

MARCOS RUIZ SOLER – IGNACIO NÚÑEZ DE CASTRO, S.J.*

LA KÉNOSIS DEL DIOS TRINITARIO: REFLEXIONES DESDE LA TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

Fecha de recepción: junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: octubre de 2016

RESUMEN: Nuestra imagen de Dios siempre será imperfecta e incompleta, pero la reflexión teológica sustentada en nuevos esquemas de pensamiento podría facilitarnos una imagen más próxima al Dios de la tradición bíblica. La teología de la naturaleza, entendida como la lectura creyente (desde la fe) de los datos de la naturaleza (desde la ciencia) nos conduce a una imagen de Dios en la línea preconizada por la teología kenótica: la de un Dios autolimitado por amor. El propósito de este artículo es mostrar cómo los mayores descubrimientos de la ciencia parecen apuntar hacia una *kénosis* de Dios en su omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia, cada una de ellas protagonizada por una de las Personas divinas. El Dios trinitario es fundamentalmente un ser en relación, una relación consistente en una absoluta autodonación por amor y que se refleja asimismo en su relación con el mundo.

PALABRAS CLAVE: kénosis; omnipotencia; omnisciencia; omnipresencia; Trinidad; evolución.

* Marcos Ruiz Soler es profesor titular de Metodología de las Ciencias del Comportamiento en la Universidad de Málaga: marcos.ruiz@uma.es; Ignacio Núñez de Castro es catedrático de Bioquímica y Biología molecular (jubilado) de la Universidad de Málaga: ignacastro@probesi.org.

The Kenosis of Trinitarian God: Thoughts from Theology of Nature

ABSTRACT: Our image of God will always be imperfect and incomplete, but the theological reflection that is supported by new science paradigms could provide a new image that was closer to the God of the biblical tradition. The theology of nature, understood as the believer reading (from the faith) on the data of nature (from science) leads to an image of God in the line advocated by the kenotic theology of a love self-limiting God. The objective of this paper is to show how the greatest discoveries of science seem to point towards a *kenosis* of God in his omnipotence, omniscience and omnipresence, each of which is starred by one of the three divine Persons. The being of trinitarian God is to be in relation, a relation constituted by an absolute *kenosis* of self-giving by love and that is also reflected in His relationship with the world.

KEY WORDS: kenosis; omnipotence; omniscience; omnipresence; Trinity; evolution.

Los descubrimientos más importantes de la ciencia muestran una realidad que suscita cuestiones respecto a nuestra imagen de Dios¹. Aunque jamás podremos responder satisfactoriamente a la pregunta «¿Cómo es Dios?», tenemos fundadas esperanzas para creer que nuestro creciente conocimiento de la realidad puede ayudarnos en el intento de obtener una mejor aproximación. La ciencia nos muestra un universo en continua evolución a todos sus niveles (desde el mismo origen del cosmos al origen de la vida y del ser humano); nos transmite la imagen de un universo que parece autónomo, con sus leyes de la naturaleza deterministas pero, a su vez, también indeterminado ontológicamente en su nivel más fundamental, como nos han desvelado para nuestra sorpresa los fenómenos cuánticos. Todo ello hace que la ciencia plantee, aún con más fuerza, las cuestiones perennes acerca de la existencia del mal en el mundo (problema del sufrimiento), de la posibilidad cierta de la libertad (problema del determinismo) o de cómo afectan nuestras acciones a Dios (problemas de la inmutabilidad e impasibilidad divinas).

Recientemente se ha dicho: «sólo quedan dos caminos: o se rechazan los planteamientos de la ciencia o se purifica la imagen que se tiene de

¹ I. NÚÑEZ DE CASTRO, *Image of God for an Evolutionary Universe*: European Journal of Science and Theology, 2 (2006) 3-9. Traducido en: J. M. ROMERO – M. GARCÍA DONCEL (eds.), *Ciencias y Teología en la dinámica de las culturas ¿corrientes de sabiduría?*, Barcelona 2008, 191-199.

Dios»². Podría resultar alarmante el proponer que tenemos que cambiar la imagen divina para solucionar nuestras dificultades, pero esta objeción se subsana satisfactoriamente al considerar que existe una respuesta en la misma Revelación. En este sentido, es importante recordar que una cosa son las verdades de fe y otra las explicaciones, por lo general históricamente condicionadas, de esas verdades de fe³. De ahí que J. Montserrat afirme, refiriéndose a la teología kenótica, que «esta teología se necesita para colocar nuestra comprensión del cristianismo en un marco de trabajo del mundo actual que sea acorde con la imagen del mundo de la ciencia moderna»⁴. Y esto no es la opinión de unos cuantos teólogos o de algunos científicos. Se trata de una necesidad manifestada por Juan Pablo II, quien en una carta dirigida al P. George Coyne, director del Observatorio Vaticano, afirmaba: «el trabajo a realizar con miras a la nueva cultura científica es de similar importancia a la que Santo Tomás realizó en su tiempo asimilando [las ideas de] Aristóteles»⁵.

La tarea es, sin duda, importante porque se trata de atisbar soluciones para responder a la pregunta ¿cómo compaginar la imagen de un Dios omnipotente, omnisciente, inmutable, impassible, etc. con el sufrimiento y la libertad? La respuesta podría estar, tal vez, en la teología fundamentada en Filipenses 2 (5-11), que refiriéndose a Cristo se dice: «El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se *despojó* [ἐκένωσεν] de sí mismo tomando la condición de esclavo». Este himno cristológico ha sido el punto de partida para toda una reflexión acerca del modo de ser de Dios. Es lo que se conoce como *teología kenótica*.

Pero la teología kenótica, en realidad, no es nueva. Ya en el siglo XIX, diversas escuelas de teología protestantes interpretaron la *kenosis* de Cristo. Algunas lo hicieron entendiendo que el Hijo al encarnarse renunció a sus atributos divinos de omnipotencia, omnisciencia y

² O. C. VÉLEZ, *Del Dios omnipotente a la humildad de Dios. Una reflexión sobre la evolución en perspectiva kenótica*: Franciscanum. Revista de ciencias del espíritu, 54 (2012) 20.

³ J. MONSERRAT, *Kenosis. Towards a new Theology of Science*: Pensamiento 63 (2007) 642.

⁴ *Ibíd.* 643.

⁵ JUAN PABLO II, *Message of His Holiness Pope Paul II to the Reverend G.V. Coyne, S.J.*, in R. J. Russell, W. R. Stoeger, & G. V. Coyne, S.J. (eds.), *Physics, Philosophy, and Theology: A common Quest for Understanding*, Vatican Observatory, Vatican City State 1988, pp. M1-M14.

omnipresencia desde su naturaleza humana. Sin embargo, otras llegaron a interpretar ese despojarse de la condición divina en el sentido más amplio, es decir, como una sustitución de la naturaleza divina por la humana, lo que provocó numerosos problemas teológicos. Los kenotistas luteranos del XIX trataron de resolverlos ofreciendo una lista de atributos divinos y afirmando que Cristo se había despojado de todos, salvo de aquellos que tenían que ver con la esencia de Dios: verdad, santidad y amor.

Con Hans Urs von Balthasar la *kénosis* pasó a ser interpretada ya no en el marco de las dos naturalezas sino desde la misma doctrina trinitaria. Para von Balthasar la *kénosis* significa «dejar espacio al otro» y es condición básica del amor. «En virtud del amor sin límites, la vida íntima de la Trinidad está marcada por la *kénosis* recíproca de las personas divinas en su mutuo relacionarse»⁶. Sin embargo, esta interpretación deja sin resolver otro problema importante: la relación existente entre los atributos divinos y la actuación de Dios en el mundo. Desde otra perspectiva, Jürgen Moltmann en su obra *El Dios crucificado* elabora otra concepción de *kénosis*: que por amor a los seres creados Dios decide admitir limitaciones en su omnipotencia, omnisciencia y eternidad (en cuanto atemporalidad). Se introduce, pues, un cambio drástico en la imagen de Dios, ya que «la teología de la *kénosis* [...], de un modo no siempre advertido, supuso un reto radical al concepto tradicional de Dios»⁷.

En este trabajo intentamos aportar algunas pistas sobre cómo la teología kenótica y la nueva teología de la naturaleza pueden ayudarnos a obtener una imagen de Dios coherente y acorde con los conocimientos científicos, en esa deseable línea de buscar «la unidad del conocimiento enraizado en la verdad»⁸. La teología de la naturaleza requiere, además de un diálogo con las aportaciones científicas, un trabajo de integración; en este sentido, la ciencia puede ayudarnos a avanzar en ese recorrido

⁶ J. MOLTSMANN, *La kénosis divina en la creación y consumación del mundo*, en J. POLKINGHORNE (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Pamplona 2008, 185. La idea original se encuentra en H. U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual*, en J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.) *Mysterium Salutis* III, Madrid 1971, 157.

⁷ K. WARD, *Cosmos y kénosis*, en J. POLKINGHORNE (ed.), *La obra del amor, o.c.*, (nota 6) 197.

⁸ BENEDICTO XVI, *Superar la fractura entre ciencia y religión*, Discurso al mundo académico en la República Checa, 3 de octubre de 2009.

infinito de aproximarnos a vislumbrar una más acertada imagen de Dios a partir de sus atributos⁹. Como objetivos particulares pretendemos: (1) mostrar que la ciencia apunta en la dirección de una *kénosis* divina (de que Dios se ha autolimitado por amor) y (2) exponer que esta *kénosis* se muestra distinta según las personas divinas. Con tal fin el artículo se estructura en cuatro partes: una primera de carácter introductorio, donde se exponen las ideas principales de la *kénosis* divina, y otras tres dedicadas a los atributos divinos de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia.

1. KÉNOSIS DIVINA Y RELACIONES TRINITARIAS

Es casi un axioma fundamental de la teología contemporánea que la Trinidad económica es un reflejo de la Trinidad inmanente; por consiguiente, aquello que se nos ha revelado acerca de las personas divinas para nuestra salvación nos habla, de algún modo, de la misma vida íntima de Dios. La forma que tiene Dios de insertarse en la vida humana nos permite asomarnos gozosamente a la «comprensión» sobre su modo de ser. En este sentido, la *kénosis* de Dios-Hijo es elocuente, pues nos habla de una donación o entrega total, sin reservarse nada para sí; de un despojamiento o «autovaciamiento» completo.

«La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento «kenótico» del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo»¹⁰.

En este último aspecto es en el que precisamente deseamos profundizar. Todas las acciones de Dios, absolutamente todas, son trinitarias.

⁹ Recordemos que en Dios no es posible diferenciar entre su ser y sus atributos. Por ello en la Biblia se dice «Dios es justicia» o «Dios es amor». Sin embargo, el término *atributo* no es muy afortunado, pues suscita la idea de un añadido a su ser, por lo que resultaría más conveniente hablar de sus excelencias o virtudes (como aparece en 1 Pe 2, 9, donde se emplea la palabra griega *areté*).

¹⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* 1982, núm. C3.

En ellas siempre están presentes las tres personas divinas. Sin embargo, esto no elimina la atribución de un papel singular, específico de cada una de ellas en los distintos momentos de la salvación. En este sentido, bien sabemos que a Dios-Padre se le atribuye la creación, a Dios-Hijo la redención y a Dios-Espíritu Santo la santificación, tal y como lo expresa resumidamente nuestro Credo. De modo análogo, cabe pensar que existe una vinculación especial entre tales momentos y ciertos atributos objeto de ese «autovaciarse». Concretamente pensamos en la existente entre creación y omnipotencia, entre redención y omnisciencia y, finalmente, entre santificación y omnipresencia.

En los siguientes apartados trataremos cada uno de ellos siguiendo un mismo esquema en la exposición. Comenzaremos presentando, de un modo necesariamente sucinto, la concepción tradicional del atributo divino considerado; pasaremos después a un análisis de las aportaciones de la teología de la naturaleza; finalmente, revisaremos las potenciales consecuencias que todo ello tiene sobre la imagen de Dios.

2. UNA MIRADA A LA OMNIPOTENCIA DIVINA DESDE LA TEOLOGÍA KENÓTICA

«[...] es el viraje decisivo en la visión de Dios: de ser primariamente «poder absoluto» pasa a ser absoluto «amor». Su soberanía no se manifiesta en el aferrarse a lo propio, sino en el dejarlo. Su soberanía se sitúa en un plano distinto de lo que nosotros llamamos fuerza y debilidad».

Hans Urs von Balthasar¹¹

2.1. LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE OMNIPOTENCIA

La idea de la omnipotencia de Dios se expresa en el nombre judío *El Shaddai*, que significa «El Todopoderoso». Que el poder de Dios no se encuentra limitado en modo alguno no significa que haga todo lo que puede hacer, sino más bien que hace todo cuanto desea hacer («Nuestro Dios está en el cielo, lo que quiere lo hace», Sal 115,3).

¹¹ H. U. BALTHASAR, *o.c.* [nota 6], 157.

En la Biblia encontramos distintos versículos que nos hablan de la omnipotencia divina¹². Así, en el libro de Jeremías encontramos: «Yo soy el Señor, el Dios de todos los seres vivos, y nada me resulta imposible» (Jer 32,27) y también «¡Ay, mi Señor! Tú has hecho el cielo y la tierra con gran poder y poderoso brazo. Nada te resulta imposible» (Jer 32,17). En los Evangelios, hay dos versículos muy representativos: «Jesús se le quedó mirando y les dijo: “Es imposible para los hombres, pero Dios lo puede todo”». (Mt 19,26) y el más breve y contundente de «porque para Dios nada hay imposible» (Lc 1,37). No obstante, hay cosas que Dios no puede hacer porque entrarían en contradicción con los atributos de su ser. Dios no puede negarse a sí mismo (2 Tim 2,13); Dios no puede mentir (Núm 23,19, Sam 15,29, Heb 6,18); Dios no puede pecar (Sant 1,13.17).

El tema de la omnipotencia tuvo un desarrollo desigual a lo largo de los siglos. Como perspicazmente ha advertido Ferrara¹³, llama la atención que Sto. Tomás, al comentar los artículos del Credo, explique todos los términos menos el de «Todopoderoso»; tampoco tratará la omnipotencia al referirse a la naturaleza de Dios en el *Tratado de Dios Uno*. Sí que habla de ella en la *Suma Teológica* (en la cuestión *De divina potentia*), pero incluso ahí él mismo señala la dificultad de encontrar la razón de la omnipotencia¹⁴, pues no sabe muy bien qué cabe entender por el enunciado «Dios todo lo puede»¹⁵.

El catecismo de la Iglesia Católica nos dice que Dios actúa soberanamente. Para Él no hay nada imposible. Nos habla, pues, de que actúa con máxima autoridad, pues nada es superior a Él. Sin embargo, mucho más adelante, también nos dice que «Dios no ha querido retener para Él solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza»¹⁶.

¹² L. BERKHOF, *Teología sistemática*. Zondervan, Gran Rapids 1949.

¹³ R. FERRARA, *Infinitud y límites de la potencia divina en Sto. Tomás de Aquino*: *Teología*, 27 (1990) 10.

¹⁴ «*Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilium, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilium, et ob hoc omnipotens dicitur*» (*Sum. Th. I, q.26, a.3*)

¹⁵ R. FERRARA, *o.c.*, 10.

¹⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1884.

Santo Tomás explicaba esto diciendo que el gobierno es más perfecto en la medida en que mayor es la perfección que comunica, quien gobierna, a los gobernados (y ponía como ejemplo el de un maestro que convierte a sus alumnos en maestros de otros). De ahí, que la acción de Dios será tanto más perfecta cuanto más semejantes sean las criaturas a su creador.

2.2. ¿QUÉ SIGNIFICA QUE DIOS ES OMNIPOTENTE?

(a) Datos de la Teología bíblica. Un fragmento de S. Pablo llama especialmente la atención, aquel en el que anuncia a Cristo crucificado como «poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24). ¿Cómo es posible que en el crucificado se encuentre el poder de Dios? No es extraño que S. Pablo dijera que la cruz era escándalo para los judíos y locura para los griegos (1 Cor 1,23), pues la lógica de Dios es ilógica para nosotros. Pero con la resurrección Dios demostrará que la cruz es salvadora¹⁷. Con la cruz y la resurrección se produce la «resurrección de todas las cosas» (2 Cor 5,17). El mensaje de la cruz –aparente debilidad– es la «fuerza de Dios» (1 Cor 1,18). Recordemos que en el fragmento neotestamentario base de la teología kenótica se nos dice:

«Se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios le exaltó sobre todo y le concedió el Nombre-sobre-todo-nombre; de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo» (Fil 2,8-10).

Dios ama la humildad y muestra su fuerza, su poder, en la debilidad: «[...] porque cuando soy flaco, entonces soy poderoso» (2 Cor 12,10); «y Dios que levantó al Señor, también a nosotros nos levantará con su poder» (1 Cor 6,14). De ahí que se nos diga «Quitó a los poderosos de los tronos y ensalzó a los humildes» (Lc 1,52) y, en consecuencia, se nos recomienda «humillaos pues debajo de la poderosa mano de Dios, para que él os ensalce cuando fuere tiempo» (1 Pe 5,6).

(b) Sugerencias de la Teología de la naturaleza. La ciencia nos ha brindado una imagen del universo, simple y compleja a la vez, que puede

¹⁷ A. OEPKE, *Die Missionspredigt des Apostels Pauls*, Gütersloh, 1920. Citado en VON BALTHASAR, *o.c.*, 147.

suministrarnos pistas para aproximarnos a lo que significa la omnipotencia divina¹⁸.

- Un universo en evolución. El origen del cosmos, de la vida y del ser humano ha sido el resultado de un lento camino de evolución. Ilya Prigogine –premio Nobel de Química– lo expresaba más líricamente: «la naturaleza es una narración, una imaginativa novela que se va escribiendo progresivamente; una construcción en la que participamos todos»¹⁹. Estamos ya tan habituados a escuchar hablar sobre fenómenos que se han extendido considerablemente en el tiempo (del universo en expansión, de la evolución protobiológica o del desarrollo de la especie elegida²⁰) que muy probablemente la idea de una evolución continua no nos sorprenda. Sin embargo, no debemos olvidar que esto se aleja de la concepción imperante durante muchos siglos en la cristiandad, en la que la omnipotencia de Dios en cuanto creador se desplegaba casi de forma inmediata. La consecuencia teológica de esta (nueva) visión del universo es que Dios opera continuamente en la naturaleza (*creatio continua*), y que al hacerlo no actúa al margen de las leyes de la naturaleza²¹.
- Un universo abierto, indeterminado, como ha mostrado la física cuántica, donde todo depende de la interacción del observador con la realidad, provocando que sea de uno u otro modo. Esto lleva a plantear la siguiente pregunta: dado que la realidad cuántica resulta insuficiente por sí misma para la determinación de la realidad ¿podría ser entonces Dios la causa suficiente? Una de las posibles interpretaciones de la mecánica cuántica es la de Dios como ese ser que observa y determina la realidad (con el colapsamiento

¹⁸ J. MONSERRAT, o.c. (nota 3), 637-658.

¹⁹ Citado por J. M. LOZANO-GOTOR, *La relación entre ciencia y teología: Hacia una imagen del Dios vivo*, 92, Conferencia inaugural del curso académico en el seminario diocesano de Albacete, 4 de octubre de 1997.

²⁰ J. L. ARSUAGA – I. MARTÍNEZ, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Barcelona 2009.

²¹ Esto incluye diversidad de posturas, desde quienes no admiten acciones divinas especiales (por identificar toda actuación con esa creación continua) hasta quienes abiertamente defienden la posibilidad de milagros. K. SCHMITZ-MOORMAN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Navarra 2005.

de la función de onda²²), de modo que Dios no sería un ser separado de su creación sino un ser total y constantemente activo²³. Desde una perspectiva biológica, la mutación y la selección natural son los mecanismos esenciales del proceso evolutivo. Uno de nuestros biólogos españoles más conocidos, lo expresa del siguiente modo:

«Sin las mutaciones, la evolución no podría ocurrir; puesto que no habría variantes hereditarias sobre las cuales la selección natural pudiera actuar. Pero sin la selección natural, el proceso de mutación llevaría a la desorganización y a la extinción, puesto que, por ser aleatorias, la mayoría de las mutaciones son desventajosas. La mutación y la selección natural son conjuntamente responsables del proceso maravilloso que ha llevado de organismos más primitivos que las bacterias a las orquídeas, los pájaros y los seres humanos²⁴.

La consecuencia teológica que podemos derivar es muy interesante: la realidad se ajusta a leyes naturales que nos permiten la inteligibilidad del universo y su modificación a través de la tecnología; pero, a la vez, existen factores de cambio posibilitadores de la novedad y mediante los cuales también podría estar actuando Dios. Además de los fenómenos cuánticos y los mecanismos propios de la evolución, cabe sumar como factor de indeterminación la elevada sensibilidad a las condiciones iniciales de numerosísimos sistemas dinámicos²⁵. De modo que in-

²² Un aspecto desconcertante mostrado por la física cuántica es que un sistema puede encontrarse simultáneamente en todos sus estados posibles antes de ser medido. Esto se conoce como *principio de superposición* o *principio de no-localidad* (ejemplificado con el conocido experimento mental del gato de Schrödinger). La asombrosa consecuencia de ello es que no parece existir una realidad independiente del observador (pues una partícula no poseería una posición y velocidad particulares hasta que esas magnitudes fuesen observadas). De ahí el filósofo francés Jean Guitton extraía esta interesante conclusión: «el acto mismo de observación y la toma de conciencia que genera, ¡no solamente modifican la realidad sino que la determinan! La mecánica cuántica subraya con brillantez la evidencia de una íntima relación entre el espíritu y la materia». J. GUITTON – G. BOGDANOV – I. BOGDANOV, *Dios y la ciencia. Hacia el metarrealismo*, Madrid 1992, 107.

²³ A. GRIB, *Quantum Cosmology, the Role of the Observer, Quantum Logics*, en RUSSELL ET AL. (eds.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, 163-184.

²⁴ F. AYALA, *La naturaleza inacabada. Ensayos en torno a la evolución*, Barcelona 1994, 211.

²⁵ Esto significa que pequeñísimas diferencias en los valores de entrada acaban modificando drásticamente los valores de salida. Podría pensarse que la solución

cluso sistemas deterministas pueden producir comportamientos que, *de facto*, son completamente impredecibles y, por consiguiente, donde Dios también podría actuar introduciendo esa pequeñísima información, ese valor de la millonésima posición en la magnitud de una variable, indetectable por nosotros pero capaz de cambiar drásticamente el comportamiento global del sistema a largo plazo.

- Una naturaleza en la que la nueva vida tiene un coste: el sufrimiento²⁶. La teoría de la evolución muestra con inusitada claridad la existencia de una despiadada competición, de frecuente depredación, desmedido parasitismo, así como sufrimiento y muerte continuadas. Sin embargo, esto se ha visto como un resultado normal de la propia naturaleza²⁷, para que sea «ella misma conforme a su especie, igual que a los seres humanos se nos permite ser conformes a la nuestra»²⁸. Arthur Peacocke resume muy bien estas ideas cuando dice:

«La ubicuidad del dolor y el sufrimiento en el mundo vivo se insinúa como consecuencia inevitable de la adquisición, por parte de determinadas criaturas, de esos sistemas de procesamiento y almacenamiento de la información que tan ventajosos resultan de cara a la selección natural [...] la muerte de organismos individuales es esencial para liberar recursos alimentarios para los recién llegados, y las especies se extinguen cuando son expulsadas de sus nichos biológicos por otras especies nuevas mejor adaptadas para sobrevivir y reproducirse en ellos. De ahí que la muerte biológica del individuo sea prerequisite

estriba en trabajar con una mayor precisión, pero esto no solucionaría el problema, simplemente lo desplazaría en el tiempo. La razón se encuentra en que numerosas variables son de naturaleza continua y, por consiguiente, siempre se registrarán con error. No importa lo pequeño que sea éste, la predicción acertada sólo sería posible con una precisión infinita y, como ésta resulta imposible, al cabo de cierto tiempo tendremos una predicción completamente desviada del valor real.

²⁶ A. PEACOCKE, *El coste de la nueva vida*, en J. POLKINGHORNE (ed.), o.c. (nota 6), 45-70. A. PEACOCKE, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*, Santander 2008, 118-146.

²⁷ Aunque más reciente, un mecanismo de destacada importancia es la cooperación sinérgica, denominada *simbiogénesis*: L. MARGULIS, *Symbiogenesis and Symbioticism* en L. MARGULIS – R. FESTER (eds.), *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*, Cambridge, MA 1991.

²⁸ J. POLKINGHORNE, *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión*, Santander 2007, 164.

para la creatividad del orden biológico, esa misma creatividad que terminó conduciendo a la aparición de los seres humanos»²⁹.

- Una naturaleza que simultáneamente oculta y revela a Dios. Para Ellis, el universo está diseñado para la ambigüedad; es cierto que Dios está oculto (es el *Deus absconditus*), pero no está absolutamente oculto³⁰, puesto que el universo se encuentra diseñado con un delicado equilibrio entre ocultamiento y manifestación. Son posibles, pues, dos lecturas del universo: una atea o agnóstica y otra –con igual (o mayor) verosimilitud– teísta. En tiempos pasados, tanto la ciencia como la filosofía y la teología se caracterizaron por su dogmatismo. Desde la ciencia, la imagen mecanicista del universo parecía asegurar un conocimiento determinista de todos los acontecimientos. Desde la filosofía y la teología natural parecía no existir espacio para la increencia, pues los distintos argumentos (vías racionales) para la demostración de la existencia de Dios se consideraban verdades «evidentes» a la razón. La ciencia ha corregido su actitud y sabe que su conocimiento siempre es provisional. La teología admite que la creencia en Dios no es una conclusión necesaria de la mera razón; Dios ha renunciado a imponernos su presencia. Partiendo de estas consideraciones, Javier Monserrat concluye: «nuestra propuesta es que la teología de la ciencia [o de la naturaleza] nos conduce a una teología de la *kénosis*, es decir, nos lleva a que la teología de la *kénosis* es una parte básica y esencial de nuestra interpretación o hermenéutica actual del cristianismo»³¹.

(c) La interpretación de la Teología kenótica. Que Dios es omnipotente es un dogma de fe. El credo comienza con «Creo en Dios, Padre todopoderoso...». Luego, no parece admisible cuestionar este atributo de Dios. Pero sí resulta admisible intentar comprender mejor qué puede significar que Dios es omnipotente. El objetivo de este apartado es contrastar la imagen tradicional de la omnipotencia divina con la imagen que se deriva al contemplarla desde la perspectiva kenótica. Por ello

²⁹ A. PEACOCKE, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*, Santander 2008, 139-140.

³⁰ El Dios oculto de Lamaitre se apoya en Isaías: «Es verdad: tú eres un Dios escondido» (Is 45, 15). D. LAMBERT, *Ciencia y Fe en el Padre del Big Bang*, Georges Lamaitre, Santander 2015, 135-162.

³¹ J. MONSERRAT, *o.c.* (nota 2), 654-655.

comenzaremos exponiendo qué debemos entender por *kénosis de omnipotencia*, seguidamente pasaremos a presentar sus consecuencias en el modo de contemplar la acción de Dios en el mundo y, por último, cómo esta reconceptualización de la omnipotencia puede quizás ayudarnos a clarificar el problema del mal y el sufrimiento en el mundo.

- La *kénosis* de omnipotencia. *Kénosis* significa «vaciamiento» de algo que es propio; significa, pues, que Dios se vacía de sí mismo, en este caso de su poder. Es difícil hablar de la omnipotencia de Dios cuando resulta que sus atributos son simples modos de referirse a Él. En cualquier caso, nos entenderemos si decimos que el poder cabe considerarlo como la ejecución de su voluntad según su sabiduría. Por ello, es posible contemplar la creación kenótica y la acción divina como las dos caras de una misma moneda teológica³².

Tal vez nos preguntemos, y con razón ¿pero qué significa más concretamente ese «vaciar»? Significa despojarse de sí para entregarse totalmente. Esto es algo que tiene lugar continuamente en las relaciones *ad intra* (intratrinitarias), pero que se manifiesta también en las relaciones *ad extra* (con su creación). Según Urs von Balthasar: «Su soberanía no se manifiesta en el aferrarse a lo propio, sino en el dejarlo»³³. Ward apunta a otras características no menos interesantes:

«La lección de la *kénosis* es una lección moral. No dice nada de una renuncia de poderes ontológicos, sino que habla de un modo de ejercer tales poderes con amor y no con orgullo [...] proporcionándonos una imagen verdadera de la naturaleza de Dios»³⁴.

¿Y en qué se traduce esta ayuda amorosa? Polkinghorne toma como elemento esencial y clarificador de la *kénosis* la encarnación. Ésta nos sugiere el modo en que Dios, en todos los tiempos, quiere ejercer su gobierno, su poder, su estatus causal: compartiendo su acción con las criaturas; esto le lleva a la conclusión de que Dios actúa como una causa entre las causas. No obstante, para muchos resulta también una conclusión «lógica» porque la teología kenótica es esencialmente paradójica

³² J. POLKINGHORNE, *Creación kenótica y acción divina*, en J. POLKINGHORNE (ed.), o.c. (nota 6), 134.

³³ U. VON BALTHASAR, o.c. (nota 6), 157.

³⁴ K. WARD, o.c. (nota 7), 209.

(aunque éste ha sido un punto de fricción entre los distintos modelos de acción divina especial). Sin embargo, también se han realizado propuestas capaces de armonizar la visión tradicional (tomista), que traza una nítida línea divisoria entre causalidad primaria y causalidad secundaria, con la visión emergente (kenótica) de un Dios que sólo opera a través de las causas segundas³⁵. De todo ello se deriva una imagen de la omnipotencia divina mucho más «próxima», donde la omnipotencia de Dios recorre toda su acción, desde los inicios hasta el final de los tiempos. Rovira Belloso lo compendia en las siguientes palabras:

«La omnipotencia de Dios no es simplemente la de quien puede todo lo lógicamente posible, sino la omnipotencia del amor, que en la *protología* es creador; en la *historia* aparece crucificado; y en la *escatología* manifestará todo en todos»³⁶.

- Consecuencias de la *kénosis* de omnipotencia sobre la acción divina. Dios ejerce su poder cediéndolo. La *kénosis* de omnipotencia, por tanto, «se centra en la permisión divina de que otros seres creados existan y actúen»³⁷. Podemos decir, siguiendo la expresión de Phillip Heffner, que en realidad somos *co-creadores* porque participamos en la creación realizada y sustentada por Dios. Somos co-creadores de lo que acontece en un universo autónomo, abierto e inacabado y en continua evolución. De algún modo, ya lo decía Sto. Tomás, cuando ponía como ejemplo el del maestro que enseñando a sus alumnos los convertía en maestros de nuevos alumnos. Un magnífico resumen del planteamiento, que hace la teología kenótica sobre ese «retirarse» de Dios para que actuemos nosotros, podemos encontrarla en las palabras de John Haught, quien conjuga muy acertadamente la «necesidad» de un mundo imperfecto (es decir, con carencia de bien) con la acción humana en el mundo.

«Para poder vivir vidas llenas de pasión y vigor ético, las personas necesitamos esperanza [...] precisamos un universo inacabado. [...] Dios desinteresadamente se retrae de redondear el universo *in*

³⁵ B. COBB, *The causality distinction, Kenosis and a Middle Way. Aquinas and Polkinghorne on Divine Action: Theology and Science*, 7 (2009) 391-406.

³⁶ J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1998, 341.

³⁷ J. POLKINGHORNE, *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión*, Santander 2007, 141.

principio: de haberlo acabado de una, lo habría dejado sin futuro. Por amor, Dios «renuncia» a abrumar cada instante presente con su infinidad divina y, en vez de ello, toma morada como el futuro del mundo que todo lo recrea [...] Viniendo desde el futuro es como Dios aporta nuevo ser a cada instante presente, salvándolo de resultar engullido por el pasado muerto. Es difícil imaginar una forma más profunda de implicación [...] La auto-anonadadora limitación y la generosa futuridad de Dios quedan así tan íntimamente entrelazadas con el universo procesual que pasan en gran medida desapercibidas salvo para los ojos de la fe»³⁸.

- ¿Cómo explica la teología kenótica el problema del mal? La conjunción de un Dios omnipotente con el mal en el mundo resulta un verdadero escándalo para muchos. Pero el mal y el sufrimiento que éste conlleva no es algo directamente querido por Dios. Podríamos decir que es un producto residual, una excrecencia, un efecto secundario, un daño colateral, de esa autonomía de la naturaleza y, en especial, de la libertad humana. En realidad, el sufrimiento es el resultado inevitable de un mundo en evolución. Es el peaje que hay que pagar en un mundo en creación continua.

Según Rolston la «lucha es el lado oscuro de la creatividad»³⁹. El proceso puede compararse con lo que sucede en la ruta hacia el caos en los sistemas dinámicos, antes de cualquier proceso de autoorganización. Ese alejarse de las condiciones iniciales resulta imprescindible para alcanzar un nuevo orden. Esto se observa a todos los niveles. Por ejemplo, en la vida espiritual, es necesario morir a uno mismo para nacer de nuevo, a la vida de Dios. Con frecuencia se habla del valor redentor del dolor y el sufrimiento, no porque sean éstos buenos en sí, sino en tanto en cuanto que nos permiten, al tocarnos en lo más profundo, «autoorganizarnos», crear un nuevo orden que de otro modo hubiera sido probablemente imposible. No tiene demasiado sentido seguir intentando encajar el problema del sufrimiento dentro de los viejos moldes de culpa y castigo y –como señala John Haught– se trata más bien de redefinir la Teodicea en los siguientes términos: ¿qué razones llevaron a Dios, bondadoso y omnipotente, a crear un universo en evolución, imperfecto e inconcluso? Posiblemente la respuesta sea que un mundo perfecto, *ab*

³⁸ J. F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Santander 2009, 228-229.

³⁹ H. ROLSTON, *Kénosis y naturaleza*, 79. en J. POLKINGHORNE, *o.c.* (nota 6), 79.

initio, no hubiese diferido de Dios. Dios no puede hacer que desaparezcan las consecuencias de la constitución creatural, pues ello sería como eliminar con una mano lo que con la otra ha creado. Pero «el omnipresente carácter sacrificial de la vida inocente en el avance creativo de la evolución no debe ser imaginado como si aconteciera fuera del drama trinitario»⁴⁰. Dios mismo participa del sufrimiento.

Juan Pablo II escribió: «Un objetivo primario de la teología es la comprensión de la *kénosis* de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana, a la cual resulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio»⁴¹. El mal se ilumina desde el misterio de un Dios-amor que nos ha llamado a participar de su misma vida. El abajamiento de Dios introduce el sufrimiento de todas las formas de vida en la experiencia divina, pues Dios se identifica con el sufrimiento de Jesús y esto implica la solidaridad con el sufrimiento humano. Dios no anula el mal, pero le da sentido. «La insistencia en el amor divino se percibe tras la figura, trazada por la teología del proceso, de un Dios que, en palabras de A. N. Whitehead, es “el compañero de sufrimientos que comprende” y que sólo actúa mediante el poder de la persuasión»⁴². Efectivamente, Dios nos invita constantemente a luchar contra el mal, físico y moral. Contra el mal físico mediante el empleo de nuestra inteligencia y los recursos disponibles; contra el mal moral mediante la conversión y la solidaridad. La omnipotencia adquiere así un nuevo y esplendoroso significado a la luz de la *kénosis* divina y ésta se muestra como la más poderosa de las armas contra el mal, como el medio más seguro para alcanzar el bien, como solución divina para que todo encuentre su destino último en Dios.

«El abajamiento divino en modo alguno significa que Dios sea débil o impotente. En la pasión de Cristo, Dios se presenta a la fe como vulnerable e indefenso; pero como subraya Schillebeeckx, la vulnerabilidad y la indefensión son más capaces de desarmar enérgicamente al mal que toda la fuerza bruta del mundo [...] “Poder” significa capacidad para ocasionar efectos significativos»⁴³.

⁴⁰ J. HAUGHT, o.c. (nota 38), 152.

⁴¹ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 1998, 93.

⁴² J. POLKINGHORNE, *Creación kenótica y acción divina*, en J. POLKINGHORNE, o.c. (nota 6), 129.

⁴³ J. HAUGHT, o.c. (nota 38), 75.

3. UNA MIRADA A LA OMNISCENCIA DIVINA DESDE LA TEOLOGÍA KENÓTICA

«[...] nuestras suposiciones acerca del tiempo tienen consecuencias directas en nuestras doctrinas acerca de la omnisciencia divina y la libertad humana»⁴⁴.

3.1. LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE OMNISCENCIA

Omniscientia significa el conocimiento que Dios posee de todo (tanto de lo existente como de lo posible). Se ha afirmado que el saber o conocimiento de Dios es perfecto en su cualidad y en su extensión. Dios conoce, pues, la esencia de todas las cosas. La Biblia nos habla de múltiples formas de la omnisciencia de Dios: «es insondable su inteligencia» (Is 40,28e); «en Él están la sabiduría y el poder, suyo es el consejo, suya la prudencia» (Job 12,13). Este conocimiento alcanza a lo aparentemente inalcanzable y de un modo muy concreto «Él cuenta el número de las estrellas y llama a cada una por su nombre» (Sal 147,4). El salmo 139 nos habla de la omnisciencia y omnipresencia divinas, mostrándonos que nada escapa a la presencia de Dios y con ella tampoco a su conocimiento. Su mirada penetra hasta el fondo de los corazones (Prov 15,11; 16,2; Sal 11,4; 33,15), descubriendo el pensamiento de los hombres (Sal 139,4). «Cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis caminos por encima de los vuestros, y por encima de los vuestros mis pensamientos» (Is 55,9). Y como prueba de su divinidad se nos dice que conoce incluso el futuro: «He aquí que las cosas antiguas han llegado, y anuncio otras nuevas; antes de que germinen las voy a hacer oír» (Is 42,9). Este texto tuvo especial significación en su contexto originario, pues afirmaba la perfección de Dios (con su presciencia) contra el politeísmo repleto de deidades limitadas⁴⁵.

En el Nuevo Testamento aparece nuevamente la convicción acerca de la omnisciencia divina: «vuestro Padre conoce las cosas de que tenéis necesidad antes de que se las pidáis» (Mt 6,8). Dios ve en lo más íntimo

⁴⁴ CH. J. YEUNG, *Divine Omniscience: Is God's Foreknowledge at Risk in the Context of Contemporary Science?*: *Theology and Science* 8 (2010) 185.

⁴⁵ B. A. WARE, *Defining Evangelicalism's boundaries theologically: is open theism evangelical?*: *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002) 193-212.

de la conciencia, en lo secreto de los corazones (Mt 6,18). «Todo está patente y desnudo a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (Heb 4,13), o bien: «y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón» (Hb 4,12)⁴⁶. La razón ofrecida en el NT para probar la existencia del conocimiento en Dios es simple: del mismo modo que el obrero conoce su obra, Dios conoce cuanto ha creado. Estas afirmaciones podrían parecer simples conclusiones de una teología natural, pero la enseñanza bíblica va más allá y nos habla de la sabiduría de Dios, que se nos comunica en Jesucristo (1 Cor 1, 24-30). Dios posee ese conocimiento especial de las cosas y de las personas, del bien y del mal, que le lleva a ser el único realmente sabio; por ello, se nos dirá que toda sabiduría procede de Dios.

La doctrina patrística de la omnisciencia puede resumirse en⁴⁷: (a) Dios conoce todas las cosas con su presciencia (no sólo las que existen sino también las que existirán); (b) con su presciencia Dios no impone necesidad alguna a las decisiones libres; (c) Dios conoce de antemano los actos futuros de la libre voluntad humana, sin que esto impida el libre albedrío; (d) la presciencia del bien y del mal se incluye en la ciencia perfecta de Dios y (e) Dios conoce los futuros condicionados. Santo Tomás abordará este tema en la *Suma Teológica*, en el *Tratado de Dios uno*, en la cuestión *Sobre la ciencia de Dios*⁴⁸: «Como quiera que todos los efectos preexisten en Dios como en su causa primera, es necesario que también estén en su mismo conocer y todo esté en Él de modo inteligible»⁴⁹. Desde una perspectiva dogmática, tenemos las afirmaciones del Concilio Vaticano I⁵⁰. Podemos resumirlas en tres puntos⁵¹: (1) Dios posee una ciencia infinita; (2) Dios se conoce a sí mismo de manera

⁴⁶ Es interesante advertir cómo muchos de estos versículos han sido interpretados por la teología kenótica como un conocimiento limitado. Así, por ejemplo, este último versículo se interpreta como la capacidad de conocimiento de Dios y no como el conocimiento de todos los pensamientos en cualquier momento (es decir, no incluye los del futuro ahora).

⁴⁷ J. GÓMEZ, «Omnisciencia», en *Gran Enciclopedia Rialp*. Disponible en: http://www.mercaba.org/Rialp/D/dios_ciencia_de_dios.htm (Consultado el 31 de marzo de 2015).

⁴⁸ *Sum. Th.* 1, q 14.

⁴⁹ *Sum. Th.* 1, q 5. De especial interés resultan aquí también las cuestiones q 9-q 16.

⁵⁰ DS 3001 y 3003.

⁵¹ J. GÓMEZ, *o.c.*

infinitamente perfecta y (3) Dios conoce todas las cosas, incluso las acciones libres de las criaturas, pero sin que su presciencia les imponga necesidad alguna⁵².

3.2. ¿QUÉ SIGNIFICA QUE DIOS ES OMNISCIENTE?

(a) Los datos de la Teología bíblica. Si bien es cierto que la Sagrada Escritura es abundante en pasajes que nos hablan de la omnisciencia de Dios, no es menos cierto que existen algunos otros que parecen apuntar a que este conocimiento divino no es absoluto. En la historia de Abraham e Isaac, cuando Dios ve la intención del patriarca de sacrificar a su amado hijo le dice: «Ahora sé que temes a Dios» (Gén 22,12). La afirmación resulta sorprendente ¿Es que acaso Dios no lo sabía antes? Sanders⁵³ presenta numerosos ejemplos del AT y NT que muestran que Dios no posee un conocimiento total y Boyd⁵⁴ indica ocasiones en que Dios se hace preguntas o busca descubrir. Erikson⁵⁵ ha realizado una revisión de las afirmaciones bíblicas y admite cierta asimetría a favor del conocimiento absoluto propio de la visión tradicional.

Las profecías han sido consideradas como señal de que Dios conoce el futuro, pero el papel de una profecía no es anticipar lo que ocurrirá sino contar lo que podría ocurrir, presentando los requerimientos de Dios y confrontándolos tanto con los beneficios que se seguirán de su obediencia como de las penalidades resultantes de su desobediencia. Existen pocas predicciones absolutas (no condicionadas)⁵⁶ y esta dimensión de la profecía muestra, por tanto, el aspecto abierto del futuro⁵⁷. La relación entre conocimiento y tiempo queda patente en el siguiente fragmento.

⁵² VATICANO I, *Dei Filius*, 1.

⁵³ J. SANDERS, *The God who risks: a theology of providence*, Downer Grove, Illinois 1998.

⁵⁴ G.A. BOYD, *Satan and the problem of evil: constructing a Trinitarian warfare theodicy*, Downers Grove, Illinois 2001.

⁵⁵ M.J. ERICKSON, *What does God know and how does he know it? The current controversy over divine foreknowledge*, Gran Rapids 2003.

⁵⁶ J. SANDERS, *Be wary of Ware: a reply to Bruce Ware*: *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002), 221-231.

⁵⁷ J. SANDERS, *The God who risks: a theology of providence*, Downer Grove, Illinois 1998, 86.

«El conocimiento temporal implica un verdadero vínculo divino con el tiempo que se despliega [...] Esta imagen parece corresponderse estrechamente con la manera en que Dios es descrito en la Biblia, a saber, interaccionando con la historia de Israel y aceptando una radical experiencia de temporalidad en la encarnación del Hijo»⁵⁸.

La Biblia nos muestra a Dios que se manifiesta en la historia, pero la aceptación de la temporalidad en la Revelación no puede omitir la existencia de datos contrapuestos. Jesucristo dice que no conoce el tiempo de la parusía, que eso es algo que sólo conoce su Padre (Mt 13, 32). Pero también se observa que el conocimiento de Jesús sobrepasa el conocimiento humano, capaz de leer en el interior de las mentes (como en el caso de Judas) o de anticipar lo que sucederá (como en el caso de las negaciones de Pedro). Packer señaló que ambos aspectos encuentran apoyo en la Escritura, que no debería existir por tanto contradicción entre ellas, pero que no puede comprenderlo y que no acierta en cómo resolver tal antinomia. Tal vez el mirar lo que nos dice la Teología de la naturaleza puede suministrarnos algunas pistas.

(b) Las sugerencias de la Teología de la naturaleza. La omnisciencia divina y la libertad humana son dos temas que se encuentran íntimamente unidos a otros dos: determinismo y temporalidad. Por supuesto que la ciencia no dice nada sobre cómo es el conocimiento de Dios y tampoco sobre la libertad humana⁵⁹, pero sí es posible derivar consecuencias de sus teorías sobre determinismo y temporalidad en el universo que conocemos.

- La mecánica clásica nos legó una imagen del mundo como un sofisticado mecanismo de relojería, una imagen estrictamente determinista. La «filosofía espontánea» bascula entre un incognoscible determinismo causal y el casual acontecer en nuestras vidas. La mecánica cuántica nos ha sorprendido con una imagen de la

⁵⁸ J. POLKINGHORNE, *Explorar la realidad*, Santander 2007, 138.

⁵⁹ El estudio de la libertad humana no es objeto de tratamiento científico. Es cierto que el tema se ha abordado con frecuencia, pero el enfoque ha sido más bien filosófico (aunque en las argumentaciones se referencien datos científicos). Cuestión distinta es el tema de la toma de decisiones, que se ha abordado tanto desde una perspectiva meramente racional (desde la *teoría de juegos*) como desde otra más psicológica (desde la *teoría de las perspectivas*). Cf. D. KAHNEMAN, *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona 2012.

realidad que, en su interpretación más aceptada, nos habla de una indeterminación radical, de una apertura óptica que difícilmente podrá taparse acumulando más conocimientos científicos.

- Desde la Neurociencia se ha planteado el tema de la autodeterminación. ¿No se tratará de una ilusión, de un epifenómeno de las decisiones tomadas automáticamente por nuestro cerebro? Los experimentos clásicos de Libet⁶⁰ rápidamente llevarían a un grupo de científicos a posicionarse sobre la libertad humana⁶¹, viéndola como un espejismo⁶². Sin embargo, esta «neurobiología de la libertad» ha encontrado serias objeciones⁶³ pues, aunque los datos apuntan aparentemente hacia el determinismo, su interpretación permanece aún muy abierta⁶⁴.
- El problema de la omnisciencia se encuentra estrechamente conectado con el concepto de tiempo. Sabemos que Dios es eterno. La trascendencia de Dios remite a que Dios está más allá del tiempo, fuera de él (Sal 90); el tiempo no existe como existe para nosotros y tanto pasado como futuro son un presente para Él. Sin embargo, la inmanencia de Dios apunta a un Dios que se relaciona con su creación, muy especialmente con sus criaturas humanas y para hacerlo parece que de alguna manera debe «introducirse» en el tiempo. Omnisciencia, determinismo y tiempo son conceptos cuya conceptualización se encuentra fuertemente entrelazada.

En un mundo determinístico queda fácilmente resuelto el asunto de la omnisciencia divina, pues la «cadena causal» de los acontecimientos posibilita saber todo cuanto ha ocurrido, ocurre y ocurrirá; sin embargo, el determinismo se convierte aquí en un grave problema para la libertad

⁶⁰ B. LIBET, *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*: Behavioral and Brain Sciences 8 (1985) 529-566.

⁶¹ El neurodeterminismo defiende que un individuo no hace más que lo que su cerebro le lleva a hacer. ¿Puede entonces decirse que un asesino es responsable de sus actos? La Neuroética estudia, entre otros aspectos, las perniciosas consecuencias legales que conllevaría tomarse en serio el neurodeterminismo.

⁶² P. HAGGARD Y M. EIMER, *On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements*: Experimental Brain Research 126 (1999), 128-133. También: C. S. SOON – M. BRASS – H. J. HEINZE – J. D. HAYNES, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*: Nature Neuroscience 11 (2008), 543-545.

⁶³ T. S. GANSON, *Finding freedom through complexity*: Science 319 (2008), 1045.

⁶⁴ J. M. GIMÉNEZ-AMAYA – J. I. MURILLO, *Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinar*: Scripta Theologica 41 (2009/1), 13-46.

humana. Por otra parte, en un mundo indeterminado el asunto de la libertad humana quedaría salvado, ya que las actuaciones del presente (y del futuro) no estarían constreñidas unívocamente a los acontecimientos del pasado. Sin embargo, el indeterminismo, con su apertura óptica, plantea a la vez un serio problema para la omnisciencia divina. ¿Cómo conciliar omnisciencia y libertad?

Como perspicazmente nos recuerda Yeung, «nuestras presuposiciones sobre el tiempo tienen consecuencias directas sobre las doctrinas acerca de la omnisciencia divina y la libertad humana»⁶⁵. Por ello es necesario revisar los distintos modos de concebir el tiempo con objeto de encontrar pistas para una solución. Según Polkinghorne, podemos distinguir tres modos⁶⁶. El primero consiste en comprender el tiempo como dinámico en un mundo determinista. Aquí el pasado determina el futuro. Es la interpretación de David Bohm de los fenómenos cuánticos y la imagen de Dios que nos ofrece es la típica del deísmo. Esto salva la omnisciencia divina, pero no la libertad humana. El segundo modo es concebir el tiempo como dinámico en un mundo indeterminista. Aquí el pasado no determina el futuro; es la interpretación de Copenhague de los fenómenos cuánticos y la imagen de Dios que nos ofrece se corresponde con la de la filosofía procesual, en la que Dios deja que la Creación se «despliegue». Esto salva la libertad humana, pero no la omnisciencia divina. Dios conoce todo lo que es posible, pero no todo en absoluto⁶⁷. Por último, un tercer modo de concebir la realidad es como intrínsecamente estática (conocida como *block univers*). Es la interpretación que se deriva de la teoría de la relatividad, donde todo tiene lugar en el espacio-tiempo. Se aleja de nuestra concepción intuitiva del tiempo, donde el presente parece ser lo único real, pues aquí todos los instantes del tiempo se consideran igual de reales⁶⁸. Esta concepción salva la omnis-

⁶⁵ CH. J. YEUNG, *o.c.*, (nota 44), 185.

⁶⁶ En realidad son cuatro, pero el referido a la hipótesis del multiverso se omite porque, además de ser excesivamente especulativo, no afectaría a nuestra discusión.

⁶⁷ Curiosamente esta interpretación ha propiciado el mayor consenso en el diálogo ciencia-religión.

⁶⁸ Por ello Albert Einstein expresó su pésame a la hermana y al hijo de su gran amigo Michele Besso del siguiente modo: «Para nosotros, físicos convencidos, la distinción entre pasado, presente y futuro es tan sólo una ilusión, por persistente que ésta sea». Años después, el premio Nobel de Química Ilya Prigogine, para hablar sobre la flecha del tiempo (o irreversibilidad de las estructuras disipativas), titularía provocativamente su obra como *¿Tan sólo una ilusión?*

ciencia divina porque permite a Dios percibir la historia completa como un todo; salva también la libertad humana porque el universo-bloque no precisa ser determinista⁶⁹. Pese a salvar omnisciencia divina y libertad humana, esta interpretación plantea un tercer problema: nos presenta el tiempo tan sólo como una ilusión de nuestra mente. Es interesante la propuesta de Yeung, basada en la teoría de la relatividad, pero donde el tiempo no es estático sino dinámico desapareciendo así la idea del universo-bloque.

La teoría de la relatividad muestra que ni el espacio ni el tiempo son absolutos ni independientes sino que forman un «entramado» único conocido como *espacio-tiempo*. Sabemos que, a medida que un objeto se aproxima a la velocidad de la luz, la duración temporal de todos los eventos se aproxima a cero. Lo más importante para nuestra discusión es que diferentes marcos de referencia conllevan diferentes duraciones de los mismos eventos. Esto da pie a Yeung para establecer una analogía que le sirve para explicar cómo Dios puede ser, a la vez, eterno y temporal. En sus propias palabras: «Los elementos de la analogía son completos: el marco estacionario de referencia es análogo a nuestro cotidiano “marco de referencia humano” y el marco de referencia moviéndose a (esencialmente) la velocidad de la luz es el “marco divino de referencia”». Parece, pues, una muy interesante propuesta capaz de aunar fe y razón, pues conjuga lo que nos dice la fe católica sobre la omnisciencia divina y la libertad humana con una de las más sólidas teorías científicas.

(c) *La interpretación de la Teología kenótica*. Acabamos de ver lo que indirectamente la ciencia nos ha aportado sobre los aspectos que atañen a la omnisciencia divina. En síntesis: la física ha mostrado que el universo no es determinista, la neurociencia no ha podido demostrar que la libertad sea una ilusión y la teología de la naturaleza nos dice que el tiempo es dinámico y real⁷⁰.

- La *kénosis* de omnisciencia. «La esencia de la aproximación kenótica es que Dios es [...] autolimitado para poder relacionarse

⁶⁹ CH. J. YEUNG, *o.c.*, (nota 44), 186.

⁷⁰ Ya hemos visto que esta interpretación no es la única posible pero, en la medida en que concuerda con lo fundamental de la teoría de la relatividad, puede considerarse potencialmente de amplia aceptación.

con el mundo y sus criaturas»⁷¹. En el aspecto que nos ocupa, esto incluye la *kénosis* de omnisciencia y la *kénosis* de eternidad⁷². Polkinghorne afirma que Dios acepta la *kénosis* precisamente para poder actuar en el tiempo⁷³. Para él, si Dios fuese un ser completamente intemporal, entonces sólo cabría conocerle a través de momentos intemporales de iluminación, mientras que al implicarse de un modo verdadero con el tiempo puede comunicarse a través de acontecimientos reveladores y encuentros personales⁷⁴. Según Polkinghorne:

«La creación ha implicado una *kénosis* de la divina omnisciencia. Dios conoce, sabe, todo lo que puede ser conocido, sabido; Dios tiene, por tanto, auténtica omnisciencia. Pero el compromiso divino con la realidad del tiempo implica que Dios no conoce aún todo lo que quizás llegue después a ser cognoscible y, por tanto, la omnisciencia divina es, sí, auténtica, pero no absoluta. Es ésta, desde luego, una opinión controvertida. Contrasta plenamente con la tesis teológica clásica que dice que el Dios atemporal conoce «a la vez la totalidad» (*totum simul*) de la historia temporal. Sin embargo, la *kénosis* de la omnisciencia ha sido un aspecto del pensamiento teológico del siglo XX que ha logrado amplísima aceptación»⁷⁵.

Esta limitación es autoimpuesta, es «una libre autolimitación del Creador asociada al hecho de haber dado el ser a una creación que es intrínsecamente temporal»⁷⁶. De forma paralela a lo visto con la omnipotencia, donde se exculpaba a Dios de cualquier responsabilidad del mal en el mundo, aquí se exonera a Dios de cualquier control total de la realidad y deja amplio espacio para una impredecible libertad humana. Sin

⁷¹ D. T. WILLIAMS, *Kenosis of God. The self-limitation of God – Father, Son, and Holy Spirit*, Bloomington 2009.

⁷² De modo similar a como hemos incluido la *kénosis* de omnipotencia y la *kénosis* de causalidad. Pese a tratarse, tanto en un caso como en otro, de aspectos distintos hemos optado por agruparlos para ofrecer un tratamiento unificado de los atributos de Dios según son expuestos por la Teología tradicional.

⁷³ J. POLKINGHORNE, *Creación kenótica y acción divina*, en J. POLKINGHORNE, *o.c.* (nota 6), 142.

⁷⁴ J. POLKINGHORNE, *o.c.* (nota 28), 140.

⁷⁵ J. POLKINGHORNE, *Creación kenótica y acción divina*, en J. POLKINGHORNE (ed.), *o.c.* (nota 6), 143.

⁷⁶ D.T. WILLIAMS, *Kenosis of God. The self-limitation of God – Father, Son, and Holy Spirit*, Bloomington 2009.

embargo, entender así a Dios implica negarle una omnisciencia absoluta y llama la atención la gran aceptación que esta idea ha tenido entre los denominados *científicos-teólogos*⁷⁷. Interesante resulta la interpretación de Yeung sobre la bipolaridad de Dios en cuanto al tiempo.

Llegados hasta aquí, quisiéramos plantear ahora una cuestión que nos parece de gran interés, pues puede aportarnos luz para ver mejor cómo la *kénosis* forma parte de la revelación que Dios ha querido hacer de sí mismo. La explicación de la *kénosis* divina puede entenderse mejor si la concebimos, de algún modo, diferenciada según las Personas de la Trinidad. Sabemos que, en cuanto que comparten una misma substancia, en todas ellas tiene lugar la *kénosis* en sus distintas manifestaciones, pero en cuanto personas distintas podría pensarse que existe una «apropiación» en cada una de ellas. A este respecto, las palabras de Williams son muy esclarecedoras:

«Luego, los actos de *kénosis* de cada persona son también diferentes. En la encarnación el Hijo experimentó una triple limitación, de omnisciencia, de omnipresencia y de omnipotencia. Pero más apropiadamente muestra una limitación de omnisciencia. La teología del cuarto evangelio se refiere a Jesús como *logos*, la palabra, que significa comunicación, racionalidad, conocimiento; paradójicamente, además, el aspecto más obvio de la *kénosis* del Hijo es que precisamente no exhibe omnisciencia»⁷⁸.

Esto parece especialmente claro durante la encarnación, pero no debería pensarse en ella de forma exclusiva, como si tras la ascensión al Cielo «recuperase» el atributo perdido de la omnisciencia. Y decimos esto porque hay momentos en que Cristo nos desvela que hay cosas que ni él mismo puede saber, como por ejemplo el momento de su segunda venida, pues según sus propias palabras: «Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32). Así pues, parece como si hubiese una doble *kénosis* (o mejor, la misma pero manifestada doblemente): en su relación con la

⁷⁷ Se denomina así a destacados científicos que reflexionan sobre temas teológicos desde las contribuciones de la ciencia. Los autores de este trabajo no comparten el esfuerzo de los científico-teólogos por buscar una concordancia entre trascendencia-inmanencia de Dios y conocimiento del mundo físico y abogan, una vez más, por la necesidad de aceptación del Misterio.

⁷⁸ D. T. WILLIAMS, *o.c.*, 88.

humanidad (por su naturaleza humana) y en su relación intratrinitaria (por su naturaleza divina)⁷⁹.

- Consecuencias de la *kénosis* de omnisciencia sobre la acción divina. Creemos que es posible presentar dos «lecturas», dependiendo de cómo se entienda la *kénosis* de omnisciencia: (a) visión kenótica «heterodoxa»: se trata de aquella que, contrariamente a la doctrina tradicional, defiende que Dios no lo conoce absolutamente todo. Dios conoce todo lo que puede ser conocido, posee un conocimiento detalladísimo de todos los aspectos de la realidad, pero no un conocimiento del futuro; (b) visión kenótica «ortodoxa»: se trata de aquella que defiende que Dios conoce todo absolutamente pero que el uso que hace de ese conocimiento es kenótico, de vaciamiento⁸⁰. De modo similar a la *kénosis* de omnipotencia, la *kénosis* de omnisciencia podría entenderse como un cedernos su modo de conocer. Más específicamente, pensamos que Dios nos concede a través de su Espíritu los dones intelectivos (de ciencia, entendimiento y sabiduría), que nos capacitan para fijarnos en lo que es verdaderamente importante, para comprender en profundidad las verdades de la fe y para participar, en cierto modo, del gozo de la experiencia celestial. Como siempre, este modo de ser *ad extra* no sería más que un reflejo de su modo de ser *ad intra*, donde Dios Padre comunica todo a su Hijo (Jn 10,15).

⁷⁹ Esto tiene su paralelismo en la *kénosis* de omnipotencia de Dios-Padre. Vimos que se da una *kénosis* de omnipotencia en la creación (en su relación *ad extra*), pero también es cierto que se da una *kénosis* de omnipotencia en el Hijo (en su relación *ad intra*), al delegar su poder en él (recordemos que Jesucristo dice: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra»; Mt 28, 18).

⁸⁰ Conviene señalar que esta interpretación es original, una «visión heterodoxa en la ortodoxia kenótica», y surge para solucionar la disonancia cognitiva experimentada: una agradable sintonía con la concepción kenótica y una desagradable sensación de llegar, a partir de ella, a consecuencias erróneas sobre la imagen de Dios.

4. UNA MIRADA A LA OMNIPRESENCIA DIVINA DESDE LA TEOLOGÍA KENÓTICA

«Dios Padre crea mediante el Logos/Sabiduría en el poder del Espíritu Santo. Todas las cosas existen «a partir de» Dios, «mediante» Dios y «en Dios», y Dios no sólo trasciende el mundo, sino que es también inmanente a él. Mediante el Espíritu creador divino (*ruah*), Dios está presente y activo en todas las creaturas» (Sb 12,1).

Jürgen Moltmann⁸¹

Encontramos en el fragmento anterior una excelente síntesis del Dios Trinitario, donde aparece el Padre como origen o fuente de toda la creación, el Hijo como modelo o causa formal de todo lo creado y el Espíritu como el vivificador de todas las cosas. Polkinghorne escribió no hace muchos años: «Por escondido que pueda ser el trabajo del Espíritu, y por difícil que sea enmarcar una argumentación teológica de su naturaleza divina, creo que vale la pena hacer un esfuerzo para articular estos temas. Demasiado a menudo la idea del Espíritu se ha usado como expresión imprecisa de una presencia divina general, sin considerar suficientemente lo que eso podría significar»⁸². Este apartado, a diferencia de los anteriores, se distanciará un tanto de las explicaciones convencionales y abogará también por una *kénosis* del Espíritu; en realidad, se trata más bien de intuiciones para las que hemos encontrado algunos indicios señalando hacia una misma dirección. Seguiremos, en la línea preconizada por Denis Edwards al explicar la creación, un enfoque trinitario. Según sus propias palabras:

«La teología contemporánea ha recuperado la comprensión de que debemos atribuir un papel propio a las personas trinitarias en las misiones salvíficas del Verbo y del Espíritu Santo. Esto tiene que ser extendido, para incluir una noción de la creación propiamente trinitaria. Esto no niega la unidad de la acción divina en la creación, pero indica distinciones propias de las personas dentro de esta acción común. Sugiere que el universo es la auto-expresión del Dios trinitario: la Plenitud originaria es la Fuente de la existencia de cada creatura;

⁸¹ J. MOLTSMANN, *El modelo trinitario de acción divina*, 1995 (Disponible en: «Apuntes de teología emergentista», <http://galel.webcindario.com/id91.htm>), 208.

⁸² J. POLKINGHORNE, *La fe de un físico*, Pamplona 2007, 219.

la divina Sabiduría es el Ejemplar para la identidad única de cada creatura; el Espíritu es la Presencia inmanente de Dios en todas las creaturas, y el Lazo de Amor que lleva a la unidad todas las cosas»⁸³.

En este mismo sentido, creemos que puede decirse que existe un papel propio de las personas trinitarias en la *kénosis* divina. Que el Hijo se despojó de su rango de Dios sin querer aferrarse a su condición divina es el punto de partida de la teología kenótica. Que el Padre transparenta en la creación una *kénosis* de omnipotencia y el Hijo en su encarnación una *kénosis* de omnisciencia es algo en lo que distintos autores, en especial los científicos-teólogos, muestran un gran acuerdo. Que el Espíritu manifiesta en su santificación una *kénosis* de omnipresencia es una idea nueva que intentaremos defender a partir de reflexiones previas de otros autores. Seguiremos el mismo esquema: concepción tradicional, problemas que se encuentran conectados a la omnipresencia/inmanencia de Dios (la inmutabilidad y la impasibilidad) y, finalmente, una posible reconceptualización desde la perspectiva kenótica.

4.1. LA OMNIPRESENCIA DIVINA Y SUS PROBLEMAS

(a) *La concepción tradicional de omnipresencia.* La presencia de Dios lo abarca absolutamente todo. Su presencia es vital para que las cosas se mantengan en su ser. Desde el teísmo clásico, Dios está presente –digámoslo así– «desde fuera» (pues se enfatiza su trascendencia). Desde el panteísmo, Dios se identifica con la misma naturaleza (todo es Dios). Desde el panenteísmo, «Dios todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28): se enfatiza su inmanencia, pero sin negar su trascendencia.

En ocasiones se habla de la omnipresencia de forma casi sinónima a la inmensidad de Dios, pues alude igualmente a su infinidad respecto al espacio. No obstante, existe una cierta diferencia entre ambos conceptos; mientras que la omnipresencia se refiere a que Dios está presente en cualquier lugar con la total plenitud de su ser divino, la inmensidad se refiere a que Dios no se encuentra limitado de ningún modo por el espacio. La Biblia nos habla de la omnipresencia de Dios en distintos lugares, tanto del AT como del NT. El Salmo 139 (7-10) nos dice:

⁸³ D. EDWARDS, *El Dios de la evolución, Una teología trinitaria*, Santander 2006.

«¿Adónde iré lejos de tu aliento,
adónde escaparé de tu mirada?
Si escalo el cielo, allí estás tú;
si me acuesto en el abismo, allí te encuentro;
si vuelo hasta el margen de la aurora,
si emigro hasta el confín del mar,
allí me alcanzará tu izquierda,
me agarrará tu derecha».

Su omnipresencia también aparece reflejada en Isaías 66:1 y en Jeremías 23,24: «Si alguien se oculta en su escondrijo, ¿creéis que no podré verlo –oráculo del Señor–. ¿No lleno el cielo y la tierra? –oráculo del Señor–». Entre los textos neotestamentarios, posiblemente el más claro sea el de los Hechos de los Apóstoles 17,28, hablando Pablo en el Areópago de Atenas: pues «en él vivimos, nos movemos y existimos»; aunque también aparece su omnipresencia en Hch 7,48-49 y en Ef 1,23.

San Gregorio Magno expresó en la clásica fórmula que Dios se encuentra presente de tres modos, por esencia, por presencia y por potencia: (1) por esencia, en cuanto que está presente en todos como razón de su ser; (2) por presencia, en cuanto que todo queda patente ante Él y (3) por potencia, en cuanto que todo está sometido a su poder⁸⁴. Por su parte, Sto. Tomás de Aquino dedica en la *Suma Teológica* la cuestión 8, con 4 artículos. Respondiendo a la cuestión de si Dios está o no en todas las cosas⁸⁵, afirma que sí está en todas ellas, sin dividir su esencia sino como el agente presente en lo que hace. El ser es lo más íntimo de una cosa (es lo formal de la realidad) y Dios está en lo más íntimo de las cosas porque se encuentra sosteniendo constantemente su ser. En el Concilio IV de Letrán se afirma sin ambages que existe un sólo verdadero Dios, caracterizado –entre otros atributos– por su inmensidad⁸⁶. El tema de la inmensidad y de su presencia en todo lugar y en todas las cosas es de gran importancia «por ser fundamento de la oración y contemplación»⁸⁷.

⁸⁴ Aquí nos referiremos únicamente al primer significado. Es interesante advertir que estos modos de ser de Dios «coinciden» con los tres atributos tratados: omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia.

⁸⁵ *Sum. Th.* 8, q1.

⁸⁶ DS 80.

⁸⁷ L. DE LA PUENTE, *Meditaciones de los misterios de nuestra fe* (vol. II), Madrid 1961, 870.

El atributo de la inmutabilidad ha sido considerado desde la antigüedad como propio de Dios. Así lo razonaron, por ejemplo, Platón, Aristóteles y Filón de Alejandría; también importantes teólogos, como S. Agustín o Pedro Lombardo. La razón parece simple: en Dios no puede haber cambio, pues si hubiera de añadirse algo o quitársele algo, entonces dejaría de ser Dios; esta doctrina tradicional contrasta y oculta en gran medida la imagen del Dios bíblico que es sensible a lo que acontece al hombre, le acompaña en sus sufrimientos y responde a sus anhelos más profundos⁸⁸.

(b) *Sobre el inextricable problema de los cambios en Dios.* Si Dios está presente en todo y, además, no se trata de una presencia distante, fría, aséptica, la de un «Dios-relojero» (y menos aún ciego) sino cercana, calurosa, que anhela encontrarse con el hombre, implicándose en su vida, la de un Dios-Padre (que ve incluso en lo más profundo de nuestro corazón), ¿es posible pensar que nada de lo humano pueda afectarle, que nada de lo humano pueda causarle gozo o hacerle sufrir? Como se preguntaba no hace mucho un autor «¿Puede un Dios impassible e inmutable ser el creador de este mundo que conoce tanto sufrimiento, tanta muerte y tanto dolor?»⁸⁹. Ante estas preguntas, puede ayudarnos a atisbar en el misterio recordar lo que nos decía Polkinghorne en su libro *La obra del amor*: «Todo pensar teológico es un precario acto de equilibrio, al querer alcanzar la coincidencia de los opuestos en su intento de valerse del finito lenguaje humano para discurrir acerca de la infinita realidad de Dios»⁹⁰. Con esto *in mente*, veamos ya ambos aspectos: inmutabilidad e impassibilidad.

- La inmutabilidad se refiere a la imposibilidad de cambio alguno. Como ser absolutamente perfecto que es Dios, se deduce lógicamente que cualquier cambio en Él ha de estar excluido (porque o bien lo haría menos perfecto o bien significaría que con anterioridad no era perfecto). En la Biblia encontramos fragmentos que nos hablan en este sentido. En el AT encontramos, por ejemplo el Salmo 102, 27-28: «Ellos perecerán, tú permaneces [...] Tú, en cambio, eres siempre el mismo» y también Isafas 41,4 «¿Quién ha actuado, quién lo ha hecho? Aquel que convoca las generaciones

⁸⁸ C. ROWLAND, *Change and the God of Bible*: New Blackfriars, A monthly review by English Dominicans 68 (1987), 212-219.

⁸⁹ J. M. LOZANO-GOTOR, o.c. (nota 19), 96.

⁹⁰ J. POLKINGHORNE, «Creación kenótica y acción divina», en J. POLKINGHORNE, o.c. (nota 6), 128.

desde el comienzo, yo, Señor desde el principio, y siempre el mismo». En el NT encontramos «Todo buen regalo y todo don perfecto viene de arriba, procede del Padre de las luces, en el cual no hay ni alteración ni sombra de mutación» (St 1,17).

El tema de la inmutabilidad divina plantea el problema de la oración de petición. Si Dios es inmutable y no va a cambiar ¿qué sentido tiene pedirle algo? ¿Acaso modificará sus planes? ¿Variará los resultados de un acontecimiento? ¿Cómo conciliar inmutabilidad divina y necesidad de orar?

- La impasibilidad se refiere a la imposibilidad de que Dios padezca, sienta o sufra. Sin embargo, la RAE ofrece además de esta primera acepción, una segunda: imperturbable (un significado que conviene retener). Este atributo mantiene una estrecha relación con el de la inmutabilidad, pues padecer o sufrir supone algún tipo de «alteración» o cambio. Sobre la impasibilidad de Dios el Salmo 35,17 dice: «Dios mío, ¿vas a seguir impasible? Líbrame de los que rugen, de estos leones libra mi vida»⁹¹.

El tema de la impasibilidad tiene conexión directa con el sufrimiento humano. Si Dios es impasible y no se ve afectado por los acontecimientos ¿significa que no siente nada ante el sufrimiento del inocente, ante el asesinato, la tortura, el odio, la guerra, el dolor y el llanto de tantos y tantos seres humanos? Como siempre, todo parece recibir nueva luz cuando se mira a Cristo. De ahí que Ladaria haya dicho: «El misterio de la encarnación obliga a reflexionar sobre el sentido de la inmutabilidad divina, el de la cruz sobre el de la impasibilidad»⁹².

4.2. ¿QUÉ SIGNIFICA QUE DIOS ESTÁ OMNIPRESENTE?

Hasta aquí hemos reflexionado sobre la omnipresencia divina, su inmutabilidad e impasibilidad. Intentamos ahora ofrecer algunas ideas sobre cómo tales aspectos de la imagen de Dios son reinterpretados desde las aportaciones de la teología kenótica. Para ello antes veremos qué fragmentos bíblicos y qué conclusiones científico-filosóficas pueden suministrar pistas valiosas.

⁹¹ Traducción dada en la Biblia Hispanoamericana.

⁹² L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 394.

(a) *Los datos de la Teología bíblica.* Posiblemente uno de los textos bíblicos más representativos sobre la omnipresencia sea el de Pablo: «[...] pues en Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Así como algunos pasajes bíblicos expresan la inmutabilidad de Dios, se encuentran otros que parecen indicar que Dios cambia de parecer y se ve afectado por los acontecimientos: «se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón» (Gn 6,6). Se deja «convencer» por Moisés y perdona a su pueblo: «Déjame, pues, que se desfogue contra ellos mi cólera y los consuma [...] Y se arrepintió Yahvé del mal que había dicho haría a su pueblo» (Éx 32,10-14). Algo muy similar encontramos en sus planes respecto a Nínive: «Vio Dios lo que hicieron, convirtiéndose de su mal camino, y arrepintiéndose del mal que les dijo había de hacerles, no lo hizo» (Jon 3,10)⁹³.

(b) *Las sugerencias de la Teología de la naturaleza.* Sabemos que uno de los aspectos más importantes de la ciencia actual es el descubrimiento de la emergencia, de un nivel de realidad cualitativamente distinto al del nivel del que procede, con fenómenos desconocidos en los niveles inferiores, en procesos autoorganizativos capaces de generar novedad, de aportar nuevas soluciones, de añadir creatividad a la naturaleza. Y ello de una forma sorprendentemente coordinada entre los distintos elementos estructurales y funcionales que configuran esa totalidad o sistema⁹⁴. Como afirmaba San Buenaventura, la creación es un reflejo de la gloria del Creador, por ello no es extraño que más de uno afirme que «las preguntas que, acerca de nuestra imagen de Dios, nos invita a plantearnos la ciencia entran en resonancia con lo más propio de la tradición cristiana, haciéndonos así posible afirmar que toda acción divina se realiza siempre del mismo modo»⁹⁵. Ese reflejo de la gloria del Creador se da en la naturaleza en general, pero de un modo muy especial en el ser humano, al ser imagen de Dios. Algunos aspectos derivados de la ciencia nos ayudan a elaborar una teología de la naturaleza sobre la omnipresencia divina. Proponemos tres: el cambio como fundamento de la realidad, una tendencia significativa hacia la sensibilidad (y con ella hacia el

⁹³ Se han intentado explicar estos versículos como un antropomorfismo narrativo.

⁹⁴ I. NÚÑEZ DE CASTRO, *La lógica de la emergencia: cuando dos y dos no son cuatro*, en A. VILLAR – A. SÁNCHEZ ORANTOS (eds.), *Una ciencia humana*, Madrid 2014, 357-370.

⁹⁵ J. M. LOZANO-GOTOR, *o.c.* (nota 19), 96.

sufrimiento) y una concepción panenteísta como acertada articulación de la inmanencia y trascendencia divinas.

- Una de las más importantes conclusiones que nos ha transmitido la ciencia es que la realidad se caracteriza por el cambio continuo (la esencia del río es fluir). Es mucho más realista la filmación de las olas del mar que obtener una imagen estática de ellas. Buscar lo que permanece, la esencia, puede parecer más claro en una foto, dejando todo lo accidental como algo de segunda categoría (su tamaño, forma, color, sonido, etc.); así la metafísica aristotélica se concentró en buscar la esencia de los entes. El problema es que se trata de una visión estática que no permite llegar a conocer los recónditos parajes poblados de fenómenos con cambios continuos. Toda ciencia y toda teología se apoyan en alguna clase de filosofía, independientemente de lo conscientes que sean quienes la practican. Pero llega un momento en que, a fuerza de ser siempre la misma, acaba por desaparecer del horizonte. La filosofía del proceso aporta un nuevo marco conceptual mucho más acorde a los datos aportados por la ciencia. «De ahí que la forja de una teología cristiana en la fragua del mundo científico del siglo XXI no sea una tarea de iconoclasia, sino de descubrimiento de formas más profundas y abarcadoras de construir sobre la base de las bien aquilatadas ideas de generaciones y generaciones de buscadores de Dios»⁹⁶. Posiblemente una metafísica del devenir, antes que del ser, sea el instrumento intelectual que ahora necesitamos para investigar los problemas que nos interesan.
- Por otra parte, la evolución manifiesta –en términos popperianos– propensiones, tendencias que conducen hacia la aparición de nuevas propiedades, siendo la más destacada la complejidad, la aparición de estructuras capaces de procesar una mayor cantidad de información de su entorno. Esto es claramente visible en el mundo animal, donde a mayor cantidad de cambios del entorno se precisan más mecanismos de anticipación o respuesta para sobrevivir. En este sentido, el sistema nervioso es una solución muy eficaz y el cerebro de los primates (incluidos humanos) la mejor que conocemos. El hombre prehistórico no disponía de una dentadura o unas garras mejores que sus competidores, pero

⁹⁶ A. PEACOCKE, *o.c.* (nota 26), 187.

aprendió a fabricar lanzas y hachas; no era más rápido que aquellos animales de los que necesitaba alimentarse, pero ideó trampas para cazarlos; no disponía de una piel gruesa para protegerse del frío, pero supo conseguir pieles con las que protegerse de él. Pero este aumento de la complejidad conlleva, necesariamente, un aumento de la sensibilidad, esto es, de percibir los pequeños cambios del entorno (así, por ejemplo, el experimentar malestar o dolor es una señal biológica de que algo funciona mal en nuestro cuerpo). Como muy bien explica Arthur Peacocke, en el proceso evolutivo acaban apareciendo finalmente el dolor y el placer; el sufrimiento y el bienestar; son resultados emergentes de todo proceso de desarrollo que se caracterice por un continuo aumento de la capacidad de procesar y almacenar información⁹⁷.

Esta forma de concebir el mal y el sufrimiento hace que éstos sean inevitables en un mundo en evolución. No es necesario acudir (exclusivamente) a explicaciones teológicas. «En el contexto de la selección natural, el dolor tiene un efecto energizante y el sufrimiento es un acicate para la acción: ambos tienen un valor de supervivencia para creaturas continuamente enfrentadas a nuevas situaciones difíciles que les ponen la vida en peligro»⁹⁸.

El tema del mal y el sufrimiento se ha tratado al estudiar la omnipotencia divina: ¿cómo es posible la coexistencia del mal y el sufrimiento con la bondad de Dios? El problema planteado ahora a es distinto: dado que Dios se encuentra tan estrechamente comprometido con su obra, implicado en ella por la creación continua, actuando a través de ella en el mundo ¿acaso no afectará en modo alguno a su obrar y a su sentir? ¿Se produce algún cambio en Dios? ¿Dios padece con el mal que sufren sus hijos?

- El término *panenteísmo* es de uso relativamente reciente, aunque fue acuñado ya en el siglo XIX por el filósofo Friedrich Krause. «El mundo está en Dios, pero Dios es más que el mundo»⁹⁹. A diferencia de lo que sucede en el panteísmo, Dios no se confunde con la naturaleza, «Dios crea un mundo distinto de su divinidad y lo hace “dentro de ella”»¹⁰⁰. Peacocke habla de esta inmanencia

⁹⁷ A. PEACOCKE, *El coste de la nueva vida*, en J. POLKINGHORNE, o.c. (nota 6), 57.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ A. PEACOCKE, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*, Santander 2008, 200.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 201.

de Dios como *teísmo naturalista*. El *panenteísmo* logra combinar la immanencia de Dios en el mundo con su suprema trascendencia respecto a él¹⁰¹. El modelo panenteísta de la relación de Dios con el mundo tiene, por tanto, mucha mayor capacidad de tomar en consideración este aspecto de la experiencia divina del mundo¹⁰². La perspectiva panenteísta, al proponer que todo existe «en Dios», hace que los males del dolor, el sufrimiento y la muerte en el mundo sean intrínsecos al propio ser de Dios y, consecuentemente, que Dios mismo tenga experiencia de lo natural¹⁰³.

Nos parece fundamental resaltar cómo esta visión de la relación de Dios con el mundo consigue, sin negar en absoluto su trascendencia, resaltar de un modo mucho más vívido su immanencia¹⁰⁴. Plantea con gran seriedad cómo es posible que no afecten los acontecimientos del mundo a Dios, esto es, cómo es posible seguir manteniendo la creencia en su inmutabilidad y en su impassibilidad (*ἀπάθεια*). El panenteísmo parece ofrecer una imagen más próxima al Dios bíblico, que es compasivo y misericordioso, que se relaciona con el hombre y al que le atañen sus cosas.

(c) *La interpretación de la Teología kenótica*. Esta atribución de la *kénosis* de Cristo a las otras Personas de la Trinidad es consistente con el testimonio bíblico¹⁰⁵. Pero, según nos indica Williams, «poco es lo que se ha dicho sobre cualquier *kénosis* del Espíritu»¹⁰⁶. Hemos visto ya la *kénosis* de omnipotencia como atribuida a Dios Padre y la *kénosis* de omnisciencia como atribuida a Dios Hijo. Ahora nos referiremos a la *kénosis* de omnipresencia como la atribuible a Dios Espíritu Santo.

Es cierto que Dios siempre actúa trinitariamente. Así, por ejemplo, en la misma creación el Espíritu aparece en varios momentos¹⁰⁷, igual-

¹⁰¹ *Ibíd.*, 203.

¹⁰² *Ibíd.*, 204.

¹⁰³ *Ibíd.*, 204.

¹⁰⁴ S. Agustín hablaba de la presencia divina como «más dentro de mí que mi propio interior». Cf. *Confesiones* III, 6, 11.

¹⁰⁵ G. VAN DEN BRINK, *Almighty God: a study of the doctrine of divine omnipotence*, Kampen 1993, 245.

¹⁰⁶ D. T. WILLIAMS, o.c. (nota 77), 238.

¹⁰⁷ «[...] mientras el espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas» (Gén 1,2) y «Entonces el Señor Dios modeló al hombre del polvo del suelo e insufló en su nariz *aliento de vida*; y el hombre se convirtió en ser vivo» (Gén 2,7).

mente en la encarnación¹⁰⁸ y también tras la muerte y resurrección de Jesucristo por la santificación en la Iglesia. Sin embargo, también se afirma en la doctrina católica que existen apropiaciones, entendiendo por tales aquellas características que determinan en mayor medida las operaciones de cada una de las Personas divinas¹⁰⁹, siendo elementos constitutivos de su personalidad. En este sentido, recordemos que creación, encarnación y santificación se atribuyen, respectivamente, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

Retornando al texto de Denis Edwards citado anteriormente (véase apartado 4, nota 83), podremos apreciar que la última frase es de singular importancia para el tema que nos ocupa, pues nos dice que el Espíritu es la presencia inmanente de Dios en todas las cosas y el lazo de unión entre ellas. Edwards señala que en el núcleo de la fe cristiana late la convicción de que el Dios que trasciende radicalmente la creación se hace presente de forma íntima a todas y cada una de las creaturas¹¹⁰. Se atribuye al Espíritu el hacer a Dios presente en todo, estar en la interioridad de las cosas, en lo más íntimo de ellas; «El Espíritu es el *deus absconditus*, el Dios escondido, porque trabaja desde el interior; su presencia es la presencia divina siempre activa en el proceso en el que el mundo creado se despliega y nunca enteramente desligada de tal proceso»¹¹¹. Son muchos los significados otorgados a la palabra espíritu, numerosas las funciones que se le atribuyen, pero conviene destacar que «lo que es común a todas ellas es la convicción de su efecto junto con la invisibilidad de su presencia»¹¹².

Está claro, pues, que el Espíritu es la presencia inmanente de Dios en todas las cosas, pero su misión, efecto de su presencia invisible, es dar vida. El Salmo 104 canta a Dios como Soberano y Providente para con todas las criaturas y resalta su papel vivificador: «Envías tu Espíritu y [todos los vivientes] son creados y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30). Por su parte, Isaías también narra su influjo en la vida espiritual

¹⁰⁸ «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el Santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios» (Lc 26,35).

¹⁰⁹ G. SAUVAGE, «Apropiación», en *Enciclopedia católica online*. (Consultado el 25 de marzo de 2015).

¹¹⁰ D. EDWARDS, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*, Santander 2006, 112.

¹¹¹ J. POLKINGHORNE, *La fe de un físico*, Pamplona 2007, 214.

¹¹² *Ibíd.*, 213.

del Mesías davídico. En definitiva, el Espíritu insufla vida a todas las cosas de un modo que las hace autotranscenderse. Moltmann nos lo explica del siguiente modo:

«El Espíritu preserva y conduce a las cosas vivientes y a sus comunidades más allá de sí mismas. Este Espíritu Creador inmanente es fundamental para la comunidad de la creación. No son las partículas elementales lo básico, como mantiene la cosmovisión mecanicista, sino la armonía global de las relaciones y de los movimientos de auto-trascendencia, en los que encuentra expresión el ansia del Espíritu por una consumación todavía no alcanzada»¹¹³.

El concepto de *autotranscendencia activa* de Rahner puede iluminar el modo en cómo opera el Espíritu Santo. Dios está presente en las criaturas no tan sólo capacitándolas para existir sino capacitándolas además para trascender lo que ya son. En términos procesuales diríamos: no sólo para ser sino para llegar a ser más de lo que son. Curiosamente este poder de autotranscendencia proviene de dentro de la criatura pero, a la vez, de fuera de ella porque en último término es la dinámica actividad creativa de Dios la que lo posibilita¹¹⁴. En el ámbito de la creación esto significa que las novedades que emergen durante la evolución son resultado de causas finitas (tales como las mutaciones genéticas y la selección natural), pero a otro nivel es el resultado de la actividad creativa de Dios. El ser humano es autotranscendencia de la materia, que se manifiesta en su conciencia¹¹⁵. De modo similar, pero mucho más allá, se da igualmente una autotranscendencia en la unión con Dios a través de la gracia. Este salto incomprensible de la autotranscendencia está, además, sellado por Jesucristo con una garantía absoluta, de tal manera que la creación entera alcanzará un día su meta final (Rm 8,22). Rahner ha desarrollado esta idea mediante una Cristología en perspectiva evolucionista, en la que ve a Jesucristo como aquel en quien la autotranscendencia del universo hacia Dios ha alcanzado su estado final. Edwards añade que el proceso

¹¹³ J. MOLTSMANN, *Dios en la creación* (cap. IV, «El espíritu cósmico»). Citado en *Apuntes de Teología emergentista* (Consultado el 3 de julio de 2015 en <http://galel.webcindario.com/id98.htm>).

¹¹⁴ D. EDWARDS, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*, Santander 2006, 96-121.

¹¹⁵ D. EDWARDS, o.c.127. También: I. NÚÑEZ DE CASTRO, *Emergencia, vida y autotranscendencia activa*, en D. BERMEJO (ed.), *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*, Navarra 2014, 169-212

de autotranscendencia puede verse como la obra del Espíritu Santo, en quien y por quien el Dios triuno es inmanente a todas las cosas.

Desde este punto de vista, puede resultar más clara la proposición de que la *kénosis* de omnipresencia divina es atribuida al Espíritu. Lo que es más propio de él, estar presente en todo insuflando esa capacidad de autotranscendencia, orientando todo de alguna manera hacia Dios, favoreciendo la unidad de todas las cosas hacia su fin último, pasa prácticamente desapercibido y oculto; la presencia del Espíritu «no se hace presente» más que a los ojos de la fe. Si Dios se encuentra tan presente en todo, parece lógico que se vea afectado por cuanto sucede. En las cartas paulinas llama poderosamente la atención la siguiente petición: «No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios con que él os ha sellado para el día de la liberación final» (Ef 4,30). ¿Significa esto que nuestro mal obrar puede entristecerle? Por su parte, Polkinghorne al comentar que el Espíritu participa no sólo en la acción sino posiblemente también en la pasión¹¹⁶ alude a la carta paulina en la que se dice que el Espíritu intercede «con gemidos inefables» (Rom 8,23). ¿No exige esto, de algún modo, una «pasión» en el Espíritu Santo? A decir verdad, la idea no es completamente nueva, ya que el mismo Teilhard de Chardin argumentaba que Dios es afectado por lo que acontece en el mundo, aunque de un modo tal que su perfección divina no mengua en absoluto. Pese a que admitía la autosuficiencia divina, añadía algo que puede sorprendernos: «el universo le aporta algo que es vitalmente necesario para Él»¹¹⁷. Moltmann hace ya treinta años apuntaba en la misma dirección (sobre el efecto que tiene en Dios lo que sucede en el mundo) y decía que el Espíritu podía apenarse y sufrir con cosas tales como la destrucción ecológica. En términos más generales escribía: «La historia de la creación sufriende, que está sujeta a la transitoriedad, entraña pues una *historia de sufrimiento del Espíritu* que habita en la creación»¹¹⁸. Encontramos aquí lo que andábamos buscando. Si esto sucede con la creación, mucho más cabe esperar cuando no se vive conforme a la nueva vida del Espíritu (lo cual hace más comprensible

¹¹⁶ J. POLKINGHORNE, *o.c.* (nota 83), 217.

¹¹⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Christianity and Evolution. Reflections on Science and Religion*, London 1969, 177 (Traducción en español: P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, Madrid 1970, 191-205).

¹¹⁸ J. MOLTSMANN, «God in creation: an ecological doctrine of creation», *The Gifford lectures 1984-1985*. SCM, London 1985, 97-102. (sin cursiva en el original).

el versículo de Ef 4,30) mostrando así la mirada compasiva de Dios que tan bien se reflejó en su Hijo encarnado¹¹⁹.

El que Dios pueda sufrir es una opinión compartida cada vez por más autores. La dimensión trinitaria de Dios hace que siempre, de una forma u otra, se encuentren las tres Personas divinas implicadas. En este sentido, Peacocke ve asimismo al Creador como sufriente cuando dice:

«Nuestro «modelo» de Dios como agente personal del proceso creativo ha de ampliarse para que incluya un reconocimiento del Creador como sufriente en, con y bajo la creación a medida que van llegando a la existencia posibilidades nuevas y arriesgadas –la mayor parte de ellas implícitas en la creación de personas humanas con poder de autodeterminación»¹²⁰.

El sufrimiento de Dios Hijo, el Verbo Encarnado (el redentor de todas las creaturas), ha merecido muchas reflexiones teológicas¹²¹, pero no tanto dirigidas a examinar su sufrimiento en sí como para relacionarlo con el misterio de nuestra redención. El sufrimiento de Dios Padre (el Creador del universo) o el sufrimiento de Dios Espíritu Santo (el Vivificador de todo lo creado) son ideas que seguro precisarán más reflexiones.

Las ideas anteriores corresponden a una reflexión personal sobre la teología kenótica de la omnipresencia, así como de la inmutabilidad e

¹¹⁹ La vida de Jesús ofrece datos de cómo Dios se conmueve. Jesús siente pena y llora por su amigo Lázaro, siente compasión por la viuda de Naím. Numerosas curaciones y multitud de intervenciones (aun sin ser tan espectaculares) son verdaderos milagros espirituales: las conversiones de Zaqueo, de la samaritana, etc. Podemos hipotetizar que son siempre necesarios dos elementos para la intervención: uno objetivo y otro subjetivo. Todo mal (físico o moral) atrae la atención amorosa de Dios, quien siente predilección por los que sufren (Jdt 9, 11) y por los pecadores (Mt 9, 13; 1 Tim 1, 15); éste sería el «elemento objetivo». Todo acto de fe conmueve a Dios y es como el motor de arranque que automáticamente lo pone en marcha (Mt 9, 2; 9; Mc 10, 52; Lc 17, 6) éste sería el «elemento subjetivo». En el elemento objetivo se da la carencia de un bien y en el elemento subjetivo la presencia de una *sí* libre que permite a Dios actuar y rellenar hasta desbordar con sus dones esa carencia.

¹²⁰ A. PEACOCKE, *El coste de la nueva vida*, en J. POLKINGHORNE (dir.), *o.c.* (nota 6), 67.

¹²¹ J. GALOT, *Dieu, souffre-t-il?*: Nouvelle Revue Théologique 101 (1979) 224-245. R. FRANCO, *Nueva reflexión teológica sobre la experiencia cristiana*, en A. DOU (Ed.), *Experiencia religiosa*, Madrid. 91-130.

impasibilidad divinas. No obstante, otros autores han reflexionado sobre ellas:

«El sufrir implica ser cambiado por otros, pero Dios no puede sufrir el tipo de cambio que sea degradación del ser; Dios no puede cambiar para hacerse menos Dios o menos que «aquello, nada más grande que lo cual, es concebible». Podemos decir que Dios con el transformante poder del amor se vale incluso del sufrimiento para realizar el propio ser divino, haciéndose más plena y verdaderamente El que Es. Sufriendo por el deseo de llevar a muchos hijos e hijas a la gloria, Dios completa también la gloria divina»¹²².

En este fragmento aparecen la pasibilidad divina (Dios sufre) y la mutabilidad divina (Dios cambia) interconectadas: con el sufrimiento Dios cambia. La explicación ofrecida sólo puede entenderse recordando el principio básico de la filosofía procesual, fundamento de la teología procesual y, en cierta medida, de la perspectiva kenótica: la esencia del ser es el «llegar a ser». Pues de no ser así no podríamos hablar de un Ser perfecto.

«Un Dios perfecto no puede aumentar su perfección [... pero] si entendemos realidad existente que la perfección es el perfecto relacionarse de Dios con toda la creación en cada momento, tendremos una concepción dinámica de la perfección: Dios puede exceder o crecer constantemente en perfección a medida que los planes de la creación van avanzando hacia una compleción mayor»¹²³.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La *kénosis* de omnipotencia nos muestra que el Dios escondido (*Deus absconditus*) actúa con y en los procesos del mundo, donde el principal agente (creado) es el ser humano. No sabemos cómo actúa exactamente Dios en nuestras vidas, pero tenemos sobrados indicios para hipotetizar que ante una necesidad o una petición no es generalmente «su estilo» el obrar milagros. Sin embargo, poderoso es Él para suscitar en los corazones de otras personas el ayudarse mutuamente, convirtiéndose así en cooperadores con su obra en el mundo.

¹²² P. S. FIDDES, *Creación por amor*, en J. POLKINGHORNE (ed.), *o.c.* (nota 6), 224.

¹²³ *Ibíd.*

La *kénosis* de omnisciencia plantea ciertos problemas, pues apunta hacia el desconocimiento del futuro por parte de Dios. Nuestro acuerdo es sólo parcial, situado en una zona intermedia entre el conocimiento absoluto (de pasado, presente y futuro), según la teología tradicional, y el desconocimiento del futuro, según la teología procesual. Compartimos la idea de que Dios conoce todo cuanto es posible conocer ahora. Esto supone aceptar que dispone de una información detalladísima de todos los eventos, a un nivel apenas inimaginable, así como de los «mecanismos» que los gobiernan. Si la realidad se rigiese por el determinismo absoluto en el que creía Laplace, entonces nada habría incierto para Dios y el futuro estaría claro antes sus ojos. Pero admitir una apertura óptica (tal y como se deriva de la física cuántica), donde no existen atajos para calcular lo que va ocurrir, requiere tener que esperar a ver cómo se desarrolla el espectáculo. ¿Significa entonces esto que Dios no sabe con certeza lo que ocurrirá? Conjeturamos que su conocimiento puede ser análogo al conocimiento estadístico: dada la ingente cantidad de información que –hablando a nuestro modo– Dios puede manejar, «realiza estimaciones» verdaderas *ipso facto* de los acontecimientos de la realidad futura. No obstante, no hemos de olvidar que cualquier «explicación» humana es siempre tan sólo un balbuceo ante el Misterio.

La *kénosis* de omnipresencia tiene lugar a través del Espíritu de Dios, que es amor, que se da totalmente en todo (vivificando cada elemento de la realidad) y estableciendo lazos de unión entre ellos (es decir, creando comunión). Pero conviene destacar la conexión profunda que puede existir entre los atributos de omnipresencia, inmutabilidad e impassibilidad divinas. Creemos adecuada la interpretación de la inmutabilidad divina como fidelidad de Dios en su amor (pues nada puede cambiarle, ni siquiera el más pecador de los hombres). Sin embargo, no parece adecuada la interpretación (tradicional) de la impassibilidad divina. Posiblemente con ella se quiso resaltar la idea de que su «pasibilidad» es, de algún modo, distinta a la nuestra. Pero no por ello Dios deja de sentir lo que le ocurre a aquello que ama, pues el amor implica necesariamente vulnerabilidad¹²⁴. Una vez más, nos vemos abocados al Misterio.

¹²⁴ P. S. FIDDES, *Creación por amor*, en J. POLKINGHORNE (ed.), *o.c.* (nota 6), 217-245.

En definitiva, la imagen que nos transmite la ciencia, de un universo en evolución continua, fundamentalmente abierto, ópticamente indeterminado, con un espacio-tiempo que «rompe» nuestra concepción convencional, nos lleva a concebir a Dios como un ser que ejerce su omnipotencia cediendo el poder a las criaturas, su omnisciencia insertándose de forma real en el tiempo y su omnipresencia dejándose afectar por su creación. Se trata, en síntesis, de un Dios que se autolimita por amor, reflejo de lo más íntimo de su ser: un total y continuo darse de cada persona, «autovaciándose», de aquello que le es más propio. En consecuencia, el Dios trinitario del cristianismo es, fundamentalmente, un ser en relación; una relación cuya caracterización se encuentra en su absoluta *kénosis* o autodonación por amor.