

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVII  
Enero-Junio 2021  
Número 71

## SUMARIO

### Presentación

Bernardo Pérez Andreo (Dir.) . . . . .

### ARTÍCULOS

#### Isidoro Guzmán Manzano

*El Primado Absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto II* . . . . . 1-28

#### Hernán Guerrero Troncoso

*El carácter intrínseco del infinito en Duns Escoto como condición de una comprensión trascendental del ser* . . . . . 29-48

#### José Pedro Angélico

*Ensayo de teología sobre política y la autocomprensión Cristiana* . . . . . 49-67

#### Desiderio Parrilla Martínez

*La teología política de Leo Strauss y Eric Voegelin en el contexto neoconservador norteamericano* . . . . . 69-95

#### Javier Martínez Baigorri

*De la ausencia a la kénosis. La ausencia como elemento clave para explicar la acción creadora de Dios* . . . . . 97-120

#### Mike van Treek Nilsson

*El futuro de la teología: una perspectiva bíblica* . . . . . 121-146

#### Martín Carbajo Núñez

*Revitalizing religious life today: Ethical challenges and leadership* . . . . . 147-165

#### Wiesław Łużyński

*Education in the Context of Christian Humanism. Reflections Based on the Teaching of Benedict XVI* . . . . . 167-180

#### Luis Adriano Carlos

*A beleza retocada ou a erosão da forma* . . . . . 181-203

#### José Ángel Castillo Lozano

*El papel de la Providencia: el juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía* . . . . . 205-224

#### Ignacio José García Zapata

*La imagen de una diócesis. Los cuatro santos de Cartagena y su presencia en el arte* . . . . . 225-248

### NOTAS Y COMENTARIOS

#### Francisco Henares Díaz

*Ernesto Cardenal: "Memorias. Vida perdida"* . . . . . 249-260

#### Francisco Martínez Fresneda

*Jesús: la enciclopedia, historia e interpretación* . . . . . 261-270

#### Francisco Javier Gómez Ortín

*Bibliografía del Beato P. Gabriel Olivares, de la Provincia Franciscana de Cartagena* . . . . . 271-276

### BIBLIOGRAFÍA

277-320

### LIBROS RECIBIDOS

321



Universidad de Murcia

# CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://www.revistacarthaginensia.com>  
e-mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

## Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco, Bilbao, España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

## Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez, Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.  
La suscripción para 2021 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.  
Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

**DE LA AUSENCIA A LA KÉNOSIS.  
LA AUSENCIA COMO ELEMENTO CLAVE PARA EXPLICAR LA ACCIÓN  
CREADORA DE DIOS.**

FROM ABSENCE TO KENOSIS. ABSENCE AS A KEY ELEMENT TO  
EXPLAIN GOD'S CREATIVE ACTION.

**JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI**  
Profesor EEMM, Navarra.  
baigosj@gmail.com  
Número ORCID: 0000-0003-1457-0699

Recibido 23 de diciembre de 2018 / Aprobado 30 de septiembre de 2019

*Resumen:* La ausencia, considerada desde un punto de vista causal, nos permite articular un modelo panenteísta en el que el auto-repliegue divino se convierte en el comienzo del acto creador permitiendo la emergencia ontológica de una nueva realidad. Es la ausencia la que posibilita, en un primer momento, la acción kenótica creadora de Dios que sostiene el despliegue autónomo de un mundo que tiende hacia Dios buscando recuperar la plenitud perdida.

*Palabras clave:* (Ausencia; Causalidad Descendente; kénosis; panenteísmo)

*Abstract:* The absence, considering it from a causal point of view, allows us to articulate a panentheistic model from which the divine self- withdrawal turns into the beginning of the creation act allowing the ontologic emergence of a new reality. It is the absence the one that allows, at first, God's kenotic action that holds the autonomous unfolding of the world that seeks God in order to get the lost plenitude.

*Keywords:* Absence; Downward Causation; Kenosis; Panentheism.

## Introducción

Una vez que hemos trasladado el debate sobre la causalidad descendente a su consideración analógica como modo de actuar de Dios<sup>1</sup>, debemos posibilitar un modelo donde encajen todas las piezas. Proponemos cómo la ausencia, considerada clave al tratar la causalidad, es el elemento sobre el que podemos articular una propuesta que no parte de cero, sino que recoge los puntos centrales del panenteísmo y de aquellos autores que proponen un modelo en el que la inmanencia de Dios se revela como algo central, convencidos de que “Dios está presente en cada partícula de cada una de los más de cien millones de galaxias que conforman nuestro universo conocido. Dios está interior e íntimamente presente en todo lo que Dios crea”<sup>2</sup> y, sin embargo, no puede ser confundido con ninguna de estas partículas a las que está íntimamente unido. Reconociendo esta presencia inmanente de Dios, vamos a intentar clarificar algunas cuestiones discutidas con la ausencia como clave de interpretación.

### 1. De la ausencia a la kénosis.

El panenteísmo no es un modelo homogéneo y con una única propuesta, pero tiene unos parámetros y rasgos comunes que nos permiten elegirlo como modelo básico sobre el que vamos a pensar, situando la ausencia como elemento vertebrador. Es un modelo dinámico que intenta salvar al Dios inmanente a la creación sin que por ello deje de ser un Dios absolutamente trascendente. Será en su total inmanencia donde descubramos su absoluta trascendencia. A lo largo de la historia del pensamiento religioso, la tentación de caer en uno de los dos polos ha estado muy presente; el deísmo que hacía un Dios absolutamente lejano a la creación y el panteísmo que terminaba por confundir a Dios con la creación. El panenteísmo es propuesto explícitamente con la intención de salvar ambos aspectos divinos, aunque hay quien duda de que pueda conseguirlo. Por ejemplo encontramos la sospecha de que algunos autores puedan caer en el deísmo y en otros de

---

<sup>1</sup> Después de la revisión, se introducirá una referencia bibliográfica de un trabajo anterior del autor.

<sup>2</sup> José María Romero-Baró, “God’s mark on nature. A Trinitarian approach”, *European Journal of Science and Theology* 4, n.º 1 (2008): 38. A lo largo del artículo, la traducción de las citas originales inglesas es nuestra.

resaltar tanto la inmanencia que se pierde la trascendencia. Con esta advertencia y esta tarea, vamos a comenzar nuestra exposición con la convicción de que Dios actúa en la creación de manera inmanente, incluyendo y dando sustento a todo lo que existe. Uno de los postulados básicos del panenteísmo es que Dios –en su manera de actuar– cede protagonismo al mundo que ha creado y le concede un papel co-creador de tal manera que, paradójicamente, este repliegue le hace más inmanente al mundo permitiéndole actuar de manera mucho más intrínseca a la creación.

Necesitamos preguntarnos por el inicio, ¿cómo es posible la aparición de una realidad finita como nuestra realidad espacio temporal compatible con una realidad absoluta y eterna como es Dios? La ausencia, en un primer momento, hace referencia a lo que no está; si Dios es infinito ¿cómo puede no estar? Sólo puede no estar si, fruto de su dinámica interna intradivina, produce una retirada ontológica que deje espacio a su acción creadora generando una nueva realidad ontológicamente muy distinta del mismo Dios. Esta idea merece ser analizada y tener en cuenta algunas cuestiones que podrían llevarnos a confusión.

En primer lugar debemos preguntarnos por la necesidad o no de este repliegue divino. La idea del repliegue aparece con fuerza en la filosofía del proceso de Whitehead; según este autor, este repliegue viene impuesto por el mundo a Dios. Si bien la filosofía del proceso ha tenido un gran impacto en el pensamiento de muchos científicos-teólogos, hay abundantes aspectos de la misma que no podemos aceptar. Entre ellos, esta idea de un repliegue impuesto por el mundo a Dios. ¿Por qué no lo podemos aceptar? Porque viene acompañado de una concepción en la que Dios, aunque es la base ontológica del universo, no es el creador del mismo. Dios y el universo son dos realidades eternas, siendo Dios el que permite la evolución y desarrollo del segundo<sup>3</sup>. Nos resulta difícil aceptar que existan dos realidades eternas absolutamente diferentes, una absoluta y otra contingente. Parece más lógico suponer que en la realidad absoluta, infinita y eterna, está el origen de la realidad contingente, ya que, como dice Monserrat, “el Dios del que es posible hablar desde la ciencia debe ser creador y omnipotente y fundamento del ser. Es trascendente y mantiene siempre su control sobre la ontología del universo”<sup>4</sup>. Si no aceptamos esta coexistencia desde un principio, tampoco podemos aceptar la

<sup>3</sup> Javier Monserrat, “Alfred N. Whitehead on process philosophy and theology. Cosmos and kenosis of divinity”, *Pensamiento* 64, N.º 242 (2008): 831-834.

<sup>4</sup> Javier Monserrat, “Kenosis. Towards a new theology of the science”, *Pensamiento* 63, n.º 238 (2007): 637.

consecuencia de que el repliegue le viene impuesto por el mundo. Más bien, este repliegue será la condición para que pueda emerger la nueva realidad, y constituirá el acto inicial que posibilita la acción creadora divina.

Un segundo aspecto a tener en cuenta es que utilizamos el concepto espacio de manera no unívoca, por eso añadimos “ontológico” al concepto espacio cuando hablamos de la acción de Dios que provoca su ausencia, generando un vacío de sí ontológico que hace espacio a la creación. Encontramos esta advertencia formulada siempre que se utiliza un concepto de nuestra realidad para referirnos a Dios, así –por ejemplo – dice Marta Medina que del mismo modo, utilizar el concepto espacio para hablar de Dios como espacio absoluto – en contraposición al limitado – tienen el riesgo de usar un concepto geométrico y que no puede contener a Dios. Sirve como metáfora, sí, pero sería mejor “afirmar que la simplicidad infinita de Dios, que trasciende a todo nuestro mundo, es la que posibilita la existencia del mismo”. Aunque no identifiquemos esta infinitud con ningún concepto físico<sup>5</sup>.

Nos queda claro que, cuando hablamos de hacer espacio, no estamos hablando en el mismo sentido con el que usamos espacio en nuestra realidad espacio-temporal. Hablamos de una ausencia ontológica que hace “espacio ontológico” a un tipo de realidad distinta a la fuente de toda realidad.

Encontramos en la ausencia – en cuanto a retirada ontológica de Dios – la clave para entender el acto de creación inicial. Montserrat nos recuerda que “la teología cristiana siempre ha defendido la creación *ex nihilo*, desde la nada. Esto significa que el mundo surge desde la ontología divina...”<sup>6</sup> Moltmann<sup>7</sup> defiende que es esta retirada la que va a posibilitar la nada, la *nihil*, necesaria para la creación *ex nihilo*. Conviene recordar que el concepto *ex nihilo* no nos lleva tanto a la materialidad de ese momento inicial o a si el universo ha tenido un comienzo en el Big Bang, o ha sufrido múltiples ciclos de expansión y compresión, cuanto a la idea de Tomás de Aquino de que “todo lo creado tiene en Dios su fuente absoluta”<sup>8</sup>. Esto quiere decir que lo creado no tiene subsistencia ontológica separado de Dios y, por tanto, este momento de creación *ex nihilo* no se limita a una acción inicial, sino que va inexorablemente unido a la idea de creación continua. Esto implica que esta ausencia no sólo debe posibilitar, de una manera pasiva, el primer

<sup>5</sup> Marta Medina, “El Espíritu Santo y las teorías físicas de campo de fuerzas en la teología sistemática de W. Pannenberg”, *Estudios Eclesiásticos* 91, n.º 357 (2016): 355.

<sup>6</sup> Monserrat, “Kenosis. Towards a new theology of the science”, 650.

<sup>7</sup> Jürgen Moltmann, *Dios en la creación*, (Salamanca: Sígueme, 1987), 101.

<sup>8</sup> Ricard Casadesús y Lluc Torcal, “El concepto clásico de creación” en *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, Ed. por EMILI MARLES (Estella: Verbo Divino, 2014), 72.

movimiento de la dinámica creadora de Dios, sino que debe tener también un papel más activo que garantice y posibilite la acción continua creadora divina, ya que para Dios ambos actos no son distintos sino que son parte del mismo acto creador<sup>9</sup>.

El momento de retirada de Dios, su ausencia, nos permite explicar los dos componentes de la acción creadora de Dios. Por una parte, nos introduce, una “ligadura” en lo absoluto. Esta ligadura, que hay que entenderla en sentido figurado, es la generación de una no realidad – en cuanto a realidad distinta de la realidad absoluta de Dios – hacia la que el dinamismo interno relacional del Dios uni-múltiple puede salir de manera creadora. Si Dios lo ocupa todo, desde un punto de vista ontológico, no hay posibilidad de que se genere algo distinto a Dios mismo. La relación absoluta intradivina, definida como Amor Absoluto por muchos autores, tiende a desbordar la propia realidad de Dios; pero esto sólo es posible si Dios permite una realidad distinta a la suya propia. Por eso, desde el momento en que tiene lugar la ausencia se genera la posibilidad del dinamismo creador de Dios. La relación intradivina de Dios genera una dinámica creadora que permite ontológicamente la emergencia de una realidad totalmente nueva y diferente. A semejanza de lo que ocurre en la naturaleza, en la que las relaciones que se establecen en un sistema permiten la emergencia de nuevas formas ontológicas y causales, la generación de este “espacio” permite que las relaciones internas del Dios Absoluto generen una nueva realidad ontológica. En este caso, esta nueva realidad no puede ser de un nivel superior a la realidad de la que parte, porque Dios es absoluto y no es sólo el punto de partida sino el sustento ontológico. No podemos reducir esta acción creadora a un único momento inicial, ya que la realidad que se genera después fruto de esta primera ausencia nos introduce en un dinamismo resultado de la relación que se va a establecer entre Dios y la realidad creada. Esa relación, que no es algo diferente a la generación inicial, va a provocar un continuo dinamismo interno en el universo. Una llamada que nos encamina a otro efecto fundamental que tiene la ausencia inicial: el dinamismo intrínseco del mundo mediante el que se va a ver impelido y llamado a recuperar la totalidad perdida. La nueva realidad espacio-temporal generada está sostenida por la realidad infinita de Dios, y se puede decir que está constituida por una ausencia; pero, a su vez, está rodeada por y en relación con una plenitud que la atrae hacia ella y le ofrece un futuro de plenitud.

Trataremos esta llamada creadora un poco más adelante, como corolario de nuestra reflexión. Antes de llegar a este punto necesitamos dar un paso

---

<sup>9</sup> Ricard Casadesús y Lluç Torcal, “El concepto clásico de creación”, 72-73.

en el modelo panenteísta y ver la relación de esta ausencia creadora con una teología de la kénosis en la que se sitúan la mayor parte de los autores que defienden el panenteísmo. Para ello nos preguntamos por el significado de hablar de kénosis desde las bases del modelo que estamos planteando y las consecuencias que tiene para pensar una acción divina continua y cómo afecta o no a la imagen que tenemos de Dios.

*La Kénosis divina: Los atributos divinos y la relación de Dios con el mundo.*

La retirada de Dios para hacer espacio a la existencia de este mundo, constituye el primer paso de una kénosis, de un auto-vaciamiento divino, que va a permitir al mundo ser como es. Esta kénosis se revela, desde el punto de vista del cristianismo, en su plenitud en la encarnación de la segunda persona de la Trinidad y nos muestra una característica del modo de hacer de Dios. Debemos profundizar más en esta cuestión, porque nos va a dar alguna clave a la hora de seguir planteando cómo actúa Dios en el mundo, siguiendo los pasos de esa primera ausencia creadora descrita en el apartado anterior.

El punto de partida es una mirada al universo, tal y como nos lo explica la ciencia, en el que Dios no es algo obvio. Si Dios existe, no se impone en la realidad. Podemos pensar a Dios y podemos hacer una defensa lógica de sus existencia; del mismo modo podríamos defender su no existencia. Como dice Monserrat, “Dios, en el caso que sea real y existente, ha creado un mundo autónomo, cuya verdad última es enigmática”<sup>10</sup>. Esta realidad del Dios escondido, no sólo se revela en la naturaleza, sino que como también dice Monserrat:

La teología de la kénosis es una parte esencial de la tradición teológica cristiana más profunda, desde la patristica hasta la teología mística. No obstante, la ocasión histórica para comprender que el Dios real es un Dios escondido, un Dios oculto en silencio en un cosmos autónomo, ha sido la imagen del mundo en la ciencia moderna<sup>11</sup>.

Un primer punto a tener en cuenta, por tanto, es el Dios escondido en la creación. Pero las consideraciones sobre la kénosis van más allá del Dios escondido. Una parte importante de los teólogos panenteístas cree necesi-

<sup>10</sup> Monserrat, “Kenosis. Towards a new theology of the science “, 638.

<sup>11</sup> Monserrat, “Kenosis. Towards a new theology of the science “, 638.

rio reconsiderar los atributos divinos a la luz de esta imagen del Dios que nos permite pensar la naturaleza. Por ejemplo, en un artículo, Ruiz Soler y Núñez de Castro<sup>12</sup> justifican la revisión de varios atributos divinos clásicos como son la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia, desde tres puntos de vista: la teología bíblica, la teología de la naturaleza y la interpretación de la teología kenótica.

Pero ¿podemos aceptar sin más estas ideas que nos proponen?, ¿resiste esta revisión de los atributos divinos un análisis profundo? Cada vez hay más voces que así lo piensan. Pero no es una postura unánime. Paul Gavrilyuk, por ejemplo, ha abordado esta crítica en su libro *El sufrimiento del Dios impasible*<sup>13</sup>. En esta obra se muestra bastante crítico con las teologías de carácter kenótico, y no lo hace sólo por las conclusiones a las que llegan, sino por su punto de partida y la manera de construir las ideas, algo a su juicio falto de rigor. Pone en duda el punto de partida que él ha denominado “la caída de la teología en la filosofía helenista” que no es más que una simplificación ridícula del debate de fondo que se dio en los primeros siglos de teología cristiana. Si el punto de partida queda en entredicho, parece difícil defender todas las premisas que siguen. Lo que hay en juego, en la discusión de la pasibilidad, es una imagen de la divinidad que sea verdaderamente plena y cree que “la tradición patristica creía que Dios, manteniendo su plena divinidad, aceptó libremente todas las consecuencias que derivaban de hacerse hombre, incluyendo el sufrimiento y la muerte en cruz”<sup>14</sup>, y esto lo hizo gracias a su amor total. El interés de Gavrilyuk es mostrar cómo en la teología patristica se garantiza la verdadera trascendencia divina, porque Dios no puede ser equiparado a las criaturas y, por tanto, no puede tener las pasiones que tienen ellas. Pero, además, se garantiza la acción soteriológica divina porque sólo un Dios verdaderamente trascendente puede ser salvador y, además, lo hace de una forma absolutamente immanente mediante la encarnación de una de las personas divinas. La cuestión es que impasible es un atributo que marca claramente la trascendencia y la diferencia, pero no es una palabra que tengamos que ridiculizar; no convierte a Dios en alguien incapaz de interactuar con la creación, sino que garantiza que su acción puede tener un efecto salvador. No podemos entender impasible como falto de amor o compasión, o apático.

---

<sup>12</sup> Marcos Ruiz Soler e Ignacio Núñez de Castro, “La kénosis del Dios trinitario: Reflexiones desde la teología de la naturaleza”, *Estudios Eclesiásticos* 92, n.º 360 (2017): 53-94.

<sup>13</sup> Paul Gavrilyuk, *El sufrimiento del Dios impasible*, (Salamanca: Sígueme, 2012).

<sup>14</sup> Gavrilyuk, *El...*, 35

¿Qué podemos aprender de estas dos posturas aparentemente enfrentadas? ¿Podemos sacar alguna idea clara que nos ayude a seguir pensando el modelo de acción divina en el mundo? ¿Realmente están diciendo cosas tan distintas o incompatibles? La preocupación de Gavrilyuk es importante y hay que tomársela en serio; tenemos que tener cuidado en cómo planteamos las cosas, porque si no podemos estar desvirtuando lo que se quiere defender. Sólo un Dios verdaderamente trascendente puede ser Dios, y defender un Dios pasible supone, para Gavrilyuk, una antropomorfización de Dios, ya que lo estamos poniendo como objeto de las pasiones del mismo modo que los humanos. Cuando los teólogos panenteístas defienden que hay que repensar los atributos divinos ¿realmente quieren reducir la trascendencia de Dios? ¿Realmente conciben a Dios como alguien sujeto a pasiones al estilo de los seres humanos? Esta última afirmación me parece mucho decir, pero debe tenerse en cuenta. Del mismo modo, cuando Gavrilyuk defiende la impassibilidad, tampoco cae en la caricatura del Dios absolutamente ajeno a lo que ocurre en su creación, deja claro que una cosa es no estar sujeto a las pasiones y otra no tener ningún componente de carácter emocional; deja claro que aquí reside la posibilidad de amor, providencia y compasión divinas. Así pues, con palabras, con matices, seguro que con mucho que discutir y pulir, vemos la intuición compartida de que Dios no puede dejar de ser trascendente, pero eso no lo convierte en incapaz de tener una relación de amor con la creación.

En segundo lugar, ambos – como no puede ser de otra manera – quieren dejar claro que la inmanencia va en serio: Desde el panenteísmo se habla del Dios escondido, del Espíritu que da vida de manera invisible... y Gavrilyuk nos recuerda que Dios acepta las limitaciones de la encarnación, pero eso no supone un menoscabo en la divinidad. El misterio de la encarnación supone el punto de partida para pensar qué significa esa inmanencia divina en ambos casos. Y esta encarnación implica la kénosis, el auto-vaciamiento de Dios. Y creo que aquí está la clave - más que en el uso de términos como sufrimiento que pueden llevar a confundir lo que estamos queriendo decir - en el auto-vaciamiento.

En ese auto-vaciamiento se pone la fuerza porque supone dos cosas importantes: La inmanencia de Dios supone aceptar limitaciones. Así lo dice Gavrilyuk cuando habla de la encarnación y así lo dicen Núñez de Castro y Ruiz Soler cuando insisten en que Dios ejerce su poder cediéndolo, permitiendo que los seres creados existan y actúen. Pero también podríamos seguir y decir que la acción salvadora de Dios, aunque sostenida por su trascendencia, se realiza en la inmanencia tal y como nos lo muestra la encarnación.

Y, por último, podemos centrarnos en la posibilidad o no de cambio en la interacción con la creación. En el panenteísmo, pensar un Dios que no es inmutable sino que cambia y se ve afectado por su relación con lo creado es algo fundamental. Gavrilyuk, sin embargo, cree que el debate entre el Dios de los Padres y el Dios bíblico es falso y está caricaturizado. Hay que salvar la trascendencia de Dios y no podemos concebir un Dios que cambie por la acción de las criaturas y siga siendo tal. Sin embargo, eso no significa que sea un Dios ajeno a la creación, ni mucho menos. Vemos dos acentos que, sin embargo, no son incompatibles si llevamos el diálogo a un plano compartido. Si Dios es una realidad infinita y absoluta, realmente es difícil pensar en cambios. Pero, si Dios es relación y amor y ha creado nuestra realidad espacio-temporal, y en ella se ha insertado de manera plena tal y como nos muestra el misterio de la encarnación, es difícil pensar que no se ve afectado de ninguna manera por lo que ocurre en esta realidad. La clave está en decidir qué significa “estar afectado” y hasta dónde alcanza. Creo que la tensión (el imposible sufrió) que defiende Gavrilyuk en su propuesta es clave:

Creo que este tema puede ser contemplado bajo una luz diferente. La solidez de esta postura reside en su reserva apofática y en su amplitud: una vez más, no se defiende ningún modelo de la participación de Dios en el sufrimiento como si fuera normativo o vinculante, en tanto que se rechazan decididamente la apatía divina y el sufrimiento eterno irredento. Comoquiera que Dios participe en el sufrimiento, no es ni eternamente indiferente al sufrimiento ni eternamente superado por él. Así pues, si reconocemos la insoluble paradoja de la trascendencia e immanencia divinas que se halla en el centro del misterio de la participación de Dios en el sufrimiento, tendremos la base para lograr un futuro consenso teológico al respecto<sup>15</sup>.

Queda claro en esta discusión que hay que ser precavidos con aquellas palabras que utilizamos para describir la inefable realidad de Dios, y humildes en las propuestas, siendo conscientes de que son pequeñas aportaciones que tratan de dar un poco de luz entre otras propuestas que son fruto de una gran elaboración y reflexión. En mi opinión, podemos extraer de lo expuesto tres cosas que nos van a ser de utilidad para continuar nuestra reflexión.

En primer lugar, la acción de Dios en el mundo se realiza desde la realidad inmanente de Dios al mismo mundo. Desde la tradición cristiana de la encarnación donde se realiza la acción salvadora, podemos pensar en toda acción divina en este mundo. No podemos concebir una acción divina que no sea creadora-salvadora y, en una visión más amplia, tenemos que pensar

---

<sup>15</sup> Gavrilyuk, *El...*, 251.

que toda acción se hace de manera inmanente a nuestra realidad espacio-temporal. Aunque esto no quiere decir que sea algo separado del Dios trascendente global que sostiene toda la acción. En segundo lugar, por ser inmanente, esta acción está sometida a limitaciones – autolimitaciones – que tienen que ver con la manera de ejercer el poder, los límites del tiempo y el espacio pero esto no quiere decir que Dios, en cuanto a realidad eterna, sea limitado en poder, sea temporal, sea espacial, etc., sino que el hecho de actuar de manera inmanente a la creación, implica unos límites asumidos por Dios en su manera de actuar. Por eso entendemos la revisión de los atributos que proponen los teólogos panenteístas y aceptamos la precaución de Gavrilyuk de no desvirtuar la trascendencia y la realidad de Dios. En tercer lugar, del mismo modo, esta acción inmanente implica una relación de Dios con aquello que ha creado. Nos movemos en la tensión entre verse afectado o no y qué significa. Pero si tenemos que admitir que la realidad eterna y absoluta de Dios no puede verse cambiada, parece también difícil admitir que una acción desde la inmanencia no incluya una interacción con lo creado. Estamos de nuevo ante la tensión para la que no tenemos un modelo de explicación absoluto y tenemos que conjugar los dos polos.

¿Y cómo contribuye esto a nuestra idea de la ausencia creadora como clave para entender la acción divina? Hemos dicho que es en la ausencia autogenerada por Dios donde se abre el espacio para que Dios pueda volcarse de manera creadora. Esta acción supone un espacio donde Dios se despoja ontológicamente de su realidad y donde va a poder entregarse totalmente ejerciendo una acción creadora; ya que es a sí mismo a quien se cede cuando se vuelca en la creación. Esto se realiza de manera inmanente a lo creado y hace que esté sometido en esta acción inmanente a una serie de limitaciones que hacen que actúe como el Dios escondido en la creación. Un Dios que no se impone, aunque puede ser encontrado, y mostrarnos desde la inmanencia la verdadera trascendencia de Dios. En su actuar, Dios interactúa con la creación y de alguna manera se ve afectado por ella, aunque tenemos que mantener la tensión entre ese verse afectado y la realidad absoluta de Dios que no puede estar sometida a cambio. Con estas claves, vamos a dar el siguiente paso y ver esa acción divina que no sólo es un momento creador inicial, sino que constituye una verdadera acción continua.

## **2. La creación continua del Dios inmanente.**

Como hemos dicho antes, el acto creador tiene que garantizar no sólo el momento inicial; porque si Dios es el sustento ontológico de la creación, su acción no sólo tiene lugar en un momento creador inicial, sino que se prolonga a lo largo de toda la existencia de nuestra realidad. Llega el momento

de preguntarse cómo tiene lugar la acción de Dios en nuestro mundo. La ausencia creadora que crea las condiciones ontológicas para que emerja una realidad absolutamente nueva, que es nuestra realidad espacio-temporal. Realidad nueva gobernada por sus propias leyes científicas basadas en las leyes físicas, aunque no son las únicas ni podemos describir toda nuestra realidad sólo con ellas. De hecho, la causalidad descendente -modelo causal que hemos propuesto de manera análoga como modo de acción de Dios- nos explica una realidad compleja, formada por un entramado de distintos niveles de realidad, evolutiva y emergente. En esta realidad, Dios no se impone ni “gobierna” desde fuera, sino que acepta voluntariamente las limitaciones de actuar de manera inmanente al mundo autónomo que ha creado.

Antes de continuar, tenemos que abordar una posible dificultad. Kirk Wegter defiende – entre otros – que no puede ser la ausencia de Dios sino su presencia plena, su “entrelazamiento cercano al mundo el que hace la acción e intervención divinas posibles”<sup>16</sup>. Por eso contrasta la *plérosis* (plenitud) divina frente a la kénosis divina, porque “Dios da la integridad causal a través de la cual el mundo verdaderamente funciona según sus propias fuerzas”<sup>17</sup>. Y claro, “este tipo de integridad causal, libertad e independencia no se debe a la ausencia de Dios del mundo sino que se debe a su presencia entrelazada”<sup>18</sup>. Esta idea no parece que sea ninguna tontería, pero ¿realmente es algo contrario a lo que se defiende desde la idea panenteísta del repliegue? ¿Realmente es algo contrario a lo que defendemos nosotros con la ausencia generadora? Precisamente, la ausencia lo que va a producir es la posibilidad de una entrada plena de Dios al poder salir su movimiento interno de Amor (relación absoluta) al exterior de sí mismo. Y este movimiento que permite la auto-entrega de Dios es clave en la visión kenótica, porque el auto-vaciamiento no sólo quiere decir renuncia a una parte de sí – en este caso el hacer espacio para que exista una realidad nueva – sino que un auto-vaciamiento implica que una parte de sí mismo sale hacia fuera y eso constituye una auto-donación de Dios que irrumpe en la nueva realidad creada. Así que, al hablar de la ausencia, estamos posibilitando lo que Wegter está defendiendo, que es la presencia plena la que va a garantizar causalmente la

---

<sup>16</sup> Robert John Russell, “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly” en *Theology and Science* 14, n.º. 1 (2016): 125.

<sup>17</sup> Russell, “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, 125.

<sup>18</sup> Russell, “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, 125.

consistencia de este mundo. Por eso, aunque Dios actúe de manera escondida y lo haga de una manera inmanente a través de las leyes del mundo, ni las leyes pueden ni deben ser confundidas con Dios, ni toda la causalidad puede recaer en un movimiento ascendente de las fuerzas de los niveles más bajos de la realidad. Que Dios no se imponga se debe a las limitaciones que Él mismo acepta para actuar dentro de la realidad creada y a una decisión de actuar por Amor dejando libertad a lo creado, pero no implica que no esté Dios de manera plena actuando en la misma. Aunque sólo a los ojos del creyente se hará clara esta presencia.

Encontramos en Rahner la idea que nos puede ayudar a explicar esta presencia plena que se genera a partir de la auto-donación divina que permite la ausencia. No estamos hablando de una fuerza como una magnitud física, ni nada que tenga que ver con las fuerzas que operan en el cosmos, sino que hablamos del propio Dios que sale de sí mismo y se entrega en un movimiento de auto-donación; es lo que Rahner ha denominado auto-comunicación de Dios que produce en lo creado un movimiento de auto-trascendencia activa.

¿En qué consiste esta auto-comunicación de Dios y qué tiene que ver con nuestro tema de discusión? Esta comunicación es “la propia oferta de Dios, en la que él se comunica absolutamente a la totalidad del hombre” y “es la consumación de la trascendencia del hombre, en la que este se trasciende a sí mismo hacia el Dios absoluto”<sup>19</sup>. Para Rahner, el apelativo absoluto es muy importante, porque la comunicación de Dios solo es posible si es absoluta, ya que esto permite “que dicha comunicación se realiza, ya que Dios puede donarse y crear aquello que es distinto de él y se mantiene como él mismo sin perder ninguna de sus cualidades”<sup>20</sup>.

Podemos ampliar la visión que nos transmite esta idea, y no quedarnos sólo en el ser humano, sino verlo como la oferta del mismo Dios a toda su creación y que la va a situar en un camino hacia el propio Dios. El mismo Rahner se pregunta en su *Curso fundamental sobre la fe* sobre el significado de afirmar que Dios se comunica a sí mismo<sup>21</sup>. La respuesta se basa en la experiencia de finitud que tiene el ser humano frente al ser absoluto de Dios de quien procede. Por ese motivo, “procedencia constante de Dios y diferencia radical de él son existenciales fundamentales del hombre en una

---

<sup>19</sup> Jorge Aros Vega, “La comunicación absoluta de Dios en sí mismo según Karl Rahner”, *Veritas* 25 (2011): 136.

<sup>20</sup> Aros Vega, “La comunicación absoluta de Dios en sí mismo según Karl Rahner”, 138.

<sup>21</sup> Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, (Barcelona: Herder, 1984), 150-158.

unidad y condicionamiento recíproco”<sup>22</sup>. Sigue Rahner aclarando el concepto que propone y, punto de especial interés en nuestra reflexión, insiste en que Dios se muestra como “el absoluto hacia dónde y de dónde de esta trascendencia”<sup>23</sup>; es decir, no sólo es la meta a la que nos referimos al decir que la ausencia que genera Dios también hay que entenderla como una incompletitud que va a provocar que lo finito tienda hacia su ser completo, sino que también es el “de dónde”, la procedencia de lo creado. Vemos en esta idea las dos cuestiones que estamos argumentando en esta acción continua. Esta idea convierte a Dios en el motor interior del mundo que va a ser dotado por esta comunicación de Dios de un auto-movimiento. Pero ¿por qué se convierte la auto-comunicación absoluta de Dios en un motor interior? Rahner acude para explicarlo al “modelo de la causalidad formal”<sup>24</sup>. Si el propio objeto de la comunicación es el mismo Dios y, a su vez, es el absoluto, cree que es más conveniente hablar de una causalidad formal que de una eficiente, ya que “en una causalidad eficiente el efecto es siempre distinto de la causa”<sup>25</sup>. Sin embargo, en una causalidad formal:

Un ente determinado, un principio de ser es un elemento constitutivo en otro sujeto en cuanto se comunica a sí mismo a ese sujeto, y no sólo en cuanto produce algo distinto de sí que pasa a ser entonces principio constitutivo en lo que recibe tal causalidad<sup>26</sup>.

A semejanza de esta causalidad, Dios es para Rahner un “principio interno constitutivo del hombre como el que se halla en la salvación y en la consumación”<sup>27</sup>. En cuanto a causa formal interna, en el caso de Dios tenemos que poner alguna diferencia con las causas formales que actúan en el ámbito de lo creado ya que, en este caso, hay que pensar como “una causa interna constituyente que conserve en sí su propia esencia absolutamente intacta y con libertad”<sup>28</sup>.

Sigue insistiendo en las diferencias con el ámbito de lo creado, cuando recalca que esta comunicación es “prerrogativa absoluta de Dios”<sup>29</sup>, que Dios no se pierde a sí mismo en esta comunicación y que “la esencia onto-

---

<sup>22</sup> Rahner, *Curso...*, 150.

<sup>23</sup> Rahner, *Curso...*, 151.

<sup>24</sup> Rahner, *Curso...*, 152-154.

<sup>25</sup> Rahner, *Curso...*, 153.

<sup>26</sup> Rahner, *Curso...*, 153.

<sup>27</sup> Rahner, *Curso...*, 153.

<sup>28</sup> Rahner, *Curso...*, 153.

<sup>29</sup> Rahner, *Curso...*, 153.

lógica de la auto-comunicación de Dios o la posibilidad de la misma permanece oculta en su singularidad”<sup>30</sup>.

Tenemos ya los mimbres para hacer el cesto que andamos buscando. Hemos propuesto la ausencia generada por el auto-repliegue divino como la puerta de entrada para la acción de Dios que permea el mundo y, de la mano de Rahner, se nos muestra cómo - a través de esa puerta de entrada - es Dios mismo quien entra en plenitud en el mundo y se convierte de manera análoga en causa formal interna:

Por esto, la esencia ontológica de dicha auto-comunicación sólo puede conceptualizarse reflejamente en una modificación dialéctica y análoga de otros conceptos conocidos por otras vías. Si queremos, pues, decidimos a utilizar tales conceptos análogos de tipo óptico, entonces se nos ofrece como enunciado análogo sobre la propia comunicación de Dios el concepto de una causalidad formal interna, a diferencia de una causalidad eficiente, que por así decir tiende hacia fuera. Mediante este concepto podemos decir entonces que en la propia comunicación de sí mismo Dios en su ser absoluto se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación interna<sup>31</sup>.

El efecto de esta comunicación de Dios mismo en lo creado, nos lo explica Rahner a través del concepto de auto-trascendencia activa. La presencia de Dios en la creación la capacita para existir y “para llegar a ser más de lo que ya son”<sup>32</sup>; y esta capacidad de trascenderse es interna, pero “en último término es la dinámica actividad creativa de Dios que lo posibilita”<sup>33</sup>.

Acabamos de articular en nuestro modelo la idea de creación continua, según el pensamiento de Rahner, pero todavía nos falta dar un paso más. Porque hemos dicho que Dios es el propio final de este impulso de auto-trascendencia, tal y como dice Arós sobre la idea de Rahner:

En este encuentro de Dios con el ente finito, el ser absoluto se presenta como aquel motor que despierta el movimiento del ente finito hacia sí y se

<sup>30</sup> Rahner, *Curso...*, 153.

<sup>31</sup> Rahner, *Curso...*, 153.

<sup>32</sup> Ruiz Soler y Nuñez De Castro, “La kénosis del Dios trinitario: Reflexiones desde la teología de la naturaleza”, 89.

<sup>33</sup> Ruiz Soler y Nuñez De Castro, “La kénosis del Dios trinitario: Reflexiones desde la teología de la naturaleza”, 89.

constituye en el soporte más íntimo de la relación que se establece entre el ente finito y el ser absoluto<sup>34</sup>.

Y este movimiento que provoca es un llegar a ser más, no es un simple cambio que deja igual al ente creado. Ya que el devenir que caracteriza a nuestro mundo evolutivo, “si ha de tomarse realmente en serio, ha de tomarse como auto-trascendencia real, como auto-superación, como logro de la propia plenitud a través del vacío”<sup>35</sup>. Y una vez más enganchamos con el vacío como un elemento vertebrador, aunque no es el vacío el que opera, ya que “esa auto-trascendencia sólo puede pensarse como acontecer por la fuerza de la plenitud absoluta del ser”<sup>36</sup>. Dios, plenitud absoluta de ser, se convierte en la fuerza que impele internamente a lo creado a ir hacia el creador; lo incompleto se ve llamado hacia lo completo, y lo hace de una manera que no es un movimiento meramente pasivo. Será ésta el Dios que atrae la creación hacia sí, el Dios fin de la creación, la última pieza que justificar y relacionar con la ausencia, de nuestro modelo panenteísta.

*De la incompletitud al Dios atractor. El Dios causa final.*

Debemos cerrar el círculo causal y la explicación sobre la acción divina. En nuestra explicación hemos hecho referencia a Dios como causa eficiente, en el momento inicial de dar el ser a lo que existe, también a la causa formal interna y, vamos a terminar hablando de la causa final, que no es otra que el mismo Dios hacia el que tiende toda la creación en su proceso evolutivo emergente.

Si miramos la naturaleza, descubrimos una direccionalidad en la evolución hacia una mayor complejidad y en esa evolución podemos ver, desde la religión, la acción de Dios que introduce esta direccionalidad. Así se han posicionado distintos autores: Schmitz-Mormann<sup>37</sup> propone cómo este camino hacia la complejidad nos muestra una creación que está en proceso y está llamada a ser unidad y estar unida con Dios que es Unidad Absoluta. El *telos* de la creación es acercarse a su creador. Esta idea de estar llamada a ser nos remite directamente a la idea que hemos propuesto en la que el vacío

---

<sup>34</sup> Aros Vega, “La comunicación absoluta de Dios en sí mismo según Karl Rahner”, 138.

<sup>35</sup> Rahner, *Curso...*, 223.

<sup>36</sup> Rahner, *Curso...*, 223.

<sup>37</sup> Karl Schmitz-Moormann, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (Estella: Verbo Divino, 2005), 56-92, 214-229.

ontológico dejado por la retirada de Dios atrae y llama a lo creado a completarse. De manera parecida se expresaba Edwards cuando sitúa el despliegue del mundo “dentro de las relaciones de amor mutuo”<sup>38</sup> de Dios que es amor y relación, con ese efecto que también atrae a la creación hacia Dios a través del Espíritu. Por su parte, desde el tomismo, Tabaczek<sup>39</sup> nos recuerda que Dios es la fuente de toda finalidad, ya que todas las formas de teleología tienen su fuente en Dios, y nos ha recordado también la importancia de la teleología en el conjunto de los tipos causales que operan en la realidad y en el conjunto de la causalidad descendente.

Respecto a este ser, fuente última de toda finalidad, nos dice Tabaczek una idea que nos remite al fondo de lo que estamos hablando:

Esta influencia de Dios como causa final es mucho más profunda que la fuerza que mueve los átomos en la ciencia newtoniana. No implica ninguna fuerza, o el empujar y estirar físico característico de la causalidad eficiente. Es simplemente, una comunicación de la perfección y bondad de Dios<sup>40</sup>.

Es decir, podemos unir esta idea con la que ha defendido Rahner sobre la comunicación absoluta del mismo Dios que se nos da en su auto-comunicación y hacia el que tiende el mundo emergente en su evolución.

Podemos ahora profundizar un poco más en la idea de que el mismo Dios, como causa final, se convierte en el atractor del movimiento evolutivo; recordando que no debemos ver esta atracción como una causa eficiente al revés, sino como esa tendencia del mundo creado.

De esta manera, nos dice Romero-Baró que si consideramos que la naturaleza presenta movimiento, presenta una direccionalidad, tenemos que tener en cuenta que:

Toda la naturaleza está informada por el principio de movimiento teleológico (finalista): no hay nada más absurdo que pensar en un movimiento sin final, y ese final es el reposo o descanso de movimiento. Y si lo consideramos al revés, sin un fin, sin un reposo ¿para qué es el movimiento? Pero

---

<sup>38</sup> Denis Edwards, *El Dios de la evolución* (Santander: Sal Terrae, 2006), 21.

<sup>39</sup> Mariusz Tabaczek, “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action”, *Scientia et Fides* 4, n.º 1 (2016): 115-149.

<sup>40</sup> Tabaczek, “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action”, 143.

no sólo existe el movimiento para un final, sino que el fin es en sí mismo la causa del movimiento<sup>41</sup>.

Esta reflexión no la podemos hacer circunscrita a las preguntas tradicionales de la ciencia sin salir de su ámbito; estamos ante una pregunta metafísica y tenemos que responderla de manera metafísica; encontramos a Dios, según todo lo que estamos proponiendo, como fin que es causa del movimiento de lo creado.

Cree Haught que esta idea nos ayuda a no ver la acción de Dios como un primer motor que actúa desde el pasado, sino que “la evolución exige que pensemos a Dios atrayendo hacia Él desde el futuro”<sup>42</sup>. Sigue Haught profundizando en la idea de futuro y une el pensamiento de Teilhard con una idea de Tillich<sup>43</sup>: si el futuro va unido a la idea de salvación, no podemos pensar ésta como una restauración de un estado primordial que sea cronológicamente anterior a la plenitud del universo. Si el universo es evolutivo, no puede haber tenido un momento inicial pleno que haya que restaurar, ese momento pleno sólo podrá venir al final. Según Tillich, en un mundo no terminado, el ser está extrañado; pero no de un pasado perfecto sino de una plenitud que está por llegar<sup>44</sup>. Esta idea está presente también en Teilhard cuando cree que el futuro es el fundamento del universo:

Lo esencial, por lo tanto, no es para Teilhard una plenitud de ser de la cual el universo ha sido extrañado, sino que en vez de eso es un ideal todavía no realizado (una visión de Dios o un sueño de Dios quizá) hacia el cual lo múltiple está siendo convocado para siempre<sup>45</sup>.

y continúa Haught con la idea de Teilhard y la importancia que tiene en el pensamiento teológico iluminado por la imagen de un universo evolutivo:

Si seguimos viendo el cosmos como un ser participativo, entonces lo que participa no es una plenitud pasada o presente, sino un futuro pleroma (plenitud). Y su ambigüedad actual es del tipo que podríamos asociar con una

---

<sup>41</sup> Romero-Baró, “God’s mark on nature. A Trinitarian approach”, 34-35.

<sup>42</sup> John F. Haught, *Deeper than Darwin the prospect for religion in the age of evolution*, (Colorado: Westview Press, 2003), 164

<sup>43</sup> Haught, *Deeper...*, 170.

<sup>44</sup> Haught, *Deeper...*, 170-173.

<sup>45</sup> Haught, *Deeper...*, 173.

promesa aún incumplida, en lugar de las huellas seductoras de una totalidad primordial que ahora se ha desvanecido en el pasado<sup>46</sup>.

Tenemos, por tanto, una idea fundada en varios autores que inciden en la consideración de Dios como futuro. Podemos partir de la visión de un mundo evolutivo en el que descubrimos cómo emergen nuevas formas de realidad, un mundo que presenta una direccionalidad en la que aparece cada vez mayor complejidad. Si llevamos esa idea al campo de la reflexión religiosa, descubrimos a Dios en el final de esa trayectoria evolutiva; esto también lo han expresado varios autores con la idea de unión; lo que caracteriza este camino evolutivo, este llegar a ser es la unión, que encuentra en el futuro escatológico la unión absoluta con aquel que es Unión Absoluta.

En esta línea entendemos a Doncel cuando dice que “la presencia del Espíritu nos prepara para una unión total con Dios escatológica”<sup>47</sup>. Defiende que en la creación hay una llamada de Dios y una respuesta por parte de la creación que se unen en un futuro escatológico. Y esta llamada, como venimos defendiendo en nuestro modelo, se convierte en causalidad. Por eso en el pensamiento de Teilhard la unión es un aspecto fundamental, ya que todo el proceso evolutivo mueve hacia “una mayor complejidad y unidad”, pero no se queda ahí porque desde su reflexión religiosa, según interpreta Pichalakkatt, “la creación no estará completa hasta que el ser participado esté totalmente unido a Dios a través de Cristo en el pleroma cuando Dios sea todo en todos”<sup>48</sup>. ¿Y hacia dónde conduce esa unión plena futura? Nos conduce hacia lo que el cristianismo ha llamado una nueva creación, que es la plenitud de la historia y de la creación. Esto lo encontramos expresado de diferente manera; así Pichalakkatt nos dice sobre el Punto Omega de Teilhard que:

La teoría del Punto Omega describe la vida en el futuro lejano en términos de omnisciencia, omnipotencia y omnipresencia. Esta descripción proporciona la base para un argumento fascinante en el que la vida y Dios están identificados en el Punto Omega, que es el último evento en el universo y el punto límite del universo<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Haught, *Deeper...*, 173.

<sup>47</sup> Manuel G. Doncel, “The kenosis of the creator, his creative call and the created co-creators”, *European Journal of Science and Theology* 2, n.º 4 (2006): 9.

<sup>48</sup> Binoy J. Pichalakkatt, “Matter matters. The eschatology of matter”, *European Journal of Science and Theology* 9, n.º 3 (2013): 33.

<sup>49</sup> Pichalakkatt, “Matter matters. The eschatology of matter”, 35.

Este argumento nos lleva directamente a esa unión de la creación con el Absoluto, cuando la creación llega a su plenitud y cesa esa incompletitud debida a la ausencia provocada por la retirada inicial y que nunca se llena en plenitud hasta este Punto Omega, final de la creación y comienzo de una nueva creación.

Polkinghorne sugiere que la nueva creación no supone una discontinuidad absoluta y tiene que ser debida a una transformación de la antigua creación; debe haber continuidad y discontinuidad. Esta idea de que la creación tiende hacia Dios como absoluto, permite defender la continuidad - fruto de la dinámica interna del propio universo - que Polkinghorne cree que debe existir y, a la vez, darnos cuenta de la absoluta discontinuidad que supone la unión escatológica con Dios. Como comenta Pichalakatt, “El concepto de transmutación de Polkinghorne afirma la naturaleza auto-trascendente y el dinamismo intrínseco de la materia”<sup>50</sup>, es decir, dos cuestiones que estamos defendiendo y que lo unen con esa novedad al final de la historia que supone una recreación que asume la actual creación.

Terminamos esta idea con una aportación de Haught<sup>51</sup> en la que nos recuerda que no sólo es el ser humano el que llega a Dios al final del proceso, sino que toda la creación será salvada en Él. Esto ocurre gracias a que:

Lo perecedero de los acontecimientos previos permite que el pasado crezca sin cesar. Y a pesar de que cada momento discreto parece, se convierte en un elemento constitutivo en los momentos posteriores, contribuyendo a una serie que se suma a algo que dura. (...) El tiempo no es una cuestión de momentos subsiguientes reemplazando a los anteriores. (...) Más bien, los eventos pasados, a diferencia de las partículas de material difuso, pueden unirse o sumarse de tal forma que nunca serán aniquilados. A medida que los eventos perecen en el pasado, la acumulación pasada entra en el presente, y cada nuevo evento hereda o sintetiza toda la serie de ocasiones pasadas. Cada momento presente asimila no solo el pasado inmediato, sino de manera vaga la secuencia temporal más remota de acontecimientos de la historia cósmica<sup>52</sup>.

Para ello, cree el autor que desde un punto de vista religioso, parece que debe existir un repositorio último que acoja toda la historia del universo, compuesto por todos los acontecimientos perecederos que han tenido lugar en el universo; “debe haber una realidad eterna que sintetice y preserve para

---

<sup>50</sup> Pichalakatt, “Matter matters. The eschatology of matter “, 37.

<sup>51</sup> Haught, *Deeper...*, 150-159.

<sup>52</sup> Haught, *Deeper...*, 153.

siempre la totalidad si el mundo está en proceso de llegar a ser<sup>53</sup> y esta realidad tiene que ser independiente de los sucesos, es decir esta realidad es Dios. Por eso, destaca Haught, algo tiene que haber en la propia naturaleza de lo que exista que la proteja de perecer absolutamente, porque “ En un mundo concebido como un proceso temporal, cada experiencia agrega algo nuevo a modo de contraste, y, por lo tanto, es eternamente rescatado por su relación con el todo completo<sup>54</sup>. Y ese todo completo, sólo es totalmente completo y todo, cuando llega a Dios al final de la creación. Por eso podemos decir con Haught que:

En el registro de Dios del llegar a ser del mundo, cada ocurrencia se conserva. Entonces, no hay una razón válida para que rechacemos la posibilidad de que esta redención incluya no solo la supervivencia sino también una expansión más allá de la muerte de la conciencia que la evolución ya ha producido en nosotros. La esperanza religiosa de un modo extendido y transformado de supervivencia subjetiva más allá de la muerte no es totalmente inconsistente con el hecho innegable de la inmortalidad objetiva<sup>55</sup>.

De esta manera, Dios como meta del proceso evolutivo del mundo se convierte no sólo en fuente de toda teleología y en la causa ontológica, que actúa de modo análogo a la causalidad descendente en el mundo material, del universo y de su evolución; sino que, además, se presenta como totalidad que fundamenta la esperanza escatológica presente en las religiones, de tal manera que no es una esperanza extrínseca al propio mundo, sino el momento de plenitud de su evolución y desarrollo. Ya hemos puesto todas las piezas de nuestro modelo en juego, llega el momento de recopilar todas y presentarlo de manera conjunta.

### **Conclusión:**

Este artículo continúa nuestro trabajo anterior en el que hemos propuesto el papel causal de la ausencia que nos permite encajar las diferentes piezas del panenteísmo.

El panenteísmo defiende una retirada de Dios que haga espacio al universo creado. Pero no sólo es un hacer espacio, sino que además tiene una

---

<sup>53</sup> Haught, *Deeper...*, 154.

<sup>54</sup> Haught, *Deeper...*, 159.

<sup>55</sup> Haught, *Deeper...*, 159.

importancia causal importante. La ausencia, la retirada voluntaria de Dios, genera espacio ontológico para la nueva creación porque genera posibilidad de salida del mecanismo creador del Amor absoluto que supone la relación interna de Dios uni-múltiple. A modo de analogía, esta ausencia introduce una “ligadura” en la totalidad de Dios que permite que emerja una realidad ontológicamente nueva que es nuestra realidad espacio-temporal. La ausencia se convierte, de esta manera, en el momento creador inicial y en el acto que va a posibilitar la acción creadora continua. Porque, una vez generada, Dios puede salir de sí mismo y en su auto-comunicación se constituye como la causa formal interna que permite el despliegue del universo. Este despliegue se realiza de manera autónoma conforme a las leyes de las que ha sido dotado y del azar, parte del mecanismo evolutivo del universo. De esta manera, como dice Monserrat:

Esta explicación monista de la vida o del mundo psicobiofísico no es contraria a la teología cristiana, sino que la favorece. Muestra una mayor unidad entre la realidad psicobiofísica y la ontología profunda del universo fundada en la divinidad. El proceso de creación de lo físico a lo biofísico puede verse como un proceso de emergencia de las propiedades ontológicas que aproxima el mundo a la divinidad. Esta visión de la ciencia enriquece esa idea cristiana de creación *ex nihilo*, y presupone solo la ontología divina<sup>56</sup>.

Y aproximan al mundo a la divinidad, como dice Montserrat, porque la ausencia tiene un segundo efecto; sin el absoluto divino la creación está incompleta y se convierte la plenitud de Dios en la realidad absoluta hacia la que tiende la creación para poder rellenar el vacío. Sólo una realidad incompleta puede cambiar y evolucionar, y lo hace teniendo al mismo Dios como causa final o telos hacia el que se dirige.

Hemos podido hacer compatibles algunas de las cuestiones abiertas en el modelo panenteísta para la discusión. Así por ejemplo, decir que la ausencia tiene un papel causal en la creación, no quiere decir que hay un vacío total de Dios en ella o que Dios actúa de manera extrínseca a la misma y desde fuera. La ausencia es precisamente quien permite que la acción creadora la lleve a cabo el mismo Dios de manera inmanente: ausencia y presencia creadora de Dios, autonomía de la creación y acción continua de Dios, temporalidad-finitud y Dios punto omega de la evolución del mundo. Otro tema en discusión es si hay que repensar a Dios o no. Hemos visto que la

---

<sup>56</sup> Monserrat, “Kenosis. Towards a new theology of the science”, 653.

ausencia genera una realidad que no es Dios sino que es distinta de Dios. La acción de Dios inmanente supone que asume unos límites en su relación con la realidad creada, esto no quiere decir que Dios deje de ser Dios ni deje de ser el ser trascendente y “omni”, sino que en su relación con el mundo creado asume una autolimitación -del mismo modo que todo ha comenzado con un autorreplique - que nos lleva a reconsiderar los atributos divinos en cuanto actuante en nuestra realidad. Obviamente, tenemos la dificultad lógica de repensar sus atributos en su relación con nuestro mundo y entender qué significa eso en el ser absoluto e infinito que es Dios.

La falta de ser completo que provoca la ausencia, sólo se remediará al final de la evolución cuando la creación llegue a la unión con Dios, hacia quien avanza. No sólo es un punto de llegada, sino que en Dios se recapitula toda la creación siendo el comienzo de una nueva creación en la que se fundamenta toda esperanza escatológica religiosa. Por eso vemos en Dios el comienzo y el final que recapitula, el Alfa y el Omega de la creación. Todo el dinamismo creador que ha permitido la ausencia, termina de nuevo en una plenitud total de toda la realidad llena de Dios.

### Referencias bibliográficas:

Aros Vega, Jorge. “La comunicación absoluta de Dios en sí mismo según Karl Rahner.”, *Veritas* 25 (2011): 133-151.

Doncel, Manuel G. “The kenosis of the creator, his creative call and the created co-creators”, *European Journal of Science and Theology* 2, n° 4 (2006): 5-13.

Edwards, Denis. *El Dios de la evolución*. Santander: Sal Terrae, 2006.

Gavrilyuk, Paul. *El sufrimiento del Dios impasible*. Salamanca: Sígueme, 2012.

Haight, John F. *Deeper than Darwin: the prospect for religion in the age of evolution*. Colorado: Westview Press, 2003.

Marles, Emili, Ed. *Trinidad, universo y persona. Teología en cosmovisión evolutiva*. Estella: Verbo Divino, 2014.

Martínez Baigorri, Javier. *El Papel Causal De La Ausencia: ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la Causalidad Descendente?*. *Carthaginensia* 36/69 (2020): 103-22.

Medina, Marta. “El Espíritu Santo y las teorías físicas de campo de fuerzas en la teología sistemática de W. Pannenberg”, *Estudios Eclesiásticos* 91, n.º 357 (2016): 341-362.

Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Monserrat, Javier. “Kenosis. Towards a new theology of the science”, *Pensamiento* 63, n° 238 (2007): 637-658.

Monserrat, Javier. “Alfred N. Whitehead on process philosophy and theology. Cosmos and kenosis of divinity”, *Pensamiento* 64, n° 242 (2008): 815-845.

Pichalakkatt, Binoy J. “Matter matters. The eschatology of matter”, *European Journal of Science and Theology* 9, n° 3 (2013): 29-43.

Romero-Baró, José María. “God’s mark on nature. A trinitarian approach”, *European Journal of Science and Theology* 4, n° 1 (2008): 27-42.

Ruiz Soler, Marcos y Núñez de Castro, Ignacio. “La kénosis del Dios trinitario: Reflexiones desde la teología de la naturaleza”, *Estudios Eclesiásticos* 92, n.º 360 (2017): 53-94.

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1984.

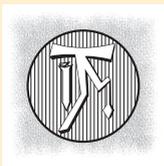
Russell, Robert John. “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, *Theology and Science* 14, n.º 1 (2016) 121-127.

Schmitz-Moormann, Karl. *Teología de la creación de un mundo en evolución*. Estella: Verbo Divino, 2005.

Tabaczek, Mariusz. “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action”, *Scientia et Fides* 4, n.º 1 (2016): 115-149.

## RESEÑAS

**Augustin, George** (ed.), *El Dios trinitario. La fe cristiana en la era secular* (FMF) 290-291; **Bond, Helen K.**, *The First Biography of Jesus. Genre and Meaning in Lark's Gospel* (RSV) 277-279; **Caamaño, José Manuel** (ed.), *La Tecnoocracia* (BPA) 302-303; **Crook, Zeba A.**, (Ed.), *The Ancient Mediterranean Social World. A Sourcebook* (RSV) 280-282; **Daley, Brian E.**, *Cristo, el Dios visible. Retorno de la Cristología de la Edad Patrística* (FMF) 292-293; **Díaz, Carlos, Marcelino Legido** (BPA) 312; **Donaire, Fernando**, *Extravíos. Entre Descartes y Subterfugios* (MAEA) 313; **Fredriksen, Paula**, *Pablo el judío. Apóstol de los paganos* (JFCM) 285; **García Martínez, Francisco**, *El Cristo siempre nuevo. La posición del contexto en la cristología* (BPA) 294-295; **Garrido Goitia, Javier**, *El Dios de Francisco de Asís* (MAEA) 314; **Giussani, Luigi**, *Mis lecturas* (MAEA) 315; **Huebenthal, Sandra**, *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory* (RSV) 283-284; **Leclerc, Éloi**, *La Fraternidad en herencia. Mi vida con francisco de Asís* (MAEA) 316; **López Baeza, Antonio**, *Gritos de dolor y de alegría. Orar desde el misterio de la vida* (BPA) 304-305; **López Baeza, Antonio**, *Palabras en la frontera. Incursiones en el misterio del ser* (BPA) 306-307; **Martín Pérez, Charo –Martín Pérez, Francisco Manuel**, *Una palabra tuya y un dibujo mío* (MAEA) 317; **Martine-lli, Paolo** (a cura di), *La Teología Spirituale oggi. Identità e missione* (FHD) 296; **Martínez Díez, Felicísimo**, *La salvación* (FMF) 297-298; **Martínez García, J. M.**, *El movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso* (FHD) 299; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Francisco de Asís y la salvación* (FHD) 308-309; **Martínez Ribera, Roberto**, *El amigo del novio. Juan el Bautista: historia y teología* (FMF) 286-287; **Molina Burgos, Antonio J.**, *Tareas de Teología* (JG-VA) 318-319; **Pikaza, Xabier**, *La novedad de Jesús. Aportación y legado* (BPA) 300-301; **Pikaza Ibarrodo, Xabier**, *Los caminos adversos de Dios. Lectura de Job* (BPA) 288-289; **Rose, Françoise**, *La revolución del amor explicada a mi ahijada* (MAEA) 320; **Vázquez Jiménez, Rafael**, *La reforma de la Iglesia a la luz del movimiento ecuménico* (FHD) 310-311.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

**edit.um**  
EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA