

CARTHAGINENSIA

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

Volumen XXXVI
Enero-Junio 2020
Número 69

SUMARIO

Presentación: Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil, <i>in memoriam</i> <i>Bernardo Pérez Andreo</i> (Dir.)	3
ARTÍCULOS	
Ivan Macut <i>Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann.</i> .	15-43
Rui Estada y Teresa Toldy <i>Forgiveness and Luther's Ninety-five Theses.</i>	45-60
João Manuel Duque <i>"A verdade vos libertará" (Jo 8,32). Experiências Religiosas perante o desafio da "pós-verdade"</i>	61-80
Álvaro Abellán-García Barrio <i>El cambio en las vigencias familiares en '1984', de George Orwell</i>	81-102
Javier Martínez Baigorri <i>El papel causal de la ausencia: ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?</i>	103-122
Sergio A. Simino Serrano <i>Peter Berger: La sociedad contemporánea, una sociedad plural</i>	123-150
Pilar Sánchez Álvarez <i>Relaciones interpersonales e intrapersonales del Dios Encarnado</i>	151-181
Manuel A. Serra Pérez <i>Metafísica del Éxodo: El esse tomista según Étienne Gilson</i>	183-207
José Marcos García Isaac <i>Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de "Manueles y Fajardos" (1391-1399)</i>	209-227
NOTAS Y COMENTARIOS	
María Luisa Paret García <i>Tecla de Iconio: Liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo</i>	229-240
Julián Lanusse <i>El sentido cristiano de Las crónicas de Narnia.</i>	241-248
BIBLIOGRAFÍA	249-288
LIBROS RECIBIDOS	291



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://revistacarthaginensia.com>
e-mail: 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

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: 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), 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. Klauck (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).

Antiguos directores

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

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2020 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.

D.L.: MU-17/1986

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

EL PAPEL CAUSAL DE LA AUSENCIA: ¿QUÉ SIGNIFICA QUE DIOS ACTÚA DE MANERA ANÁLOGA A LA CAUSALIDAD DESCENDENTE?

THE CAUSAL ROLE OF THE ABSENCE: WHAT DOES IT MEAN THAT GOD ACTS ANALOGOUS TO DOWNWARD CAUSATION?

Javier Martínez Baigorri
Doctor en Humanidades
baigosj@gmail.com

Recibido 25 de octubre de 2018 / Aceptado 8 de marzo de 2019

Resumen: Las propuestas panenteístas, en general, carecen de la necesaria profundización en la causalidad mediante la que Dios actúa en el mundo. Sólo después de haber propuesto el modelo explicativo, se hace referencia a la causalidad descendente y sin dejar muy claro en qué consiste. Proponemos la necesidad de empezar por la reflexión causal y, sólo en segundo lugar, articular el modelo panenteísta. En esta tarea, encontramos la ausencia como elemento clave que nos va a permitir encajar las diferentes piezas que explican la acción divina.

Palabras clave: Panenteísmo, Acción Divina, Causalidad Descendente, Ausencia.

Abstract: Generally speaking, the panatheistic model leaks from the necessary deep seek of the causality which through God acts in the world. Just after suggesting the explanatory model, a mention of the downward causation is made without really clarifying what it is. We defend the necessity of beginning with the causal reflection and, just after, articulate the panatheistic model. Under this task, we find the absence as a key element which allows us to fit the different pieces, the ones that explain the divine action.

Key-words: Pantheism, Divine action, Downward Causation, Absence.

1. Introducción

En las últimas décadas, muchos teólogos han intentado articular un modelo teológico adecuado que nos dé razón de cómo actúa Dios en el mundo de manera coherente con las ciencias naturales. Encontramos especialmente sugerentes las propuestas panenteístas, pero creemos que es necesario proponer un punto de partida previo y encontrar un elemento causal que dé coherencia al modelo permitiendo, de este modo, resolver algunas de las cuestiones que quedan abiertas.

Esto supone tomar una opción metodológica previa que nos permita abordar esa tarea con sentido. Generalmente, los diferentes autores describen qué es el panenteísmo y sólo en segundo lugar intentan abordar la explicación causal que sustenta la acción divina dentro de ese modelo. Sin embargo, desde nuestra opinión, es mejor actuar precisamente en sentido inverso. En un artículo anterior¹ hemos abordado el estudio de la causalidad a la luz de la biología, este será nuestro punto de partida desde el que estamos en disposición de trasladar por analogía esta causalidad a la acción divina. Esto implica hacer la traducción a un pensamiento religioso y explicar en qué consiste decir que Dios actúa en el mundo mediante dicha causalidad. Sólo en ese momento, cuando hayamos hecho esa reflexión y esa traducción, estaremos en disposición de construir un modelo donde encaje en dicha causalidad. Partiremos, por tanto, de la reflexión filosófica de los datos que nos ofrece la ciencia, en este caso sobre la causalidad operante en el mundo y especialmente en la biología, y partir de esta reflexión y sus implicaciones para hacer la reflexión religiosa. En este trabajo, nuestra tarea no va a ser tanto aportar nuevos elementos al modelo panenteísta, cuanto encontrar un elemento, desde la reflexión causal, capaz de articular diferentes propuestas y ayudar al encaje de las piezas del puzzle.

2. Profundización en la cuestión causal y su traducción teológica

El panenteísmo nos sitúa ante Dios como el principio causal del universo; principio que sostiene y fundamenta todas las demás causas que actúan en la creación. Esto hay que entenderlo bien, porque Dios no puede ser confundido con una causa del estilo de las que estudian las ciencias naturales y, por

¹ Javier Martínez Baigorri, “Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, *Carthaginensia* 34, n.º 64 (2017): 341-376.

tanto, al situarnos en un plano metafísico y no físico, debemos explicar bien de qué estamos hablando. Aquí aparece con fuerza el término causalidad descendente aplicado, como analogía, a la comprensión de la manera de actuar de Dios. En el estudio de los más destacados autores panenteístas se nos dan pistas sobre el alcance de este término, pero vemos necesario poder profundizar más en qué significa dentro del contexto del pensamiento religioso y en su aplicación a la acción de Dios.

En nuestro artículo citado, hemos visto la necesidad de asumir la causalidad descendente como el modelo de causalidad que opera en la evolución y en los seres vivos. Hemos propuesto la necesidad de ampliar la visión estática y pasiva que muchas veces se tiene de esta causalidad, que algunos asimilan a una causa formal, y proponer una concepción mucho más completa en la que hemos definido causalidad descendente como el conjunto global de causas que operan sobre la totalidad de un sistema, de tal modo que las relaciones que se establecen entre la totalidad del sistema provoca que los niveles superiores se conviertan en un “motor eficiente” de los efectos ascendentes. En esta visión holística, la teleología se presenta como una de las claves.

Si queremos aceptar la propuesta del panenteísmo y aplicar a un modelo de reflexión teológica la causalidad descendente, debemos detenernos en este punto. Es necesario profundizar en la importancia de las causas en nuestro conocimiento, contrastar nuestra propuesta de causalidad descendente con las propuestas investigadas hasta el momento y ponerlas en discusión para tratar de comprender mejor qué estamos diciendo y qué supone para un modelo teológico proponer que Dios actúa en el mundo por medio de la causalidad descendente.

a. Consideraciones generales sobre la causalidad.

Al abordar la biología como nivel emergente, hemos dejado claro que no nos sirve la reducción que la ciencia moderna ha hecho del concepto de causa reduciéndola de manera casi total a la causa eficiente aristotélica. Con esta visión reduccionista somos incapaces de abordar una realidad compleja como es la vida y somos incapaces de tener un conocimiento extenso de la realidad del universo y su funcionamiento.

Pero no sólo queda patente esta deficiencia, en el estudio del nivel biológico, ya que la pérdida de la causalidad es uno de los rasgos que define a la modernidad². Esta pérdida tiene una serie de consecuencias para la búsqueda

² Alberto Sánchez León, “Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad”, *Revista Mayéutica* 38, n.º 85 (2016): 104.

del conocimiento de la verdad; no afirmamos que la ciencia no nos permita conocer mucho de lo que este mundo es y de las leyes que lo gobiernan, pero no podemos enfrentarnos a un conocimiento más profundo sin recuperar una noción de causalidad mucho más amplia que nos permita entender y conocer de una forma más global.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? ¿Por qué ha tenido lugar esta simplificación del concepto «causa»? Uno de los motivos, no sólo de la reducción o simplificación del término, sino del deseo mostrado de eliminar la noción de causa de la ciencia reside en el hecho de que no es un término unívoco y entendido de la misma manera por todos los que lo usan. Curiosamente, tampoco es un término que sea fácil de reemplazar por un sinónimo que abarque el mismo significado que se le pretende dar. Es decir, su uso lleva una dificultad intrínseca al propio concepto³.

Parece claro que restringirnos a la idea reducida de causa –la idea que desde muchos ámbitos de la ciencia se acepta como ortodoxa –, no es suficiente ni adecuada para el “tratamiento fructífero de la causalidad de la filosofía y de la ciencia”⁴. Una de las consecuencias directas de este miedo al estudio de la causalidad es la aversión a la teleología debido a un profundo desconocimiento de lo que significa la teleología. Hynes nos lo expresa de esta manera:

Creo que están en lo cierto aquellos que piensan que la gran aversión de los filósofos de la ciencia contemporáneos hacia la teleología procede de la errónea comprensión de la misma, comprensión que básicamente coincide con la opinión expresada por Kirkham, es decir, con la idea de una causa eficiente que actúa al revés⁵.

Esta advertencia la tendremos que tener presente cuando nos centremos en la causalidad descendente como modelo de causalidad en la acción de Dios. Hemos señalado⁶ la presencia de teleología en el nivel de la vida, y al reformular la causalidad descendente como algo activo, hemos señalado la importancia de la causa final; tendremos que ver que no estamos haciendo de esta causa una causa eficiente que actúa al revés para no caer en el mismo error en el que caen muchos científicos.

³ Margarita Ponce, “Teleología y Causalidad.”, *Diánoia* 30 (1984): 157.

⁴ Ponce, “Teleología y Causalidad, 157.

⁵ Catalina Hynes, “Fin de la investigación y causalidad en Peirce”, *Epistemología e historia de la ciencia: Selección de trabajos de las XX jornadas* 16 (2010): 287.

⁶ Martínez Baigorri, “Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, 341-376.

Al estudiar la causa final en Peirce, expone Hynes unas ideas que nos resultan especialmente interesantes. No podemos entender la causa final como una causa eficiente al revés, ya que la causa final no determina un resultado al final particular; precisamente por eso es mucho más interesante e importante, porque “determina que ese resultado tendrá cierto carácter general que podría obtenerse por diferentes vías”⁷. No marca un camino ni un resultado concreto sino una tendencia que se va concretando en la selección de diferentes posibilidades de las que sólo algunas se van haciendo realidad. Esta idea nos va a resultar muy útil cuando hagamos la aplicación al modelo teológico, porque nos va a permitir situar la causa final en un lugar predominante del modelo de acción de Dios utilizando ideas relevantes de Rahner y de Teilhard para realizar la necesaria profundización en el concepto de causalidad descendente.

Recogemos el testigo de asumir que, en coherencia con una visión de un mundo evolutivo, necesitamos ampliar una visión reduccionista de la realidad si queremos tener un conocimiento de una realidad que sólo se puede entender de manera holística y en la que es posible el pensamiento religioso y la reflexión sobre Dios como contenedor de la realidad estudiada. Somos conscientes de que sólo desde una recuperación de la causalidad, en sentido más amplio que el defendido por gran parte de la ciencia moderna –aunque esta reducción ni a la ciencia moderna satisfaga–, podemos ser capaces de abrimos a la reflexión sobre Dios porque “el enquistamiento del hombre moderno en la inmanencia del conocimiento lo ha cegado hasta tal punto que se tiende a negar todo abismo de trascendencia”⁸.

Otro punto de discusión apunta a entre qué tipos de entidades se establece la relación causal y, en el fondo, qué es lo propiamente constitutivo del mundo en el que vivimos. No cabe duda de que el universo está formado por unas partículas fundamentales que tienen una continuidad en la conformación de todo lo existente en él; y, por otra parte, ya no podemos distinguir tan fácilmente entre materia y energía; la física moderna nos ha mostrado una realidad de aspectos duales donde “las partículas subatómicas no existen como entidades aisladas sino como partes integrales de una inseparable red de interacciones”⁹. Es decir, podemos elevar las relaciones a una cate-

⁷ Hynes, “Fin de la investigación y causalidad en Peirce”, 287.

⁸ Sánchez León, “Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad”, 103.

⁹ Binoy J. Pichalakkatt, “Matter matters. The eschatology of matter”, *European Journal of Science and Theology* 9, n.º 3 (2013): 30.

goría metafísica que explica la realidad¹⁰, esto nos enseña que no podemos entender la realidad de una manera que no sea relacional. Por ese motivo, cualquier modelo causal que apliquemos a la actuación de Dios –y todavía más allá, cualquier modelo que apliquemos al pensar el inefable ser de Dios– deberá tener la relación como una de sus claves explicativas.

b. Una realidad relacional

Si nos centramos en el nivel biológico, el propio concepto de organismo nos lleva a la consideración de un todo en el que las relaciones que se establecen entre el todo y las partes son fundamentales para el conjunto del mismo. No podemos entender la vida como un conjunto de partes que se asocian por diversos motivos. Para empezar las partes van desarrollándose de manera armónica en un proceso temporal en el que se constituye la totalidad del organismo; en segundo lugar, la función de cada una de las partes sólo puede comprenderse referida al desempeño y contribución en la realización de las funciones vitales de todo el organismo y su contribución a la supervivencia del mismo. Descubrimos cómo la relación supera la realidad del organismo concreto porque en la propia evolución ha jugado un papel importante. La selección se realiza sobre individuos, pero su manera de actuar no podría entenderse sin las relaciones que se establecen entre los distintos individuos y no sólo de una manera competitiva, porque la colaboración entre especies que ha sido fundamental, desde la aparición de la primera célula eucariota hasta los casos de simbiosis y altruismo que se encuentran allí por donde miremos.

También desde el campo de la física se nos muestra cómo desde los niveles más bajos del mundo cuántico la relación se convierte en una categoría que define a la realidad. Desde que se describió el efecto EPR¹¹ y se ha podido comprobar experimentalmente, tenemos que admitir que la naturaleza es intrínsecamente relacional¹². Polkinghorne nos advierte de que esta cuestión no es algo meramente epistemológico sino que es algo ontológico, porque

¹⁰ No entramos a la discusión de si es la única categoría que la explica o no, si la realidad es de sustancias o de relaciones, lo que afirmamos es que la relación no puede quedar fuera de una explicación de la realidad, tanto a nivel epistemológico como ontológico.

¹¹ Efecto Einstein-Podolsky-Rosen, descrito por estos tres científicos en 1935 en el que se plantea el entrelazamiento cuántico. Fue publicado en Albert Einstein, Boris Podolsky y Nathan Rosen, “Can quantum-mechanical description of reality be considered completed?”, *Physical Review* 47 (1935): 777-780.

¹² John Polkinghorne, *La Trinidad y un mundo entrelazado* (Estella: Verbo Divino, 2013), 23.

un efecto en uno de los electrones enlazados por el EPR tiene “un efecto causal inmediato, dando un nuevo estado de cosas en otros sitios”¹³ y por eso “el atomismo tiene que dar paso a alguna forma de estructura de la realidad física que sea intrínsecamente más relacional”¹⁴. Es decir, la propia relación es algo ontológicamente constitutivo y, como tal, tiene efectos causales sobre la realidad. En este sentido se posiciona también Zelinger cuando dice que asumir la idea de entrelazamiento, y por tanto relación, como característica central de la mecánica cuántica “nos obliga a abandonar todas nuestras queridas ideas sobre cómo funciona el mundo”¹⁵.

Afirmamos que podemos elevar la relación a una categoría causal fundamental y esto supone aceptar que “las relaciones son ontológicamente más fundamentales que las entidades en sí”¹⁶; y eso va a tener unas consecuencias en su traslado a un modelo religioso.

La visión que nos ofrece la física cuántica nos invita a pensar una realidad ontológicamente relacional, en la que la relación tiene efectos causales. Esta idea refuerza la que hemos descubierto en el estudio de la causalidad que opera en el nivel biológico, ya que sólo una visión holística que tiene en cuenta la interacción del todo con las partes puede darnos una explicación completa. Ahora tenemos que preguntarnos qué debemos tener en cuenta sobre la relación y sus efectos causales al movernos al campo del pensamiento religioso y poder, después, articular un modelo de acción divina.

Cuando nos movemos al plano de la reflexión religiosa, nos vamos a mover en dos niveles de consideración: el nivel interno de la propia realidad de Dios y el nivel de relación entre Dios y el mundo.

A lo largo de la historia de las religiones vemos una dialéctica entre una visión politeísta y una concepción monoteísta de la divinidad. No es éste el lugar para hacer un estudio sobre la evolución de un politeísmo a un monoteísmo, pero sí que nos parece interesante la idea de que, a lo largo de la historia del ser humano, de igual modo que ha cambiado nuestra comprensión del mundo, ha ido cambiando también nuestra comprensión de Dios. El camino hacia el monoteísmo nos ha permitido encontrarnos con el único Dios trascendente. Pero no sólo es la evolución hacia un único Dios lo que ha ido experimentando el ser humano, sino que la realidad divina es compleja y múltiple en su interior. No hablamos sólo de una concepción politeísta,

¹³ Polkinghorne, *La...*, 23.

¹⁴ Polkinghorne, *La...*, 24.

¹⁵ Anton Zelinger, *La Trinidad y un mundo entrelazado*, Ed. por John Polkinghorne (Estella: Verbo Divino, 2013), 59.

¹⁶ Wesley J. Wildman, *La Trinidad y un mundo entrelazado*, Ed. por John Polkinghorne (Estella: Verbo Divino, 2013), 77.

en muchos casos mitológica, sino de una experiencia de una totalidad única que en su relación con los seres humanos se descubre y experimenta de muy diferentes maneras. Quizá la máxima expresión de esta realidad sea la tradición cristiana de la Trinidad, aunque no es la única tradición que nos remite a una experiencia múltiple de la única realidad divina.

Aquí es donde enlazamos la visión de una realidad relacional que nos muestra la ciencia con la realidad interna de Dios. Por una parte, el Dios Uno trascendente es el que hemos ido descubriendo en nuestra historia humana de experiencia religiosa pero, por otra parte, la propia experiencia ha llevado a experimentar una pluralidad dentro de esta unidad; pluralidad que se nos hace coherente con esa visión relacional porque sólo puede haber una relación entre algo plural y, al mismo tiempo, la verdadera unidad viene constituida por la relación. ¿Qué consecuencias tiene pensar en un Dios Uni-múltiple¹⁷? Una consecuencia viene recogida en la siguiente idea de Kirk Wegter:

La deidad de Dios reside no en las personas en cuanto distintas una de las otras sino en y entre las personas en cuanto ellas son referidas una a las otras, esto es, en la relacionalidad que las constituye y las une. El entrelazamiento también expresa la naturaleza fundamentalmente activa de la relacionalidad divina¹⁸.

Por tanto, Wegter sitúa la centralidad del ser de Dios en la relación que se establece entre las personas divinas y que las constituye en una única realidad divina. Pensar en una realidad relacional de Dios supone reconocer que no podemos acercarnos a Dios de la misma manera que abordamos el conocimiento de la realidad material de nuestro universo y supone ver en la propia relación un dinamismo que va a constituir la propia esencia divina. Esta idea, aunque en un contexto y una formulación diferente, está recogida en la idea de la Trinidad cristiana según reseña Pikaza:

Las hipóstasis-personas se expresan y formulan de manera triádica, de manera que no existe cada una por aislado, sino las tres juntas

¹⁷ Utilizo la expresión uni-múltiple por estar en un nivel de reflexión sobre Dios previo a una tradición concreta. Mi propia tradición cristiana y su formulación trinitaria va a estar de fondo y presente, pero en este momento prefiero optar por dejarlo en una multiplicidad interna indefinida que sea válida para cualquier reflexión general sobre Dios.

¹⁸ Kirk Wegter-McNelly citado por Robert J. Russell, “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, *Theology and Science* 14, n.º1 (2016): 1, 125. En todo el artículo, la traducción de las citas originales inglesas es nuestra.

participando de una misma substancia. Esto significa que las personas no pueden entenderse de forma unitaria o absoluta, cada una en sí misma, sino relacional, un tema que será definitivo para entender la realidad de Dios y de los hombres. La unidad de Dios (*ousia*) se realiza y despliega como relación de tres personas, Padre, Hijo y Espíritu, comunicándose entre sí¹⁹.

Esta relación absoluta intradivina, que constituye el verdadero ser de Dios, deberá ser el punto de partida del modelo panenteísta y tendrá que tener importancia causal en sí misma. ¿Qué consecuencias tiene para la acción de Dios en el mundo este estar constituido por una realidad relacional? Es el segundo nivel de reflexión que apuntábamos; el primero ha sido la relación de manera intradivina pero, ahora, hay que dar el paso hacia la relación entre Dios y el mundo. En la idea citada de Kirk Wegter, se sugiere que la relacionalidad divina tiene una naturaleza fundamentalmente activa, es decir, no sólo es una característica divina sino que va a ser el motor del dinamismo divino. Fruto de este dinamismo Dios dará la “integridad causal al mundo”²⁰ para que pueda funcionar de acuerdo a sus propias normas y fuerzas. Nos parece una idea muy importante y sugerente. Es verdad que, cuando dice esto, también se posiciona explícitamente en contra de la idea de la ausencia de Dios y de la kénosis que propone el panenteísmo²¹; mientras que yo voy a defender que es la ausencia el eje sobre el que articular un modelo panenteísta de una manera coherente de manera que dé respuesta y complementariedad a posturas encontradas.

Acabamos de ver cómo Pikaza, haciendo referencia a los primeros concilios cristianos, ha dicho que la unidad de Dios se despliega como relación entre las personas divinas que se comunican entre sí. A partir de aquí da un paso de gran trascendencia para nosotros: centrándose en la tradición griega, sitúa la realidad activa de esta relación:

La acción no se concibe, por tanto, como un accidente exterior, sino como un despliegue interior (inmanente) de la misma realidad. Antes (en el fondo) de su acción externa (como causa eficiente) el ser superior ha de realizarse en sí mismo, para alcanzar de esa forma su

¹⁹ Xabier Pikaza, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre* (Salamanca: Sígueme, 2015), 438.

²⁰ Russell, “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, 125.

²¹ Utiliza el concepto *plérosis* divina (plenitud) como contraposición al de *kénosis*.

propia verdad o plenitud. En esa línea, la Trinidad de Dios vendrá a entenderse como despliegue vital o proceso originario de su mismo ser divino: Dios es fuente eterna (Padre) que se despliega expresándose constantemente (Hijo), llegando a culminar y a actualizarse como plenitud (Espíritu Santo).²²

Esta relación interna de Dios constituye el impulso creador que se va a expresar en la acción hacia fuera que va a generar nuestra realidad, una realidad que va a estar transida de la realidad divina, porque la fuerza creadora es el despliegue del propio ser de Dios.

Vemos cómo no sólo estamos ante una realidad relacional de Dios, sino que esa relación intradivina va a ser la fuente por la que el propio Dios va a salir de sí mismo dándose de manera creadora. Y eso convierte la relación en un tema de máxima importancia en la reflexión causal.

Este salir de sí creador, que supone la inmanencia total del Dios trascendente en lo creado, va a ser un punto clave, y en nuestro desarrollo causal será de gran importancia ver cuál es la puerta de entrada de lo absoluto a la inmanencia del nuestro mundo.

Una vez que aceptamos la importancia de la relación, tenemos que ver qué implicaciones tiene esto a nivel causal y cómo tiene lugar este efecto causal. A partir de esta realidad relacional de Dios, vamos a estudiar cómo podemos utilizar por analogía la causalidad descendente como ejemplo de la manera de actuar de Dios en nuestra realidad. En este estudio vamos a defender el papel central de la ausencia como elemento de vertebración; para terminar este punto, vamos a utilizar un párrafo de Moltmann como refuerzo, y punto de partida, para la idea a la que vamos a ir dando forma a partir de aquí:

Sólo la hipótesis de una autodelimitación de Dios que precede a su creación es compatible con la divinidad de Dios. Para crear un mundo fuera de sí, el Dios infinito ha tenido que asignar previamente dentro de sí mismo un espacio a una finitud. Sólo un tal repliegue de Dios sobre sí mismo deja libre el espacio en el que Dios puede entrar para ejercer una actividad creadora. Sólo en la medida en que el Dios omnipotente y omnipresente retira su presencia y delimita su poder, nace aquel *nihil* para su *creatio ex nihilo*...²³.

Ya estamos preparados para profundizar en la causalidad descendente; hemos puesto las bases de nuestro modelo: un Dios uni-múltiple – por no

²² Pikaza, *Trinidad...*, 453-54.

²³ Moltmann, *Dios en la creación* (Salamanca: Sígueme, 1987), 101.

usar la terminología, exclusivamente cristiana, trinitaria – en el que la relación se convierte en una categoría ontológica fundamental para entender su realidad y, además, es fuente de su acción creadora. Necesitamos ahora entender cómo puede ejercer una acción causal que genere una realidad contingente como la nuestra sobre la que tiene una influencia continua sin que por ello deje de ser una realidad abierta y evolutiva. Para ello, necesitaremos entender también como una realidad infinita deja espacio a una realidad finita y postularemos lo ausencial como nexo de unión de los distintos elementos en juego. Como nos acaba de decir Moltmann, sólo en la medida en que Dios posibilita el *nihil* podrá comenzar la creación.

c. La ausencia

En nuestro artículo *emergencia y biología* hemos desmenuzado la causalidad descendente; hemos visto que este tipo de causalidad lleva de la mano la importancia de lo que no está: lo ausencial.

¿Podemos ampliar un poco más la consideración de lo ausencial de modo que nos ayude a nuestra reflexión teológica?

Recientemente se ha producido una discusión entre Deacon y otros autores en un número de una publicación que resulta de gran interés. En esta discusión, Moritz se muestra entusiasta con la idea de Deacon ya que cree con él que la vida hay que pensarla en términos de “lo que no está ahí” porque a determinados niveles las “ausencias son constitutivas”²⁴. No nos cabe duda de que, con otras palabras, es lo que hemos considerado al tener en cuenta en la Selección Natural aquello que ya había sido descartado por la misma. Moritz no quiere quedarse aquí y afirma que la ausencia es tan modo de ser como la presencia y que ambas están interconectadas²⁵. Si la ausencia, desde esta perspectiva, es un modo de ser, se entiende por qué Deacon y Cashman no dudan en proponer una metafísica de la ausencia y de la incompletitud²⁶. Aunque esta concepción no está exenta de críticas, vamos a sacar algunas claves de gran interés para construir nuestro modelo de acción de Dios en el mundo.

Deacon destaca cómo podemos considerar dos tipos distintos de ausencia; una que podemos denominar formal, constituida por los grados de li-

²⁴ Joshua M. Moritz, “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 449.

²⁵ Moritz, “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, 450.

²⁶ Terrance W. Deacon y Tyrone Cashman, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 401-429.

bertad y restricciones propias de un nivel, y otra que podríamos denominar final que consiste en lo que todavía no se ha realizado²⁷. Esto es importante, porque empezamos a darnos cuenta de que lo ausencial no tiene una mera función restrictiva, sino que nos apunta a una característica importante de la causalidad que opera en el mundo, que no es otra cosa que la presencia de finalidad.

¿En qué nos basamos para defender esta idea? Si la ausencia nos muestra una realidad incompleta porque todavía hay parte de ella que no es, quiere decir que todavía hay un camino hacia su ser completo. Antes de poder aceptar totalmente el papel causal de la ausencia, vamos a ver algunos puntos centrales de esta discusión.

Las propuestas de Deacon a menudo señalan aspectos que nos ayudan, pero nunca lo van a hacer de manera total, porque sus planteamientos terminan retrocediendo hacia aquello que pretende superar. Aun así, encontramos puntos de gran interés. Sobre cómo actúan las restricciones encontramos una frase clave:

Lo que hace este tipo de constricción más que una mera restricción, estructura, o regularidad es que su propiedad más característica no es nada presente o intrínseco, sino más bien algo que potencia que pueda acontecer en el futuro²⁸.

Como vemos –tanto en esta idea como en la idea anterior en la que nos habla sobre que la ausencia de lo que está por venir es una ausencia que es fundamental desde el punto de vista causal– se nos está invitando a mirar más allá de la restricción. Una vez que dice esto, parece ponerse nervioso con sus propias ideas y necesita matizar que la constricción es algo interno de un sistema y no podemos buscar una constricción extrínseca al mismo²⁹, y ahonda en la no búsqueda de algo externo cuando dice que no debemos buscar una causa extra descendente³⁰. En su razonamiento quiere destacar cómo las restricciones mantienen en el tiempo lo que existe frente a la disipación.

Que la constricción preserva contra la disipación es algo que ya hemos defendido a la hora de estudiar la Selección Natural y, precisamente ahí,

²⁷ Terrance W. Deacon y Tyrone Cashman, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 472.

²⁸ Deacon y Cashman, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, 416.

²⁹ Deacon y Cashman, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, 416.

³⁰ Deacon y Cashman, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, 473.

hemos marcado un aspecto activo de la propia restricción. No nos cansamos de defender el papel activo de la Selección Natural, radicado precisamente en que permite que los cambios tengan lugar sobre cambios que consolidados en realidades, y que nos dejan describir una dirección en la evolución. Por eso, nos parece pobre quedarse en el aspecto pasivo del mismo y tener miedo a poder hablar de un efecto descendente del conjunto del sistema sobre las partes. Desde ahí defendemos que hay que considerarla como una interacción global que actúa de manera descendente impulsando y condicionando la acción eficiente ascendente de los niveles inferiores.

Tabaczek³¹, desde su pensamiento aristotélico, también formula una crítica a Deacon señalando que sus propuestas terminan cayendo en la eficiencia ascendente y que necesita justificar el surgimiento de la teleología desde una propuesta ascendente. Sin embargo, cree él que más bien será desde la finalidad el lugar desde el que considerar la emergencia. Introducimos, pues, un nuevo punto en el debate, el de la finalidad. Aunque está de acuerdo con Deacon en que la ausencia no puede hacer el trabajo eficiente, para Tabaczek la ausencia nos invita a una nueva concepción de la causa formal aristotélica, un tipo de causa que requiere ser tomada en cuenta de nuevo. Por eso, desde su punto de vista, la propuesta de Deacon debería seguir profundizando en la causa formal y en la teleología³².

Moritz, desde el entusiasmo inicial que le produce la propuesta de Deacon, trata de ir más allá y pasa a la reflexión religiosa preguntándose si la ausencia nos puede servir para describir a Dios³³. En primer lugar, encuentra en los Padres la idea de que la ausencia de Dios es una ausencia constitutiva y que ésta, en el caso de Dios, se constituye en motor de la creación³⁴; enganchando esta idea con la idea de kénosis de Moltmann.

¿En qué sentido podemos atribuir ser motor a la ausencia desde un modelo religioso? Si la realidad es relacional, Dios se nos revela como relación absoluta. Dentro de esa relación absoluta hay posibilidad de una interacción intradivina, pero como realidad infinita no hay espacio ontológico para una interacción con algo que no sea Dios mismo. Para que la acción

³¹ Mariusz Tabaczek, "Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman's project", *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 456-463.

³² Tabaczek, "Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman's project", 458-460.

³³ Moritz, "How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love", 450.

³⁴ Moritz, "How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love", 451.

de Dios pueda tener un efecto creador hacia afuera, hace falta espacio ontológico y eso sólo se puede conseguir con un repliegue ontológico divino. Sólo con este repliegue -que en ningún caso podemos considerarlo como necesario sino como un acto gratuito de Dios - se genera una no-realidad que constituye la primera ausencia. Esta ausencia permite que emerja desde la realidad de la relación intradivina una nueva realidad ontológica - la que constituye lo que nosotros conocemos como espacio-tiempo - y que conforma una nueva realidad totalmente diferente de la divina con la que Dios puede establecer una relación.

Este hacer hueco ontológico, lo que desde el panenteísmo se ha venido señalando como la kénosis divina, será un puntal de nuestro modelo. Pero, gracias a esta concepción de que la generación de esta ausencia es el primer paso creador de Dios, vamos a poder conciliar dos visiones contrapuestas en este tema: aquellos que creen que sólo desde la kénosis se puede explicar la acción creadora de Dios y aquellos otros que piensan que no podemos ver acción en el repliegue sino sólo en la presencia divina. Podemos superar esta visión contrapuesta si somos capaces de entender que es, precisamente esta retirada de Dios, el primer paso para una presencia inmanente de Dios en esta nueva realidad espacio-temporal, que entenderemos al tener en la cabeza todas las piezas del rompecabezas de la causalidad descendente.

Necesitamos dar un paso más de la mano de la ausencia, porque, si nos quedamos en la generación de la ausencia que abre espacio a una acción creadora divina, corremos el riesgo de terminar cayendo en una acción de un primer motor que impulsa causas ascendentes eficientes en el nuevo espacio-tiempo que se ha creado.

Cuando Aristóteles sitúa la causa formal como el principio de determinación, nos permite “comprender por qué realidades distintas, aparentemente inconexas, podrían mantener relación, sincronía y estabilidad en el tiempo”³⁵. Y desde la emergencia a partir de Dios de la realidad espacio-temporal podemos encontrar este principio en el conjunto de relaciones que se establecen entre el todo de esa realidad. Necesitamos considerar la realidad como un todo en el que las relaciones que, en cada momento, se establecen sobre las partes actualizan el modo de ser de ese conjunto. Esto sirve para cada uno de los niveles de la realidad que se pueden describir. Nuestra realidad está formada por un conjunto de totalidades que engloban unas a otras. Esto nos lleva a tener que considerar el conjunto del universo al que Dios ha hecho un hueco ontológico para que pueda emerger. Si Dios es infinito y ha hecho

³⁵ Santiago Collado y Héctor Velázquez, *Determinismo o indeterminismo*, Ed. por Juan F. Frank y Claudia E. Vanney (Buenos Aires: Logos, 2016. Versión Kindle). Pos 480.

un hueco ontológico, de alguna manera es una totalidad que sin confundirse con el universo lo engloba y se constituye también en causa formal. Esto nos permite considerar su continua interacción con las leyes causales que gobiernan el universo sin que suponga una intervención ajena al mismo. Deacon insiste en que ninguna causa que opera en un sistema puede ser extrínseca al mismo³⁶. Pero estoy convencido de que esta manera de considerar la acción de Dios nos va a permitir articular un modelo donde Dios no irrumpe desde fuera del sistema, sino que Dios es el Todo que engloba al sistema y, por tanto, no podemos considerarlo como extrínseco al sistema sino, como se ha defendido de una manera clásica en el tomismo, como la verdadera fuente de toda causa formal³⁷. Es verdad que muchas veces se ha podido presentar un Dios extrínseco que irrumpe desde fuera alterando a su capricho las leyes de la naturaleza que el mismo ha generado. Sin embargo, es posible con estas claves que defendemos pensar un Dios intrínseco y, por tanto, inmanente sin que por ello deje de ser absolutamente trascendente.

d. La causa final

Nos queda todavía un elemento por considerar para tener una visión de cómo puede Dios actuar con una causalidad descendente sobre la realidad creada; y también la ausencia -entendida en este caso como aquello que todavía no se es - nos va a ayudar a formularlo.

Como hemos dicho, un mundo en evolución es un mundo que está en camino de llegar a ser y, por tanto, es una realidad inacabada. En el nivel biológico, nos resulta imposible dar una adecuada explicación del mismo sin tener en cuenta la existencia de teleología. Si nos fijamos en cualquier organismo, vemos que:

La estructura otorga una contribución finalista al modo de ser y actividad del todo y, consecuentemente, de las partes de tal manera que ellos se convierten en partes orgánicas y, en este sentido, posteriores al todo o unidad, pues sus funciones contribuyen a la actividad del todo al que pertenecen³⁸.

³⁶ Deacon y Cashman, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, 418.

³⁷ Mariusz Tabaczek, “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action”, *Scientia et Fides* 4, n.º1 (2016): 138.

³⁸ Ivana Antón y Martín López, *Determinismo o indeterminismo*, Ed. por Juan F. Frank y Claudia E. Vanney (Buenos Aires: Logos, 2016. Versión Kindle), Pos 1666.

Por lo tanto, podemos entender la organización como un verdadero principio ontológico, tal y como planteaba Aristóteles. Por eso, Antón y López, piensan que:

La única forma de hacer justicia a la unidad y, en consecuencia, identidad del individuo, es tomar precisamente esta unidad, organización o estructura como definitoria, esto es, como principio ontológico distintivo y, en tal sentido, teleológico, a partir del cual, en consecuencia, puede distinguirse cualquier parte, ámbito o realidad³⁹.

¿Y esto que decimos sobre un organismo es aplicable al conjunto de lo existente? Antes hemos defendido que la realidad es relacional y es uno de nuestros puntos de partida; no me parece descabellado trasladar esta reflexión a la consideración global de lo existente como un todo. Así pues, sólo el hecho de considerar la estructura nos muestra cómo el componente teleológico es el que nos permite explicar en primer lugar las partes.

Si bien la importancia de la teleología parece ser un punto de coincidencia entre los autores a los que nos estamos refiriendo, es verdad que difiere la manera de entenderla. En esta discusión van a quedar sobre la mesa algunos aspectos que van a conformar nuestra manera de entender la teleología como un componente fundamental de la causalidad descendente. Para poder caracterizar la causalidad descendente necesitamos una visión holística que nos permita poder reconocer el sistema de estudio como una unidad y descubrir cómo el hecho de ser una unidad ejerce una acción causal sobre las partes. No sólo necesitamos una visión unitaria de la realidad sino, también, reconocer cómo el desarrollo de un sistema en el tiempo conduce hacia la consecución de unos objetivos, es decir, desembocamos en el componente teleológico. Este componente teleológico va a tener un efecto fundamental sobre el resto de componentes causales del sistema.

El primer punto de discusión que se nos plantea, una vez aceptada la existencia de teleología, es si ésta emerge en los niveles superiores de realidad o está presente en todos los niveles de la misma. Su presencia en el nivel de lo vivo ya la hemos justificado, pero ¿es algo constitutivo de toda realidad? Para Deacon, la teleología - o teleonomía - es una propiedad emergente de los niveles superiores de realidad⁴⁰. Del mismo modo, cuando ve en la ausencia, en la incompletitud, un aspecto fundamental que va a tener

³⁹ Antón y López, *Determinismo...*, Pos 1697.

⁴⁰ Deacon y Cashman, "Steps to a metaphysics of incompleteness", 414.

un efecto causal sobre la realidad, termina permitiéndolo sólo para unos niveles de la realidad y no para otros. En el fondo, es como si no hubiera una continuidad real entre los niveles de la realidad cuando su gran interés es, precisamente, demostrar que la continuidad es absoluta. Me parece significativo que llegue a decir que no podemos hablar del ser sin hablar de un no ser porque lo que caracteriza al ser es la posibilidad de cambio, por eso “sin ausencia potencial no hay ser vivo”⁴¹. Si la posibilidad de cambio es lo que caracteriza al ser, es de suponer que no sólo será al ser vivo. Si no hubiera posibilidad de cambio en los niveles anteriores a la vida ¿cómo podría haber llegado a existir lo vivo? Una cosa es que el cambio es uno de los aspectos centrales que definen al ser vivo y otra es que lo inerte no tenga posibilidad de cambio, sería un contrasentido dentro de una consideración emergente y evolutiva de la realidad.

Por lo tanto, hemos de posicionarnos con Tabazeck⁴² quien, frente a esta postura, defiende que la teleología está presente en todos los niveles de la naturaleza. No sólo es éste el punto de discusión entre estos dos autores; porque detrás de este posicionamiento, está la retirada de Deacon que, después de reclamar un papel importante para lo formal y para la teleología que emerge a partir del tercer nivel de emergencia, termina restringiendo el papel de la teleología al de mantenimiento de una ligadura a través del tiempo. Tanto Tabazeck como Moritz creen que hay un papel mucho mayor y más importante para la teleología.

Recogemos algunos aspectos de esta discusión que nos van a ayudar a terminar de proponer la causalidad descendente como analogía a la acción divina. Por una parte, estamos de acuerdo en que la teleología tiene acción causal sobre todos los niveles de la realidad, aunque sea en el nivel de lo vivo donde aparece claramente como una característica sin la cual no podríamos dar cuenta de ese nivel. Esta teleología nos permite entender mejor las relaciones que se establecen entre los componentes de una realidad. En segundo lugar, el componente teleológico es el que da sentido al conjunto. Esto lo vemos claro en un organismo: sólo podemos entender las partes si las consideramos desde el conjunto y el objetivo de desarrollo y supervivencia de todo el organismo. En tercer lugar, el papel de la ausencia vuelve a ser un centro de la explicación, en ese sentido nos quedamos con Moritz⁴³ en su

⁴¹ Deacon y Cashman, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, 478.

⁴² Tabaczek, “Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman’s project”, 460.

⁴³ Moritz, “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, 451.

discusión con Deacon y nos gusta ese concepto de ausencia constitutiva que propone y que relaciona con la acción de Dios.

¿En qué sentido es la ausencia la pieza clave que nos va a permitir articular los tres aspectos que recogemos en la causa final? Volvemos a nuestra reflexión religiosa. La ausencia de Dios, el espacio ontológico que ha generado, es el que ha permitido la emergencia desde Dios, constituyendo el acto creador inicial, de una realidad nueva y diferente de Dios. Sin embargo, esta realidad está incompleta y evolutivamente tiende a completarse, pero ¿qué significa ser completa? Ser completa significa volver a la realidad infinita de la que ha salido, ser completa significa volver a Dios. La causa final, desde un punto de vista religioso, no puede ser otra que el mismo Dios y, así considerada, la causa final se convierte, no en un motor que empuja desde abajo, sino en un tractor que tira de lo creado incompleto hacia su plenitud.

3. Conclusiones

A lo largo de estas páginas acabamos de poner las bases para poder formular un modelo que nos ayude a entender cómo puede Dios actuar en el mundo. A partir del estudio sobre la causalidad descendente realizado en *Emergencia y causalidad en biología*, hemos intentado profundizar más en la causalidad para poder pensar qué implicaciones tiene trasladar esta reflexión a nuestra tarea de hacer teología filosófica y decir que Dios actúa por medio de un modelo de causalidad descendente en el mundo.

Esta manera de concebir al Dios, principio y fin de la creación, que impele a la creación a su desarrollo, ha sido formulado de diferentes maneras por diversos autores estudiados: creación llamada a ser; punto Omega, la autotranscendencia activa de Dios. Y lo que, entre todos nos transmiten, es que Dios actúa en la creación “dando el ser a todo cuanto existe”, “manteniéndolo en el espacio y el tiempo a lo largo de todo su histórico ocurrir”, y hace esto “orientándolo hacia la plenitud escatológica”⁴⁴. Como hemos visto, a lo largo de la historia del pensamiento religioso hay dos peligros que debemos evitar: el concebir un Dios absolutamente trascendente a la creación, de tal manera que sólo de una manera extrínseca puede intervenir en ella; o concebir un Dios exclusivamente inmanente que termina confundándose con la propia creación, como ocurre en el caso panteísta. La intención del

⁴⁴ Pedro Castelao, “¿Qué significa que Dios actúa en la creación?”, *Pensamiento* 73, n.º 276 (2017): 738.

panenteísmo ha sido, desde sus primeros intentos, romper con esa visión en la que la acción divina y la autonomía de la creación parecen excluirse. Más allá de esta exclusión, estamos convencidos de que se puede pensar un modelo en el que “todos los fenómenos creaturales tienen en su inicio absoluto, en su presente más íntimo y en su futuro definitivo el impulso, el sostén y la orientación del amor incondicional del Dios creador”⁴⁵. A partir de la explicación causal que hemos estado argumentando, podemos completar el modelo panenteísta - modelo que tomamos de partida - tomando como elemento articulador la ausencia. Con estas claves vamos a poder engarzar en torno al modelo algunas de las cuestiones que estaban en discusión, viendo cómo podemos utilizar diferentes planteamientos de manera complementaria. Y es precisamente a partir de la ausencia como vamos a poder descubrir un mundo absolutamente transido de Dios que, desde su absoluta inmanencia, nos muestra su absoluta trascendencia; y así tiene que ser porque, como dice Castelao:

Si la acción de Dios en el mundo y, por tanto, su presencia es absolutamente de Dios -a saber: si es realmente divina- entonces, ha de ser absolutamente trascendente a todo cuanto acontece y existe y existe, al tiempo que absolutamente inmanente a todo proceso intramundano⁴⁶.

Podremos pasar, partiendo de todas aquellas implicaciones que hemos visto que hay que tener en cuenta a la hora de trasladar por analogía la causalidad descendente a la reflexión sobre la acción divina, a describir un modelo que nos permita dar encaje a estas consideraciones causales.

⁴⁵ Castelao, “¿Qué significa que Dios actúa en la creación?”, 737.

⁴⁶ Castelao, “¿Qué significa que Dios ...”, 737.

Referencias bibliográficas

Castelao, Pedro, “¿Qué significa que Dios actúa en la creación?”, *Pensamiento* 73, n.º 276 (2017): 733-739.

Deacon, Terrance y Cashman, Tyrone, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 401-429.

Deacon, Terrance y Cashman, Tyrone, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 464-481.

Frank, Juan F. y Vanney, Claudia E., Ed. *Determinismo o indeterminismo*, Buenos Aires: Logos, 2016. Versión Kindle.

Hynes, Catalina, “Fin de la investigación y causalidad en Peirce”, *Epistemología e historia de la ciencia: Selección de trabajos de las XX jornadas* 16 (2010): 284-290.

Martínez Baigorri, Javier, “Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, *Carthaginensia* 34, n.º 64 (2017): 341-376.

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

Moritz, Joshua M., “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 449-465.

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

Pikaza, Xavier, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Salamaca: Sígueme, 2015.

Polkinghorne, John, Ed. *La Trinidad y un mundo entrelazado*, Estella: Verbo Divino, 2013.

Ponce, Margarita, “Teleología y Causalidad.”, *Diánoia* 30, n.º. 30 (1984): 155-172.

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

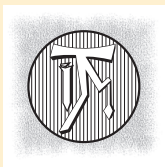
Sánchez Leon, Alberto, “Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad”, *Revista Mayéutica* 38, n.º 85 (2016): 103-109.

Tabaczek, Mariusz, “Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman’s project”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 456-463.

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

Berkhof, Louis, *Systematic Theology* (RSV) 262-264; **Bosch, Vicente**, *Santificar el mundo desde dentro* (FHD) 265-266; **Fédou, Michel**, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (BPA) 266-267 ; **Florentino, Mariosvaldo**, *Francisco de Asís y la liturgia* (MAEA) 279-281; **García-Valiño Abós, Javier**, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente. Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino* (BPA) 259-260; **Guarino, Thomas G.**, *The Disputed Teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine* (JGVA); 268-269; **Hernández Martínez, José María**, *Claret y el protestantismo de su tiempo* (FHD) 269-271; **Johnson, Elizabeth Anne**, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril* (RSV) 271-273; **Kasper, Walter**, *La unidad en Jesucristo* (FHD) 273-275; **Lázaro Pulido, Manuel (Coord.)**, *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I* (BPA) 260-262; **Marcus, Joel**, *Jesus and the Holocaust. Reflections on Suffering and Hope* (RSV) 281-282; **Marguerat, Daniel**, *Los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-12)*. (RSV) 249-250; **McDowell, John C. - Scott A. Kirkland, Scott A.**, *Eschatology (Guides to Theology)*, (RSV) 275-278; **Morrow, William S.**, *An introduction to biblical law* (MAEA) 250-253; **Noguez, Armando**, *El nacimiento de Jesús según Mateo y Lucas. Narradores, intérpretes y evangelizadores* (FMF) 253-254; **Pikaza, Xabier**, *Dios o el dinero. Economía y Teología* (BPA) 278-279; **Ponga, J.L.; Fajardo, L.; Panero, M^a Pilar (Coords)**, *Perspectivas desde el siglo XXI* (FHD) 282-284; **Schreiber, Stefan**, *Navidad y Política. Lucas 1-2 y su crítica a la «Edad de Oro» romana* (FMF) 254-255; **Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir)**, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (MMGG) 284-285; **Sorge, Bartolomeo**, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* (FHD) 285-286; **Stuhlmacher, Peter**, *Biblical Theology of the New Testament* (RSV) 255-258; **Tocto Meza, Edwuar Alberto**, *La investigación prejudicial o pastoral. Una propuesta al M.P. "Mitis iudex"* (MAEA) 286-288; **Wozna, Antonina M^a (ed.)**, *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia* (BPA) 288-290.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

