

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  
(Creation Theology in a scientific light.  
The continual tasks of renewing  
Creation Theology in the present and future)

**JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI**

Fundación Educativa Jesuitinas, España

[baigosj@gmail.com](mailto:baigosj@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-1457-0699

**Resumen.** En las últimas décadas, un grupo de científicos y teólogos ha abierto camino a la renovación de la Teología de la Creación. En este artículo se señala la importancia de introducir modelos teológicos que actualicen la reflexión teológica a la luz de la ciencia, apuntando algunas líneas de trabajo abiertas por dichos autores: la causalidad descendente como modelo de acción creadora continua, la posibilidad o no de acciones particulares de Dios, la relación de Dios con la creación a través del tiempo. Encontramos en estos campos un ejemplo de cómo desarrollar el futuro de la Teología de la Creación, constituyendo en sí mismos campos de estudio que necesitan mayor profundidad.

**Palabras clave:** Acción Divina; Causalidad Descendente; Ciencia y Fe; Modelos teológicos.

**Abstract.** In recent decades, a group of scientists and theologians has opened the way for the renewal of the Theology of Creation. This article highlights the importance of introducing theological models which may illuminate theological investigation in a scientific light. Certain areas of research are identified by the aforementioned authors: the downward causation as a model of continuous creative action, the possibility or not of particular actions of God, the relationship of God with creation through time. We find in these fields an example of how to develop the future of the Theology of Creation, constituted from themselves.

**Key-words:** Divine action; Downward Causation; Science and Faith; Theological Models.

## Introducción

Muchos autores plantean que una nueva visión científica del mundo, como es la que en la actualidad nos ofrece la ciencia, pide reformular el modelo teológico desde el que pensar la teología de la creación para poder avanzar en la comprensión de Dios y de su acción creadora. Las posibilidades para conocer más sobre Dios que nos ofrece la capacidad de haber profundizado en la comprensión del mundo no deberían ser obviadas del quehacer teológico.

Como bien señala Polkinghorne, la naturaleza del saber teológico es muy complicada y no podemos pretender – como hacen las ciencias – explicarlo todo con exactitud mediante una única teoría. Por eso, tenemos que conformarnos con diferentes modelos, “ninguno de los cuales reivindica una correspondencia exhaustiva con la manera de ser de las cosas, pero cada uno utilizable con discreción para dar luz a una gama apropiada de fenómenos” (Polkinghorne 2007, 65). Y, aunque el hecho de que un modelo nunca puede corresponderse de manera completa con la realidad a la que se refiere pueda parecer que le resta importancia, no podemos olvidar que es la única manera de acercarnos a un conocimiento más global y, junto con otros, profundizar en nuestra reflexión y conocimiento.

Barbour (Barbour 2004, 183–231) reclama para el modelo – tanto en ciencia como en teología – un papel muy relevante porque, aunque no sean imágenes exactas de la realidad, tampoco pueden ser considerados meras ayudas. Los modelos, en la historia del desarrollo de la ciencia, han contribuido a la formulación, comprensión, extensión y modificación de

las teorías científicas, podemos citar como ejemplo los distintos modelos atómicos que se han ido describiendo y nos han permitido comprender mejor la estructura del átomo. Si nos vamos al campo de la religión, vemos que también existen modelos analógicos; modelos que son importantes en sí mismos, como aquellos que describen a Dios como padre o como amigo a la manera humana. Modelos que no deben ser tomados al pie de la letra porque no son representaciones fieles de la realidad, pero que nos ayudan a entender y profundizar en el conocimiento que comienza a partir de la experiencia religiosa del ser humano.

En las últimas décadas, una parte importante de los autores que se mueven a caballo entre el mundo de la ciencia y de la teología se posicionan, con diferentes matices, en la defensa de una propuesta que explique la relación de Dios con el mundo creado: un mundo caracterizado por la emergencia, un mundo en continuo cambio, un mundo dinámico en el que encontramos distintos niveles de complejidad jerarquizados y en el que, con el tiempo, han ido apareciendo nuevas formas ontológicas y relaciones causales. Frente a modelos útiles en una cosmovisión estática propia de tiempos pasados, necesitamos una manera de entender la acción divina mucho más acorde con este mundo evolutivo.

Aunque la mayoría de estas propuestas se adscriben al panenteísmo, ni éste es una propuesta uniforme ni es la única. A pesar de esta disparidad, somos capaces de encontrar rasgos comunes a la gran mayoría de ellas que nos pueden marcar líneas que la teología de la creación tendrá que ir investigando en el futuro próximo y, sobre todo, nos muestra la necesidad de ir buscando modelos que actualicen la reflexión teológica a la luz de la imagen del mundo que nos vaya ofreciendo la ciencia.

## 1. La acción creadora de Dios

La Teología de la Creación se convierte en uno de los temas centrales del modelo panenteísta en particular y de los científicos teólogos en general; la creación como una acción que es constantemente ejercida por Dios, y no restringida a un momento inicial, es desarrollada y tratada en profundidad.

Los teólogos que intentan reformular la teología desde un diálogo con la ciencia moderna hablan de un momento creador inicial y de un sostenimiento de la creación gracias a una creación continua. La idea hunde sus raíces en santo Tomás, quien hablaba de la creación *ex nihilo* para referirse al momento inicial del universo y a la creación continua que mantenía y sostenía en Dios todo lo creado.

Para Tomás, la idea de creación *ex nihilo* implica que “todo lo creado tiene en Dios su fuente absoluta” (Casadesús y Torcal 2014, 72); es decir, en esta creación Dios comunica el ser y esta comunicación debe seguir después porque “la creación divina del ser, que es la creación, es relación continua de Dios con su creación” (Casadesús y Torcal 2014, 72). Por tanto, la idea de creación inicial *ex nihilo* y la idea de creación continua son inseparables.

Tabaczek se refiere a la creación continua como “el acto de mantener a la criatura en sentido” (Tabaczek 2016, 136). Insiste en esta inseparabilidad del acto creador *ex nihilo* y del acto de creación continua ya que, para Santo Tomás, ambos forman parte de un único acto creador: nosotros necesitamos hablar, para entender, de creación *ex nihilo* y creación continua pero, para Dios, es el mismo acto (Tabaczek 2016, 115–149).

¿Cómo tiene lugar para Santo Tomás esta acción de Dios sosteniendo el universo creado? Tomás señala a Dios como primera causa de todo pero, en otro plano diferente, da un protagonismo también al ser humano y a la propia naturaleza.

Nos situamos ante una creación que no termina en un momento inicial sino que es continua, ante un Dios que actúa a través de las leyes de la naturaleza y de una creación con una capacidad creativa que va a ser copartícipe –siempre a un nivel distinto del de Dios- del desarrollo de sí misma.

A la luz de la ciencia, tenemos que situar esta acción continua en un mundo que sigue siendo creado y, por tanto, en constante evolución. Un mundo emergente en el que a lo largo del tiempo aparece novedad ontológica y causal en él. No es momento de detenernos a describir la emergencia<sup>1</sup> sobre la que nos dice Clayton que “nos ofrece el marco más apropiado

<sup>1</sup> Se realiza una defensa de la adecuación de este término en un artículo anterior del autor (Martínez Baigorri, 2017).

para quienes quieren tomarse la ciencia en serio a la hora de repensar la inmanencia de Dios en el mundo” (Clayton 2004, 87). Y esa convicción es compartida con otros autores que están embarcados en la misma tarea. Pero ¿por qué es de tanta ayuda este marco en que nos sitúa la emergencia? Sigue Clayton diciendo que encontramos en este paradigma “modelos para pensar la relación entre Dios y el mundo natural” permitiéndonos trasladar esta relación inherente al mundo a un modelo teológico explícito. Por eso el emergentismo panenteísta es mejor modelo para pensar y describir la relación entre Dios y el mundo que los modelos antiguos (Clayton 2004, 91).

En la descripción que hace del mundo Schmitz-Moormann (Schmitz-Moormann 2005, 57–92), señala la importancia de la evolución del mismo de una manera cualitativa y no cuantitativa. Si la consideramos desde un punto de vista cualitativo, no hay duda de que la evolución y la emergencia de nuevas formas de ser es algo clave en su estudio y comprensión. Destaca la unidad como un elemento clave: en cada nivel de la evolución del universo, en cada una de las formas que nos encontramos se reconoce la unidad. Sin duda, cuando Moormann habla de unidad, está hablando de esa nueva forma de ser que aparece en cada nivel. Tiene claro que esa nueva entidad es mucho más que la suma de las partes, ya que “El proceso evolutivo se desarrolla a través de la unión de elementos en totalidades unidas más elevadas en las que algo nuevo llega a la existencia” (Schmitz-Moormann 2005, 86).

Asociada a esta visión holística de la naturaleza y de la importancia de las relaciones que se establecen entre los componentes de una nueva entidad que suponen la aparición de algo ontológicamente novedoso, viene la consideración de la causalidad. Si las relaciones que se establecen constituyen algo novedoso, no puede ser que la causalidad sea ejercida únicamente por los niveles inferiores sobre el resto; de alguna manera, el conjunto del ser y las relaciones que se establecen entre las partes, y entre el todo y las partes tienen que tener un efecto. Desde esta consideración, se introduce el término de causalidad descendente mediante el que se amplía considerablemente el reduccionismo causal que ha venido ofreciendo la ciencia moderna

Este universo emergente y evolutivo que acabamos de esbozar, implica una potencialidad que se va desplegando en el tiempo. Este despliegue se realiza mediante leyes naturales en las que debemos ver la acción continua de Dios (Davies 2004, 95). Pero, nos recuerda Davies, sólo con las leyes no podemos dar una explicación de todo, ya que, aunque son correctas, no consiguen explicar todo y nos dejan con una visión parcial. Necesitamos considerar la creatividad que posee de manera intrínseca la naturaleza.

Dice Peacocke a este respecto que Dios crea en el mundo a través de lo que la ciencia llama azar, ya que es gracias a este azar como se actualizan las posibilidades del universo. No es necesario encontrar ningún mecanismo externo a la propia naturaleza mediante el que Dios actúa sino que “los procesos revelados por las ciencias son, en sí mismos, Dios actuando como creador, y Dios no se apoya en ningún tipo de influencia adicional o factor añadido en el proceso continuo de crear el mundo” (Peacocke 2004, 144).

Y por eso el panenteísmo es tan adecuado ya que nos permite pensar una nueva perspectiva en la acción divina frente a una acción extrínseca de Dios. Una perspectiva en la que el mundo está en continuo desarrollo y cuya característica clave es, como dice Schmitz-Moormann, que está en proceso de “llegar a ser” (Schmitz-Moormann 2005, 57); un mundo que nos muestra una creación inacabada en la que Dios actúa de manera inmanente de manera continua.

### **1.1. La tarea permanente de actualizar la teología de la creación**

Esta visión, basada en la ciencia, de un universo evolutivo y emergente, afecta a la manera de entender cómo es la acción creadora de Dios. Schmitz-Moormann tiene muy claro que la teología “es el esfuerzo por comprender el contenido revelado de la fe” (Schmitz-Moormann 2005, 19) y es una tarea que desde el Vaticano II supone una invitación a no restringir su interpretación a una Tradición cerrada, sino que debemos traducir la revelación a categorías que puedan ser comprendidas hoy en día (Schmitz-Moormann 2005, 19–20). Se sitúa la teología, por tanto, en una tensión cuyos dos polos están constituidos por una raíz de la que no nos debemos soltar y

una frontera que el teólogo tiene que ir explorando si queremos ensanchar la comprensión de la revelación y la inteligibilidad de la misma por parte del hombre de hoy. Por este motivo, un mundo evolutivo nos invita a una continua revisión de la teología de la creación ya que la comprensión del mundo que nos ofrece la ciencia no está cerrada; y, si esta comprensión no está cerrada, la reflexión teológica iluminada por el conocimiento científico siempre tendrá un punto de provisionalidad.

## **2. Líneas principales de una Teología de la Creación en un mundo evolutivo**

Fruto de la reflexión teológica a partir de la observación de un mundo emergentista y evolutivo, es la pregunta por la relación de Dios con el mundo en su continua acción creadora. Los teólogos-científicos abordan temas clave como es la imagen de Dios, si los atributos clásicos del Dios de los filósofos siguen siendo válidos, la temporalidad y eternidad de Dios, la kénosis divina, cómo se produce la acción de Dios en el mundo, etc. Esbozaremos de manera sucinta algunas de estas cuestiones.

### **2.1. La relación de Dios con el mundo**

Dios actúa en la creación de manera continua sin poder restringir su obra creadora a un momento inicial de una creación *ex nihilo*. Sobre la creación *ex nihilo*, se señala que para la teología la preocupación por el inicio es una preocupación por un origen ontológico y no por un origen temporal; así que no es tanto si el universo tiene un origen puntual en el *Big Bang* o no, lo relevante para la teología es que el universo es algo contingente ya que “la teología cristiana ve al mundo como una consecuencia de un acto libre de decisión divina y separado de la divinidad” (Polkinghorne 2007, 117). Esto no quiere decir que la idea de *ex nihilo* pierda sentido, sino que le podemos dar un nuevo significado en este contexto. Por este motivo, no hay contradicción en mantener como válida la doctrina de la creación *ex nihilo* y la cuestión de la creación continua: “una interacción creativa continua de Dios con el

mundo mantenido por Él en el ser” (Polkinghorne 2007, 119). Esta interacción continua que mantiene en su ser la creación y que le permite explorar su potencialidad, requiere que Dios haga espacio para que crezca en Él, por eso un término ligado a la creación continua es el de la kénosis divina.

## 2.2. La Kénosis divina

Se entiende la kénosis de manera que se aplica a toda la realidad divina y, de manera especial, al acto creador de Dios; acto que es posible gracias a que “Dios retiró su omnipresencia para dar cabida a la presencia de la creación” (Moltmann 2008, 191).

Desde la intuición de que la kénosis revelada en Jesucristo es un rasgo de Dios en su manera de hacer, este término se ha ido ampliando a toda su acción creadora. Esto es importante porque están convencidos de que “a Dios no se le conoce al margen de la naturaleza sino a través y mediante ella” (Haught 2009, 67); es decir, cuanto más conozcamos del universo más podremos pensar sobre el ser de Dios porque, aunque la obra no puede confundirse con el Creador, dice mucho sobre su manera de ser y hacer las cosas. No podemos olvidar la revelación es “auto-comunicación de Dios en la historia de Salvación” (Marles 2014, 38) y parece sensato pensar que no podemos dejar el universo y su historia evolutiva fuera de esta historia de Salvación.

El mundo funciona de manera que no necesita acciones externas. Esto implica dos cosas, por una parte que la acción de Dios se realiza a través de los mecanismos de los que ha dotado a la naturaleza y, por otra, que la naturaleza no está desprovista de protagonismo y goza de ciertos grados de libertad y tiene una potencialidad creadora que Dios no coarta desde fuera.

Esta primera mirada al mundo nos sitúa ante la necesidad de replantearnos qué significa la omnipotencia de Dios, ya que vemos cómo cede parte del protagonismo a la propia obra creada.

Esta visión del protagonismo que tiene el mundo como agente co-creador, nos lleva directamente a pensar en las consecuencias en nuestro modo de entender la omnipotencia divina. Pero hay más rasgos que podemos encontrar en la naturaleza.



Si nos centramos en el nivel biológico, vemos que uno de los rasgos que tiene la vida es la muerte y, conforme avanzamos por la escala evolutiva, el dolor y el sufrimiento. El dolor y el sufrimiento es el precio a pagar por un desarrollo de la sensibilidad que nos ha conducido hasta la capacidad para auto-pensarnos que tenemos los seres humanos. Pues bien, si este coste que tiene la vida y tiene la evolución es algo intrínseco a la creación, dice Peacocke que, si queremos ser coherentes con ello, no nos queda más remedio que considerar el hecho de que:

Dios sufre en, con y a causa de los procesos creadores del mundo y su gravoso despliegue en el tiempo. Con esta imagen que deja espacio a la creatividad de la creación, no somos vistos como meros juguetes de Dios, sino como criaturas que, en cuanto co-creadoras, participamos en el sufrimiento del Dios Creador, comprometido en el abnegado y costoso proceso de alumbramiento (Peacocke 2008, 143).

Si en una primera mirada al mundo, se nos invita a cuestionarnos el sentido de omnipotencia de Dios, en esta segunda mirada se nos invita a cuestionarnos la imagen del Dios impasible que no sufre con su creación. La naturaleza nos muestra un Dios del que debemos reconsiderar la omnipotencia – ya que deja libertad y capacidad creativa a la creación – y la impasibilidad –ya que no podemos imaginar un Dios que no sufre con los costes de la obra creadora y se hace compasivo con la creación; pasaremos ahora a pensar cuáles son los mecanismos con lo que Dios actúa en la creación respetando esta imagen que acabamos de considerar.

### **2.3. La acción kenótica de Dios**

Si Dios no viola las leyes de las que él mismo ha dotado a la naturaleza tenemos que intentar explicar cómo realiza esto.

Polkinghorne parte de la autonomía observada en la creación en la que, con una combinación de azar y legalidad, la evolución del mundo se sitúa como proceso abierto. Se plantea cómo es la acción de Dios que permite al mundo construirse a sí mismo. Cree que para ello, necesitamos –idea que toma de Tillich y Barbour– el “uso complementario de modelos personales e

impersonales de Dios” (Polkinghorne 2007, 123), ya que Dios no es un mago arbitrario y caprichoso pero, por otro lado, también cree que puede actuar “de modos particulares en circunstancias particulares” (Polkinghorne 2007, 122).

Mira el universo y su complejidad; ve que si entendemos el universo de manera holística podemos considerar las leyes, que le hacen ser como es, mediante las que estará Dios actuando de manera impersonal; postura en la que casi se percibe un cierto punto “deísta”, aunque no sea esa la intención del autor ni mucho menos. Pero en determinados momentos, hay puntos críticos en los que la fe nos pide dejar la puerta abierta a que pueda haberse ejercido de manera particular la influencia divina. Esta acción particular la tendremos que considerar como una acción personal que no puede ser discernible y separable del funcionamiento de la naturaleza, ya que tiene que llevarse a cabo dentro de las reglas de juego con las que el propio Dios ha dotado a la naturaleza.

Peacocke también parte de la idea de que Dios no actúa rompiendo las reglas de la naturaleza que han sido creadas por Él mismo. Le preocupa cualquier noción que pueda dar a entender una dualidad en lo creado ya que la creación es una y solo una. La creación es una realidad abierta y no determinada, ya que “el mundo tiene sucesos intrínsecamente impredecibles” (Peacocke 2008, 111); impredecibilidad que hay que considerar a nivel ontológico – es decir, como algo constitutivo de la naturaleza – y no sólo a un nivel epistemológico debido a nuestra incapacidad para observar esos fenómenos. Si el mundo tiene un nivel impredecible, debemos reconsiderar que todo esté sujeto a legalidad ya que, por lo menos a ciertos niveles de la naturaleza, esto tiene lugar de manera probabilística. Esto tiene una consecuencia directa en nuestra consideración sobre la kénosis de Dios como manera de actuar en el mundo: si hay sucesos no determinados, de alguna manera tampoco lo están en el conocimiento que tiene Dios sobre el mundo; lo que pone en revisión el atributo divino de omnisciencia, ya que, insiste Peacocke, hay sucesos que Dios conoce de manera probabilística y no de manera exacta (Peacocke 2008, 111–112).

La acción de Dios en el mundo cede, como ocurría en Polkinghorne, protagonismo a la potencia creadora del universo de tal modo que la

omnipotencia y la omnisciencia deben ser revisadas. El problema es, que hasta el momento, no se nos ha explicado cómo actúa Dios. Polkinghorne propone una acción general que deriva de las leyes impresas inicialmente y una posible acción particular mediante la influencia divina a nivel de esas mismas leyes. ¿Coincide en esto Peacocke?

Si tenemos en mente tanto la evolución de la complejidad en el universo como la evolución biológica sucedida en la tierra, se nos presenta una visión del conjunto de la creación que, a juicio de Peacocke, “nos impele, hoy más que nunca, a considerar a Dios implicado en una creación continua, a entenderlo como creador eterno, ya que no cesa de conferir existencia a procesos inherentemente creativos y generadores de formas nuevas” (Peacocke 2008, 120).

El universo ha ido evolucionando movido por dos grandes motores: la ley y el azar. Si estamos ante un universo racional es indudable que debe de existir una legalidad que lo permita, pero esta legalidad actúa en combinación con el azar. El azar por sí solo no llevaría hacia ningún tipo de racionalidad pero el azar combinado con la ley permite que la creación despliegue la potencialidad que lleva dentro (Peacocke 2008, 120). Es Dios quien sustenta tanto el azar como la ley y es Él, por tanto, quien ha dotado al universo de un mecanismo que permita explorar y desplegar su potencialidad.

No puede evitar, en esta reflexión, preguntarse si todo este mecanismo de ley y azar que permite la emergencia de nuevos niveles de complejidad y la evolución de lo creado tiene alguna dirección. Y llega a la conclusión de que sí cuando dice que:

Cabe hablar de una dirección general en el proceso evolutivo y de una implementación de propósitos divinos a través de la interacción entre el azar y la ley, sin necesidad de un plan determinista que fije todos los detalles estructurales de cualquier organismo que emerja con rasgos personales (Peacocke 2008, 138).

Según esta manera de entender la dinámica de la evolución del universo y la vida, en algún momento y lugar del mismo tenía que emerger la vida (Moya 2014, pos 1604–166). Esta emergencia de la vida, por minoritaria que sea y difícil que suceda, no requiere ninguna intervención divina especial

ya que es un proceso natural que de una manera u otra tenía que llegar. Si nos fijamos bien en esta posición, parece que el universo lleva implícito la posibilidad de la existencia de vida y de vida inteligente con capacidad para la auto comprensión como el ser humano; lo que no está determinado es el cómo, ni el cuándo ni el dónde de la aparición de esa vida. El universo es contingente y la vida y el ser humano también, pero el dinamismo y mecanismo del mismo permite que haya caminos por los que en algún momento pueda existir la vida y, fruto de ella, alguna forma de vida con capacidad para entrar en relación con Dios (Peacocke 2008, 124–126).

Este universo con capacidad intrínseca para explorar posibilidades y, por tanto, no determinado inicialmente por Dios en su concreción, nos muestra una creación dotada de libertad. Este sería otro de los rasgos creadores de Dios, la concesión de autonomía y protagonismo al mundo que ha creado. Esta autonomía se hace patente de una manera especial cuando consideramos, de manera concreta, la libertad en el ser humano.

Si comparamos la postura de Polkinghorne y Peacocke, ambos coinciden en la importancia de un mundo abierto y con autonomía que deriva de la indeterminación ontológica característica de algunos niveles de la realidad y que permiten una capacidad de auto exploración de todo su potencial por parte de la creación. Ambos creen que mediante las leyes naturales, y sólo mediante ellas, puede Dios actuar en la naturaleza. Ambos nombran que, no sólo en el dinamismo general de universo actúa Dios, sino que también lo hace de manera personal en determinadas acciones, y aquí es donde viene la discrepancia. Polkinghorne ve el nivel de la indeterminación como un lugar para que Dios intervenga en el curso de algunos acontecimientos sin violar las leyes naturales pero Peacocke ve aquí una incoherencia que nos lleva veladamente a un Dios determinista que tapa agujeros. Sin embargo, su propuesta tampoco es muy clara: nos habla de la causalidad descendente, como manera de hacer de Dios mediante la que influir de manera no extrínseca. Pero ¿qué significa esto? ¿Cómo hace esto? ¿Por qué esta manera de influir no es abrir la puerta a un Dios determinista? ¿Tiene más fuerza en él esta posibilidad o la idea de que Dios no puede actuar interfiriendo en los mecanismos indeterminados del mundo que ha creado?

Schmitz Moorman (Schmitz Moormann 2005, 56–92) también ve la creación como algo en proceso y sin concretar mucho en qué consiste la acción de Dios, va en la línea de lo descrito hasta ahora. Apoya la visión de Peacocke de la actuación de Dios mediante una causalidad descendente y eso permite entender la acción de Dios y una posible acción particular. Pero, una vez aceptado esto, cree que no tiene sentido más allá de los momentos iniciales de la creación ya que sería un sinsentido que Dios actuara de manera ordinaria en un universo evolutivo. Sería volver a la visión todopoderosa que el estudio del universo nos ha hecho rechazar. Por lo tanto, al igual que Peacocke, parece decir que sí, pero luego lo descarta por poco coherente (Schmitz Moormann 2005, 238–242).

El punto de partida en el pensamiento de Edwards es “reconsiderar nuestra teología del Dios trinitario que actúa en la creación” (Edwards 2006, 21). En su obra, el aspecto clave es la relación, relación de amor dentro de la Trinidad que le desborda dando lugar a la acción creadora que sólo podemos considerar desplegándose dentro de Dios. Así lo expresa cuando dice que “el universo puede ser concebido como una realidad que se despliega dentro de las relaciones trinitarias de amor mutuo. La creación tiene lugar y prospera dentro de la vida divina” (Edwards 2006, 40). Esto implica que “la creación, incluida la evolución de la vida, acontece en el “espacio” de esta vida divina” (Edwards 2006, 41) y por eso será necesario un auto repliegue de Dios que le haga espacio, es decir, estamos ante una visión panenteísta y kenótica de Dios. Edwards nos ofrece una visión en la que crear de manera evolutiva significa dar libertad y autonomía a la creación, aceptar sus límites y, por tanto volverse vulnerable a lo que en ella acontece. Este Dios vulnerable y cuya fuerza reside en el amor, respeta los mecanismos que Él mismo ha introducido en la naturaleza y lo hace de manera imperceptible, mediante un proceso de despliegue y evolución que conlleva un aumento de complejidad aunque el camino nunca haya sido lineal (Edwards 2006, 46–57).

Clayton, sin dar muchas pistas, también se posiciona desde una aceptación de la causalidad descendente, utilizando como metáfora la relación entre la mente y el cerebro. Cree que es un buen modelo porque la causalidad que opera en esta relación es algo más que una causa de tipo físico sin que por

ello sea algo que no tenga origen natural y, por tanto, no se viola ninguna ley natural (Clayton 2004, 83). No nos queda muy claro si para Clayton hay cabida o no para intervenciones particulares pero por la analogía de la mente y el cerebro parece que de alguna manera sí, siempre que sean de esta forma descendente y que no supongan una violación de las leyes de la naturaleza. Aunque también es verdad que en esta línea se posiciona Peacocke y, de facto, prácticamente acaba negando la posibilidad de una acción particular.

Davies (Davies 2004, 95–107) ve en la causalidad descendente el modelo mediante el cual Dios puede actuar en el mundo ya que evita que Dios actúe de manera arbitraria y extrínseca porque lo hace mediante las leyes de la naturaleza, aunque no ofrece ninguna explicación profunda de cómo tiene lugar esta acción descendente.

Los diferentes autores mencionados a modo de ejemplo, nos han insistido en la posibilidad de contemplar una acción divina que se realiza exclusivamente a través de las leyes de la naturaleza. Mediante estas leyes, el universo puede explorar toda su potencialidad de manera evolutiva; esto nos muestra a un Dios que otorga un papel co-creador a su obra. Por eso, se nos ha propuesto una revisión de los atributos clásicos atribuidos a Dios; el sufijo “omni” es necesario reconsiderarlo ya que el Dios que nos muestra el mundo evolutivo es un Dios que se auto limita para dejar espacio en sí a lo creado, es el Dios que no actúa de manera omnipotente porque crea de manera abierta, es el Dios que no es omnisciente porque no está determinado el camino que va a seguir el universo, y también es el Dios cuya gran fuerza creadora reside en el amor. Esta manera de actuar puede ser explicada bajo distintos modelos pero la gran mayoría recurre al ejemplo de la causalidad descendente, cuestión que se apunta pero en la que no se profundiza demasiado.

#### **2.4. La causalidad descendente como modelo de la acción causal de Dios**

El reduccionismo científico intenta reducir la realidad a una manera que tenemos para poder profundizar en su conocimiento. Pero esta debe ser considerada de un modo mucho más global y holístico ya en cada nivel

emergente aparece novedad que no puede ser predicha completamente desde los niveles inferiores.

¿Por qué sucede esto? Porque se establece entre los componentes del sistema un conjunto de relaciones que influye tanto en el conjunto del sistema como en el comportamiento de cada uno de sus componentes; es decir, todo el sistema en su conjunto ejerce una acción sobre cada una de las partes que condiciona cómo los niveles inferiores ejercen su acción sobre el conjunto del sistema

Por tanto, cuando hablamos de causalidad descendente, estamos hablando de la influencia que el todo tiene sobre las partes del sistema desde un punto de vista causal. Y esta manera de entender cómo funciona el mundo es lo que, por analogía, se intenta trasladar a la reflexión teológica sobre la acción divina en el mundo y la creación continua.

La reflexión sobre la acción creadora de Dios parte de una convicción que Rahner expresó de la siguiente manera: “Dios no es sólo Creador de un modo distinto de Sí, sino que además, mediante esa auto-comunicación auténtica e inmediata que llamamos gracia, se ha constituido en Principio interior de ese mundo, a través de sus criaturas espirituales” (Rahner 1967).

En estas breves líneas encontramos algunas de las grandes intuiciones que se intentan explicar desde el panenteísmo, esto es: Dios es el creador de todo lo que existe y lo hace de tal manera que sin dejar de ser trascendente y no confundirse con la creación, lo hace de manera inmanente –ese Principio interior de Rahner – y de manera absolutamente libre (Gracia) y no necesaria. Esto es lo que se intenta explicar, acorde con la ciencia, cuando se propone la causalidad descendente.

Arthur Peacocke está convencido de que en ella podemos encontrar el nexo causal mediante el que Dios actúa, por medio de las leyes de la naturaleza, de manera descendente y holística, influyendo a todo el sistema. El panenteísmo nos permite pensar el cómo gracias al “en” de su premisa tal y como dice textualmente:

La metáfora ‘en’ tiene ventajas en este contexto sobre la terminología “separada pero presente en” de la inmanencia divina en el teísmo clásico occidental.

Porque Dios se concibe mejor como la realidad circundante que encierra a todas las entidades, estructuras y procesos existentes, y opera en todos los aspectos, mientras que es “más” que todos. Por lo tanto, todo lo que no es Dios tiene su existencia dentro de la operación y Ser de Dios. La infinitud de Dios incluye todas las demás estructuras y procesos finitos; la infinitud de Dios comprende e incorpora todo (Peacocke 2004, 146).

Posiblemente, encontremos en este último párrafo la mayor concreción – aunque todavía nos deje llenos de incertidumbre y duda – de lo que Peacocke entiende cuando aplica el modelo de la causalidad descendente a la forma en que Dios actúa en el mundo. Dios es la realidad que envuelve e incluye todo lo que existe; todo lo creado tiene su existencia en el ser y actuar de Dios. Por eso, podemos entender cómo Dios opera y actúa a través de todos los procesos que se dan en la realidad ya que estos están sustentados por el ser infinito de Dios. Dios es el todo, el “sistema” completo que incluye a todos los demás sistemas que son los distintos niveles de la realidad creada. Se encarga Peacocke de recalcar que esta manera de actuar de Dios de manera holística no implica ningún tipo de materia o fuerza (Peacocke 2007, 277–278). Como totalidad que es, tiene que ejercer una causalidad que condicione, sin violentarlos, los procesos que se dan en los sistemas inferiores.

Schmitz Moorman (Schmitz-Moormann 2005, 76–92) encuentra en la relación un aspecto central de su pensamiento, recogido bajo el aspecto de la unidad; haciendo referencia a la emergencia de nuevas entidades que superan, como totalidad, la individualidad de las partes. Si esta unidad – que es tal como fruto de la relación nueva que se establece entre las partes – es el aspecto característico de la evolución, algo nos tiene que informar sobre Dios. En primer lugar, si lo que define al ser es la unidad tendremos que considerar a Dios como Unidad Absoluta. Considerar a Dios unión absoluta implica que la intuición cristiana de un Dios trino es una imagen acorde a este descubrimiento en la creación evolutiva; pero también será necesario revisar la formulación sobre la trinidad ya que el mundo evolutivo que conocemos no tiene nada que ver con el mundo estático en que se hicieron todas las formulaciones trinitarias.



La segunda consecuencia es la manera en que este Dios trinidad actúa en la creación. Si lo característico es la unidad y el Dios trino es Unidad Absoluta, lo que brota de tal unidad es el amor y este amor constituirá la fuerza creadora de Dios. Para explicar el cómo, recurre a la causalidad descendente y, aunque no explica cómo funciona esta causalidad descendente, podemos entresacar de su discurso alguna concreción de qué entiende por tal.

Para empezar, Schmitz-Moormann considera que la información es el factor fundamental en la evolución información (Schmitz-Moormann 2005, 129–168); la información, conforme avanzamos en la evolución, se va haciendo evidente su no materialidad ya que aunque está contenida en materia no depende de ella. Este factor, que podríamos llamar de algún modo “espiritual”, es una causa eficiente en los procesos naturales. Ahora bien, Dios es información absoluta y por tanto la fuente de toda información es Dios aunque no sepamos cómo se transfiere esa información.

Otro aspecto es su idea de creación llamada que hunde sus raíces en Theillard y en Rahner. Rahner desarrolla el concepto de autotrascendencia que nos puede ayudar a comprender lo que propone Moormann. Refiriéndose a la evolución piensa Rahner que la acción de Dios orientando la evolución no puede concebirse como algo externo a ella que la va empujando sino, más bien, debe verse como “algo intrínseco, y afirmarse que la realidad material al evolucionar se dirige a algo que le supera esencialmente” porque “la evolución es autosuperación” (Doncel 2007, 610). Lo material lleva implícito una capacidad de auto-superación o de auto-trascendencia que la dirige hacia el espíritu y le permite que de lo menos aparezca lo más (Rahner 1967). Esta auto trascendencia que parte de lo material, supone un movimiento que está llevado desde el principio por el amor divino que se auto-comunica desde el principio, de manera libre y absoluta. Para Rahner, el ser creado lleva la dinámica que le conduce a la autosuperación y, a la vez, esta tiene su fuente en Dios que no actúa de manera externa sino inmanente a la creación.

Hemos intentado acercarnos y profundizar más en la idea de causalidad descendente como modelo para la acción de Dios en el mundo aunque, en general, encontramos mucha intuición y poca concreción.

## 2.5. La relación de Dios con la creación a través del tiempo

La relación de Dios con la creación a través del tiempo, es otra de las cuestiones que se plantea. En un mundo en evolución, donde la palabra clave es proceso, el tiempo es un factor que debe ser tenido en cuenta ya que un proceso sólo es tal a través de los cambios que se van produciendo a la largo del transcurrir temporal. Siendo Dios eterno podemos plantearnos la pregunta de si conoce en todo momento el devenir de los acontecimientos o si, de alguna manera, el transcurrir del tiempo también es un factor importante para Él.

Por una parte, parece lógico pensar que la eternidad de Dios no puede verse afectada por la temporalidad de los procesos que tienen lugar en la creación. Aunque, por otra parte, si la creación está inconclusa y todavía está en desarrollo, con autonomía, con un potencial que le permite “llegar a ser” ¿cómo es posible que Dios conozca de antemano la concreción de cada potencialidad actualizada ahora y en cada momento sin que eso suponga una visión determinista que ya hemos descartado?

Schmitz-Moormann (Schmitz-Moormann 2005, 124–127) nos avisa de que ésta es una cuestión que no vamos a ser capaces de entender del todo. Necesitamos hablar del tiempo porque es un factor clave en un proceso evolutivo; sin tiempo no hay evolución, sin evolución no hay posibilidad de encuentro con el creador ya que sólo en el transcurso evolutivo han emergido criaturas capaces de entrar en comunicación personal con Dios. Sin embargo, aún reconociendo esta importancia, el tiempo sigue siendo un concepto que se nos escapa de las manos y que no somos capaces de entender.

Edwards (Edwards 2004, 207–208), por su parte, apunta dos claves que el tiempo ofrece para una reflexión teológica: Por una parte, una de las caras del transcurso del tiempo y de la aparición de nuevas formas de vida es la muerte. Sin muerte no hay lugar para la evolución y para el desarrollo evolutivo. Por tanto, una mirada desde este punto a la muerte será necesaria. En segundo lugar, no podemos olvidar que, si nos centramos en el cristianismo – la fe es promesa y futuro. Nos recuerda el término que utiliza Rahner para referirse a Dios como “futuro absoluto” (Edwards 2004,208) y esta visión del mundo

nos invita a buscar, según el autor, una nueva metafísica que incorpore este factor tiempo y futuro en sus categorías.

También Haught (Haught 2009, 144–145) insiste en la promesa y el futuro; por eso nos dice que en un mundo evolutivo el tiempo es un factor clave porque nos conduce hacia el futuro, que no es otra cosa que el mismo Dios.

Peacocke parte de la convicción de que no podemos concebir a Dios como alguien por quien el tiempo no pasa, en el sentido de que conoce en cada momento todo acontecimiento. Eso sería incompatible con la libertad ya que nos situaría en un mundo determinista pero ¿significa esto que Dios tiene una omnisciencia limitada? Más bien significa que Dios tiene una omnisciencia auto limitada ya que esta limitación surge de su propia manera de crear libremente. El mundo evolutivo abierto implica que no hay concreción determinada de los actos por venir y que Dios lo que conoce son la probabilidades de los sucesos futuros.

## **2.6. Dios como futuro absoluto del universo**

Otro aspecto importante del tiempo es que nos apunta a una direccionalidad en la que Dios es el futuro absoluto del universo, es decir, el proceso evolutivo del universo tiene un telos en el que Dios se presenta como su finalidad absoluta. Ahora bien, una vez dicho esto, ¿qué estamos queriendo decir?

Ya hemos dicho que Rahner considera a Dios el “Principio interior del mundo” (Rahner 1967) dotándolo de un auto movimiento – auto-transcendencia dirá – que lo lleva hacia su consumación, que no es otra que el propio Dios. Dios se constituye, en virtud de su acción creadora, en principio, motor y punto final hacia el que trasciende la creación.

La siguiente pregunta es hacia donde nos conduce este dinamismo intrínseco dotado de autonomía del que goza la creación y que encuentra en Dios su fuente.

En primer lugar, podemos entenderlo como un proceso que conduce lo creado hacia Dios, de tal manera que a lo largo de la evolución emerge lo espiritual como algo que sin ser materia no podemos entenderlo separado

de la misma ni de una manera dualista. Lo material y lo espiritual son parte de la misma realidad emergiendo la última a partir de la primera de manera evolutiva. Dice Doncel, comentando a Moormann, que la creación “es dotada de un crecimiento progresivo de información, que de esta manera va haciendo el universo más espiritual, y más semejante a la suprema *información*” (Doncel 2014, 149). También Haught comparte esta idea y así queda claro cuando nos dice que el universo ha estado siempre en “proceso de engendrar conciencia” (Haught 2009, 118). Con la aparición de la conciencia (Schmitz-Moormann 2005, 129–168) nos encontramos por una parte con seres que tienen capacidad para entrar en comunicación con Dios, por otra la posibilidad de ser co-creadores gracias a que utilizamos esta información para transformar el mundo y transformarnos a nosotros mismos y, en tercer lugar, ante una realidad que va siendo cada vez más independiente de la materia.

En segundo lugar, ya hemos señalado cómo este camino que conduce hacia Dios se debe a un mecanismo interno, la autotranscendencia activa que diría Rahner, que parte de Dios, es sostenido por Dios y conduce a Dios.

## Conclusiones

Proponemos en este artículo la necesidad de abordar la Teología de la Creación desde una continua revisión y actualización. En las últimas décadas, una serie de autores con formación y carrera científica han dado un nuevo aire a la teología basando su reflexión en la inmanencia de Dios.

Mirando su trabajo, reconocemos la necesidad de plantear nuevos modelos teológicos que pongan en diálogo la teología y el conocimiento científico ya que, si la verdad es una, el pensamiento religioso no puede ser contradictorio con el conocimiento científico. Estos modelos, por su propia naturaleza serán provisionales debido a la provisionalidad del conocimiento científico. Esto no quiere decir que la teología no tenga un núcleo inmutable sino que se puede ir adecuando y profundizando en la comprensión de la revelación, de manera inteligible a cada momento histórico. Si el conocimiento humano está en desarrollo, también la comprensión que tenemos de Dios.

El trabajo de estos autores, nos permite encontrar temas que no han sido resueltos de manera suficiente y marcan el camino más próximo para la Teología de la Creación:

La visión de un universo emergente nos obliga a reconsiderar el papel clásico creador de Dios y su relación con lo que existe. Si la relación es una categoría fundamental en la creación, por lógica tenemos que pensar que también Dios se ve afectado por la relación con aquello que ha creado. En este marco se presenta la kénosis de Dios en su acción creadora, llevándonos a reformular el prefijo “omni” que el teísmo clásico atribuía a los distintos atributos divinos. Dios cede protagonismo al mundo que ha creado y le concede un papel co-creador y, paradójicamente, este repliegue hace a Dios más inmanente al mundo y le permite actuar de manera mucho más intrínseca en la creación. No hay que buscar mecanismos extraños y ajenos a la naturaleza para encontrar la acción de Dios; es a través de la legalidad impresa en la naturaleza y del azar como Dios permite la evolución del universo y su camino hacia una mayor complejidad. Frente a un determinismo que no deja papel ninguno a lo creado, esta manera de entender la acción de Dios nos presenta una direccionalidad que no determina ni tiene prevista todos los detalles estructurales del mundo natural.

Aunque no hay unanimidad en el cómo se lleva a cabo esta acción divina aparece de manera relevante la noción de causalidad descendente para intentar explicar cómo Dios influye en la creación. Este concepto hunde sus raíces en una manera de entender la realidad en la que Dios sería el Todo que ejerce su influencia sobre las partes, aunque todavía se ve necesario profundizar en la implicación de esta analogía y debería constituir una línea de trabajo a desarrollar en el futuro más inmediato.

Hemos apuntado algunas consideraciones sobre el tiempo que pueden ayudar en una reflexión teológica. A lo largo del devenir temporal se da el despliegue de la potencialidad del universo. En este despliegue no hay determinismo sino autonomía y combinación de azar y legalidad. Este hecho ha llevado a replantearse la omnisciencia divina porque, si bien es verdad que el conocimiento de Dios no puede restringirse a un momento temporal, Dios debe estar expuesto a la temporalidad y transcurrir de acontecimientos

de lo creado. Otro aspecto importante del tiempo es que nos apunta a una direccionalidad en la que Dios es el futuro absoluto del universo.

Todos estas interesantes líneas de trabajo deberán ser profundizadas y fundamentadas antes de poder aceptar todas las afirmaciones que se realizan y, a continuación, seguir desarrollando aspectos derivados de ellas.

## Referencias

- Barbour, Ian. 2004. *Religión y ciencia*. Madrid: Trotta.
- Casadesús, Ricard y Torcal, Lluc. 2014. "El concepto clásico de creación." En *Trinidad, universo y persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, editado por Marles, Emili, 67–102. Estella: Verbo Divino.
- Clayton, Philip. 2004. "Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective." En *In Whom we live and move and have our being*, editado por Clayton, Philip y Peacocke, Arthur, 73–91. Cambridge: Eerdmans publishing.
- Davies, Paul. 2004. "Teleology without Teleology. Purpose through Emergent Complexity." En *In Whom we live and move and have our being*, editado por Clayton, Philip y Peacocke, Arthur, 95–108. Cambridge: Eerdmans publishing.
- Doncel, Manuel G. 2007. "Teología de la evolución: Karl Rahner, 1961." *Pensamiento*, 63: 605–636.
- Doncel, Manuel G. 2014. "El concepto teológico de creación evolutiva." En *Trinidad, universo y persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, editado por Marles, Emili, 135–172. Estella: Verbo Divino.
- Edwards, Denis. 2004. "A Relational and Evolving Universe Unfolding Within the Dynamism of the Divine Communion." En *In Whom we live and move and have our being*, editado por Clayton, Philip y Peacocke, Arthur, 199–209. Cambridge: Eerdmans publishing.
- Edwards, Denis. 2006. *El Dios de la evolución*. Santander: Sal Terrae.
- Edwards, Denis. 2008. *Aliento de vida*, Estella: Verbo Divino.
- Haight, John F. 2009. *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Santander: Sal Terrae.
- Marles, Emili. 2014. "Jesucristo y la evolución cósmica." En *Trinidad, universo y persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, editado por Marles, Emili, 205–234. Estella: Verbo Divino.
- Martínez Baigorri, Javier. 2017. "Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente." *Carthaginensia*, n° 64, 341–376.

- Moltmann, Jürgen. 2008. “La kénosis divina en la creación y consumación del mundo.” En *La obra del amor*, editado por Polkinghorne, John, 180–196. Estella: Verbo Divino.
- Moya, Andrés. 2014. *Biología y espíritu*, Santander: Sal Terrae, Versión Kindle.
- Peacocke, Arthur. 2004. “Articulating God’s Presence in and to the World Unveiling by the Sciences.” En *In Whom we live and move and have our being*, editado por Clayton, Philip y Peacocke, Arthur, 137–154. Cambridge: Eerdmans publishing.
- Peacocke, Arthur. 2007. “Emergent Realities with Causal Efficacy: Some Philosophical and Theological Applications.” En *Evolution and emergence*, editado por Murphy, Nancey y Stoeger, William R., 267–283. Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, Arthur. 2008. *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda nuestra exploración*, Santander: Sal Terrae.
- Polkinghorne, John. 2001. *La obra del amor. La creación como kénosis*, Estella: Verbo Divino.
- Polkinghorne, John. 2007. *La fe de un físico*, Estella: Verbo Divino.
- Rahner, Karl. 1967. “Consumación del mundo. ¿Inmanente o trascendente?” *Selecciones de Teología*, núm. 21. Consultada el 17 de marzo de 2017 en [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol6/21/021\\_rahner.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol6/21/021_rahner.pdf)
- Schmitz-Moormann, Karl. 2005. *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Estella: Verbo Divino.
- Tabaczek, Mariusz. 2016, “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action.” *Scientia et Fides* 4(1): 115–149.