

La actualidad del pensamiento de Gesché en el diálogo entre cristianismo y ciencia.

The relevance of Gesché's thought in the dialogue between Christianity and science.

JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI

Fundación Educativa Jesuitinas. Avenida Corella 29, 31015 Pamplona
Baigosj@gmail.com / javier.martinez@jesuitinaspamplona.es
ORCID: 0000-0003-1457-0699

MARÍA NELLY VÁSQUEZ PÉREZ

Facultad de Teología del Norte de España (sede de Vitoria) Avenida Beato Tomás de
Zumárraga 67, 01008 Vitoria
nelvasper@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0879-5309

MIGUEL RAMÓN VIGURI AXPE

Universidad de Deusto. Avenida Universidad 29, 48007 Bilbao.
mrviguri@deusto.es
ORCID: 0000-0002-0592-9711

Recibido/Aceptado: 22-02-2023/24-05-2023

Cómo citar: Martínez Baigorri, J, Vázquez Pérez, Maria Nelly y Viguri Axpe, Miguel Ramón. 2024. "La actualidad del pensamiento de Gesché en el diálogo entre cristianismo y ciencia", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 16: 80-93.

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2024.80-93>

Resumen: A lo largo de las últimas décadas un grupo de científicos-teólogos ha desarrollado una reflexión sobre Dios a la luz de la imagen del mundo que nos ofrece la ciencia moderna. En esa tarea emergen como conceptos claves para explicar la acción creadora divina la emergencia y el estudio de la causalidad. Sin duda, el desarrollo de modelos que expliquen dicha acción divina, entre los que destaca el panenteísta, ha supuesto la tarea más importante y se ha resuelto a un nivel filosófico más que teológico. Planteamos en este artículo cómo la teología dogmática de Gesché permite aterrizar desde un punto de vista teológico y confesional la reflexión filosófica.

Palabras clave: Diálogo fe-ciencia; Acción divina; Panenteísmo; Teología de la creación.

Abstract: Throughout the last decades, a group of scientific-theologians has developed a reflection on God in light of the image of the world that modern science offers us. In this task, emergence and the study of causality emerge as key concepts to explain the divine creative action. Undoubtedly, the development of models that explain this divine action, among which the panentheist stands out, has been the most important task. This task has been resolved at a

philosophical rather than a theological level. In this paper we propose how Gesché's dogmatic theology allows philosophical reflection to be used in a theological and confessional point of view.

Keywords: Faith-science dialogue; Divine action; Panenteism; Theology of creation.

1. INTRODUCCIÓN

El teólogo belga Adolphe Gesché desarrolló su teología dogmática en un conjunto de libros englobados bajo el título de *Dios para pensar*. El punto de partida de estos libros es la reflexión sobre varios temas nucleares para la teología católica, partiendo desde Dios; por eso, en dicha obra, el autor piensa desde Dios el cosmos, el ser humano y al propio Dios trinidad. En su intención, está el deseo de evitar que nuestra reflexión sobre Dios esté condicionada y falseada por nuestras proyecciones, deseos e intenciones (Gesché 2005: 12). En definitiva, tomarse en serio la crítica de Feuerbach a un Dios proyección de los anhelos profundos del ser humano.

Por su parte, los científicos-teólogos proceden justo en sentido contrario. A partir de la imagen del mundo que nos ofrece la ciencia, se piensa a Dios y cómo es posible que actúe en el mundo. Cualquier acercamiento a la realidad divina del cristianismo será incompleto por la propia realidad de Dios, inefable y cognoscible sólo de manera parcial, tendrá que situarse siempre en medio de la tensión entre un Dios transcendente y un Dios immanente. A lo largo de la historia el desequilibrio en una de las dos realidades ha conducido a un Dios ajeno a su creación y, a la postre, abandonado por innecesario, o a un dios diluido en su creación e indistinguible de la misma.

A lo largo de su obra, y de manera especial en *El cosmos* (2010) y *el hombre* (2002), Gesché busca contemplar la creación desde Dios para evitar un excesivo antropocentrismo o un panteísmo en el que se confunda Dios y creación. En su propuesta destierra una teología que reduzca a Dios a la causalidad (Gesché 2010: 18) y que ofrezca una imagen mecanicista del mundo como la que condujo al deísmo por el que todavía estamos tan influenciados.

Es precisamente esta crítica a la causalidad la que parece hacer incompatible la teología de Gesché y modelos como el panenteísta que hace de la causalidad uno de los principales ejes de su propuesta. Sin embargo, una lectura detenida de ambos, nos muestra la compatibilidad y adecuación de ambas propuestas.

Está convencido Gesché de que un Dios que se conoce a partir de la abstracción universal es un Dios vago que tiene poco que ver con el Dios concreto de Jesús (Gesché 2005: 77). Nos parece que en esta idea del teólogo belga encontramos la invitación para buscar la complementariedad entre la reflexión filosófica del panenteísmo y la imagen del Dios revelado del teólogo que hemos abordado en este artículo.

2. LA CAUSALIDAD Y LA REVISIÓN DE ATRIBUTOS DIVINOS

En su intento de salvaguardar la trascendencia divina, advierte Gesché que la cuestión de la causalidad aplicada a Dios es un tema desfasado porque se presenta como algo lineal que ni siquiera cuadra con la visión de la causalidad en el mundo que ofrece la física moderna (Gesché 2010: 31-32). La pregunta que nos tenemos que hacer y es la que nos permitirá encontrar en la teología de Gesché un aparato que complementa bien propuestas como el panenteísmo es qué entiende y cómo Gesché por causalidad.

El teólogo belga identifica la causalidad con la causalidad ascendente que actúa únicamente desde los niveles más bajos de la materia. Esta manera de entender la causalidad es propia de una concepción reduccionista en la que todo proceso que tiene lugar en el universo, incluido el hecho de la vida, se puede explicar en último término por la física. Sin duda, la prevención de Gesché ante este tipo de concepción es comprensible porque remite en último lugar al Dios arquitecto-relojero propio de la ilustración que desembocó en el deísmo –que está mucho más presente en la actualidad de lo que nos pensamos- y, en un paso posterior, en el ateísmo. Frente a esa imagen, Gesché defiende un mundo que es mucho más que un mecanismo o un automatismo, en el que la autonomía y la creatividad está presente.

Por eso, decide revisar la noción de causalidad y propone concebirla desde otro punto de vista. Propone considerarla desde la fe y no desde la física clásica. Desde ese punto de vista tenemos que entender que en su acción creadora se nos presenta un Dios “que hace que las cosas sean como ellas se hacen” (Gesché 2010: 67). Es decir, Dios actúa de tal modo que respeta las leyes del mundo que él ha creado, lo que Gesché denomina la causalidad interna de la creación, de tal manera que las cosas llegan a ser por sí mismas lo que están llamadas a ser por Dios (Gesché 2010: 67-70). Tal y como dice el propio Gesché:

“Así Dios supera la noción de causa, aunque en Él se encuentre la causa. Él es el que hace que las cosas hagan como se hacen, pero, en sentido estricto, Él no las hace” (Gesché 2010: 70)

Es decir, Dios no genera un mundo ya cerrado y terminado, sino que genera procesos teleológicos que tienden hacia una finalidad (Gesché 2010: 71-73). Esta manera de pensar el mundo, nos ofrece una imagen abierta de la creación donde no está todo prefijado y cerrado desde el comienzo. Dicha imagen evita confundir a Dios con un relojero o un ingeniero que ha diseñado cada uno de los componentes del todo, de tal manera que se cierra la puerta a poder caer en “la trampa del creacionismo” (Gesché 2010: 127)

Lejos de entrar en conflicto con modelos como el panenteísta donde la causalidad es una cuestión clave, el debate sobre la causalidad que propone Gesché conecta directamente con dicha propuesta. La gran intuición que intenta explicar el panenteísmo es la siguiente:

“Dios es el creador de todo lo que existe y lo hace de tal manera que sin dejar de ser trascendente y ni confundirse con la creación, lo hace de manera immanente y de manera absolutamente libre (Gracia) y no necesaria” (Martínez 2019: 197).

Para explicar esta idea, los defensores del panenteísmo abordan la cuestión de la causalidad y proponen, a modo de analogía, la causalidad descendente como forma de actuar divina en el mundo.

2.1 Pensar la causalidad en un mundo evolutivo y emergente

A lo largo del siglo XX, la evolución de la ciencia nos ha ofrecido una imagen del mundo que no tiene nada que ver con el mundo mecánico y determinista que acompañó a la ciencia moderna. De la mano de la teoría de Darwin y del desarrollo de la nueva física, nos situamos en un mundo que está en continuo proceso de llegar a ser, un universo evolutivo. Tal y como dice Nely Vásquez:

“Son muchos los autores que plantean el debate ciencia fe como un debate entre un positivismo materialista y objetivista que pretende autofundarse sin ningún tipo de referencia extracientífica, y una hermenéutica de los significados que presentan los fenómenos de nuestro mundo (natural y social) y que son objeto de un estudio científico que necesita de un sustrato o fundamento meta-físico. Es decir, el debate entre una ciencia entendida como sistema coherente y

completo que describe plenamente la realidad (confundiendo la descripción con la explicación) y la ciencia como un esfuerzo colectivo del ser humano por comprender el horizonte de sentido que actúa en cada fenómeno y que sustenta nuestras aspiraciones, nuestros derechos y nuestra capacidad transformadora; en definitiva, nuestra esperanza” (Vásquez et al. 2021: 582).

Desde este punto de partida, el universo evolutivo, ha ido cobrando forma el paradigma emergentista. Este paradigma propone que a lo largo de la evolución se produce la aparición de niveles de realidad de complejidad creciente, constituyendo cada uno de dichos niveles una novedad ontológica que no puede ser predicha desde los niveles inferiores. Esta imagen del mundo, aunque no sea mayoritariamente aceptada por la ciencia, implica un cambio en la manera de concebir la causalidad.

Este cambio nos hace caer en la cuenta de la insuficiencia de la causalidad lineal, ejercida desde los niveles más bajos que explica la física, para dar cuenta de fenómenos complejos como es la vida o la consciencia. Sin duda, uno de los rasgos de la ciencia moderna es la reducción del término causalidad (Sánchez 2016: 104) a la causa eficiente aristotélica, que ha resultado muy útil para el avance de la ciencia y sus aplicaciones pero que falla a la hora de intentar comprender de manera profunda la realidad.

Para salvar el escollo de la reducción causal, de la mano de la emergencia se desarrolla el concepto de causalidad descendente. Esta causalidad propone que, en la emergencia de un nuevo nivel, la causalidad ascendente se ve condicionada por las interacciones que se producen entre cada uno de los elementos de un sistema y la totalidad de este. Ello hace que las propiedades de cada una de las partes no sean las mismas que las que tendrían individualmente consideradas, aisladas del sistema. El ejemplo más sencillo es la molécula de agua, cuando dos átomos de hidrógeno se juntan mediante enlace covalente con un átomo de oxígeno: las propiedades de la molécula resultante no son las que se esperarían de la suma de propiedades del oxígeno y el hidrógeno por separado. Conforme avanzamos en complejidad, esto se hace más evidente. Sin duda, el ser vivo más sencillo dista mucho de ser un saco que acumula diferentes moléculas cada una comportándose como si estuvieran aisladas del resto.

Pues bien, a pesar de la oposición de Gesché a considerar a Dios como causa, debido al tradicional uso reductivo del concepto de causa, su crítica encaja muy bien con la ampliación de la noción de causa que acompaña a la propuesta de causalidad descendente y al paradigma emergentista. Como señala Margarita Ponce, el concepto de causa no es un concepto unívoco y,

por tanto, no es entendido de la misma manera por todos (Ponce 1984: 157). En mi opinión, después de una lectura detenida de la propuesta del teólogo belga, en cuanto nos salimos de la versión restringida de la causalidad, superamos la dificultad que tiene para aceptarla como referida a Dios.

De hecho, sólo con una visión holística de la realidad donde prima la relación frente a la sustancia, seremos capaces de articular un modelo causal que explique la relación de Dios con el mundo (Martínez 2020: 107-108. Esta visión relacional de la realidad se apoya tanto en la física moderna (Polkinghorne 2013) como en la biología y en la consideración de la vida como un nivel emergente (Deacon 2013).

Cuando trasladamos esta realidad relacional al pensamiento teológico, la encontramos presente desde la concepción del Dios trinitario, que a un nivel pre-confesional podemos denominar como la realidad uni-múltiple divina. Esta realidad relacional se caracteriza por el hecho de un Dios en relación interna que lo configura (Russell 2016: 125) y que provoca su propio desbordamiento y la acción creadora. En esta relación que desborda, reside la immanencia creadora y sostenedora de la creación del Dios transcendente (Martínez 2020: 111-113).

A partir de aquí, tenemos que entender que, cuando hablamos de causalidad, lo hacemos a modo de analogía mediante un modelo que nos permita pensar cómo actúa Dios de manera creadora. Acción, la de crear, que para Gesché consiste en:

“instaurar una realidad que no es completa, una, acabada, cerrada y bloqueada sino una realidad en la que hay diferencia, fantasía, complementariedad (como en caso del hombre y a mujer), precisamente porque hay novedad, libertad e invención” (Gesché 2002: 78).

Esta imagen de un Dios en relación interna y en relación creadora con su creación a imagen de la casualidad descendente, permite explicar una acción creadora divina que no se limita al momento inicial, sino que se da de manera continua en cuanto hay una relación continua causal entre Dios y el mundo creado dotado de apertura, creatividad y libertad. Una acción continua que consiste, en palabras de Gesché en una dependencia fruto de una relación constante:

“Para la escritura, el hecho de depender de Dios significa para la creación que, en vez de quedar abandonada al azar o la necesidad, ella está confiada al cuidado de un Sujeto, entendiendo por tal un ser personal, foco de inteligencia y de

libertad, no sometido al destino y que, sin embargo, sigue siendo siempre dueño de la situación” (Gesché 2005: 89).

Esta idea nos muestra que, si bien hay una dependencia-relación continua entre Dios y la creación, esta acción se produce de tal modo que deja un papel co-creador abierto al ser humano y al conjunto de la creación, aspecto en el que coinciden tanto Gesché como los defensores del panenteísmo.

2.2 El papel de azar

Después de leer que la creación no queda abandonada al azar, hay una pregunta que no podemos evitar: ¿qué papel tiene el azar?

Dice Gesché que en los relatos de la creación no hay una acción del azar y la necesidad, sino que aparece un sujeto (Dios) que hace todo con una intención. Desde el comienzo, desde el punto de partida, hay intención y voluntad (Gesché 2002: 66).

Por otra parte, nadie puede negar que en la visión científica del mundo el azar juega un papel importante. ¿Cómo incorporan modelos como el panenteísta la acción creadora de Dios y el azar? ¿Es compatible esa visión con la afirmación de Gesché de que Dios no deja a su creación en manos del azar y la necesidad?

Para empezar, hay que notar que lo que nos lleva a hablar de azar es precisamente nuestra experiencia de que nos movemos en un marco legaliforme general. Al existir ese marco, los comportamientos que denominamos azarosos son aquellos que aparentemente rompen la ley, o que actúan como elementos extraños a la misma. Pero, entonces ¿es real la noción de azar? ¿Pueden darse comportamientos en la naturaleza que no sean la traducción de una ley, sino que puedan entenderse como contingencia o aleatoriedad? Sí, es posible. La naturaleza presenta un nivel de apertura sistémica en la que cada cambio estructural genera propiedades imprevisibles e impredecibles. Por ello el azar se relaciona más con la imprevisibilidad e incertidumbre que con la indeterminación (Viguri 2016: 490).

La clave está en integrar el papel del azar, junto a la legalidad, dentro de la acción creadora de Dios. De esta manera, podemos vislumbrar que el universo está sostenido de manera continua por Dios sin ser, al mismo tiempo, una realidad absolutamente cerrada y predeterminada. En la combinación de azar y legalidad, se deja la puerta abierta a que la creación explore caminos que no estaban predestinados en absoluto.

Hay quien puede pensar que esto supone despejar a Dios fuera de la ecuación, pero, tanto Gesché como los autores panenteístas ponen a Dios en el origen de todo, con una presencia continua sosteniendo la creación. A ambos les preocupa que el creador no se confunda con lo creado y, al mismo tiempo, que el creador no sea ajeno a lo que ha creado. Por eso, para Gesché “poner a Dios en el origen es, finalmente, decir que no estamos atrapados en la inmanencia, donde las leyes se las dicta la naturaleza a sí misma” (Gesché 2002: 70). Esto no es un tema menor, porque lo que se intenta evitar es caer en una visión en la que creación y dinamismo interno autónomo se excluyan mutuamente.

De hecho, Dios no sólo es origen sino también destino final (*telos*) de todo proceso natural. Todo lo que acontece en el devenir creativo de la creación, tiene su origen absoluto, presente y futuro “el sostén y la orientación del amor incondicional del Dios creador” (Castelao 2017: 737). Rahner utiliza un concepto que es muy útil e intuitivo para explicar este dinamismo intrínseco a la creación que parte de Dios y conduce hasta él, la autotranscendencia activa, por el que propone que la presencia de Dios en la creación es la que la capacita para trascenderse a sí misma, para existir y llegar a ser más de lo que es (Rahner 1984: 153). No es este artículo el lugar para profundizar en ello pero, a partir de esta idea, es más fácil entender cómo la analogía con la causalidad descendente, en la que Dios es mucho más que una simple causa eficiente, permite una acción creadora divina que salva la prevención de Gesché ante la consideración causal de Dios.

Esta visión, nos lleva a preguntarnos por la imagen que tenemos de Dios como omnipotente, omnisciente, etc., ya que, aceptar esta manera de crear, implica aceptar que el resultado del camino que toma la creación no es conocido a priori ni siquiera por el mismo Dios (Martínez 2019: 190).

2.3 Dios en relación con el mundo: la revisión de los atributos divinos y la *kénosis*

Llegados a este punto, emerge como tema clave cómo es la relación –si es que es posible esta relación– de Dios con el mundo. Para Gesché se trata de un tema clave tal y como nos muestra esta cita:

“Me atrevería incluso a pensar que la manera como una religión concibe la relación (o la no relación) entre Dios, el ser humano y el universo constituye la

piedra de toque y el criterio próximo por el que cabe 'verificar' el valor de esa religión en cuanto discurso sobre Dios" (Gesché 2005: 105)

No es una novedad la discusión sobre cuál es la manera en que Dios se relaciona con el mundo y si esta relación le afecta o no. Ya hemos abordado esta cuestión en otro trabajo en el que presentamos dos situaciones aparentemente antagónicas (Martínez 2021: 102-106): la postura panenteísta de Ruiz Soler y Núñez de Castro (Ruiz Soler y Núñez de Castro 2017) frente a la defensa de los atributos clásicos divinos (la impasibilidad) de Gavrilyuk (Gavrilyuk 2012). Hemos defendido que esa contradicción es aparente porque la intención de fondo en ambas posturas es salvaguardar que Dios no pueda ser confundido con sus criaturas y, al mismo tiempo, salvaguardar la labor soteriológica de la encarnación: sólo un Dios transcendente puede salvar y, al mismo tiempo, realizar esta tarea de una manera inmanente por medio de la encarnación de Jesús. Transcendencia e inmanencia quedan garantizadas en ambas posturas. La impasibilidad, como atributo divino hay que saber entenderla porque no podemos ridiculizarla de tal manera que nos ofrezca una imagen de un Dios incapaz de relacionarse con la creación.

Gesché tiene su postura propia al respecto: un Dios pagano o filosófico no quiere salir de sí y, por tanto, no queda posibilidad de establecer una relación. Sin embargo, el Dios de la revelación judeocristiana sale al encuentro de la creación por propia voluntad e iniciativa (Gesché 2005: 108-110).

Sostiene que, si bien crear no es un acto necesario para Dios, de alguna manera tiene que verse afectado por la creación porque de lo contrario, no será una creación real. Se debe salvaguardar la trascendencia, sí, pero algo tiene que aportarle el ser humano (Gesché 2010: 38-40).

Aquí confluye con la visión panenteísta que defiende que Dios se deja afectar por la creación; habla de la *kénosis* como modo de actuar de Dios (Gesché 2010: 46) y hablar de *kénosis*, conduce, desde la óptica panenteísta, a la revisión de los atributos divinos. ¿Es aceptable para Gesché esta revisión?

En el volumen dedicado a Dios, liga el tipo de preguntas sobre Él a la época en la que se plantean. A partir de la Segunda Guerra Mundial, la pregunta sobre qué es Dios y sus atributos es vitalmente anterior a la pregunta por su existencia. Es decir, el tema principal no es si Dios existe, sino qué tipo de Dios existe. Ello es relevante porque esta revisión lleva a "ir despidiendo cierto teísmo", lo que supone una ventaja porque "lo que se cuestiona es tal vez el falso Dios de un cierto teísmo" (Gesché 2005: 27-28). En esta línea,

Gesché quiere ir más allá del Dios de la reflexión filosófica porque no es lo mismo conocer que confesar (Gesché 2005: 29-30).

Es cierto que la revisión de los atributos clásicos filosóficos que propone la revisión de la teología de la creación desde la imagen científica del mundo no deja de moverse en el ámbito filosófico, pero apunta a un ir más allá de la mirada filosófica en una línea que cuadra con la postura de Gesché. Esta revisión no surge tanto de la mera especulación filosófica cuanto de considerar cómo Dios en su acción creadora se relaciona con su creación. Es precisamente en el encuentro con Dios donde sitúa Gesché el punto central para pensar qué imagen de Dios tenemos (Gesché 2005: 40).

Sin duda, para Gesché, no sirve cualquier imagen de Dios. En la Paradoja del Cristianismo (2011) señala el peligro de una imagen absoluta de Dios que no tenga en cuenta que el ser humano es otro absoluto. Para no llevarnos a engaño, no es tan importante lo que dice el ser humano de Dios cuanto lo que Dios dice de sí mismo en sus “lugares natales” (Gesché 2005: 51).

Además, uno de los aspectos más importantes que Dios nos revela de sí mismo es su opción por la relación con la creación y el ser humano. El Dios filosófico no da opción a la relación (Gesché 2005: 108-111) –aunque tampoco podemos caer en la ridiculización de aquellos que recurren a la imposibilidad queriendo salvaguardar la trascendencia de Dios- y, por tanto, es una imagen que debemos superar. En nuestra opinión, aquí reside la opción del panenteísmo de revisar todo aquello que lleva el prefijo “omni” y es atribuido a Dios: en salvaguardar la relación de Dios con la creación, una relación que ejerce una función de sostén y forma parte de la creación continua que no puede ser relegada a un único acto creador inicial.

Para el teólogo belga, en la relación y no en la especulación es el lugar donde Dios se nos da a conocer; y se nos da a conocer como un Dios con el hombre (Gesché 2011: 53-89). Y, además, no se trata de un Dios monolítico sino un Dios multiplicidad (Gesché 2011: 91-135). Este Dios multiplicidad, como fruto de la relación interna, supone para Schmitz-Moormann (2005: 76-92) varias cosas: en primer lugar, un Dios que es múltiple pero, al mismo tiempo, unidad absoluta. Para él, esta intuición cristiana es coherente con el mundo evolutivo en el que la relación es la principal categoría. En segundo lugar, de la unidad brota el amor como fuerza creadora; es en el amor donde también pone el acento Gesché, quien la saca a colación a propósito de la revisión de la omnipotencia divina en dos de su obras: Dios (113) y Cosmos (133-135).

¿Qué relación tiene el amor y la revisión del atributo divino de omnipotencia? Si la relación entre Dios y la creación -y dentro de ella el ser

humano- es clave, el concepto paulino de *kénosis* nos muestra la manera en que Dios se relaciona con la creación (Gesché 2005: 113). La *kénosis*, manifestada en Cristo conlleva una restricción a la omnipotencia divina. En esto coinciden claramente el enfoque panenteísta y Gesché. No sólo es un rasgo de la encarnación de Jesús sino la manera característica en la forma de relacionarse entre Dios y la creación. Y a esta conclusión no se llega mediante una especulación filosófica abstracta, sino que el panenteísmo llega a partir de la imagen del mundo que nos da la ciencia y Gesché a partir de la experiencia relacional que el ser humano experimenta (Gesché 2005: 113-119).

Para llegar a la clave de la *kénosis*, necesitamos dar un paso más para no desmontar el argumento de Gesché. Citando a Bloch, nos sitúa ante un Dios que no sólo es origen sino que es destino (Gesché 2010: 108-111). También de Dios como Amor nos habla Edwards, quien defiende que “el universo puede ser concebido como una realidad que se despliega dentro de las relaciones trinitarias de amor mutuo”, por eso “la creación tiene lugar y prospera dentro de la vida divina” (Edwards 2006: 40).

Si la creación se despliega dentro de la vida divina, en algún momento ha tenido que darse un repliegue, voluntario y no necesario, de Dios para dejar “espacio” a la creación (Martínez Baigorri 2020). De esta manera, llega el panenteísmo a la idea de *kénosis* divina como manera característica de actuar de Dios en la creación. Una imagen que implica un repliegue inicial para, a continuación, producirse un desborde de la realidad divina que va “llenando” la realidad creada (Martínez 2021). Esta idea es comparable a la que propone Gesché cuando describe la *kénosis* de Dios como una acción de vaciamiento de sí mismo, a la que se refiere como “el mayor acto de omnipotencia” (Gesché 2005: 117). Es decir, la consideración de la acción creadora *kenótica* nos lleva a replantearnos la omnipotencia divina; y lo hace de una manera perfectamente compatible con la reconsideración de los atributos divinos que propone el panenteísmo. En un momento llega Gesché a decir que al contar con otros, Dios comparte su omnipotencia (Gesché 2010: 154). Por lo tanto, no parece osado asumir que podamos decir que Dios deja de actuar de manera omnipotente.

El vaciamiento de Dios se entiende como momento del dinamismo de autocomunicación divina, de tal modo que sostiene la creación al mismo tiempo que la dota de libertad, autonomía y creatividad. La creación estará incompleta mientras Dios no la llene alcanzando su plenitud. La creación es algo que sigue haciéndose (Gesché 2010: 142), y sigue haciéndose porque Dios la sostiene. Deja claro Gesché que la acción de Dios no se realiza con

una fuerza al estilo de las que intervienen en física (Gesché 2010: 42), idea que puede ser entendida del mismo modo en el que el pantenteísmo propone la causalidad descendente a modo de analogía como forma de actuar de Dios.

Si aceptamos la revisión de la omnipotencia en estos términos, no nos queda más remedio que aceptar la revisión de la omnisciencia. Un Dios omnisciente supone que Dios conoce todo en todo momento. Sin embargo, una creación dotada de autonomía y creatividad, sin que esté determinado su despliegue a lo largo el tiempo, no encaja con un Dios que conoce todo de antemano. Derivada de la autolimitación de Dios en su acción creadora y su renuncia a actuar de manera omnipotente, encontramos también la revisión de la omnisciencia divina. Gesché insiste en este carácter abierto de la creación, así por ejemplo: en *El hombre* habla de una realidad que todavía no es (p.49); por su parte, en *El cosmos* (p.42) dice que Dios crea con su palabra de tal manera que sucedan cosas que antes no sucedían, en el sentido de que no estamos ante una creación cerrada y completa.

Si bien Gesché no es explícitamente un teólogo panenteísta y, en algunas ocasiones, más bien puede parecer opuesto al panenteísmo, hemos señalado cómo se pueden encontrar puntos importantes de convergencia entre el belga y las ideas clave del conjunto de autores principales que nutren la opción panenteísta. Aunque el panenteísmo no es un bloque homogéneo, comparten dichos autores la idea de un Dios que crea de manera *kenótica*, haciendo espacio a una creación dotada de autonomía para ejercer una acción co-creadora junto a la acción continua divina. Dios, según un modelo de acción que utiliza la causalidad descendente de manera analógica, mantiene una creación que se desarrolla de manera autónoma y actúa gracias a la legalidad y el azar en los que Dios aparece como inicio, sostén y destino final de dicho proceso. La manera en que estos autores enfocan la revisión de la causalidad y los atributos divinos, vence la prevención de Gesché frente a un reduccionismo causal que considere a Dios una fuerza como las que estudia la ciencia. Por eso, encontramos en la teología de Gesché una complementariedad teológica a la propuesta que desde un plano más filosófico se realiza desde el panenteísmo.

3. CONCLUSIONES

La reflexión de Gesché se mueve, en definitiva, en torno a la pregunta ¿puede Dios actuar en la naturaleza sin ser un factor causal clásico (causa segunda)? Esto es, ¿se pueden entender la creación y la providencia divinas de una manera no intervencionista?

La propuesta de Gesché, totalmente coherente con el enfoque panenteísta, es considerar la acción de Dios en la naturaleza entendida esta como totalidad. Es un modo de actividad únicamente posible para el Creador, ya que sólo este puede acceder al Cosmos “desde fuera” (transcendentemente) y “desde dentro” (inmanentemente) de manera simultánea. La acción divina, en ese sentido, es trascendental (no categorial o propia de causas segundas) porque el todo ejerce efectos, imprevisibles desde las leyes físicas inmanentes, sobre todos los elementos que componen dicha naturaleza (causalidad descendente).

Dios, entendido como *télos* del Cosmos, influye causalmente (aunque con un tipo de causalidad que no es material, mecánica o lineal, sino trascendental, compleja y evolutiva) sobre el comportamiento de la naturaleza. No lo hace condicionando o imponiendo determinísticamente actividades, sino sugiriendo tendencias a explorar por la misma naturaleza en diferentes grados de libertad sistémica. En un sentido análogo al de un padre o una madre que renuncian a un control absoluto de su hijo/a (*kénosis*) para que el niño/a se desarrolle de manera autónoma, siendo sujeto activo y protagonista de su propio crecimiento, aunque dicha renuncia es compatible con un tipo de presencia no invasiva que acompaña, orienta y sugiere.

BIBLIOGRAFÍA

Castelao, P. 2017. «¿Qué significa que Dios actúa en la creación?» *Pensamiento* 73 (276): 733-739.

Deacon, T. D. 2013 *Naturaleza incompleta*. Barcelona: Tusquets.

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

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

Gesché, A. *La Paradoja del Cristianismo. Dios entre paréntesis*. Salamanca: Sígueme.

Gesché, A. 2010. *El cosmos*. Salamanca: Sígueme.

Gesché, A. 2005. *Dios*. Salamanca: Sígueme.

- Gesché, A. 2002. *El hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Martínez Baigorri, J. 2021 «De la ausencia a la kénosis. La ausencia como elemento clave para explicar la acción creadora de Dios.» *Carthaginensia* 37 (71): 97-120.
- Martínez Baigorri, J. 2020 «El papel causal de la ausencia ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?» *Carthaginensia* 36 (69): 103-122.
- Martínez Baigorri, J. 2019. «La teología de la creación a la luz de la ciencia. Presente y futuro en la constante tarea de renovar la Teología de la creación.» *Scientia et Fides* / (1): 183-205.
- Polkinghorne, J. (2013) *La trinidad y un mundo entrelazado*. Estella: Verbo Divino.
- Ponce, M. 1984. «Teleología y causalidad.» *Dianoia* 30 (30): 155-172.
- Rahner, K. 1984. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
- Ruiz Soler, M. y Núñez de Castro, I. 2017. «La kénosis del Dios trinitario: reflexiones desde la teología de la naturaleza.» *Estudios Eclesiásticos* 92 (360): 53-94.
- Russell, R. J. 2016. «The entangled God: divine relationality and quantum physics by Kirk Wegter-McNelly.» *Theology and Science* 14 (1): 121-127.
- Sánchez León, A. «Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad.» *Revista Mayéutica* 38 (85): 103-109.
- Schmitz-Moormann, K. 2005. *La teología de la creación en un mundo en evolución*. Estella: Verbo Divino.
- Vásquez Pérez, M. N., Viguri Axpe, M. R., Martínez Baigorri, F. J. 2021. «Género Y Diálogo Fe-Ciencia: Gender and Faith-Science Dialogue». *Carthaginensia* 37 (72):567-95.
- Viguri Axpe, M. R. 2016. «Creación y providencia en un mundo en evolución. Datos empíricos, imágenes y narraciones en ciencia y teología.» *Lumen* 65: 471-495.