresa es que todas esas intuiciones aparecen germinalmente insinuadas en las presentaciones de la teología trinitaria de Ricardo de S. Víctor y de S. Buenaventura, que estudia poco después, impulsado por su interés ecológico. Sólo más tarde, tras una nueva reflexión de dos años sobre la biología evolutiva, publicará un nuevo libro sobre su concepción trinitaria de «el Dios de la evolución». En un capítulo de ese libro aparecen ya esas intuiciones, pero sólo las desarrollará temáticamente como «una teología del Espíritu creador» en el libro definitivo que hemos comentado.

Dividiremos, pues, ese itinerario teológico sobre la evolución en tres etapas: la primera discurre desde la cristología rahneriana hasta el trinitarismo de Ricardo de S. Víctor (1991-1995), la segunda extiende el interés ecológico de esa teología trinitaria al tema evolutivo (1995-1999) y la tercera desarrolla en una línea pneumatocéntrica esa teología trinitaria de la creación, tanto ecológica como evolutiva (1999-2004).

2.1. *De la cristología evolutiva rahneriana al trinitarismo de Ricardo de S. Víctor*

En 1991 se da a conocer su reflexión teológica sobre la evolución con su preciosa obra *Jesús y el cosmos*⁸³. Como ese título sugiere, su pretensión consiste en relacionar la historia del cosmos que las ciencias actuales nos ofrecen con la de Jesús de Nazaret que nos ofrece la moderna crítica histórica. Apenas ha relatado la primera de esas historias a sus tres niveles, cósmico, biológico y antropológico, expone en el capítulo siguiente las intuiciones teológicas de Karl Rahner sobre: la comunidad de todas las cosas en una creación única, el ser humano como autoconciencia del universo ante Dios, y sobre todo la potenciación divina de las causas creadas como explicación de la emergencia evolutiva (por la «autotrascendencia activa»). Y apenas ha recogido los principales rasgos que la crítica histórica nos ofrece de Jesús, presenta la relación que existe, según Rahner, entre ambas historias. El momento álgido de esa presentación es la

⁸³ EDWARDS, 1991.

transcripción del párrafo, en que Rahner formula su «definición» evolutiva de la Encarnación ⁸⁴:

«Si la historia de la materia y el espíritu —en la unidad que ambos constituyen— es la historia de un proceso siempre nuevo de autotranscendencia ascendente, entonces la autotranscendencia suprema, última y “escatológica” será aquella en la que el mundo se abre libremente a la autocomunicación de Dios mismo como Ser y Misterio absolutos, y acepta esta autocomunicación divina, en virtud de ella misma. Si estas dos aceptaciones —la del mundo por parte de Dios, y la de Dios por parte del mundo, ambas en esa autocomunicación divina— se manifiestan históricamente en una unidad, y si además esta manifestación alcanza su punto-culminante irreversible, en el que ambas aceptaciones se hacen definitivas e irrevocables (aunque continúe la historia general de salvación), entonces se da exactamente lo que llamamos *la encarnación del Logos divino*, como Mediador de salvación absoluto».

Edwards, a renglón seguido, reformula esa «definición» en forma más inteligible y la concretiza con rasgos históricos de Jesús de Nazaret ⁸⁵:

«La antigua fe de Calcedonia puede expresarse de nuevo, pues, desde dentro de un contexto cósmico y evolutivo, de la siguiente manera: En la autodonación de Dios en Jesús de Nazaret: primero, *Dios acepta definitiva e irrevocablemente el cosmos*, y, segundo, *el cosmos acepta definitiva e irrevocablemente a Dios*, y, tercero, estas dos aceptaciones se manifiestan en nuestra historia *como constituyendo una unidad real* en el único Jesús de Nazaret.

Este Jesús de Nazaret es un individuo histórico preciso: aquel que estaba totalmente centrado en un Dios benévolo defensor de toda la creación; aquel que interpretaba la ley de Dios de un modo “humanizante”; aquel que tenía comidas escandalosas con pecadores públicos, que deleitaba y cuestionaba a sus oyentes con la maestría de sus parábolas, y enseñaba lo imposible, como amar a los enemigos; aquel que se enfrentaba valientemente con los investidos de autoridad; aquel cuya presencia transmitía alegría y felicidad; aquel que llamaba a sus seguidores a formar una nueva familia; aquel que arrojó el fracaso y la muerte por las actitudes que tomaba; aquel que fue exaltado y vindicado por Dios. Este Jesús muy concreto es el símbolo y la realidad del compromiso radical de Dios con el mundo. Y este mismo Jesús es el símbolo y la realidad del mundo que responde al abrazo de Dios con un “sí” definitivo».

Edwards concluye su libro tratando de la relación entre Jesús y el Cosmos en la escatología, siguiendo ideas de Rahner sobre la nueva tierra, a la vez hazaña de Dios y autotranscendencia de la historia humana. Y se esfuerza incluso enriquecer a Rahner con sus propias reflexiones, inspiradas en Teilhard y el «punto Omega», hablando del Cristo resucitado como dinamismo central del Cosmos: «Jesús de Nazaret, resucitado de entre los muertos, coincide con el

⁸⁴ RAHNER, 1970, pp. 238s. Esta «Cristología en el cuadro de la moderna comprensión humana y cósmica» aún no ha sido publicada en español; con todo puede verse en la Tesis de Licenciatura: MARLÉS, 2003, Apéndice, p. x.

⁸⁵ EDWARDS, 1991, p. 75, dentro del apartado «Jesús de Nazaret como autocomunicación de Dios al cosmos».

poder dinámico que está en el corazón del proceso cósmico»⁸⁶. Permanece, pues, en el total cristocentrismo de Teilhard y Rahner. Por más que, precisamente en ese contexto, su ortodoxia le obligue a formular la acción divina como tarea conjunta de la Trinidad, tarea que procede del Padre por la Palabra en el Espíritu, «en el Espíritu dador-de-vida»⁸⁷.

En 1992 publica su siguiente librito, en dos ediciones con títulos distintos: edición australiana, «Hechos de polvo de estrellas: explorando el lugar de los seres humanos en la creación», y edición irlandesa, «Creación, humanidad, comunidad: construyendo una nueva teología»⁸⁸. La finalidad de este librito es presentar, en la creación divina, la total interrelación de los seres humanos con todas las creaturas, como fundamento de una seria reflexión teológica sobre el urgente problema ecológico. Es, pues, un primer indicio de su interés por este problema.

En 1993 aparece una breve nota suya en el Boletín del Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS) de Berkeley: «Una teología ecológica de la Trinidad»⁸⁹. Es la reseña de una conferencia dada en ese centro en la primera semana de agosto, con ocasión de estar ya reunidos allí los participantes en la segunda etapa del gran proyecto de investigación del CTNS y el Observatorio Vaticano (OV) «perspectivas científicas sobre la acción divina», etapa que trataría este tema general en relación a «El caos y la complejidad». La nota de Edwards nos parece importante, porque desde el título demuestra su motivación ecológica, y demuestra que bajo ella está ya trabajando la teología trinitaria de Ricardo de S. Víctor († 1173) y de Buenaventura (1221-1274), y que siente una profunda sintonía con ellas.

Presenta a Ricardo de S. Víctor en el contexto cultural del París del siglo XII (interesado por el tema del «amor de amistad», una vez superado el del «amor romántico» de los trovadores) y expone con deliciosa concisión los tres pasos de su teología de la Trinidad. Primero, que Dios, bondad suma, ha de ser plenitud de amor, pero no de un amor solitario, sino mutuo, un amor de caridad. Segundo, que ese amor mutuo ha de ser entre iguales, ha de desear compartirlo todo. Y tercero, que ese amor mutuo entre iguales, para no encerrarse en sí mismo, exige un tercero, un «*condilectus*», a la vez co-amado y co-amante. Tal presentación de la Trinidad, que Edwards confirma con la revelación bíblica, sustituye la metafísica de la sustancia por una «metafísica relacional», en sintonía con la historia del big-bang que nos relaciona con todas las creaturas. Así, para Edwards: «Una comprensión de la Trinidad como fundamentalmente relacional puede “insuflar fuego en las ecuaciones” de la física y proporcionar la base teológica para una ética ecológica»⁹⁰.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁸⁸ EDWARDS, 1992a y 1992b.

⁸⁹ EDWARDS, 1993.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 12. Recuérdese el ulterior sentido pneumático de esta frase, en §1.4.3 y nota 80.

Edwards presenta también a Buenaventura y su idea de la Trinidad como «dinámica, extática y fecunda» y «El universo como la autoexpresión de Dios». Cada creatura, en su causalidad, es un vestigio que refleja la Trinidad: «La primera persona de la Trinidad es reflejada como el Poder que mantiene la creatura en el ser (causalidad eficiente). La segunda persona es reflejada como la Sabiduría, o el Ejemplar por el que es creada (causa ejemplar). La tercera persona es reflejada como la Bondad que llevará la creatura a su consumación (causalidad final)»⁹¹. Pero el pensamiento de Buenaventura está centrado en la causalidad ejemplar, de la que brota «la verdad, forma, especie o inteligibilidad, número y belleza de la creatura», a través de las cuales refleja la Palabra y Sabiduría de Dios. Para Edwards, «esta concepción dinámica de Dios es consonante con una cosmovisión emergentista, con la comprensión del universo en expansión y con la historia evolutiva de la vida sobre la tierra». Pero, sobre todo, «la teología trinitaria de Buenaventura tiene profundas consecuencias ecológicas»⁹².

Edwards concluye su nota con ocho «tesis sobre el Dios trinitario y la creación». Veamos cómo se insinúan en ellas, aunque sólo en germen, sus futuras intuiciones. Su ontología relacional se deduce de la comprensión de la Trinidad bajo la categoría primaria del amor mutuo: «luego la relación, y no simplemente el ser o la sustancia ha de entenderse como la categoría metafísica primaria»; y esto significa que cada ente de la creación «puede entenderse como fundamentalmente relacional, y parte de una red de inter-relaciones» (Tesis 3). Nuestra tesis de la posibilidad está tan sólo claramente enunciada: «La creación es la acción de toda la Trinidad, pero debe verse como implicando distintos papeles de las personas trinitarias, que no son sólo “apropiados” a ellas, sino “propios” de ellas» (Tesis 6). Pero, bajo las ideas centrales del ejemplarismo cristológico y su interés ecológico, los papeles propios del Espíritu no se explicitan, por más que se hayan mencionado el papel consumidor de la bondad del Espíritu y la consonancia de esta teología trinitaria con la cosmovisión emergentista. Después de esa tesis de los papeles propios, hablando de la vulnerabilidad divina, se dice simplemente de la Trinidad en conjunto: «La acción de Dios no sólo sostiene y potencia en cada punto el universo en evolución, sino que interacciona con las creaturas en, y a través del proceso emergente del universo, y trabaja creativamente a través de interacciones de azar y de necesidad» (Tesis 7). En una de las tesis aparece «el Espíritu Santo en la experiencia de la gracia, en el corazón de la amistad humana», pero, tras definir la Trinidad como comunión amorosa de personas, se afirma a continuación la relación creadora, sin mencionar ningún papel pneumático: «la creación puede entenderse como esta libre comunión de la Trinidad con un mundo de creaturas» (Tesis 1).

En 1995 se publica *Caos y complejidad*, el segundo volumen del proyecto OV-CTNS, que contiene la colaboración de Denis Edwards, graciosamente titulada «El descubrimiento del caos y la recuperación de la Trinidad»⁹³. Esta colabo-

⁹¹ *Ibíd.*, p. 14.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ EDWARDS, 1995a.

ración tiene dos partes: un ensayo de teología de la acción divina trinitaria y unas reflexiones desde esa teología sobre las propuestas presentadas por John Polkinghorne y Arthur Peacocke acerca de la acción divina en la impredecibilidad caótica. La primera parte comienza por confesar su actual opción de teología trinitaria, que se aleja de la concepción de Karl Barth y Karl Rahner («Dios como un sujeto autoconsciente en tres modos de ser o subsistencia») para adoptar el actual modelo relacional y comunal («Dios como comunión dinámica de personas en mutuo amor») ⁹⁴. Para él, ese modelo «recupera» las concepciones trinitarias de Ricardo de S. Víctor y Buenaventura que acabamos de mencionar. Edwards los presenta de nuevo, pero a continuación, en lugar de aquellas ocho tesis, completa esa primera parte con dos apartados muy interesantes para nuestra investigación. Pues el primero, «La creación es la acción de toda la Trinidad pero implica papeles distintos y “propios” de las personas trinitarias», presenta temáticamente la «tesis de posibilidad», desde la dificultad de la sentencia agustiniana, hasta el esquema de las pruebas bíblica y de analogía con la moderna teología sobre la Encarnación y Pentecostés ⁹⁵. Notemos con todo que, desde la perspectiva de su actual interés ecológico, el papel propio del Espíritu es ser «la presencia inmanente de Dios en todas las creaturas y el lazo de amor que lleva a la unidad todas las cosas», como el de la Sabiduría divina es ser «el Ejemplar de la identidad singular de cada creatura», sin que aparezca ninguna alusión a la emergencia evolutiva. Y en el segundo de esos apartados, al tratar del carácter vulnerativo de la acción divina en la creación, defiende claramente contra Tomás de Aquino que la relación creadora tiene carácter real también por parte de Dios, pero sin mencionar para nada el Espíritu ⁹⁶. Únicamente al final de su segunda parte, en el contexto de superar las discusiones sobre la «juntura causal» entre la acción divina y las acciones creadas, presenta una acción propia del Espíritu (semejante a la gracia), que relaciona cada creatura con la pericoresis divina y sostiene amorosamente su autonomía ⁹⁷:

«En la ontología relacional que estoy sugiriendo aquí, la creación es esencialmente una relación tanto del universo entero como de los seres individuales con la divina pericoresis de amor mutuo... Creo que el modelo al que deberíamos apelar es el modelo de amor mutuo, en el que la influencia en el amado no aniquila su autonomía, sino que permite que florezca. Yo sugeriría que este modelo habría de aplicarse no sólo a la gracia divina que actúa en las personas humanas, sino también a la actuación del Espíritu Santo en todas las creaturas».

Vemos, pues, en esta primera etapa una evolución de Denis Edwards, desde sus concepciones cristocéntricas iniciales, hasta una moderna teología relacio-

⁹⁴ *Ibidem*, p. 158. Sobre este nuevo modelo, cita explícitamente las referencias teológicas de Jürgen Moltmann, Elizabeth Jonson, Ted Peters, Walter Kasper, Leonardo Boff, Joseph Bracken, Wolfhart Pannenberg, John Zizioulas y Catherine M. LaCugna: *ibidem*, nota 1.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 163-164. Sobre la prueba bíblica relativa al Espíritu Santo, refiere simplemente a MOLTSMANN, 1991, y sobre la prueba de analogía, a MOLTSMANN, 1985.

⁹⁶ EDWARDS, 1995a, pp. 165-166.

⁹⁷ *Ibidem*, p.174.

nal de la Trinidad, en la que sólo esporádicamente aparecen rasgos del papel propio del Espíritu.

2.2. *De la teología trinitaria ecológica a la evolutiva (1995-1999)*

El mismo año 1995 aparece el libro de Denis Edwards, *Jesús la Sabiduría de Dios: una teología ecológica*⁹⁸, que ya desde ese título demuestra la preocupación ecológica y el enfoque cristocéntrico. Es un precioso libro, uno de los primeros que trata de ecología con profundidad teológica, pero para nuestro rastreo de sus intuiciones pneumáticas relativas a la creación evolutiva, nos da únicamente argumentos negativos. Su primera parte, sobre cristología sapiencial, estudia los argumentos bíblicos que identifican a Jesús de Nazaret con la Sabiduría de Dios, y tras comentar el himno de la carta a los colosenses, concluye con un último apartado sobre «Cristología, Ecología y Cosmología». En él se presenta a Jesús resucitado como «identificado con la obra sapiencial de la creación continua», y bíblicamente como aquel en quien «todo tiene su consistencia» (Col 1,17), y que «sostiene todo con su palabra poderosa» (Heb 1,3). En este contexto, y recordando su *Jesús y el cosmos*, lo presenta de nuevo como «el que tiene el poder dinámico que está en el corazón de los procesos cósmicos de formación de galaxias y de historia evolutiva sobre la tierra»⁹⁹.

La segunda parte del libro, sobre «el Dios trinitario y la creación» se acerca más a nuestra temática. En unas tesis conclusivas describe en general la relación creadora como «la relación amorosa y libre de la Trinidad con un mundo de creaturas» (Tesis 1), y la creación como «la autoexpresión del Dios trinitario» (Tesis 3)¹⁰⁰. Y, en su «Tesis 5: La creación es la acción de toda la Trinidad, pero tiene que ser vista como implicando distintos papeles de las personas trinitarias, que no son sólo “apropiadas” a ellas, sino “propias” de ellas», introduce un largo comentario, repleto de citas bíblicas, en el que domina el papel del Espíritu. En un párrafo de casi una página enumera funciones del Espíritu, algunas de las cuales —que entrecomillamos y traducimos literalmente— anticipan sus futuras tesis de emergencia evolutiva y relación creadora. El Espíritu es: presencia divina, aliento de Dios, aliento de vida; «el que nutre todas las cosas hacia la vida» (vivificante); «el influjo de Dios en el corazón de los procesos de la creación progresiva, que potencia y atrae todas las cosas hacia un futuro imprevisible»; el don de la gracia, escondido en experiencias profundas de amor; el mismo que ungió a Jesús, y fue derramado en Pentecostés; «el que conecta con Dios todas las cosas creadas, la red de unidad, la base de la comunión de las creaturas»; la comunión (*koinonía*), «que une, no sólo a los creyentes cristianos, no sólo a la comunidad humana, sino todas las creaturas en una relación de parentesco» (Moltmann sobre la «comunidad de la creación»); el que resucitó a Jesús y dará vida a nues-

⁹⁸ EDWARDS, 1995b.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 85-86, párrafos 3 y 4.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 113 y 116, respectivamente.

tros cuerpos mortales; «la potencia de la nueva creación, que trabaja en nuestro mundo, llevando todas las cosas a su transformación en Cristo»¹⁰¹. Y, como conclusión, resume: «El Espíritu Santo es la presencia inmanente de Dios, el Dador de vida, que sostiene y renueva todas las cosas en el proceso de la creación continua, y es el Amor que une todas las creaturas y llevará todo a su consumación»¹⁰². En la tercera y última parte del libro sobre «Los seres humanos en la comunidad de las creaturas», no aparecen más alusiones al Espíritu.

Pensemos que de 1995 a 1997 Edwards estará ocupado con la tercera etapa del proyecto VO-CTNS, que elaboró el volumen *Biología evolutiva y molecular*, en el que colabora con un capítulo muy interesante pero alejado de nuestra actual investigación: «Pecado original y gracia santificante en el contexto evolutivo»¹⁰³. Pero en las reuniones de esos dos años debió empaparse en la temática evolutiva. Quizás ello tuviera ya un primer influjo en ese párrafo que acabamos de comentar del libro de 1995, pero lo ha de tener evidentemente en las publicaciones que vamos a comentar a continuación.

En junio de 1997 Edwards publica en la revista *Pacífica* un denso artículo, «Evolución y el Dios de la amistad mutua», que —por más que lo introduzca aludiendo a las teologías feminista, de lucha por la justicia y ecológica— pretende responder a la pregunta: «¿Cómo pensamos sobre Dios a la luz de la evolución biológica?»¹⁰⁴. Y su respuesta es que, desde la cosmovisión evolutiva darwiniana hemos de ver a Dios como «Personas en relaciones mutuas». Que ello proporciona un principio ontológico y cosmológico —más real aún que el del «amor altruista» de Philip Hefner— que Edwards ilustra como «el Dios de la amistad», citando textos de Ricardo de S. Víctor y de Elizabeth Johnson. Completa su respuesta, afirmando que Dios crea relacionándose con un universo interrelacionado, que se autolimita por amor, y que crea mediante la interacción de azar y legalidad. Es, pues, una reflexión teológica específicamente sobre la evolución, en la que queda clara su opción por la ontología relacional, pero en la que aún no se trata ni de la explicación rahneriana de la emergencia evolutiva, ni de los papeles propios del Espíritu.

En 1999 Edwards publica otro artículo sobre «La importancia ecológica del lenguaje sobre Dios». Parte de las objeciones feministas sobre el peligro ecológico de usar un lenguaje trinitario masculino y dominante, e inspirado en Buenaventura, propone usar un lenguaje —ni siquiera antropocéntrico— en el que Jesucristo es «Imagen, Reflejo, Palabra y Sabiduría»¹⁰⁵. Su ecología es claramente cristológica, pero, en diálogo con Wolfhart Pannenberg, intenta elaborar «una teología contemporánea de la creación», necesariamente trinitaria. En ella introduce excepcionalmente el papel unificador del Espíritu, junto al diferenciador del Logos, con el siguiente razonamiento: «En la Encarnación, el Logos

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 119.

¹⁰² *Ibidem*, p. 122.

¹⁰³ EDWARDS, 1998. Pensemos que es el tema candente de la *Humani Generis* (1950).

¹⁰⁴ EDWARDS, 1997, p. 187, y ulteriormente, pp. 189-191.

¹⁰⁵ EDWARDS, 1999a, pp. 708-710, y ulteriormente, p. 720.

permanece unido al Padre en el Espíritu, y de igual manera el Logos no es sólo el principio de la autodistinción de las creaturas, sino también el de su interrelación en el único orden de la creación. Y mediante el Espíritu todas las creaturas, en toda su diversidad, son reunidas formando una unidad en Cristo, para participar en la vida divina» (Col 1,17 y Ef 1,10, donde sólo se habla de unidad en Cristo).

Ese mismo año 1999 aparece su importante obra *El Dios de la evolución: Una teología trinitaria*¹⁰⁶. Ya en el prefacio nos indica que esta obra se debe al estímulo recibido durante el congreso VO-CTNS sobre «Biología evolutiva y molecular», y al comienzo del capítulo introductorio nos indica que responde a la pregunta «¿cómo podemos hablar con sentido del Dios cristiano en un mundo en evolución?». Este capítulo introductorio presenta la evolución biológica y su compatibilidad con la «verdad salvífica» contenida en las primeras páginas del Génesis. Los capítulos siguientes desarrollan sistemáticamente temas ya tratados en otras publicaciones: la presentación del Dios de la evolución como el Dios de la amistad mutua, y como el Dios kenótico de la libre autolimitación por amor (artículo de 1997 en *Pacífica*), la evolución humana y el pecado original (comunicación al congreso VO-CTNS publicada en 1998), y la evolución y Jesús, la Sabiduría de Dios (reorientación evolutiva del tema central de *Una teología ecológica* de 1995). Pero la novedad del libro, central para nuestra investigación es su capítulo quinto y penúltimo, «La evolución y el Espíritu Santo» (cuyo único antecedente es aquel párrafo enumerador de funciones del Espíritu, también en *Una teología ecológica* de 1995).

En este capítulo, después de introducir la teología de Basilio sobre la *koinonía* trinitaria y el Dador de Vida, junto con su fundamento bíblico, escribe un apartado especial sobre «El Espíritu vivificante como el poder de devenir en la historia evolutiva». En él presenta sencillamente la concepción rahneriana de la autotranscendencia activa, e introduce su intuición pneumatológica de la emergencia evolutiva en el siguiente párrafo¹⁰⁷:

«Rahner pondera esta idea [de la actividad creativa de Dios a través de la autotranscendencia activa], sobre todo, en su Cristología evolutiva¹⁰⁸. Concibe a los seres humanos como autotranscendencia de la materia hacia la autoconciencia ante Dios. Y a Jesús, como aquél en quien la autotranscendencia del universo hacia Dios alcanza su estadio final e irrevocable. Él es tanto la autotranscendencia del universo hacia Dios como la autocomunicación absoluta de Dios a la creación. El pensamiento de Rahner me parece enormemente rico y estimulante, y creo que puede ser desarrollado entendiendo *el proceso de autotranscendencia como obra del Espíritu Santo*, en el cual y mediante el cual el Dios uno y trino se hace inmanente a todas las cosas. Basilio, inspirándose en las Escrituras, caracteriza al Espíritu Santo como Dador de Vida y Plenificador. En un marco evolucionista, yo sugeriría que el Espíritu vivifi-

¹⁰⁶ EDWARDS, 1999b, traducido al español en 2006.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 109-110 de la trad. española. Contrástese con su comentario de 1991 sobre la «definición» rahneriana de la Encarnación, al principio de nuestro §2.1.

¹⁰⁸ Edwards refiere aquí a RAHNER, 1962, RAHNER, 1976, y RAHNER, 1961.

cante y consumidor es el poder que habilita a las creaturas para trascenderse a sí mismas. El Dador de Vida es quien posibilita el movimiento de despliegue del Universo primitivo a partir del big-bang, el comienzo de los procesos nucleares en las estrellas, la formación de nuestro sistema planetario, la aparición de la vida sobre la tierra, y la evolución de seres humanos autoconscientes. Es este mismo Espíritu el que induce la vida y el ministerio de Jesús de Nazaret —el ser humano radicalmente colmado del Espíritu— dentro de nuestra historia evolutiva y cultural».

Esta intuición del papel del Espíritu en la emergencia evolutiva —tan brillantemente manifestada aquí por vez primera— queda corroborada en los dos apartados siguientes con que termina el capítulo. El apartado penúltimo, «El Espíritu vivificante como presencia interior», concluye: «Esta presencia íntima no es sólo la fuente de la vida toda, sino el poder que habilita a las creaturas para trascenderse a sí mismas en el cambio evolutivo»¹⁰⁹. Y el apartado último, «El Espíritu vivificante como comunión extática», concluye hablando del Espíritu como «la Presencia Interior de la Divinidad, el Poder de Autotrascendencia, el Don extático de Comunión, que habilita a las creaturas para existir y hace posible la emergencia evolutiva»¹¹⁰. Sobre la relación creadora, trata implícitamente en textos como el que acabamos de citar, que pone en paralelo la habilitación para la existencia y para la emergencia evolutiva. No se busque en este libro la concepción tomista de esta relación y su modernización (que presentaba ya en su capítulo de 1995 sobre el caos y la Trinidad, según vimos al final de nuestro §2.1). El texto más explícito sobre ese carácter relacional está al principio de este último apartado en que explica que el Espíritu, como *elemento extático*, «desborda la comunión divina hacia lo no divino, poniendo a esta relación no divina en relación con las personas trinitarias. En cuanto sobreabundancia y éxtasis de amor divino, el Espíritu tiende los puentes entre la creación y la vida divina. Esta relación permanente habilita a las creaturas para existir y devenir»¹¹¹.

Vemos, pues, que a lo largo de esta segunda etapa la teología trinitaria se aplica explícitamente al Dios de la evolución, con lo que surgen ya las intuiciones sobre el papel propio del Espíritu en la creación evolutiva, pero aún no como centrales.

2.3. *Concepción pneumatocéntrica de la creación evolutiva (1999-2004)*

En este último apartado pretendemos investigar cómo ese capítulo del libro *El Dios de la evolución* (1999) se transforma a lo largo de cinco años en nuestro libro definitivo, que es ya *Una teología del Espíritu creador*; cómo Edwards llega a ver las funciones propias del Espíritu como centrales en la teología de la creación. Recordemos que Jürgen Moltmann, al principio de su conocida obra *Dios*

¹⁰⁹ EDWARDS, 1999b, p. 95; trad. esp., p. 115.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 100; trad. esp., p. 121, retocada.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 95; trad. esp., p. 115.

en la creación, comenta que la teología de la creación ha pasado de una etapa que daba protagonismo a «Dios Padre creador y señor» a otra de la «creación mediante la Palabra», y que él pretende inaugurar una tercera de la «creación en el Espíritu»¹¹².

El año 2000 Edwards publica, de nuevo en *Pacífica*, el artículo «Ecología y el Espíritu Santo: El “ya” y el “todavía no” del Espíritu en la creación». En este artículo —de teología ecológica desde la primera palabra del título— la concepción pneumatocéntrica se da como presupuesta. Comienza describiendo experiencias de presencia y de ausencia (u ocultamiento) del Espíritu en la naturaleza, para citar a continuación textos que defienden una teología «sacramental» de la presencia inmanente del Espíritu en la creación, frente a otros de un enfoque «profético-escatológico» que subrayan la necesidad de una intervención sanadora del Espíritu, que «todavía no» es plena, pero es «ya» presente.

La primera parte del artículo defiende esa presencia sacramental del Espíritu, confirmándola con textos bíblicos y patrísticos de Atanasio y Basilio sobre el Espíritu dador de vida y portador de comunión. Introduce a continuación la idea tomista de conservación de las creaturas contingentes por la acción divina seguida de la idea rahneriana de autotranscendencia de las causas creadas por la acción trascendental divina, y rápidamente «pneumatiza» esas acciones divinas. Y, sin mencionar ninguna tesis de posibilidad de papeles propios, formula simplemente su tesis de la emergencia evolutiva —«el Espíritu es el poder creador que potencia el desarrollo evolutivo del universo desde dentro de sí mismo»—, y la ilustra enumerando las principales efemérides de esa presencia potenciadora del espíritu del big-bang a nuestros días. Y pneumatiza la, según Agustín, intimísima omnipresencia divina, para sacar consecuencias ecológicas sobre el valor de todas las creaturas. En la segunda parte, sobre los gemidos del Espíritu sanador, formula también simplemente la tesis de la relación creadora —«el Espíritu crea poniendo cada creatura en relación con la vida de Dios»—, para subrayar que esa relación es propiamente escatológica: Que actualmente todavía no está plenamente realizada, por lo que resulta kenótica para el Espíritu frente al mal físico y el pecado, pero que el Espíritu actúa ya con su fuerza sanadora. Concluye presentando nuestras experiencias del Espíritu, experiencias en ambientes de belleza o de lucha, de misterio cósmico o de oración litúrgica.

En 2001 aparece el libro editado por Edwards *Revelación de la tierra - Sanación de la tierra: Ecología y teología cristiana*, en el que él mismo contribuye con un capítulo titulado (según Sb 12,1): «“Pues vuestro Espíritu inmortal está en todas las cosas”: El Espíritu Santo en la creación»¹¹³. Este capítulo, en un libro de teología ecológica, pretende introducir en ella la concepción pneumatocéntrica. Comienza presentando una experiencia personal de la belleza pacificadora de *Flinders Ranges*, una tranquila región australiana, para afirmar que este es

¹¹² MOLTSMANN, 1985; trad. esp., p. 22. Edwards cita y recomienda la traducción inglesa (también de 1985) de esta obra, ya en EDWARDS, 1991, p. 9, EDWARDS, 1992a-b, p. 80, y EDWARDS, 1995a, p. 164 (véase nuestra nota 95).

¹¹³ EDWARDS, 2001.

«un lugar en el que habita el Espíritu de Dios, un lugar en el que uno puede encontrarse con el Espíritu». Y —pasando del lugar al tiempo— comenta hallazgos realizados allí de «estromatolitos» y de fósiles de animales antiquísimos —la fauna *Ediacara*— para preguntarse directamente: «¿Cuál es la relación del Espíritu Santo con la evolución de la vida en todas sus manifestaciones, desde la bacteria originaria a las creaturas desarrolladas en Ediacara, y a la maravillosa diversidad de vida del período Cámbrico?»¹¹⁴. A continuación el capítulo desarrolla las tres tesis, presentándolas y probándolas una tras otra: la evolutiva, «El Espíritu dador-de-vida como la potencia de llegar a ser más»; la relacional, «El Espíritu dador-de-vida como don extático de comunión», y la de posibilidad de «Un papel propio del Espíritu de Dios en la creación».

El pneumatocentrismo aparece continuamente en el capítulo. Así, en la tesis evolutiva, tras una deliciosa página sobre la evolución cósmica y biológica que nos ofrecen las ciencias, presenta como «tarea de la teología preguntar sobre la relación del Espíritu de Dios con lo propuesto en esa reseña científica». Responde con la doctrina de Basilio sobre el Dador-de-vida y con toda su justificación bíblica. Y a continuación presenta, como desarrollo de esa doctrina, la aportación rahneriana de la acción divina potenciadora de la autotranscendencia activa, porque ya desde Atanasio «toda acción divina es realizada “en” el Espíritu, y es el Espíritu el que habita en las cosas». Y lo confirma con textos que conocemos¹¹⁵. En la tesis relacional, parte de esa misma presencia del Espíritu en las creaturas, justificándola con textos bíblicos como el que sirve de título al capítulo. Y basa esa presencia en el exceso del amor divino, en el que el *condi-lectus* de Ricardo de S. Víctor es contemplado como éxtasis trinitario, «como Dios “fuera” de la mismidad de Dios, Dios en las creaturas». Así es como el Espíritu portador de *koinonía* «se relaciona con cada creatura, poniéndola en comunión con la Trinidad» y, lo que es ecológicamente importante «posibilitando la comunión de las creaturas entre sí», dentro de la «comunidad de la creación» que le atribuye Jürgen Moltmann¹¹⁶. La tesis de posibilidad es introducida temáticamente en forma de propuestas que se parecen a las que formulará en el libro definitivo, e incluyen los argumentos de analogía con la teología moderna de la Encarnación y Pentecostés.

El capítulo concluye con un apartado sobre «El Espíritu de Dios como el Espíritu ecológico», en el que declara el sentido de su capítulo. Porque si «el papel del Espíritu creador es posibilitar que cada creatura sea y se realice, poniendo a cada una en relación con las otras creaturas, y... con las Personas-en-comunión divinas», entonces «selvas y ríos, insectos y pájaros existen y tienen valor por derecho propio, ... no están ahí simplemente para uso humano». En conexión con las experiencias introductorias del capítulo, esto patentiza el sentido ecológico de su pneumatocentrismo. Es ciertamente el Espíritu el que se nos muestra en nuestras experiencias profundas de la naturaleza la «revelación de

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 45 y 46. Los textos son de W. Kasper, H. von Bingen y E. Johnson.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 48 y 51.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 55 y 56.

la tierra», y el que nos exhorta a arrepentirnos de nuestros abusos contra el planeta y nos invita a colaborar en la «sanación de la tierra» (recuérdese el título del libro).

En 2002 aparece el libro *Perspectivas interdisciplinarias sobre cosmología y evolución biológica*, editado por H. D. Regan y M. Worthing, en el que Edwards contribuye con dos contestaciones y un capítulo. Para nuestra investigación nos interesa especialmente su breve «Contestación a William R. Stoeger»¹¹⁷, porque nos permite entender la opción de Edwards por la ontología relacional. En esa contestación sistematiza las tres características de la realidad, inspiradas en las de Stoeger, y a través de él en los trascendentales abiertos de Colin Gunton. Allí está presente el paralelo cosmológico-trinitario de esa relacionalidad, diversidad y emergencia evolutiva —la cual exige la concepción de Dios como «poder de futuro» referida a Karl Rahner y John Haught—. Y lo que es más importante para nuestra investigación pneumatocéntrica, ahí aparece «el divino Espíritu creador... como el Portador de Comuni3n, que produce desde dentro de la comuni3n divina un universo de creaturas interconectado e interdependiente», y «el Esp3ritu de Dios como el Poder de Futuro, inmanente en todos los procesos del universo en evoluci3n, capacit3ndolo para la emergencia de lo nuevo»¹¹⁸.

En 2004 aparece el libro definitivo de Edwards, *Aliento de vida: Una teología del Esp3ritu creador*, pneumatoc3ntrico por excelencia, seg3n hemos comentado en la primera parte. Vemos, pues, que a lo largo de esta tercera etapa se desarrolla el pneumatocentrismo por el inter3s que presenta para una teología ecol3gica, inter3s que es transmitido a la teología evolutiva.

BIBLIOGRAFÍA

- AMBROSIO DE MILÁN, *De Spiritu Sancto* (PL 14, cols. 537-576). Trad. ingl.: FC 44, y trad. esp.: BP 41 (n. 50s).
- ATANASIO, *Epistolae ad Serapionem I-IV* (PG 26, cols. 525-676). Trad. ingl. de C. R. B. SHAPLAND: *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, London: Epworth Press, 1951 (n. 35s).
- BARBOUR, IAN G. (2002): *Nature, Human Nature, and God*, Minneapolis: Fortress Press (n. 19).
- BARROW, JOHN D. (2002): *The Constants of Nature: From Alpha to Omega*, London: Johnatan Cape (n. 20).
- BARROW, JOHN D. - TIPLER, F. (1986): *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press (n. 20).
- BASILIO DE CESAREA, *Adversus Eunomium I-V* (PG 29, cols. 497-774). Texto griego y trad. franc.: SC 305 (n. 40).
- *De Spiritu Sancto* (PG 32, cols. 67-218). Texto griego y trad. franc.: SC 17. Trad. esp.: BP 32 (n. 41s).
- *Hexaemeron, Homiliae in, I-IX* (PG 29, cols. 1-208). Texto griego y trad. franc.: SC 26 (n. 44s).

¹¹⁷ EDWARDS, 2002b.

¹¹⁸ *Ib3dem*, pp. 150 y 152.

- BASILIO DE CESAREA, *Regulae Fusius Tractatae* (PG 31, cols. 889-1052) (n. 41).
Biblia de Jerusalén, nueva edición revisada y aumentada, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1998 (n. 30).
- COFFEY, DAVID (1986): «A Proper Mission of the Holy Spirit», *Theological Studies* 47, pp. 227-250 (n. 65).
- CONGAR, YVES (1980): *Je crois en l'Esprit Saint* (3 vols.), Paris: Éditions Du Cerf, 1978-1980. Trad. esp.: *El Espíritu Santo* (1 vol.), Herder, 1983 (n. 60, 66).
- DONCEL, MANUEL G. (2007): «Teología de la evolución (I): La autotranscendencia activa: Karl Rahner 1961», *Pensamiento* 63 (serie especial: Ciencia, Filosofía y Religión, n.º 1), 583-604 (n. 1, 68s, 73).
- (2008): «Teología de la evolución (II): La llamada creadora trinitaria: Karl Schmitz-Moormann, 1997», *Pensamiento* 64 (serie especial: Ciencia, Filosofía y Religión, n.º 2), 583-604 (n. 73, 75).
- DUQUOC, CHRISTIAN (1977): *Dieu différent*, Paris: Cerf. Trad. esp.: *Dios diferente*, Salamanca: Sígueme, 1978 (n. 59).
- EDWARDS, DENIS (1991): *Jesús and the Cosmos*, Paulist Press, New York (n. 83, 85s, 113).
- (1992a): *Made from Stardust: Exploring the Place of Human Beings within Creation*, Collins Dove, Melbourne (n. 88, 113).
- (1992b): *Ceation, Humanity, Community: Building a New Theology*, Gill & Macmillan Ltd., Dublín (n. 88, 113).
- (1993): «An ecological Theology of the Trinity», *CTNS Bulletin* 13/3 [y no 13/1, como por errata está encabezada cada página], pp. 10-15 (n. 89s).
- (1995a): «The Discovery of Chaos and the Retrieval of the Trinity», en: ROBERT J. RUSSELL *et al.* (eds.): *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Ciudad del Vaticano: VOP / Berkeley, Calif.: CTNS, pp. 157-175 (n. 93s, 96s, 113).
- (1995b): *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Books (n. 98s).
- (1997): «Evolution and the God of Mutual Friendship», *Pacifica* 10, pp. 187-200 (n. 104).
- (1998): «Original Sin and Saving Grace in Evolutionary Perspective», en: ROBERT J. RUSSELL *et al.* (eds.): *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, Ciudad del Vaticano: VOP / Berkeley, Calif.: CTNS, pp. 377-392 (n. 103).
- (1999a): «The Ecological Significance of God-language», *Theological Studies* 60, pp. 708-722 (n. 105).
- (1999b): *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*, New York: Paulist Press. Trad. esp.: *El Dios de la evolución: una teología trinitaria*, Sal Terrae, 2006 (n. 106s, 109s).
- (2001): «“For Your Immortal Spirit Is in All Things”: The Role of the Spirit in Creation», en: DENIS EDWARDS (ed.): *Earth Revealing – Earth Healing: Ecology and Christian Theology*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press (n. 114s).
- (2002): «Response to William R. Stoeger», en: H. D. REAGAN - M. WORTHING (eds.): *Interdisciplinary Perspectives on Cosmology and Biological Evolution*, Adelaida: ATF Press (n. 118s).
- (2004): *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit*, New Cork: Orbis Books. Trad. esp.: *Aliento de Vida: Una teología del Espíritu creador*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino (Colección «Teología y ciencias», n.º 3), 2008 (n. 2s, 80).
- EFRÉN EL SIRIO: *Commentarium ad Genesisim* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 152). Trad. ingl.: FC 91 (n. 44).
- FOX, PATRICIA (2001): *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press (n. 55).
- GAMBA, FULVIO (2005): «Natur» als Schöpfung?: *Die Rezeption naturwissenschaftlicher Aussagen, Modelle und Theorien in den schöpfungstheologischen Ansätzen der gegenwärtigen Katholischen Theologie: Dissertation zur Erlangung des Dokortitels an der Theologischen*

- Facultat der Universität Freiburg Schweiz*; puede obtenerse PDF en: <http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=GambaF.pdf> (n. 76).
- GANOCZY, ALEXANDRE (2001): *Der dreieinige Schöpfer: Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Trad. esp.: *La Trinidad creadora: Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005 (n. 76).
- GOODENOUGH, URSULA (1998): *The Sacred Depths of Nature*, New York: Oxford University Press (n. 22).
- GUNTON, COLIN E. (1978): *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford: Oxford University Press (n. 74).
- (1993): *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press. Trad. esp.: *Unidad, trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, Salamanca: Sígueme, 2005 (n. 3, 13).
- HAUGHT, JOHN F. (2000): *God after Darwin: A Theology of Evolution*, Boulder, Col.: Westview Press (n. 27).
- HAWKING, STEPHEN (1988): *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, New York: Bantam. Trad. esp.: *Historia del tiempo*, Barcelona: Editorial Crítica, 1988 (n. 80).
- HILL, WILLIAM J. (1984): *The Three Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington: Catholic University of America Press (n. 8).
- HOLMES, AUGUSTINE (2000): *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil*, London: Darton, Longman & Todd (n. 41).
- IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* (PG 7, cols. 433-1224). Trad. ingl.: ANF 1 (n. 31s).
- JOHNSON, ELIZABETH A. (1992): *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad. Trad. esp.: *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, 2002 (n. 14, 57).
- JOU, DAVID (2009): «The Size of the Universe as a Cultural and Theological Question», Metanexus Conference 2009; puede obtenerse PDF en: www.metanexus.net/conference2009/articles/Default.aspx?id=10821 (n. 21).
- KASPER, WALTER (1982): *Der Gott Jesus Christi*; Mainz. Trad. esp.: *El Dios de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 1985 (n. 11, 58).
- LACUGNA, CATHERINE M. (1991): *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco: Harper San Francisco (n. 12).
- MARGULIS, LYNN (1998): *Symbiotic Planet: A New View of Evolution*, New York: Basic Books. Trad. esp.: *Planeta simbiótico: un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Debate, 2002 (n. 22).
- MARLÈS ROMEU, EMILI (2003): *Creació i Encarnació en K. Rahner: Aportacions per reformular aquests misteris en el context de la cosmovisió moderna*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya (n. 84).
- McKENZIE, JOHN L. (1990): «Aspects of Old Testament Thought», en *NBJC*, p. 1291 (n. 29).
- MOLTMANN, JÜRGEN (1974): *Das Experiment Hoffnung*, München: Kaiser. Trad. esp.: *El experimento esperanza*, Salamanca: Sígueme, 1977 (n. 24).
- (1985): *Gott in der Schöpfung*, München: Kaiser. Trad. esp.: *Dios en la Creación*, Salamanca: Sígueme, 1987 (n. 95, 113).
- (1991): *Der Geist des Lebens*, München: Kaiser. Trad. esp.: *El Espíritu de la vida*, Salamanca: Sígueme, 1998 (n. 61, 95).
- MOSTERT, CHRISTIAAN (2002): *God and the Future: Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, London: T&T Clark (n. 25).
- MÜHLEN, HERIBERT (1963): «Der Heilige Geist als Person: Beitrag zur Frage nach der dem heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadensbund», *Münsterische Beiträge zur Theologie*, 26, Münster: Aschendorff (n. 65).
- NEWMAN, BARBARA J. (1990): «Introduction», *Hildegard of Bingen: Scivias*, New York, Paulist Press (n. 56).

- ORÍGENES, *De primis principiis* (PG 11, cols. 115-414). Trad. ingl.: ANF 4 (n. 34).
- PANNENBERG, WOLFHART (1991): *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Trad. esp.: *Teología sistemática*, vol. 2, Universidad Pontificia de Comillas, 1991 (n. 25).
- PEACOCKE, ARTHUR (1993): *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming-Natural, Divine and Human*, Minneapolis: Fortress Press (n. 4).
- PETERS, TED (1992): *God The World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era*, Minneapolis: Fortress Press (n. 26).
- (1993): *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Louisville: Westminster / John Knox Press (n. 26).
- POLKINGHORNE, JOHN (ed.) (2001): *The Work of Love: Creation as Kenosis*, Grand Rapids, Mich. / Cambridge, U.K.: SPCK. Trad. esp.: *La obra del amor: La creación como kénosis*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino (Colección «Teología y ciencias», n.º 4), 2008 (n. 81).
- RAHNER, KARL (1960a): «Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschafene Gnade», *Schriften zur Theologie*, Band I; Einsiedeln, Zurich, Colonia: Benziger; pp. 347-375. Trad. esp.: «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», *Escritos de Teología*, tomo I, Madrid: Taurus, 1961, pp. 349-377 (n. 66).
- (1960b): «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"», *SzT* 4, pp. 105-133. Trad. esp.: «Advertencias sobre el tratado dogmático "de Trinitate"», *EdT* 4 (1964), pp. 105-136 (n. 64, 66).
- (1961): «Die Hominisation als theologische Frage», en: PAUL OVERHAGE - KARL RAHNER: *Das Problem der Hominisation* (Quaestiones Disputatae 12/13), Freiburg in Br: Herder, pp. 13-90. Trad. esp.: «La hominización en cuanto cuestión teológica», en: P.O. & K.R., *El problema de la hominización*, Madrid: Cristiandad, 1973, pp. 23-84 (n. 108).
- (1962): «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en: *SzT* 5, pp. 183-221. Trad. esp.: «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», *EdT* 5 (1964), pp. 181-220 (n. 108).
- (1965): «Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen», *SzT* 6, pp. 77-78. Trad. esp.: «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», *EdT* 6 (1969), pp. 76-86 (n. 23).
- (1968): «Evolution, Evolutionismus: II. Theologisch», en: K. RAHNER *et al.* (eds.): *Sacramentum Mundi*, 4 vols., vol. I, cols. 1251-1262. Trad. esp.: «Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico», en: K. R. *et al.* (eds.): *Sacramentum Mundi*, 6 vols., Barcelona: Herder, vol. III (1972), cols. 14-25 (n. 23).
- (1970): «Christologie in Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses», *SzT* 9, pp. 227-241 (n. 84).
- (1976): *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg Br.: Herder. Trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona: Herder, 1979 (n. 67, 108).
- REES, MARTIN (1997): *Before the Beginning: Our Universe and Others*; London: Touchstone. Trad. esp.: *Antes del principio: el Cosmos y otros universos*, Tusquets, 1999 (n. 20, 21).
- ROMERO MOÑIVAS, JESÚS (2010): «Génesis y desarrollo de la "Metafísica (dinámica) de la unión" de Teilhard de Chardin: Estudio histórico-sistemático», *Estudios Filosóficos*, a punto de publicarse (n. 77).
- SCHMITZ-MOORMANN, KARL (1997a): *Materia-Leben-Geist: Evolution als Schöpfung Gottes*, Mainz: Mathias-Grünwald (n. 74).
- (1997b) (en colaboración con JAMES F. SALMON): *Theology of Creation in an Evolutionary World*, Cleveland, The Pilgrim Press. Trad. esp.: *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino (Colección «Teología y ciencias», n.º 1), 2005 (n. 78).

- STOGER, WILLIAM R. (1999): «The Mind-Brain Problem, the Laws of Nature, and Constitutive Relationships», en: ROBERT J. RUSSELL *et al.* (eds.): *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, Ciudad del Vaticano: VOP / Berkeley, Calif.: CTNS, pp. 129-146 (n. 5s, 16s).
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE (1915): *Journal I, 26 août 1915 – 4 janvier 1919*, NICOLE & KARL SCHMITZ-MOORMANN (eds.), Paris, Fayard (n. 77).
- (1917): «L' Union Créatrice»; *Œuvres*, vol. XII: *Écrits du temps de guerre (1916-1919)*, Paris: Grasset, 1965. Trad. esp.: «La unión creadora»; *Obras*, vol. 12: *Escritos del tiempo de guerra (1916-1919)*, Madrid: Taurus, 1966; pp. 213-245 (n. 77).
- (1948): «Comment je vois»; *Œuvres*, vol. XI: *Les directions de l'Avenir*, Paris, Seuil 1973. Trad. esp.: «Como yo veo»; *Obras*, vol. 11: *Las direcciones del porvenir*; Madrid: Taurus, 1974; pp. 143-179 (n. 77).
- TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate, Quaestiones Disputatae* [Tomus 22 (vols. 1-3) de *Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, Roma 1882-, «Editio Leonina»] (n. 63).
- *Summa Theologiae* (Tomi 4-12 de *Opera Omnia*,... «Editio Leonina»). Texto latino y trad. esp.: BAC (17 vols.) (n. 7, 62s, 82).
- TRENNERT-HELLWIG, MATHIAS (1993): *Die Urkraft des Cosmos: Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin*, Freiburg: Herder (n. 77).
- VICTORIN-VANGERUD, NANCY (2000): *The Raging Heart: Spirit in the Household of God*, St. Louis: Chalice Press (n. 18).
- WILDMAN, WESLEY J. (2006): «An Introduction to Relational Ontology»; puede obtenerse PDF en: <http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/wesley.htm> (n. 76).
- ZIZIOULAS (1975): «Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood», *Scottish Journal of Theology* 28, 401-447 (n. 15).
- (1993): *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, N. Y.: Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press. Trad. esp.: *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2003 (n. 9s).
- (1995): «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», en: CHRISTOPH SCHWOBEL (ed.): *Trinitarian Theology Today*, Edimburgo: T&T Clark (n. 10).

ABREVIATURAS PATRÍSTICAS (usadas en esta bibliografía y en las notas)

- ANF *The Ante-Nicene Fathers*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965-1968.
 BP *Biblioteca de Patrística*, Madrid, Buenos Aires...: Editorial Ciudad Nueva.
 FC *Fathers of the Church*, 2nd Series, Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
 PG, PL *Patrologiae cursus completus: Series Graeca, & Series Latina*, París: J.-P. Migne, 1857-1866.
 SC *Sources Chrétiennes*, París: Éditions du Cerf.

Llaceres, 30
 08172 Barcelona
 manuel.g.doncel@uab.es

MANUEL GARCÍA DONCEL

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

