

contemplación sapiencial. Las denomina soberanas porque con su imperio sostienen, motivan y dirigen la práctica de las otras virtudes mediante la intención al fin más excelente que es Dios mismo, de modo que los bienes se persiguen con una voluntad conforme a la de Dios tal como es manifestada en la regla moral. Estas virtudes son el presupuesto natural de las virtudes teologales.

Admitida la necesidad de las virtudes para la felicidad, se reconoce que esta es frágil aún para el virtuoso. En los dos últimos capítulos se toma contacto nuevamente con la experiencia moral, pero esta vez abordada desde su intrínseca condición de fragilidad que parecería obstaculizar el ejercicio de la virtud tanto en el ámbito personal como comunitario. A través del análisis de los diversos escenarios, es posible vislumbrar cómo la prudencia prepara al hombre para afrontar la vida con realismo, sin comprometer su integridad como agente moral, aceptando la fragilidad de la felicidad en este mundo. Finalmente, la vida virtuosa reclama un cumplimiento que Dios libremente satisface porque en su benevolencia lleva a término la obra que ha iniciado haciendo partícipe al hombre de su ley eterna en la ley natural de su razón que se manifiesta en el *ordo virtutis*.

M. Soledad PALADINO

Javier Novo, *Evolución [para creyentes y otros escépticos]*, Madrid: Rialp, 2018, 130 pp., 15 x 22, ISBN 978-84-321-5053-1.

Javier Novo, catedrático de genética, se propone en este libro explicar de modo accesible los aspectos esenciales de la evolución, desmontando ideas equivocadas muy extendidas en el imaginario popular, con el fin de abrir al lector a una comprensión más profunda de la naturaleza, en la que sea posible aceptar *de verdad* la evolución y creer en un Dios que dé sentido a todo. En apenas ciento treinta páginas el A. busca introducir al gran público en un tema de especial relevancia en el diálogo actual entre fe y ciencia.

El diálogo sobre esta cuestión resulta especialmente importante. Por un lado, la evolución es con frecuencia utilizada para combatir la fe, como si dicha teoría hiciera imposible o innecesario a Dios. Por otro, el avance en el conocimiento de la naturaleza ofrece luces nuevas con las que profundizar en el conocimiento de Dios y del ser humano. Como es lógico, este diálogo intere-

sa mucho al teólogo (y al cristiano), pues posee la convicción de que no puede haber contradicción entre los distintos aspectos de la verdad a la que el hombre llega por caminos diversos. La unidad de la verdad le invita a valorar con apertura y serenidad los descubrimientos científicos y a recibir con fe y piedad la revelación divina que se contiene en la Sagrada Escritura.

El A., que concibe su libro como «una llamada a los creyentes a que desarrollen una fe más sólida al tiempo que se hacen menos escépticos acerca de los mecanismos evolutivos» (p. 21), no lleva a cabo un tratamiento global de la relación de complementariedad entre evolución y creación. Esto exigiría un profundo diálogo entre fe, filosofía y ciencia que va más allá de las características del libro. Además de los datos científicos sobre los procesos evolutivos, que el A. presenta magníficamente, sería necesario abordar cuestiones de índole metafísico y teológico que están en juego, como la relación entre Dios y sus criaturas (relación de trascendencia e inmanencia), el estatuto ontológico del ser humano en su doble dimensión corporal y espiritual, o la relación personal y singularísima que este guarda con Dios, origen y fin del hombre. En el fondo, lo que realiza es una clarificadora explicación del proceso evolutivo y una crítica a la idea sobre Dios que mantiene el creacionismo y que, según percibe el propio A., está también presente bajo los planteamientos superficiales que algunos cristianos albergan. Esta idea consiste en ver a Dios como un artesano («mago» o «ingeniero», repite J. Novo a lo largo del libro) cuya acción se desarrollaría en el nivel de las causas naturales: «un gran mago capaz de sacar cualquier truco de su chistera, ocupado en insuflar vida –o *almas*– en ciertos momentos de la historia natural, o en arreglar algo que se le ha ido de las manos» (p. 18).

El libro está diseñado como un diálogo ameno, sencillo y provocador con dos interlocutores: el creyente receloso de los mecanismos de la evolución y el escéptico entusiasta de la evolución. La idea es audaz y en su desarrollo el autor muestra que posee larga experiencia docente y habilidad para describir de modo accesible los procesos evolutivos y explicar qué es y qué *no* es la teoría de la evolución. Son magistrales, por su sencillez y claridad, las explicaciones de la evolución; un proceso descrito a lo largo del libro, no como un *progreso*, sino como una *exploración*, que no *crea* nada, sino que *explora* y *escoge* entre las variantes existentes. Una dinámica llena de contingencias, pero que no son infinitas ni puramente arbitrarias, por eso nada tiene que ver con el azar del que se habla a menudo (cfr. pp. 119-123).

Las explicaciones de J. Novo sobre los mecanismos evolutivos aportan al libro, en su brevedad, un notable valor. La sencillez y el estilo provocador, que

tan bien funcionan al A. en la descripción de lo propiamente científico, juegan, sin embargo, en contra al tratar aspectos que poseen una insoslayable índole filosófica o teológica, como son los temas relativos al alma humana, al acto creador de Dios, o al papel de la metafísica y de la fe en el conocimiento de Dios y del mundo. El lector encontrará explicaciones excesivamente simples (e incluso reductivas) de cuestiones que poseen una gran relevancia para la fe cristiana. Esto se da a nivel del lenguaje. Basta, por ejemplo, ver que se toman como sinónimos intercambiables nociones de diversa índole como psiquismo, consciencia, mente, alma, espíritu, mundo interior, subjetividad, fenómenos subjetivos de consciencia o espiritualidad humana (cfr. pp. 89ss.). Pero va más allá del lenguaje. Hay cuestiones de fondo que atañen al rigor filosófico y teológico con el que se trata el tema central del libro, la evolución humana.

Quizás, parte de las dificultades tengan que ver con el hecho de que se haya omitido en el texto toda referencia bibliográfica. En aras de la sencillez (y para no añadir «un número de páginas que sobrepasaría la paciencia del editor» [p. 9], señala el A.) se ha optado por descargar al libro de las oportunas notas a pie de página. El A. cita como de memoria, aportando meramente referencias generales. La lectura se hace más amena, pero en contrapartida la exposición pierde fuerza y claridad. Así sucede, por ejemplo, en algunas alusiones importantes que se hacen a J. Ratzinger tanto en el capítulo primero «*El Vaticano no acepta la Evolución*» como en el dedicado a la *Evolución de la mente*.

El A. aduce algunas ideas de Ratzinger como procedentes de «un ensayo del año 2005 titulado *La fe en la creación y la teoría de la evolución*» (p. 18). En realidad, se trata de un artículo publicado originalmente en 1969 por el joven profesor de Tubinga (J. RATZINGER, «Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie», en H. J. SCHULTZ, *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München, 1969, 232-245). En cualquier caso, no es solo un detalle de exactitud en la referencia, que sería disculpable, sino que el A. en sus alusiones tampoco parece recoger de modo adecuado (o, al menos, suficiente) el pensamiento de Ratzinger en ese ensayo y en otros de sus escritos.

J. Novo pretende apoyar en Ratzinger la tesis principal del libro que podría resumirse con la idea de que la conciliación entre fe en la creación y teoría de la evolución no consiste en «querer “ver” la acción directa de Dios en algún cambio bioquímico o genético improbable, o en la repentina aparición de un alma espiritual» (p. 18), sino en descubrir que todo el proceso evolutivo tiene un sentido, un significado (p. 19). La fe en la creación consistiría en entender que el mundo en devenir que presenta la ciencia está lleno de significado,

que Dios da un sentido a todo, porque su poder es «capaz de dar sentido a un cosmos regido por procesos naturales» (cfr. pp. 19-20; 31). La ciencia, en cambio, explicaría «en qué consisten y cómo funcionan los mecanismos responsables del proceso evolutivo» (p. 22). Con este marco, en los últimos capítulos del libro, propone la idea atribuida a Ratzinger de que la materia se ha de considerar como «un momento en la historia del espíritu» (p. 94) para sostener a la vez que «el espíritu ha sido creado por Dios pero que –al mismo tiempo– haya aparecido bajo la forma de evolución» (pp. 94-95). Afirma que el gran logro de la evolución biológica fue dar paso a un tipo de mente, capaz de generar un sistema no-genético de progreso rápido, basado en la transmisión del saber, y que, una vez alcanzada la cumbre de la consciencia, dio lugar al panorama nuevo de la evolución cultural (cfr. p. 118). Y, sirviéndose del ejemplo de las cuerdas que tejen el reverso de un tapiz, describe también la evolución humana como «unas cuerdas que tomaron conciencia de lo que estaba sucediendo y se preguntaron por primera vez si habría *algo* al otro lado. Unas cuerdecillas que llegaron a desarrollar una mente especial, y esa mente se convirtió en autoconsciencia y en espiritualidad, y se llamó a sí misma alma» (p. 128). Este planteamiento seguramente parecerá al lector excesivamente simple. Para clarificar la cuestión conviene, en todo caso, citar el texto de Ratzinger en el que el A. se apoya. En él, a raíz de una idea de Teilhard de Chardin y desde la perspectiva de la dinámica del ser, Ratzinger explica lo siguiente: «La alternativa entre materialismo y consideración espiritual del mundo, entre azar y sentido, se nos presenta hoy como la pregunta acerca de si el espíritu y la vida en sus formas ascendentes son considerados solo como un moho que aparece por casualidad sobre la superficie de lo material (esto es, del ente incapaz de entenderse a sí mismo) o como la meta del acontecer (*das Ziel des Geschehens*), apareciendo en este último caso, al revés, la materia como la prehistoria del espíritu. Si se opta por la segunda posibilidad, resulta patente que, lejos de ser el espíritu un producto contingente de evoluciones materiales, la materia constituye un momento de la historia del espíritu. Pero esto no es sino otro modo de formular la afirmación de que el espíritu ha sido creado y no es mero producto de la evolución, aun cuando haya surgido a través de esta» (J. RATZINGER, «Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie», 243; cfr. ID., «La fe en la creación y la teoría de la evolución», en ID., *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*, Santander, 2010, 129).

Este texto de Ratzinger es especialmente importante porque señala, por un lado, que el ser humano no es el puro producto de su herencia genética y de su entorno, de procesos evolutivos, de factores intramundanos calculables.

Que el espíritu humano haya sido creado significa que todo ser humano se encuentra directamente ante Dios. Pero, también, porque explica que el espíritu humano, siendo *trascendente*, no es extraño a la materia. Por esta razón, porque es *trascendente*, el surgimiento del espíritu humano «no se puede desenterrar con ayuda de una pala» (p. 130), dice Ratzinger en el mismo artículo. Partiendo de la intrínseca unidad corporal y espiritual del ser humano (de que la materia es un momento en la historia del espíritu), es importante subrayar que el hombre no solo es trascendente en su fin (no podría serlo), sino también en su origen.

Cuando el magisterio eclesiástico afirma que Dios crea el alma (recuérdese la sobria declaración de Pablo VI en el *Credo del Pueblo de Dios* de que Dios es creador «en cada hombre, del alma espiritual e inmortal») la noción de alma que utiliza es estrictamente cristiana, como lo es la noción de resurrección, y no es reducible a las ideas sobre la *psyché* de la filosofía, ni a las ideas sobre la mente que proporciona la ciencia. La afirmación de que Dios crea inmediatamente el alma, no es una afirmación genérica o ingenua desde el punto de vista científico, como sugiere el A. (cfr. p. 94), ni una afirmación que conduzca de suyo a una visión dualista del hombre, ni que rechace los procesos evolutivos que corresponde explicar a la ciencia. El espíritu humano es tan totalmente uno con el cuerpo que es *forma* del cuerpo, una forma que se hace realidad en la unidad con la materia. Y, sin embargo, es *espíritu*; no es reducible al mundo material. No es que el alma sea una sustancia intelectual y, además, forma del cuerpo, sino que es forma del cuerpo siendo sustancia intelectual y viceversa. La fundamental afirmación cristiana, en palabras de Ratzinger, es que el alma pertenece al cuerpo como *forma* del cuerpo, pero que eso que es forma del cuerpo es *espíritu*, convirtiendo al hombre en persona y abriéndolo a la inmortalidad (J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona: Herder, 2007, 167).

Lo que la teología afirma es que el espíritu humano, que lo constituye en un ser personal, inmortal y capaz de ver a Dios, es creado por Dios. Esto es lo que significa creación: el hombre (y cada hombre) solo existe por una donación personal y única del Creador, por una llamada divina a la existencia que explica el porqué más íntimo del hombre mismo y la trascendencia de su vida destinada a participar en la vida divina. Esto significa que, sin negar el proceso evolutivo, la emergencia del espíritu humano en la materia no es explicación suficiente del origen del ser humano. Este existe por un acto creador de Dios, inmediato y singular, por el que Dios se comunica al hombre estable-

ciendo con él una relación personal. La relación con Dios (que es don) es lo que constituye al hombre como tal y no sus habilidades sociales, la fabricación de herramientas o la comunicación simbólica. Y esta relación con Dios no es (no podría serlo) algo que el hombre se da a sí mismo, ni que el mundo en su evolución biológica (e incluso cultural) pueda darse *por sí mismo*, como parece sugerir el A. (cfr. p. 118). La relación personal con Dios es siempre una correspondencia al don primero y fundante del Creador. Con otras palabras lo ha explicado Mariano Artigas al afirmar que las dimensiones espirituales de la persona exigen una creación inmediata del alma espiritual por parte de Dios; pero se trata de algo que trasciende el objeto directo de la ciencia natural y no la contradice en modo alguno (cfr. M. ARTIGAS, *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales*, Pamplona: Eunsa, 2007, 165).

Quizás se puede concluir volviendo a la necesidad de un diálogo auténtico entre ciencia, razón y fe, que señalábamos al comienzo. Un diálogo que J. Novo propone, pero que, como ha señalado A. McGrath, en un artículo publicado en esta misma revista, exige aunar e integrar las distintas ciencias y campos del saber con el fin de lograr una visión más elevada de nuestro universo en la que cada una de las ciencias contribuya al desarrollo y al enriquecimiento de esta visión (cfr. A. MCGRATH, «A proposal for an Inclusive Scientific Theory», *Scripta Theologica* 49 [2017] 665-683). Para ello resulta ineludible tomar como punto de partida que la propia realidad de las cosas (el objeto dado) es lo que exige distintos niveles de explicación.

Miguel BRUGAROLAS

Luis ANTEQUERA, *De Saulo a Pablo. El rabino que se cayó del caballo*, Madrid: Digital Reasons («Camino de Damasco», 4), 2019, 436 pp., 12,5 x 20,5, ISBN 978-84-949835-4-2.

El presente volumen busca acercar la figura y el pensamiento del apóstol Pablo al gran público. No se trata, por tanto, de un escrito erudito o técnico, aunque aborda no pocas cuestiones controvertidas suscitadas en torno a los escritos paulinos. El esquema general de la obra sigue, a grandes rasgos, el de los manuales introductorios a la materia en los que se incluye un apartado extenso dedicado a cuestiones biográficas. Su autor, Luis Antequera, escritor y pe-