

# LA REFORMULACIÓN DE LA DOGMÁTICA TEOLÓGICA DESDE LA METAFÍSICA DEL DEVENIR

JESÚS ROMERO MOÑIVAS

Universidad San Pablo-CEU  
y C. U. Villanueva (UCM)

**RESUMEN:** Este artículo tiene dos objetivos fundamentales: en primer lugar, defender la necesidad de que la teoría social se sitúe dentro del diálogo entre las ciencias y la teología. Por ello se muestra el caso concreto de convergencia que se puede dar entre las ciencias, la filosofía, la teoría social y la teología bajo la nueva ontología fluida o metafísica del devenir. En segundo lugar, tras la presentación de la ontología de la fluidez social y de la metafísica del devenir, se apuesta por una reformulación de la dogmática teológica desde ese paradigma más dinámico y evolutivo propio de las ciencias y la filosofía modernas, menos estático y fijista que el paradigma griego que hasta ahora ha servido de apoyo filosófico a las construcciones teológicas.

**PALABRAS CLAVE:** metafísica del devenir, teología dogmática, ontología de la fluidez social, diálogo teología-ciencias.

## *The ontology of social fluency and the reformulation of theological dogmatic from metaphysics of becoming*

**ABSTRACT:** This paper has two fundamental objectives: firstly, to defend the necessity that the social theory enters inside the dialogue between the sciences and theology. For it is explicated the case of convergence that it can exist among science, philosophy, social theory and theology under the new flowing ontology or metaphysics of becoming. Secondly, after the presentation of ontology of social fluency and of metaphysics of becoming, it is defended a reformulation of the dogmatic theology from a more dynamic and more evolutionary paradigm characteristic of modern science and philosophy, a less static philosophy than the Greek paradigm that up to now has served as philosophical foundation to the theological constructions.

**KEY WORDS:** metaphysics of becoming, dogmatic theology, ontology of social fluency, theology-science relationships.

### 1. INTRODUCCIÓN: LA TEORÍA SOCIAL Y LA TEOLOGÍA, ¿POR QUÉ NO DIALOGAN?

Al leer los manuales de los más destacados y brillantes autores en el diálogo entre la teología y las ciencias, se percibe una carencia muy sintomática<sup>1</sup>: no hay referencias a las teorías sociales más importantes, ni se las tiene en cuenta a la hora de construir una imagen o cosmovisión del mundo. En cierto modo, y pese a los esfuerzos teóricos post-popperianos y post-kuhonianos para eliminar el estéril positivismo radical en la ciencia, aún en la mente de los científicos naturales (y de los propios teólogos) sigue existiendo un prejuicio de superioridad con respecto a las ciencias sociales, basadas en la idea de que las únicas ciencias que producen un conocimiento fiable son las ciencias duras y, por tanto, la teología debe dialogar exclusivamente con ellas. En un artículo anterior

---

<sup>1</sup> En español el análisis más sistemático y, a la vez, paralelo entre los tres grandes autores (llamados por Polkinghorne «científicos-teólogos») son los estudios de Javier Monserrat (2004, 2005a y 2005b). En ellos es sintomático la ausencia de referencias a teorías sociales en los tres autores.

(Romero Moñivas, 2007), ya mostré que el nacimiento de la sociología —tanto de la mano de Comte y Spencer como, sobre todo, de la sistematización de Durkheim— estuvo determinado precisamente por la intención de crear una ciencia social que tuviera como referente el modelo de ciencia positivista del siglo XIX. Gran parte de los sociólogos clásicos, con la notable y esencial excepción de Weber, siguieron esta corriente sociológica positivista, que pretendía estudiar los hechos sociales como si fueran hechos naturales.

Ante este estado de cosas la teoría social se dividió en dos corrientes. La *primera* asumió el presupuesto epistemológico que afirma que las ciencias duras (incluso aunque se haya superado el positivismo radical) son las únicas que proporcionan un conocimiento fiable del mundo. Y, por tanto, la sociología si quiere ser una ciencia seria y rigurosa debe asimilarse a la metodología de las ciencias naturales. Esta corriente mantenía como presupuesto implícito (y a veces explícito) la idea de que la realidad natural y la realidad social tienen una naturaleza ontológica similar.

La *segunda* corriente se opone a esta «naturalización» o «positivización» de la sociología, y asume un presupuesto ontológico distinto: afirma que el mundo físico y el mundo social son independientes y excluyentes, no mezclables, y que no comparten una misma naturaleza ontológica. Son dos tipos distintos de realidad que exigen diferentes metodologías y diversas herramientas epistemológicas (Giddens, 1982: 14). La clave para comprender la diferencia de método entre las ciencias naturales y las sociales está en la naturaleza del propio objeto de estudio: «La diferencia crucial es que los objetos de las ciencias sociales, como los científicos sociales que los estudian, son seres reflexivos conscientes que dotan a sus acciones de sentido (*meaning*)» (Benton y Craib, 2001: 90).

En cualquier caso, sea cual fuere el enfoque que se privilegie, lo cierto es que la teoría social tiene un poder *poiético*, es decir, *productor* de cosmovisiones. Tanto las ciencias naturales como las sociales no sólo *descubren* una realidad externa, que está ahí fuera; si no que su tarea es también constructora y re-constructora de esa misma realidad. No es casualidad, en este sentido, que en la actualidad la epistemología mayoritaria de la ciencia natural y de la ciencia social sea, sobre todo, el «realismo crítico». Con ello, se defiende al mismo tiempo en la ciencia un *descubrir* y un *producir*, y ambos mecanismos son los que fundamentan las cosmovisiones que acompañan nuestra vida cotidiana.

La teoría social es una *fuentes de producción de imágenes* de la realidad social que interactúa con e influye en las propias cosmovisiones de la realidad natural. De hecho, algunos autores han comenzado a defender la idea de que la ciencia natural debe convertirse en ciencia social, puesto que toda la naturaleza es cultura<sup>2</sup>. No pretendemos llegar a tesis demasiado arriesgadas, pero sí defendemos la mutua interacción entre las teorías sociales y las teorías naturales a la hora de crear nuestras cosmovisiones socio-naturales. Hay que tener en cuenta que el ser humano es un animal biológico-natural, pero también cultural-social, puesto que no existen dualismos en ese «punto nodal» (Hefner) que es el ser humano<sup>3</sup>. La cosmovisión que da sentido a la vida humana completa es una indisoluble unión de ciencia natural y ciencia social (junto con filosofías,

<sup>2</sup> «Como quiera que sea, dada la asimetría original entre la distinción ontológica y epistemológica, las alteraciones ontológicas del par naturaleza/cultura tienen consecuencias epistemológicas: gradualmente, todas las ciencias serán concebidas como ciencias sociales. Hoy en día, la distinción entre naturaleza y cultura es el resultado de la inercia» (Santos, 2003: 94).

<sup>3</sup> «Philip Hefner de Chicago presenta el *homo sapiens* como un “punto nodal en que confluyen y coexisten dos corrientes de información” que, lejos de oponerse, establecen una “simbiosis de genes y cultura”, que no ha de romperse contraponiendo genes egoístas a cultura altruista» (Doncel, 2003: 32).

religiones, etc.), y de hecho nuestras imágenes del mundo (incluso las aparentemente más «naturales») son siempre co-construcciones de naturaleza y cultura.

Por todo ello, cuesta entender la razón de por qué el prestigioso movimiento internacional de diálogo entre la teología y las ciencias excluye sistemáticamente las teorías sociales. Parece que la única utilidad de las ciencias sociales para la teología sean las simples y superficiales encuestas acerca de la evolución de las prácticas religiosas y el debate acerca de la secularización. Esta visión es miope y produce un verdadero sesgo intelectual y teórico en la interrelación entre la teología y las cosmovisiones científicas. Como si el ser humano fuera un ser abierto únicamente a las realidades cosmológicas, biológicas y microfísicas y ciego a la cotidianidad de su entorno social. Sin embargo, ya William I. Thomas afirmaba: «if men [*sic* people] define things a real, they are real in their consequences». La vida de las personas se configura y re-configura siempre en apertura a la realidad natural y a la realidad social; los modos de actuación divina (que tanto preocupan a los teóricos del diálogo teología-ciencias)<sup>4</sup> también se reflejan en las estructuras sociales y en el modo de comprender las relaciones inter-humanas y los vínculos humanos con la trascendencia y con la realidad natural. La ontología social es tan necesaria para la teología como la ontología natural o la ontología filosófica.

De este modo, continuamos defendiendo la inserción de la teoría social entre el «speakers club» del diálogo teología-ciencias. Si ese artículo arriba citado lo dedicamos a un tema de fondo, genérico, de este diálogo, reflejando el interés de un sociólogo como Durkheim en plantear las relaciones entre la Ciencia y la Religión desde un enfoque sociológico, en este segundo pretendemos centrarnos en el análisis de una convergencia teórica entre la teoría social, la ciencia natural, la metafísica y la teología: todos ellos están comenzando a edificar la disparidad de sus teorías sobre una ontología de fondo que tiene una clave de bóveda común: la fluidez y el devenir. A este respecto, es importante aclarar algo: no partimos de un supuesto sistema metafísico *a priori* que establezca desde arriba una ontología común a todas las esferas del ser, eliminando las posibles variaciones intrínsecas a cada región o capa; sino que más bien, partimos de un «regionalismo» ontológico que considera que en cada una de esas esferas pueden existir diferentes ontologías no subsumidas por una sola metafísica deducible *a priori*. No obstante, lo que ponemos de manifiesto es que en la actualidad algunas de esas regiones (la de la realidad física, la de la realidad social y la propiamente metafísica) están construyéndose bajo una ontología común basada en la fluidez y el devenir. Lo cual nos permite pensar que quizá se pueda construir un sistema que integre en todas esas regiones una misma ontología, dando la posibilidad de convergencias teóricas y, sobre todo, de nuevas implicaciones teológicas.

Pero nuestra preocupación no es simplemente la de mostrar esa convergencia, sino que vamos más allá de las cuestiones puramente ontológicas y abogamos por una reformulación de la dogmática teológica que tome en cuenta, precisamente, el nuevo fondo ontológico, alejado, pues, de esa metafísica griega más esencialista, fijista y estatista que, desde nuestro punto de vista, hace más difícil de «actualizar» el cristianismo en diálogo con nuestro mundo moderno<sup>5</sup>.

Para desarrollar las dos vertientes u objetivos de este artículo, comenzamos haciendo en el epígrafe segundo una breve referencia a los fundamentos de la nueva ontología

<sup>4</sup> La grandiosa obra en cuatro volúmenes, ya clásica, editada conjuntamente por el Observatorio Vaticano y por el CTNS de Berkeley, tiene como subtítulo e hilo conductor de sus investigaciones las «Scientific Perspectives on Divine Action».

<sup>5</sup> Esta tesis de la excesiva (y ya anacrónica) helenización de la teología no es, por supuesto, nada moderna.

de la fluidez social que ha nacido en el pensamiento sociológico prácticamente en las dos últimas décadas. Con ello, se pretende indicar las nuevas vías aproximativas a una convergencia teórica (que impulse el diálogo de la teología con la teoría social) con la moderna preocupación por lo evolutivo, el flujo y la metafísica del devenir de las ciencias y de la metafísica, y que ha empezado a calar en la teología, pero sólo en la llamada teología de la ciencia; a ello dedicamos, pues, el tercer epígrafe. En el cuarto intentamos una breve aproximación a la reformulación de algunos temas teológicos desde la metafísica del devenir. Finalmente, en el último apartado hacemos una rápida defensa de la intrepidez intelectual y de la libertad de creatividad teórica, tanto en el campo científico como teológico, como modos de mantener abiertos en el pensamiento y en la vida, esa nueva actitud fluidificadora.

## 2. LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA SOCIOLOGÍA DE LA FLUIDEZ SOCIAL

En la teoría social los nuevos planteamientos empíricos y especulativos han dado lugar a una ontología de la fluidez social, frente al estatismo basado en el orden social de las clásicas teorías sociales, así como una comprensión antropológica menos antropocéntrica y en continuidad también con aspectos que antes se consideraban que quedaban fuera de la comprensión del ser humano. No obstante, la propuesta que se presenta a continuación no es unánimemente aceptada en sociología. Simplemente la hemos querido presentar como ejemplo de un posible punto de encuentro, quizá puramente intuitivo e imaginativo, entre la sociología, las ciencias naturales y la teología. Pero antes de presentar la ontología de la fluidez social, vamos a hacer una breve referencia a la ontología social clásica.

### 2.1. *La exigencia de una ontología social para la sociología*

Aunque en los orígenes de la sociología los teóricos mantenían cierta disposición positiva a tratar cuestiones filosóficas de fondo, una gran parte de los sociólogos modernos se ha alejado de este tipo de reflexiones esenciales para toda ciencia. Sin embargo, Magali Uhl (2005) ha defendido muy recientemente que aunque «la sociología canónica actual, fundada sobre la investigación empírica, oculta sin embargo su herencia filosófica y profundiza la fosa que separa las dos disciplinas» (p. 81), también es verdad que, paradójicamente, «la mayor parte de los sociólogos que han marcado la historia de la disciplina son de formación filosófica y utilizan en sus escritos las problemáticas, las temáticas y las conceptualizaciones de la filosofía clásica» (p. 82). En realidad, «los debates que tratan sobre la *naturaleza de la realidad social* (realismo, idealismo, constructivismo, interaccionismo, etc.) tienen todos una dimensión ontológica, e incluso metafísica» (p. 22).

Dejando de lado las cuestiones epistemológicas y metodológicas, la cuestión filosófica crucial para la sociología es la de la ontología social, problema que la teoría social no ha sido capaz de cerrar y que reaparece recurrentemente en los debates más serios de la sociología. ¿Cuál es el estatuto ontológico del concepto de «sociedad»? Este debate ha estado presente desde el mismo desarrollo de la sociología en los escritos de los clásicos: Durkheim, Marx, Weber, Simmel y Tönnies. Tras sus pasos se han ido desarrollando las posiciones modernas que beben de un modo u otro de ellos. De hecho, siguiendo

a Outhwaite (2006) podemos distinguir tres ontologías tradicionales con sus correspondientes conceptos de sociedad: el realismo empírico, el idealismo trascendental y el realismo trascendental. *El realismo empírico* ofrece una clara elección. Bien la sociedad es una entidad holística, en analogía a un organismo biológico (ej., el sociologismo de Durkheim), o la «sociedad» es un concepto pre-científico y sin sentido que no es necesario en el estudio de los fenómenos sociales particulares y necesariamente individuales (ej., el individualismo de Weber). Para *el idealismo trascendental*, la sociedad es un principio abstracto de «sociación» (*Vergesellschaftung*), localizado a menudo en las percepciones de sus miembros (ej., el kantismo social de Simmel). Finalmente, *el realismo trascendental* ve la sociedad a la vez como una condición y como un resultado de la acción reproducida continuamente, puesto que toma en serio el poder «configurador» de las relaciones sociales, algo que no hace el idealismo.

Vamos a hacer tres precisiones a estas ontologías:

- 1) Las tres (con excepción de la weberiana) son realistas y esencialistas, puesto que tratan de localizar una naturaleza permanente que identifique la estructura fija y consolidada de la sociedad. De hecho, a este respecto es muy sugerente comprobar que toda la sociología clásica confirma la dualidad entre estática y dinámica, o entre lo que permanece y lo que cambia en la sociedad (estructura y cambio). Esta dicotomía ha sido considerada por Sztompka (2004) como el «pecado original» de la sociología y reproduce, de algún modo, la metafísica fijista que analizaremos después. Hay cambios más o menos grandes, cambios *del* sistema o cambios *en el* sistema, pero la estructura última de la sociedad permanece fija. El devenir no roza la profundidad ontológica del ser de la sociedad. La sociedad *es* siempre. Aunque se produzcan «cambios», «el» cambio no es constitutivo de la ontología social. Lo real es el ser, lo que permanece, la estructura, y el cambio es un estado transitorio de no-ser entre los dos momentos intersticiales del «construir»-«destruir»-«reconstruir». Lo que caracteriza a la sociedad es la permanencia frente al cambio y de lo que se trata es de reconstruir las leyes ontológicas que regulan el cambio para ayudar a la construcción del orden social. Esta visión se da tanto en el funcionalismo positivista de Durkheim, como en el marxismo revolucionario de Marx. En ambos, el cambio está supeditado a la búsqueda del orden, y la sociedad tiende a un estado fijo de perfeccionamiento.
- 2) A estas ontologías realistas hay que sumar la más reciente ontología constructivista<sup>6</sup>, y que tanto se ha extendido desde los años setenta en todas las ramas de la sociología. Para el constructivismo sociológico (que sigue presa del dualismo estructura-cambio) la realidad social que conocemos no tiene por qué ser la única, puesto que no hay nada «natural» en ella, sino que ha sido «construida» por el ser humano. La sociedad se produce y reproduce a través de acciones humanas y la configuración resultante de la sociedad no obedece a ninguna esencia o naturaleza ontológica y necesaria de esa misma sociedad construida. Lo importante no es el ser objetivo de las cosas (la estructura), sino el sentido sub-

<sup>6</sup> La tensión constitutiva que se dio en la sociología del siglo xx entre la sociología marxista y la anti-marxista (estructural-funcionalista) se resquebraja a partir de 1968, coincidiendo con fenómenos históricos y teóricos capitales. Autores como Blau, Berger y Luckmann, Garfinkel, Schutz, Blumer, etc., inauguran nuevas corrientes «que colocan de nuevo el actor en el centro de análisis y a la cultura y la construcción social de la realidad (constructivismo) como procesos determinantes. Estamos, pues, ante el equivalente en ciencia social del “giro lingüístico” o hermenéutico de la filosofía que ocurre por los mismos años» (Lamo de Espinosa, 2001: 37-38).

jetivo que los seres humanos proyectan sobre la sociedad (sentido, acción). García Selgas afirma (2003: 28): «El problema [del constructivismo] empieza cuando queremos indagar en los procedimientos por los que se llevaría a cabo esa construcción y vemos que tienden a ser de orden simbólico o formal en la mayoría de los casos, o preguntamos quién realiza la construcción y aparece algún tipo de sujeto no construido y perfectamente real, o cuestionamos si hay límites a esa construcción y parece que no hay cosa alguna, humana o no humana, que se le resista».

- 3) Finalmente, tanto las ontologías esencialistas como la constructivista no sólo comparten la dicotomía entre estructura-cambio, sino que además reproducen esa otra dualidad propia de la modernidad que Latour ha puesto de manifiesto (1997 y 1992): aquella que se da entre lo natural y lo cultural, entre lo biológico y lo social, entre lo técnico y lo humano, entre lo masculino y lo femenino. Esto implica que lo real es lo que permanece en la sociedad, pero lo social y lo cultural se definen en tajante oposición a la realidad natural y biológica, que se excluyen mutuamente. Tanto las ontologías esencialistas como las constructivistas separan en dicotomías excluyentes la indisoluble realidad que quiere defender la nueva ontología de la fluidez social y la Teoría del Actor-Red.

De todo lo dicho, hay que retener varias cosas: 1.º Que toda teoría social se funda en una ontología social determinada y por ello es necesario adentrarse en estas cuestiones. 2.º Que la ontología social clásica, a pesar de sus variedades, era fundamentalmente esencialista. 3.º Que en los años setenta nace, por oposición al esencialismo, el constructivismo. 4.º Que tanto los esencialistas como los constructivistas dan preeminencia al ser frente al devenir, y que establecen dicotomías excluyentes que impiden una visión unida de lo social y lo natural.

## 2.2. *La nueva propuesta de la ontología de la fluidez social*<sup>7</sup>

- A) El marco histórico del nacimiento de la teoría de la fluidez social: fenómenos y procesos

«La fluidificación de lo social es un fenómeno histórico y, por ahora, sólo tendencial» (García Selgas 2003: 29). Esta frase de uno de los sociólogos más implicados en el desarrollo de esta nueva ontología, quiere poner de manifiesto la idea de que la ontología social (quizá al contrario de lo que entendemos por ontología en el ámbito metafísico) «no es necesaria, sino contingente». Lo cual implica que la ontología de fondo de toda teoría social está en relación con los fenómenos históricos de los que da cuenta. No hay «una» ontología social, sino más bien «varias» ontologías que dependen del contexto social en el que nacen. Esto es lo que da sentido a la idea de que «lejos de pretender esbozar el ser social o de querer hablar de algún rasgo o esencia inmutable, afirmaré que la ontología social no es necesaria sino contingente» (Ibíd.)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> En España el máximo exponente de esta ontología es el profesor García Selgas de la Universidad Complutense.

<sup>8</sup> Esta caracterización de la ontología es congruente con la propia teoría de la fluidez social. Sin embargo, mis dudas se refieren al hecho de si de lo que García Selgas habla es de una teórica «ontológica» o más bien «óntica». Lo que no se termina de ver con claridad es si la fluidez alcanza el ser (ontología) y, por tanto, la ontología social no puede ser histórica, sino necesaria, puesto que lo característico del

En cualquier caso, varios son los fenómenos históricos que hacen pensar que esta «tendencia» a la fluidificación es real. No podemos entrar aquí en el detalle pormenorizado de cada uno de esos fenómenos (que, además, son bien conocidos por su relación con el proceso de la globalización) y sólo nos entretendremos en el último, por ser el que tiene más convergencia con la problemática científico-teológica:

- Paso del capitalismo industrial o fordista al capitalismo financiero o de acumulación flexible.
- Las nuevas teorías sobre la fluidez laboral y los nuevos modos de trabajar más flexibles.
- Los enormes flujos migratorios y la porosidad intercultural e interreligiosa.
- La emancipación de la mujer y, sobre todo, las nuevas concepciones acerca de la diversidad de géneros, con cierta fluidificación entre ellos.
- La individualización de nuestras sociedades y la inestabilidad de las identidades colectivas y personales.
- La masiva presencia de la tecnología con la consiguiente interconexión mundial, la fluidez en las comunicaciones y la facilitación de la virtualidad en la vida cotidiana.

Estos son algunos de los síntomas socio-históricos que han comenzado a convulsionar el paradigma ontológico tradicional de la teoría social. Así, García Selgas afirmaba: «Todos esos procesos me llevaban a afirmar que la fluidez se había ido erigiendo en forma constituyente de la existencia social, que lo social es hoy fluidez» (2006: 17)<sup>9</sup>. Todos esos fenómenos mostraban, en definitiva, que las instituciones sociales, las identidades y, en suma, «lo» social, no gozaban de la estabilidad reflejada en la clásica teoría social. Además, son procesos que se suceden simultánea e interrelacionadamente y que se retroalimentan mutuamente. No obstante, me gustaría referirme a uno sólo de esos procesos por ser quizá el más cercano a los teólogos y filósofos implicados en el diálogo entre las ciencias y la teología: me refiero a la fuerte influencia de la tecnología y su capacidad reestructuradora de la sociedad.

Más abajo se pondrá de manifiesto que la teoría del cambio social se ha visto reformulada debido a estos nuevos contextos históricos, en lo que se da preeminencia a la innovación frente a la permanencia. No cabe duda de que esa nueva reformulación del cambio social y de la ontología subyacente tiene que ver no sólo con procesos tecnológico-materiales, sino también identitarios, psíquicos, ideológicos, culturales, etc. En este sentido, nos alejamos de cualquier presupuesto determinista (material-tecnológico)<sup>10</sup> que privilegie unilateral y monocausalmente el papel de la tecnología en estos procesos fluidificadores.

---

ser en todo tiempo y lugar es su carácter fluido y, por ello, más devenir que ser. O si el alcance de la teoría de la fluidez sólo se refiere a, por así llamarlos, los «entes sociales» (ónticos) que por su contextualización histórica tienen una «apariencia» fluida, aunque no de suyo, sino por las circunstancias contingentes propias de nuestro tiempo. Las afirmaciones del autor son equívocas: por un lado afirma que la fluidez es una forma de existencia social históricamente delimitada (plano óntico); a renglón seguido sugiere que ello no implica que se pueda detectar esa fluidez en espacios-tiempos pasados (¿se movería en un plano ontológico?); para terminar sentenciando que «la fluidez no es para nosotros un rasgo necesario o esencial de nuestras sociedades, no fue necesaria y puede dejar de serlo» (2006: 20).

<sup>9</sup> Un poco más adelante afirmaba: «de aquí, por ejemplo, que pasemos a hablar de la fluidificación (como fenómeno histórico) a hablar de la fluidez como condición existencial básica de lo social» (Ibíd.).

<sup>10</sup> No es posible desarrollar aquí la complejidad de los procesos dialécticos, contextuales e incluso no-separables, que se dan entre los cambios tecnológicos y los contextos socio-culturales adyacentes. Remitimos a Romero Moñivas, 2008.

Pero también es cierto que no sería posible comprender la ontología de la fluidez social sin poner de manifiesto el enorme papel (propulsor, facilitador y mantenedor) de la tecnología en la configuración de este nuevo modo de existencia social (cf. Romero Moñivas, 2006). A este respecto el concepto de «innovación» ha cobrado una fuerza tal que «es imposible imaginar el futuro sin referirse al concepto de innovación» (Nowotny, 2006: 1). La innovación hace referencia a futuro, evolución, cambio, incertidumbre y riesgo. La innovación genera riesgo a la vez que es un modo de gestionarlo. La inestabilidad social propia de la fluidez social implica, de suyo, una «vulnerabilidad» característica de nuestras sociedades (cf. Bijker, 2006)<sup>11</sup>, un futuro captado a través de modelos y metáforas siempre provisionales, que se construyen y reconstruyen, y que hablan del futuro en condicional, sin las predicciones matemáticas que se pretendían exactas, de hace unos años. En efecto, «los modelos se reconocen como provisionales; capturan un presente fluctuante en un modo conjetural que proyecta algunas presuposiciones y sus dinámicas» (Nowotny, 2006: 3). Esto significa que la tecnología y los procesos continuos de innovación han hecho de la «estructura» social un paradójico y continuo desestructuramiento fluido difícil de apresar en conceptos y que no sólo roza el ser de lo social, sino que lo ha convertido (como hemos dicho ya) en un fluido devenir.

Sin embargo, junto a esta capacidad propulsora de la fluidificación, la tecnología misma se ha convertido en condición de posibilidad y mantenedora de la misma. En efecto, las Tecnologías de la Información y de la Comunicación, especialmente Internet y el teléfono móvil, permiten la constante movilidad social, la descentralización institucional y la consiguiente creación de flujos globales de transmisión de información instantánea, que crea y recrea nuevas posibilidades identitarias en los individuos y los colectivos, facilita la porosidad intercultural y el cuestionamiento continuo de lo «dado como verdadero», y la reestructuración fluida e inestable de las «comunidades»<sup>12</sup>. Todos ellos son fenómenos de fluidificación al estilo de lo afirmado por García Selgas y, en este sentido, posibilitan que las estructuras ya fluidas se mantengan en ese estado. No obstante, también es cierto que la inestabilidad y fluidez puede ser gestionada o controlada desde los «mecanismos» ideológicos propios de las nuevas tecnologías:

«Todo hace pensar que en el mundo de la globalización economicista a la que estamos asistiendo, el nuevo orden busca su estabilidad apoyándose también en el *digitalismo* como nueva «religión oficial», cuya versión sofisticada como nueva *gnosis* es la que elaboran las elites iniciadas para expresar sus ilusiones de un mundo armónico pero que cuenta con su propia versión de «platonismo para el pueblo» [...]» (Pérez Tapias, 2003: 88).

No cabe duda de que, en el caso paradigmático del teléfono móvil (con la cada vez más asentada convergencia de móvil e Internet), «contribuyen a crear esa fluidez entre ámbitos, categorías y relaciones, al tiempo que son utilizados para gestionar las consecuencias de dicha fluidez, y son también protagonistas de muchas de las tensiones que dicha coexistencia origina» (Lasén Díaz, 2006: 155)<sup>13</sup>. Y así, «el móvil constituye un sím-

<sup>11</sup> Bijker propone, frente a concepciones de la vulnerabilidad, objetivas e independientes del contexto, que este concepto es socialmente construido y es relacional: «Vulnerability is a constructivist concept in the sense that it does not describe a context-independent and intrinsic quality of the system» (2006: 59).

<sup>12</sup> «Communal solidarities appear to be seriously—if not terminally—undermined by processes of dislocation, reconstruction and acceleration, experienced in communities as irresistible external pressures. [...] In modern society, communities are bound to be more permeable, more interpenetrative, more voluntaristic and less stable than their predecessors» (Beeson, 2003: 105).

<sup>13</sup> «Tecnología nómada, móvil inmutable, contacto permanente, continuidad en la accesibilidad a los demás, a la información, a las oportunidades que puedan surgir, fluidez entre escritura y oralidad, entre

bolo clave de la sociedad actual definida por las ciencias sociales desde la fluidez y la movilidad como una de sus características fundamentales» (Cabrera 2006: 92). La tecnología actual, pues, permite dar razón de ese nuevo modo de existencia líquido-fluido propio de la nueva teoría social.

## B) Un nuevo concepto de «cambio social» y de «cultura»

La sociología clásica concibió el cambio social siempre como inherente a la sociedad, pero más bien como un *momento transitorio* hacia los sucesivos estados dominados por el orden, la estructura y la estática. Por este motivo, casi toda la sociología ha estado atravesada por una dicotomía constituyente entre orden/desorden, estructura/agencia, estática/dinámica; es decir, entre lo que cambia y lo que permanece. La ontología social estaba dominada por el *ser* y el cambio no llegaba a rozar más que superficialmente la profunda estructura ontológica estática; el cambio no era constitutivo a lo social, sino más bien su instrumento. Siempre hay un núcleo *sustancial* que sirve de soporte estructural a todos los elementos accidentales y, por lo tanto, cambiantes y mudables. Este modelo se corresponde —según Sztompka— con los modelos sistémicos y organicistas, e impiden dar cuenta de los nuevos fenómenos sociales que están configurando la sociedad y, por tanto, la teoría social<sup>14</sup>.

Por este motivo, Sztompka prefiere hablar de la sociedad como de un «campo social dinámico», en el que las palabras claves son flujo, proceso o corriente de cambio, puesto que: «ontológicamente hablando, la sociedad como estado continuo no existe ni puede existir. Toda realidad social es pura dinámica, un flujo de cambios de velocidades, intensidades, ritmos y tiempos diversos» (2004: 31). A fin de cuentas, lo que pretende este nuevo modelo teórico es considerar el *devenir* como constitutivo de lo social y no sólo como su instrumento transitorio, es decir, afectar y situar el cambio en la misma médula de la ontología, que ya no anhelaría la «determinación» como categoría esencial en la sociología:

«Únicamente pensadores sociales situados en los márgenes de la ciencia social normal, tales como C. Castoriadis, E. Morin, M. Maffesoli, G. Balandier, P. Tacussel han aludido, bajo esta u otra denominación, a su realidad abundante [la de la dimensión *legisladora* en la ciencia social]. Y, por ende, han advertido contra los intentos de la sociología de estructurar y normalizar la vida social con arreglo a la categoría de *determinación*, que constituye la tendencia dominante del pensamiento occidental. [...] Como dice Castoriadis, la categoría de *la determinación* ha sido central para Occidente y la sociología, hija legítima de la modernidad occidental, ha compartido el propósito de reducir la pluralidad al *uno* en expresiones teóricas como el marxismo, el funcionalismo, el estructuralismo, que buscaban lo universal en la condición humana (leyes de la historia, la búsqueda del equilibrio social, la estructura binaria de la conciencia humana)» (Sánchez Capdequí, 2006: 71).

presencia y ausencia; flujos de conversaciones, de mensajes, de gestos, de interacciones; fluidez entre espacios, ámbitos, relaciones, cuya coexistencia se intensifica gracias al móvil» (Ibíd.).

<sup>14</sup> García Selgas (2003: 18) afirma que el modelo de la ontología de la fluidez social se enfrenta con los dos modelos dominantes en sociología, que él identifica como «sustancialista» y «formalista». Él los define así: «Modelo sustancialista (materialista), de Aristóteles a la elección racional (J. Elster, por ejemplo), que encuentra un soporte sólido de la realidad social en algún tipo de naturaleza (la del individuo, pe.), de esencia (la racionalidad, el progreso, la comunidad, etc.) o de ley necesaria de desarrollo (de lucha de clases, de acumulación de capital, etc.). [...] Modelo formalista (estructuralista), de E. Durkheim y G. Simmel a N. Luhmann, que ha querido ver la solidez de lo social en la forma o estructura que lo constituye. Lo social se convierte así en la estructura o forma (posiciones, oposiciones, distinciones, etc.) de las relaciones que condicionan los comportamientos humanos».

Para la ontología de la fluidez social, la determinación implica, de suyo, la absorción ilegítima de la pluralidad y la diversidad, bajo *la norma* y lo estructural<sup>15</sup>. Por ello, cuando se pretende negar el cambio como constitutivo ontológico de lo social se elimina al mismo tiempo la capacidad innovadora de lo diverso. Y es que, efectivamente, «las sociedades modernas han entronizado el cambio y no la estabilidad, la innovación y no la repetición como mecanismo de adaptación, de ahí la tendencia de la sociología actual a ocuparse de sucesos en lugar de hacerlo de cosas, de procesos en lugar de estados, como componentes últimos de la realidad» (Brunet y Belzunegui, 2006: 23)<sup>16</sup>.

Dentro de esta reformulación ontológica del cambio social, en continuidad con ella y en anticipo de la «promiscuidad» del siguiente epígrafe, es fundamental para la teoría de la fluidez social el concepto de cultura no-esencialista propio de las modernas reflexiones socio-históricas. En efecto, y del mismo modo que se consideraba la estructura social como algo invariante en cuyo «interior» se producían cambios que no alcanzaban la médula de lo social, así también se consideraba a la cultura de una sociedad como un armazón homogéneo, fijo y sustancial que caracterizaba de modo «esencial» a una sociedad *frente a* otras sociedades con culturas igualmente fijas y cerradas. Esta visión es coincidente con la metafísica y teología esencialista que está en trance de ser superada; y de hecho, existe una retroalimentación histórico-social entre esa visión esencialista de la cultura, de la teología e, incluso, de la propia Iglesia. Sin embargo, los análisis más modernos han descartado esta visión insostenible de la cultura:

«Aunque muchas caracterizaciones continúan suprimiendo las zonas fronterizas, las culturas humanas no son ni necesariamente coherentes ni siempre homogéneas. Más a menudo de lo que nosotros creemos, nuestras vidas cotidianas están cruzadas por zonas limítrofes, bolsas y erupciones de todo tipo. Las zonas fronterizas frecuentemente se convierten en sobresalientes alrededor de frentes tales como la orientación sexual, el género, la clase, la raza, la etnicidad, la nacionalidad, la edad, la política, el vestido, la alimentación o el gusto. Junto con «nuestros» *vos* supuestamente transparentes desde la perspectiva cultural, tales zonas limítrofes deben ser consideradas no como zonas transicionales analíticamente vacías sino como espacios de producción cultural creativa que requieren investigación» (D. Rosaldo, citado en Ariño, 2000: 39)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Aunque desde otro punto de vista (la definición del moderno concepto de riesgo, también fundamental en la actual teoría social) se pone de manifiesto el carácter central que en la Sociología suele ocupar «lo normal», «la norma», frente a lo cual se erige la categoría de «desviación social» típica en el pensamiento social: «La tecnología del riesgo permite entonces definir las normas e identificar las diferencias con respecto a las normas, diferencias que se llegan a definir como “riesgos”. El riesgo cobra el significado de *anomalías* o de *inadaptación*. El anormal es aquel que se diferencia demasiado de la norma (media) del grupo y por consiguiente representa para este una amenaza, un peligro, un riesgo» (Leflaive, 2004: 207).

<sup>16</sup> Como se ve, la terminología de la teoría social moderna se asemeja mucho a la propuesta por la filosofía del proceso de Whitehead. Ambos proponen dos ontologías más procesuales, evolutivas, cambiantes, que sustancialistas, fijistas y estáticas. «Whitehead trata de entender la ontología de la realidad. Su punto de partida no es la constatación de objetos o entidades estables, sino una referencia al “evento” (su terminología varía: acontecimiento, ocasión actual...)» (Montserrat, 2004: 54).

<sup>17</sup> Los recientes e interdisciplinarios análisis de Julio L. Martínez (2007) también están atravesados de la idea de que «lo más importante es tomar estas definiciones a la luz de un concepto no esencialista y naturalista de la cultura en virtud del cual las culturas serían realidades perfectamente definidas, coherentes y homogéneas, nítidamente diferenciadas unas de otras. El culturalismo esencialista exacerba y fosiliza las diferencias y produce, bien rechazo de la diversidad (formas contemporáneas de racismo), o yuxtaposición de guetos culturales que desemboca en multiculturalismo relativista» (p. 36). Y al final del libro vuelve a reiterar: «la propuesta intercultural considera la cultura propia no como una esencia fija que se debe preservar de la influencia perniciosa de novedades, sino como una realidad dinámica, permeable a los efectos de la interacción e incluso del conflicto con lo diferente» (p. 596).

Estas zonas limítrofes o marginales, fundamentales para la crítica social, permiten la fluidificación incesante de esas instituciones, identidades y estructuras que parecían monolitos fijos cuya ontología daba preeminencia al ser frente al devenir. Así, en definitiva, la nueva ontología de la fluidez social transforma, en primer lugar, el estatuto teórico del cambio dentro de la teoría social, y con ello desbarata el esencialismo cerrado de las culturas, dando paso a una nueva trasgresión en la teoría social: la promiscuidad ontológica.

C) La promiscuidad ontológica: Latour, Law y el principio de simetría generalizada

En continuidad con las reflexiones precedentes, la ontología de la fluidez social apoya sus propuestas en la nueva teoría social de Latour, Law, Woolgar y otros, que se conoce con la etiqueta genérica de «teoría del actor-red» (actor-network theory, ANT). No es este el lugar para detenernos en un análisis profundo de sus implicaciones sociológicas y filosóficas; únicamente queremos traer aquí un aspecto clave de los teóricos del actor-red: el principio de simetría generalizada. La simetría generalizada es una radicalización del tradicional principio de simetría del Programa Fuerte de la Sociología del Conocimiento Científico de Bloor. Con este se pretendió dar un paso más en el cuestionamiento de la imagen tradicional positivista de la ciencia: se negaba con ello la diferenciación entre el llamado «contexto del descubrimiento» (que sí podía estar sujeto a un análisis sociológico) y el «contexto de la justificación» (que se convertía en una *caja negra* que sólo podía ser analizada por la filosofía de la ciencia). De hecho, inicialmente había una clara asimetría en la consideración de la labor de la sociología de la ciencia. Así, los factores sociales solo se tenían en cuenta como fuente de explicación cuando se trata de un conocimiento falso o incorrecto, en tanto que no hay nada social que interfiera cuando hablamos del conocimiento verdadero. La sociología de la ciencia nacía como una *sociología del error*. Esta asimetría es la que denuncian los proponentes del programa fuerte, que pretenden aplicar el principio de simetría; es decir, explicar sociológicamente tanto el error como la verdad y explicitar el carácter socialmente construido del conocimiento científico.

No obstante, la ANT se rebeló contra esta simetría a la que consideraba insuficiente y además apoyada en un prejuicio semejante a la versión positivista de la ciencia que pretendía combatir. Latour (1992) lanzaba un ataque contra los estudios sociales de la ciencia y proponía un nuevo «giro» en la epistemología: su «Post-scriptum: un giro después del giro social», suponía un intento de establecer una simetría generalizada en la teoría social. A fin de cuentas, el alcance de esta generalización del principio de simetría no sólo tenía consecuencias epistemológicas, sino sobre todo ontológicas (Latour, 1997). En definitiva, lo que se afirmaba era que ni la naturaleza ni la sociedad podían utilizarse como factores explicativos del conocimiento, lejos de cualquier problematidad:

«Si para la sociología de la ciencia, la sociedad es algo que según como esté estructurado favorece o no la generación de conocimiento científico (pero era la “naturaleza” la que determinaba el contenido del mismo), el programa fuerte y sus desarrollos plantean que el conocimiento científico (y la naturaleza) es el reflejo de la sociedad que lo genera. La naturaleza se ha convertido, para esta simetría, en una noción problemática, pero no así la sociedad. De este modo los estudios sociales de la ciencia empiezan a convertir el contexto social —la “construcción social”— en un vago, poderoso y omnipotente concepto explicativo. Es esta parcialidad lo que lleva a los autores de la ANT a

decirnos que la propuesta de Bloor no es realmente simétrica. Es “constructivista para la naturaleza y realista para la sociedad”. Se ha sustituido una asimetría por otra asimetría: la sociedad, lo social lo explica todo» (Vitores González, 2001).

Así pues, la ANT problematiza tanto el concepto de naturaleza como el de sociedad, y con ello se da lugar a una verdadera sociología simétrica (cf. Doménech y Tirado, 1998). De este modo, se rompe con la ontología tradicional: no hay ninguna «cosa» que se pueda llamar *sustancialmente* natural ni ninguna otra *sustancialmente* social: así pues, cae el sustancialismo ontológico en la teoría social. Pero como consecuencia de ello tampoco se puede defender la separación de esos dos (supuestos) ámbitos sustanciales tradicionales: con ello se elimina cualquier dualismo ontológico entre lo social y lo natural. La ANT es tanto una sociología como una ontología<sup>18</sup>, que pretende reformular la teoría social desde un nuevo acercamiento a través del concepto de «red» y su unión indisoluble con el «actor».

La promiscuidad ontológica es una consecuencia de esta deriva de la teoría social. La sociedad ahora se concibe como una red de elementos heterogéneos con la misma importancia ontológica en tanto que son a la vez constructores de la red y construidos por ella<sup>19</sup>. Estos elementos son «actores», pero se les prefiere llamar «actantes» para poner de manifiesto que este actor no es exclusivamente humano, sino que puede ser animal, mecánico, inorgánico, etc. Los actores se definen como resultado o efecto de la red en la que se encuentran interactuando con materiales heterogéneos: el actor va más allá de su propio cuerpo. Es decir, se define y se construye en tanto que define y construye la red, y a la inversa: la red le define y le construye tanto como él define y construye la red. No hay una red a la que se añada un actor ya configurado, sino que ambos son co-constructores de su ser.

Esta promiscuidad ontológica tiene consecuencias importantes para la antropología. No sólo se elimina cualquier resquicio de dualismo metafísico en el ser humano, además se evita la pretensión de un «esencialismo» antropológico que lo situaba frente al mundo y lo no-humano. La antropología que se deriva de la ANT «no celebra la idea de que haya diferencia de clase entre personas por un lado, y objetos por otro. Niega que las personas sean necesariamente especiales» (Law, 1998)<sup>20</sup>. A pesar de la provocación que puede suscitar, esta antropología es, de hecho, mucho más intuitiva que la tradicional antropología escolástica sustancialista. En efecto, nuestra experiencia más inmediata de nosotros mismos siempre nos sitúa en relación a otras personas, a otros objetos tecnológicos con los que interactuamos y nos definimos, y nuestra construcción de nosotros mismos siempre pasa por la toma de decisiones a través de redes de elementos heterogéneos:

<sup>18</sup> «[ANT] is as much an ontology or a metaphysics, as a sociology» (Latour, 1998: 2).

<sup>19</sup> «This, then, is the crucial analytical move made by actor-network writers: the suggestion that the social is nothing other than patterned networks of heterogeneous materials» (Law, 1992: 381). Esta unión de actor y red, dialéctica, y por tanto alejada de la idea de que los actores son simples puntos nodales de una red que permanecen inalterados, es puesta de manifiesto energicamente por Latour (1998: 11): «There is not a net and an actor laying down the net, but there is an actor whose definition of the world outlines, traces, delineate, limn, describe, shadow forth, inscroll, file, list, record, mark, or tag a trajectory that is called a network. No net exists independently of the very act of tracing it, and no tracing is done by an actor exterior to the net. A network is not a thing but the recorded movement of a thing».

<sup>20</sup> «I could argue (as have sociologists such as Steve Woolgar and psychologist of technology like Sherry Turkle) that the dividing line between people and machines (and for that matter animals) is subject to negotiation and changes. Thus it is easily shown that machines (and animals) gain and lose attributes such as independence, intelligence and personal responsibility. And, conversely, that people take on and lose the attributes of machines and animals» (Law, 1992).

«Si yo estoy lejos de mi ordenador, de mis colegas, de mi oficina, de mis libros, de mi escritorio, de mi teléfono, no sería un sociólogo que escribe artículos, pronuncia conferencias y produce conocimiento. Sería algo muy distinto —y lo mismo es verdad para todos nosotros. Así, la cuestión analítica es esta: ¿un agente es un agente primariamente porque él o ella habita un cuerpo que transporta conocimientos, destrezas, valores y lo demás? ¿O un agente es un agente porque él o ella habita un conjunto de elementos (incluyendo, por supuesto, un cuerpo) que se extiende en una red de materiales, somáticos y de otro tipo, que rodea cada cuerpo?» (Law, 1992).

Como se ve, la afirmación es radical<sup>21</sup> en un sentido, si se mantienen antropologías esencialistas; pero prudente en otro, si se apuesta por una antropología del devenir y de la formación de lo humano en continuidad con la realidad cosmo-físico-biológica de la que procede, y que además niega cualquier tipo de instancia (llámese «alma» o como se quiera) que estaría ya «dada» y «construida» desde el comienzo del nacimiento, como una especie de «yo intemporal» que me definiría *siempre* en tanto que «yo mismo y no otro».

La antropología de la ANT defiende una promiscuidad ontológica que está, en cierto modo, latiendo en las modernas metafísicas y teologías no-sustancialistas. El ser humano se hace en un proceso de devenir y en continuidad con el mundo (humano, animal, físico, mecánico, etc.). En este sentido, «no se niega que los seres humanos usualmente tengan que ver con cuerpos [...]. Ni niega que los seres humanos [...], tengan una vida interior. Pero insiste en que los agentes sociales no son nunca localizados en cuerpos solamente, sino más bien que un actor es una red estructurada de relaciones heterogéneas, o un efecto producido por una tal red. El argumento es que pensar, actuar, escribir, amar, ganarse la vida —todos los atributos que normalmente adscribimos a los seres humanos— son generados en redes que pasan a través de y se ramifican tanto dentro como más allá del cuerpo. De ahí el término actor-red —un actor es también, siempre, una red» (Law, 1992)<sup>22</sup>. Para la antropología, lo que todo esto implica es, por tanto, que no existe una suerte de «yo sustancial» (o actor) previo al propio acto de situarse en relaciones y acciones con otros supuestos actores (humanos, pero también animales, tecnológicos, etc.) también ya constituidos a los que se añadirían «relaciones» de modo accidental. Sino más bien lo contrario: la construcción de la persona significa la esencial co-construcción actor-red dentro de la interrelación reticular, donde no existen por separados ni actores (nodos) ni redes que los vehiculen. Parece esto cercano a la propuesta zubiriana de la *respectividad*: «Ninguna realidad está montada sobre sí misma, de suerte que *luego* saliera a entrar en relación con otras, aunque esta salida les fuera esencial. No se trata de “relaciones”, no, sino de que intrínseca y formalmente cada realidad es en sí misma, *in re*, “respectiva”» (Zubiri, 1989: 25)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> En cualquier caso, Law se apresura a negar cualquier tipo de implicación ética sobre esta antropología: «To say that there is no fundamental difference between people and objects is an analytical stance, not an ethical position. And to say this does not mean that we have to treat the people in our lives as machines».

<sup>22</sup> Una antropología tan actual y potente como la de Manuel Cabada Castro que pretende un acceso a la divinidad desde esa estructura antropológica humana constituida por el amar, el querer, la libertad, la búsqueda del sentido, etc., podría salir beneficiada desde un punto de vista filosófico, si en vez de considerar estos «atributos» humanos desde una perspectiva «estructural» lo hiciera desde este enfoque «reticular», considerando que el amor, el querer, etc., son cuestiones humanas que se dirimen no en una soledad esencialista, sino en una continua reformulación y reconstrucción dentro de una red de elementos heterogéneos, incluidos materiales. No obstante, aunque Manuel Cabada no estuviese de acuerdo con este enfoque, lo que está claro es que su antropología está mucho más cerca de la antropología de la ANT (dinámica, fluida y en devenir) que de la tradicional antropología sustancialista escolástica. Cf. Cabada, 1999, y Romero Moñivas, 2007.

<sup>23</sup> Scheler parece también cercano a esta concepción antropológica, quizá debido a su afirmación de la indefinibilidad [Undefinierbarkeit] del hombre, frente a la concepción fijista que pretende definirlo como

Como se verá seguidamente, el análisis que hemos desarrollado de esta ontología de la fluidez social mantiene profundas convergencias con las propuestas metafísicas y científicas que apuestan por el «devenir» frente al «ser» y que, desde nuestro punto de vista, deben servir (junto con esta teoría social de la fluidez) para reformular aspectos importantes de la dogmática teológica tradicional.

### 3. METAFÍSICA DEL DEVENIR Y PENSAMIENTO TEOLÓGICO

En lo que sigue no se pretende desarrollar una metafísica, ni siquiera analizar el problema del ser ni la posibilidad misma de fundamentar la metafísica (complejidad que desborda nuestra cuestión; cf. clásicos que asumimos aquí sólo en determinadas cuestiones como: Coreth, 1964; Gilson, 1973 y 1983; Gómez Caffarena, 1983; Marèchal, 1964; Maritain, 1963; Raeymaeker, 1970), sino simplemente trazar los jalones históricos por los que ha transitado la cuestión del ser y el devenir.

#### 3.1. *Fijismo y metafísica del Ser: presupuestos de la antigua Ciencia y Teología*

Hasta hace relativamente poco, la metafísica, la ciencia y la teología dominantes compartían un presupuesto común: la *verdad* de la *realidad* se asienta en un *orden fijista* sustentado en un *ser estático* que es ya plenitud en el *origen*<sup>24</sup>. Por eso: orden, ser, verdad, fijismo-estatismo y origen han sido conceptos profundamente interrelacionados en las ciencias, la metafísica y la teología. La verdad se identifica con el ser, el ser con lo estático y fijo, lo estático con el orden y ese orden está ya dado desde el origen de la realidad. En este esquema el *devenir* era un contraste del *ser* y en muchos casos era considerado como menos real y verdadero que el ser, siendo aquel una apariencia de este (es decir, como simple momento potencial del ser en acto puro). Milesios y pitagóricos<sup>25</sup>, pero especialmente los eleatas (en confrontación directa con Heraclito)<sup>26</sup> estarán preocupados por fijar la verdad del ser frente al devenir, cuya postura más acabada será la de Parménides frente al devenir heraclítico: «el ser parmenidiano siempre

---

esencia: «[Según Scheler] un doble frente hay que hacer, según esto: primero, contra todas las teorías metafísicas de la sustancia psíquica o de un yo entendido como sustancia-cosa (*res cogitans*), y luego, contra toda interpretación del concepto del yo de la psicología. Expresamente se presenta la teoría de Scheler sobre la persona cual centro de actos como una prosecución de la tendencia kantiana contra la metafísica sustancialista del alma que se manifiesta en la crítica de la psicología racional. El núcleo de la existencia espiritual personal del hombre no es una sustancia con ciertas «facultades» y «disposiciones», no es una cosa que se altera y cuyas propiedades cambian en el tiempo; la identidad de la persona no reside en modo alguno «por detrás» ni «por encima» de sus actos, en un sustrato permanente, sino que existe y vive solamente en los actos y en la dilección cualitativa de su puro y mismo tornarse distinta» (Heimsoeth, 1966: 361).

<sup>24</sup> La frase de Tertuliano (aunque utilizada para justificar lo más sagrado en la Iglesia de los apóstoles) es representativa de lo dicho: «Id verius quod prius, id prius quod [ab initio]».

<sup>25</sup> «En la tabla pitagórica de los contrarios el movimiento está en el lado de lo ilimitado y del mal. Su metafísica de los números, aunque según todas las apariencias nació de los procesos de movimiento astronómico y músico, tiene abiertamente la tendencia a lo estático y geométrico, a la forma fija» (Heimsoeth, 1974: 134)

<sup>26</sup> «Una necia tradición de fines de la Antigüedad ha querido estigmatizarlo [a Heráclito] como el pesimista, el “filósofo llorón”, porque había hablado con poderoso sentimiento del devenir y del fenecer, de la inconstancia de todo lo real y de la imposibilidad de remontar por segunda vez el mismo río; porque veía en la guerra y la discordia la madre de todas las cosas» (Heimsoeth, 1974: 135).

igual, rígido, en eterno reposo, es, una vez más, una réplica contra Heraclito que no concibe el ser sino como devenir, distinción y multiplicidad, pero no como algo estable y universal» (Hirschberger, 1997, I: 57). Así, mientras que para Heráclito «transformándose descansa el ser», por el contrario para Parménides solo el ser inmutable y rígido tiene verdadera realidad, frente al movimiento que es pura ilusión. Y justamente será el sistema metafísico parmenidiano el que influirá decisivamente en los filósofos posteriores.

Esta metafísica que concibe el ser estático y esencialmente *acabado* como el fundamento de la *realidad real* será afirmada por los dos grandes metafísicos griegos. Ni Platón ni Aristóteles fueron capaces de intuir la enorme trascendencia de una metafísica que tomara en serio el devenir, el movimiento y la vida «por sí mismos» y sin ningún «para qué» (como harían luego el maestro Eckhart, en un sentido, y Fichte en otro). Por el contrario, para Platón el devenir y la pluralidad quedan reducidos al ámbito de lo sensible, en tanto que esta multiplicidad encuentra su asidero firme en la inmovilidad estática de las formas eternas. Y el estagirita no escapará a esta visión del movimiento propia de su maestro, a pesar de que la transformación y la vida representan para él un papel relevante en su sistema del universo:

«El fluir como vida propia, que corre por sí misma, es una imagen ajena a Aristóteles. Todo proceso supone un “para qué”; es solo un tránsito hacia algo estático. No puede haber, por ende, en esencia, un movimiento infinito, sino que todo movimiento “tiene su fin y sus límites”. El movimiento, ya sea el cambio de lugar de una piedra, o la vida de un animal, o la actividad del hombre, es una realización de lo “no realizado”, la realización de lo posible, en cuanto es aun meramente posible, un tránsito de la materia, que puede serlo todo, a la forma, que es. El devenir se extingue necesariamente en la realización del fin que le es impuesto cada vez. Por eso donde no hay materia tampoco hay movimiento. [...] La vida no es, por tanto, algo esencial en sí mismo, algo primitivo, sino sólo un tránsito hacia el ser, solo una afección (πάθος) del ser» (Heimsoeth, 1974: 137 y 138).

Muy sintomático a este respecto sobre los «fines» y lo «limitado» es que Aristóteles (y también Platón, aunque más discretamente) se opone a la existencia del Infinito, precisamente porque para él el «límite» es lo que adquiere relevancia y superioridad sobre lo «ilimitado», siendo este último, por tanto, incognoscible<sup>27</sup>. En cierto modo, no podemos dejar de pensar que el miedo que aún muchos teólogos y metafísicos manifiestan a la hora de pensar el ser como devenir y la posibilidad de un Infinito «en acto» (con todas las consecuencias *no fijistas* que una ontología tal implicaría) se debe a la dificultad, que ya se trasluce en el debate Heraclito-Aristóteles, a no poder «encerrar» y captar en un concepto al mismo «ser», y en definitiva haciendo de este no tanto una profundidad insondable, sino un «concepto» que, en cuanto tal, no deja de ser *finito* y, por tanto, *fijo* y *estático*<sup>28</sup>:

<sup>27</sup> «Ahora bien, el talante filosófico de Aristóteles es el de un implacable y dialéctico conceptualizador de las realidades concretas que se le ofrecen a la observación y a la reflexión. Desde este punto de vista, lo que del modo que fuere parezca sustraerse a ello y, por tanto, a la capacidad ordenadora y conceptualizadora del intelecto, corre el evidente riesgo de ser considerado como falso o inexistente. En ello se sitúa naturalmente Aristóteles en continuidad con determinadas corrientes de reflexión anteriores a él, en las que el “límite” viene a adquirir relevancia y superioridad sobre lo ilimitado o infinito en el acercamiento cognoscitivo a la comprensión de la realidad» (Cabada Castro, 2007: 112).

<sup>28</sup> Así opina también Heimsoeth (1974: 133) cuando afirma: «El pensamiento ha buscado en todos los tiempos la sustancia en este sentido, lo persistente, lo que se puede comprender y no se disipa cuando la mano apretada de la *ratio* quiere sujetarlo. [...] La razón salva la dificultad, tratando de concebir lo mudable como una “mera” modificación exterior, por decirlo así, de lo eterno e indestructible, de la “sustancia” [...]. La divisa es: de la nada no sale nada y lo que no existe no puede dejar de ser. Pero con esto no se resuelve en realidad el enigma, sino que se le desplaza simplemente a otro plano».

«Esta realidad es lo que llamamos ser, algo, por tanto, que no puede consistir en un mero concepto, sino que es, más bien, origen y causa de todo concepto, de toda la indefinida conceptualización, que es la vida misma de la mente» (Cabada Castro, 1975: 66). Tomar seriamente el «ser» como ese origen y causa de la dinámica del pensamiento, es en cierto modo considerar que es un Infinito «en acto» que por su inagotable riqueza no puede ser «subjetivizado» y, en este sentido, no se deja ser «fijado» por el pensamiento humano, puesto que es pura dinamicidad y devenir, infinitud inagotable de riqueza ontológica. No obstante, este esquema metafísico no casaba con los planteamientos aristotélicos, que son los que servirían de fundamentación a la teología cristiana y a la ciencia occidental, haciendo del «ser» una plenitud ya cerrada y acabada, estática y fija, que permanece desde el origen siempre ahí, esperando a que la mente humana la «aprehenda» y manifieste su «verdad» en el juicio como adecuación «estática» entre la mente y la realidad.

En cualquier caso, la filosofía griega utilizará esta preeminencia del ser sobre el devenir para fundamentar la posibilidad de una ciencia verdadera (*episteme*) por contraposición a la opinión vulgar y cambiante (*doxa*). En este sentido, los tres grandes filósofos griegos se oponen al relativismo que parecía<sup>29</sup> brotar de la metafísica del devenir heraclitiana: «Si todo fluye y nada permanece —ha afirmado Aristóteles contra Heraclito— no puede darse una ciencia ni una verdad (*Met. A, 6; M, 4*). Naturalmente, nuestros conceptos y nuestros juicios son estables, son esquemas. Pero si todo fluye, se nos escapará de entre los dedos aquello que tratamos de aprisionar por medio de nuestros conceptos, y esto serán palabras huera, pues no les corresponderá ninguna realidad» (Hirschberger, I: 54).

Un sistema así concebido chocaba frontalmente con la concepción judeo-cristiana de un Dios que es vida. El estatismo del universo griego se derrumba con la llegada del concepto de «creación»; y el Dios inmóvil, perfecto, *actus purus* se presenta incompatible con un Dios histórico, providente, que acompaña al hombre y a la creación entera en su devenir y que, incluso, se ha hecho carne en Jesús de Nazaret. De este modo, la revelación no es dada de una vez para siempre sino que se despliega en un proceso histórico y cósmico. Sin embargo, no obstante todo el desarrollo patrístico en este sentido, «nunca son superados completamente el cosmos antiguo, con todos los rasgos estáticos que le eran inherentes, y el contraste antiguo entre la perfección espiritual de lo inmóvil, no solo de lo eterno e imperecedero, y el devenir como signo de imperfección» (Heimsoeth, 1974: 144) (curiosamente siempre vinculado a la materia, que parece todavía ser considerada como ontológicamente inferior y enfrentada al espíritu). No debe olvidarse que la mayor sistematización teológico-metafísica, la de Tomás de Aquino, es deudora del sustancialismo aristotélico y de su concepción del movimiento como tránsito de la mera posibilidad a la realización, no obstante las matizaciones que los tomistas quieran introducir afirmando que el acto y la potencia no son principios constitutivos sino complementarios. Esta concepción aristotélico-tomista fue dominante en la escolástica dificultando hasta hace poco cualquier diálogo fructífero de la teología con la filosofía y la ciencia moder-

<sup>29</sup> En efecto, dejamos de lado lo que «realmente» quiso decir Heraclito en el conjunto de su filosofía: «It would be a mistake, however, to suppose that Heraclitus meant to teach that there is nothing which changes, for this is contradicted by the rest of his philosophy. Nor is the proclamation of change even the most important and significant feature of his philosophy. [...] Heraclitus's original contribution to philosophy is to be found elsewhere: it consists in the conception of unity in diversity, difference in unity. [...] For Heraclitus, then Reality is One; but it is many at the same time —and that not merely accidentally, but essentially» (Copleston, 1962 I-I: 54 y 55).

nas<sup>30</sup>. Habrá que esperar a la audacia de Duns Escoto, el maestro Eckhart y, sobre todo, Nicolás de Cusa, para poder vislumbrar una «vía alternativa» para comprender el universo, el devenir y la apertura pneumática a la novedad, la vida y el movimiento infinito, que nos llevarán desde Bruno hasta Leibniz, el primer Kant y los idealistas alemanas, Fichte, Schelling y Hegel, desembocando en Nietzsche y en la nueva metafísica-teología del devenir.

No obstante, hasta entonces será dominante una triple concepción del ser que, aun procediendo de la especulación metafísica, influirá notablemente en la teología, y aún hoy es fuente de confrontación entre la ortodoxia y la (supuesta) heterodoxia: 1.º *El ser es ser fijo*: con ello se negaba casi cualquier tipo de evolución que pudiera alcanzar una dimensión propiamente ontológica y no simplemente accidental. 2.º *El ser es ser espiritual y no material*: se produce una escisión irresoluble de origen platónico entre lo material y lo espiritual, considerándose, además, que lo primero es inferior a lo segundo. Este dualismo —aun remanente en la teología y prácticamente eliminado de la filosofía y de la ciencia— influyó decisivamente sobre la cosmología y la antropología, y además propició un desinterés —por supuesto, no pretendido inicialmente— sobre la historicidad frente a una intemporal y superior eternidad. 3.º *El ser es ser homogéneo*: con esta última tesis se cayó en un sustancialismo y esencialismo cerrado al cambio y la «promiscuidad ontológica», a la fluidez y la porosidad propia de la experiencia real de las personas e incluso de la materia.

### 3.2. *Devenir, dinamismo e historicidad: metafísica, ciencia y teología*

Duns Escoto junto a Joaquín de Floris afirman frente al estatismo dogmático la necesaria presencia del Espíritu a lo largo del desenvolvimiento histórico y, por lo tanto, «insiste especialmente en que el Espíritu Santo sigue aún y seguirá siempre viviendo, obrando y construyendo en la Iglesia y la evolución de sus doctrinas» (Heimsoeth, 1974: 146). Sin embargo, para la metafísica del devenir el punto clave es el maestro Eckhart:

«Para Eckhart lo inmóvil, lo inanimado, ya no tiene, pues, ninguna clase de ventaja en valor ni en realidad. El acto de la colación se confunde con el movimiento interno de Dios. En el proceso —sin fin ni término objetivo— del autoconocimiento de Dios viven todas las criaturas, vive el universo. Todo es devenir, todo fluye. Y en esto radica el continuo “verdear y florecer” de la vida, que no se cansa ni envejece nunca. También en lo intemporal hay un devenir, o mejor: solo aquí existe el verdadero “devenir”, el eterno ser de nuevo, “sin renovación” y “sin vejez ni decrepitud”» (Heimsoeth, 1974: 149).

<sup>30</sup> En el aspecto propiamente religioso o teológico esta visión ahogó sobremanera la «pneumatología» y el dinamismo y apertura hacia lo siempre novedoso propio del cristianismo, encerrándolo en una visión más «dogmatista» y «esencialista» de la revelación. La breve digresión teológica de Heimsoeth (1974: 145-146) en su repaso metafísico me parece, en ese sentido, bien afinada: «Tampoco el motivo histórico-filosófico triunfa propiamente sobre la creencia en lo dado de una vez para siempre. [...] Pero siempre se opone y *permanece* invicta la convicción, nacida del sentimiento antiguo del universo, de que la verdad, religiosa y filosófica, no nos es lograda en un proceso, sino que existe conclusa hace largo tiempo, y solo se trata de conservarla y aprovecharla. Todas las verdades de la salvación, en la medida en que pueden ser asequibles al hombre en esta vida, se consideran reveladas de una vez para siempre en la Sagrada Escritura y en las enseñanzas de los padres de la Iglesia. Del mismo modo —según la profunda convicción fundamental que determina tan esencialmente toda la ciencia medieval y también la pone obstáculos tan graves— todo lo esencial del conocimiento filosófico natural ha sido descubierto de una vez para siempre por los héroes de la ciencia antigua».

El pensamiento metafísico de Eckhart es continuado en la mística de Böhme, en quien «sale a la luz una convicción metafísica fundamental: la de que lo Último y Absoluto en todo lo que es, no es un ser en reposo, una sustancia-cosa o una forma e idea eterna [...], sino una vida» (Heimsoeth, 1966: 38). Pero será en Nicolás de Cusa en quien se unan las tendencias metafísico-científicas y las propiamente místicas (cf. Cabada, 2008), desplegando una enorme capacidad metafísica que le ha hecho ser considerado como el genial pensador de transición que inicia prácticamente la filosofía moderna. En él cobran importancia metafísica el infinito y el devenir, haciendo del universo la *explicatio Dei* y, en este sentido, dotándolo de dinamicidad y procesualidad infinitas: «[en el Cusano no existe] la forma estática de las teorías anteriores sobre el mundo y sus grados de existencia, sino que es esencialmente un devenir, un movimiento real, continuo, ascendente. El concepto de la *evolución* recibe una expresión totalmente nueva, sobremanera significativa para la construcción de la metafísica moderna. El verdadero y supremo modo de ser de las cosas del mundo, aquel en que ellas despliegan el sentido divino, no es el ser perfecto, la forma acabada y rotunda, sino el crecimiento, el progresivo despliegue de la idea divina depositada en ellas» (Ibíd.: 29). Esta visión metafísica heraclitiana se hace fuerte con el concepto cristiano de un Dios que es vida y no motor inmóvil o «actus purus» y va a determinar una línea de pensamiento particular que tiene en Bruno una de sus figuras principales. Y es que en Bruno la reflexión sobre la infinitud del mundo como reflejo de la infinitud de Dios y su lucha contra el finitismo aristotélico medieval le causaron la muerte por herejía y, desde entonces, una errónea comprensión de su pensamiento como panteísta. En cualquier caso, en Bruno se produce una cuestión decisiva para nuestro tema, y es la reformulación del concepto de «materia» siguiendo la senda abierta por el Cusano, a pesar de que a veces también hable de ella como pasiva: «[Para Bruno] la materia no es aquel ente falto de determinación y extraño a todo sentido por el cual se la había tomado. Bruno enlaza con la transformación del concepto de potencia hecha por Cusano, que convierte la posibilidad pasiva en facultad activa, la idea del naturalismo antiguo y averroísta. Las fuerzas formales son inmanentes a la materia misma; ella hace brotar de su seno eternamente igual y sobreviviente a todas las mutaciones, las formas diversas y cambiantes» (Heimsoeth, 1966: 52).

Desde Bruno, y a través de Descartes y Malenbrache llega hasta Leibniz que, a pesar de ciertas deficiencias en su monadología, continúa el impulso dinamista en la metafísica: «[Con Leibniz] expresamente se rechaza siempre la concepción de que la sustancia sea un “ser”, al que el movimiento se adhiera solamente y del cual, como en sí mismo inmóvil y meramente susceptible de actividad, ésta solo parta con ocasión de un estímulo externo» (Heimsoeth, 1974: 158). Así pues, el movimiento es para Leibniz también evolución, no en un sentido aristotélico de potencia a acto, sino de ascensión y crecimiento infinitos. Toda esta concepción estará presente en el Kant de la primera época, y desde ahí pasará a los sistemas idealistas post-kantianos: Fichte (quien pone los cimientos), Schelling y Hegel, quienes «representan el mayor triunfo del movimiento y la vida sobre el ser estático» (Ibíd.):

«El idealista no sabe nada del ser estático del dogmatismo, dado de una vez para siempre; nada de un ser en sí, muerto como las cosas. Para él lo único positivo es la libertad, la espontaneidad del obrar. El “ser” es para él una mera negación de la libertad. No es un concepto primero y primitivo, sino meramente derivado, formado en la percepción de las resistencias a la actividad» (Ibíd.: 161).

La vida y la libertad se constituyen en las claves de la metafísica idealista. Y mientras que Fichte parecía haberse centrado en la conciencia descuidando la naturaleza como

mera oportunidad de acción para la conciencia, Schelling conecta con Bruno y pretende aplicar ese dinamismo absoluto a la naturaleza como prehistoria dinámica de la conciencia. En tanto que Hegel, como nadie antes que él, considerará la propia historia como categoría metafísica fundamental, introduciendo lo concreto y lo histórico (aunque sólo como momentos del despliegue del Espíritu Absoluto) dentro de su sistema metafísico.

Este modo de comprender el fundamento dinámico del universo ha llegado en la metafísica moderna de la mano de E. de Hartmann e, incluso, del último Scheler. No obstante, a nosotros nos interesa sobre todo poner de manifiesto que este movimiento que se inicia especialmente en el maestro Eckhart nos permite establecer un diálogo mucho más fecundo entre la teología y las ciencias cosmológicas, físicas y biológicas. No deja de ser cierto que a menudo los libros de divulgación científica están ya teñidos de consideraciones filosóficas que pueden dar lugar a interpretaciones metafísicas distintas (el caso de la mecánica cuántica es paradigmático), desde el más absoluto ateísmo-materialista hasta propuestas espiritualistas-exóticas (cf., por ejemplo: Arsuaga y Martínez, 2001; Mayr, 1998; Monod, 1993; Davies, 1986a y 1986b; Einstein e Infeld, 1984; Ferris, 1990; Feynmann, 1998; González de Alba, 2000; Heisenberg, 1972; Ortoli y Pharaoh, 1985; Hooft, 2001; Rae, 1988; Yndurain, 2006). No obstante, a pesar de la disparidad de interpretaciones, nos parece que cosmólogos, físicos y biólogos están en su mayor parte dentro del paradigma que aquí hemos llamado de la metafísica del devenir o de la ontología fluida. Es decir, parece haber una convergencia en la interpretación de una mega-historia cosmo-fisio-bio-antropológica en la que las potencialidades y dinamosos pasan a primer plano frente a lo estático y lo fijado.

En este sentido, el concepto de materia ha perdido muchas de sus significaciones pasivas e inertes. La estructura de la materia parece sin lugar a dudas atómica, constituida por electrones, neutrinos y quarks y sus interacciones mutuas, y ello implica que todos los procesos físicos y las configuraciones cósmicas que vemos han surgido del dinamismo entre unas pocas partículas o ladrillos constituyentes. Junto a ello, las investigaciones de Prigogine acerca de las estructuras disipativas<sup>31</sup> y de la autoorganización de la materia en puntos alejados del equilibrio, nos parecen situarla más cerca de la metafísica del devenir y de la concepción del Cusano y de Bruno de la materia, que de la metafísica aristotélica-escolástica y de la materia pasiva<sup>32</sup>. No es casualidad que Zubiri —uno de los pocos filósofos y teólogos de mediados de siglo que se tomó el trabajo de estudiar seria y rigurosamente la ciencia de su tiempo y de discutir con los padres fundadores de esa nueva ciencia— considerara que la realidad tiene de suyo un momento activo que consiste en *dar de sí*: «el dinamismo consiste fundamentalmente en que cada realidad, precisamente ella, en sí misma y por sí misma es activa, y que por consiguiente las estructuras son estructuras de actividad, y en su virtud lo que llamamos realidad no está constituido simplemente por notas en cierto modo estáticas. La realidad es dinámica y activa por sí misma y no en virtud de unas potencias que emergen de ella» (Zubiri, 1989: 65)<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Suelen caracterizarse como propiedades de las estructuras disipativas las siguientes: versatilidad creativa, interacción sinérgica entre sus componentes, estabilidad estructural, autoorganización, variabilidad evolutiva, cognición adaptativa, memoria determinativa, tamaño crítico, climanen (no-linealidad, ruptura de simetría, puntos de bifurcación, complementariedad entre azar y necesidad).

<sup>32</sup> «La materia puede, por tanto, encontrarse en dos «fases» diferentes: la *inerte* y la *clínica*. La materia *inerte* compone (pasivamente) las estructuras del equilibrio; la materia *clínica* compone y engendra (activamente) las estructuras disipativas» (Hidalgo, 1991: 96).

<sup>33</sup> Tampoco es casualidad que justamente todas esas reflexiones le lleven al final de su vida (y por la influencia del teólogo dominico Boismard acerca de la resurrección) a afirmar que el espíritu surge por elevación de la materia (conclusión que nosotros desarrollaremos más abajo con Siewerth y Rahner, y

A la teología le ha costado mucho aceptar cualquier tipo de devenir o cambio, cuyo ejemplo más claro son las controversias que aún se mantienen acerca de la evolución<sup>34</sup> (cf. Sequeiros, 2000, 2006, 2007a y 2007b). Sin embargo, ya Teilhard de Chardin trató, al menos incipientemente (y con lagunas y fallos), de construir una teología que tuviera como horizonte una cosmovisión evolutiva y no estática. Más recientemente, los teólogos Schmitz-Moormann (2005) y Denis Edwards (2008), entre otros, han propuesto modelos de teologías de la creación en universos evolutivos, en los que la realidad cósmica, biológica y antropológica evoluciona con el impulso creador de Dios y del Espíritu, pero no de manera categorial y pre-diseñada de modo definido por Dios. Schmitz-Moormann<sup>35</sup> (y también Edwards, deudor de Rahner y de Teilhard) se apoya en una metafísica del devenir de impronta teilhardiana en la que la clave teológica es la *creatio appellata* («creación llamada a acercarse»). Para Schmitz-Moormann, el proceso evolutivo sólo puede ser comprendido teológicamente si percibimos el universo como llamado por Dios a salir de la nada a él. La bella frase siguiente es insuperable: «El acto que produjo el inicio del proceso y el acto que mantiene el proceso en marcha son la misma llamada de Dios, de la cual depende la existencia de todo y mediante la cual todo se mantiene en existencia» (2005: 214). La evolución es libre porque Dios no obliga ni empuja a los elementos cósmicos a unirse en niveles de complejidad cada vez mayores. Dios actúa desde dentro de los elementos. La continua llamada de Dios es la que posibilita desde dentro las uniones y la constante tendencia del universo a sacar orden del caos. La metafísica de la unión tiene su fundamento teológico en la llamada interior de Dios que, sin imposiciones, «invita», por así decir, el despliegue evolutivo cósmico con la intención de que «libremente» aparezca la conciencia que le responda (Doncel, 2006). No obstante, estas propuestas teológicas a menudo son ignoradas o no terminan de llevar a cabo una reformulación de la dogmática teológica desde el devenir y la evolución cósmica. Esto es, precisamente, lo que se necesita en la teología actual.

#### 4. EL FUTURO DE LA TEOLOGÍA Y LA REFORMULACIÓN DE LA DOGMÁTICA

Del mismo modo que el teólogo dominico Claude Geffré (2006: 27) afirmaba para el caso del diálogo interreligioso, que «no basta añadir a una dogmática tradicional que permanezca inmutable dos nuevos capítulos consagrados a la teología de la incredencia y del ecumenismo», sino que «se trata, de hecho, de reinterpretar algunos enunciados del cristianismo a la luz de una experiencia histórica inédita»<sup>36</sup>, así también una nueva

---

también eliminando como hace Zubiri el dualismo): «Boismard logra convencerle de que las definiciones dogmáticas de la Iglesia católica no obligan a mantener la idea del alma. La noción de sustancialidad y la tesis de la pervivencia del alma desaparecen definitivamente de la filosofía de Zubiri. [...] En cuanto a su génesis, se atreva a afirmar sin remilgos que el alma surge por elevación de la materia» (Corominas y Vicens, 2006: 661).

<sup>34</sup> Con la cuestión de la evolución también ocurre lo mismo que en las otras ciencias. Hay hechos incontrovertibles, pero las interpretaciones filosóficas son dispares. Además, se agrava con el hecho de que la evolución desde el punto de vista científico tiene cuestiones importantes sin resolver que diversifican las propias interpretaciones científicas. No obstante, eso no mengua que todos estén de acuerdo en que existe, de hecho, un proceso evolutivo.

<sup>35</sup> Puede verse una larga reseña hecha por mí de este libro de Schmitz-Moormann en: *Actualidad bibliográfica de filosofía y teología* 85 (2006) 14-19.

<sup>36</sup> También afirma: «Une théologie responsable, c'est une théologie qui prend en compte les dimensions historiques nouvelles de l'intelligence de la foi» (Ibíd.).

teología a la altura de los tiempos, que pretenda un diálogo sincero y honesto con la cultura, la ciencia y la filosofía modernas —con la intención de dar un mensaje último de esperanza a las personas de nuestra época histórica—, debe ser capaz de repensar y reformular muchos aspectos de su quehacer teológico y de su doctrina desde los nuevos presupuestos ontológicos y metafísicos que se desprenden de las ciencias físico-naturales y sociales, y que tienen como principal paradigma una imagen más dinámica, vital y evolutiva del mundo cósmico, biológico y antropológico. Esto exige nuevos planteamientos teóricos que hagan posible, a través de la reformulación de algunos capítulos de la dogmática teológica, nuevas síntesis teológicas y filosóficas que den cuenta de la vivencia cristiana dentro de esta nueva concepción de la realidad. No deja de ser significativo que ya el Concilio Vaticano II percibiera la importancia de la búsqueda de nuevas síntesis teológicas a este respecto: «El género humano pasa así de una concepción más bien estática del orden cósmico, a otra más dinámica y evolutiva: de donde surge una tan grande complejidad de problemas que está exigiendo la búsqueda de *nuevos análisis y nuevas síntesis*» (GS 5; la cursiva es mía).

La cuestión es si verdaderamente la teología dogmática (dejamos de lado la teología fundamental por su menores repercusiones sobre las síntesis doctrinales) ha tomado en serio ese encargo conciliar. Desde mi punto de vista, y sin grandes análisis estadísticos, se puede afirmar que no, que la mayor parte de la teología sigue encerrada en sí misma y a penas es capaz de reformular viejas ideas a la luz de las nuevas propuestas científico-filosóficas<sup>37</sup>. La realidad es que la mayor parte de los manuales de teología presentan una profusión de citas de la patrística, de la escolástica y de otros teólogos modernos (algo, evidentemente, no sólo lógico, sino claramente necesario), pero eso implica una imagen de la teología como un sistema «auto-referencial» en el que la dogmática se dirige desde dentro y para dentro, ajeno a la savia nueva que procede de la filosofía no-cristiana y de las ciencias naturales y sociales<sup>38</sup>.

Es en este contexto en el que surge el amplio movimiento internacional de diálogo entre la teología y las ciencias, y, como consecuencia de ello, aparece la llamada *teología de la ciencia*:

«Frente a estas teologías de corte “fundamentalista” aparecen esfuerzos personales y colectivos que buscan un diálogo y un encuentro que superen los aparentes conflictos entre las ciencias profanas y la religión. Estas teologías pretenden una reflexión constructiva encaminada a “tender puentes” entre las culturas científicas emergentes y las formulaciones de las convicciones de la fe. Estos intentos de diálogo

<sup>37</sup> Si uno se para a analizar cuantos de los teólogos (no digo ya sacerdotes) que se dedican exclusivamente a la ejercitación teológica tienen verdadero conocimiento (e interés) en las nuevas ciencias y filosofías, nos haremos una idea del enclaustramiento dogmático del pensar teológico. Por eso, antes de todo esto habría que ser honestos y repensar el sentido, alcance y significado de la teología, y sus conexiones académicas, humanas y sociales con el mundo en el que se desarrolla. Desde mi punto de vista, a pesar de que algunas ideas no son ya aplicables a nuestro momento histórico, siguen siendo extremadamente iluminadoras las reflexiones sobre las «responsabilidades de la teología en España» que el joven y liberal Olegario González de Cardedal, con enorme arriesgo personal, llevó a cabo en el contexto inmediatamente posconciliar. Desde entonces muchas cosas han mejorado, pero otras siguen en situación pre-conciliar y con pocas esperanzas de cambio... Cf. González de Cardedal, 1970, especialmente la parte III, «Responsabilidades de la teología en España» (pp. 337-450).

<sup>38</sup> «Curiosamente, muchos, por no decir la mayoría, de estos escritos [en los que se establece el diálogo entre la teología y las ciencias] están escritos por científicos que muestran su interés y preocupación por la cuestión religiosa. Personalmente, he podido comprobar la existencia de este interés por temas religiosos entre científicos, y no tanto el interés correlativo entre teólogos por los problemas científicos» (A. Udías, citado en Sequeiros, 2006: 72).

go y encuentro interdisciplinar *pueden dar lugar a reformulaciones de algunas tesis teológicas en función de los avances del conocimiento científico*. A este conjunto de tareas se denomina con la expresión “Teología de la Ciencia”» (Sequeiros, 2006: 57, cursiva mía).

Esta nueva *teología de la ciencia* (Monserrat, 2007) es una disciplina útil pero a la vez insuficiente y engañosa. La utilidad se evidencia en la clara necesidad de que exista un diálogo sistemático entre las nuevas orientaciones científicas y las construcciones teológicas, para que la teología no quede superada en su desenvolvimiento histórico por no haber sido capaz de integrar las nuevas cosmovisiones científicas y filosóficas con su mensaje evangélico. No obstante, en la práctica se ha producido una situación *de facto* (que no es, desde luego, *de iure*) que en realidad está dando pocos frutos teológico-ecclesiales: me refiero a que la *teología de la ciencia* se ha constituido en una suerte de subdisciplina especial que se desarrolla al margen del grueso de la dogmática. Esto tiene consecuencias importantes, porque lo que ocurre es que el enorme y fructífero esfuerzo de teólogos y científicos dedicados a ese mutuo diálogo, no ha llegado (y muy posiblemente no llegará) a la mayor parte de la producción teológica general. De esta manera se ha producido una situación paradójica: un grupo minoritario de teólogos crean construcciones teológicas modernizadas y en consonancia y diálogo con las ciencias; pero, por otra parte, el resto de la teología (incluida, pues, la doctrina magisterial) se sigue auto-reproduciendo en eso que hemos llamado un «sistema auto-referencial cerrado» que en el «mejor» de los casos desconoce completamente la ricas y variadas teologías de ese otro grupo minoritario, y en el «peor» las censuran o las persiguen por no ajustarse a la oficialidad teológica que permanece ciega a las nuevas cosmovisiones científico-metafísicas. En este sentido, y como ya apuntábamos para el caso del ecumenismo y del diálogo interreligioso con Geffré, no se trata de crear subdisciplinas o capítulos distintos dentro del sistema cerrado e inalterable de la dogmática. Sino que más bien se exige una reformulación de algunos temas importantes de esas disciplinas (creación, trinidad, cristología, antropología, escatología, etc.) desde la nueva luz que arroja la ciencia y la filosofía modernas. De otro modo, no tendría sentido una *teología de la ciencia* más que como esfuerzo personal de teólogos aislados que pretenden una revitalización del pensar teológico pero que no llega a calar en la Iglesia<sup>39</sup>. Este es el reto —junto a una honesta teología del diálogo interreligioso— de la teología del siglo XXI. Y de su logro depende la renovación eclesial, espiritual y evangélica que grandes sectores cristianos están exigiendo.

Por este motivo, y a modo de breves indicaciones sin pretensión de exhaustividad, a continuación explotaremos algunas de las posibilidades que se abren a la teología (muchas de ellas ya iniciadas hace tiempo) si se toma en serio la metafísica del devenir. Porque no debe olvidarse que *no es posible un diálogo entre la teología y las ciencias si no es con la mediación ineludible de la filosofía*, puesto que de otro modo se pueden incurrir en actitudes apologeticas o en la construcción de parches circunstanciales que no tomen en serio el hecho de que tanto la construcción teológica como la científica están sustenta-

<sup>39</sup> Esto, por supuesto, sería legítimo, pero no tendría mucho sentido si, cómo se afirma, «la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios y comunidad de fe, es el sujeto de la teología. La fe no es algo que afecte de una manera aislada e individual a la persona, sino que reclama esencialmente comunión, comunidad, eclesialidad» (Cordovilla, 2007: 92). No es posible una renovación eclesial-institucional como venimos exigiendo, sino no se revitaliza la teología y la dogmática desde nuevos presupuestos histórico-científicos; y la teología no se situará a la altura de los tiempos si no integra en su *entero* edificio esa savia nueva que procede de la *teología de la ciencia* y de la metafísica.

das en una previa metafísica. Por este motivo, sin un primigenio, riguroso y correcto planteamiento filosófico de fondo no es factible ni la teología de la ciencia, ni la reformulación de la dogmática a la luz de la ciencia.

1. *Creación, materia-espíritu, mundo.*—Precisamente, una de las cuestiones fundamentales de la teología (y de la que en buena parte dependerá la formulación filosófica concreta de las construcciones teológicas subsiguientes) es la «concepción metafísica» —que sirve de apoyatura teórica— acerca de la relación entre Dios y lo creado. En este sentido, no partimos de Dios en cuanto tal o en cuanto revelado, sino de la relación previa fundante Dios-mundo, puesto que «el discurso sobre Dios no puede arrancar de su puro ser-en-sí, como si pudiera prescindir del mundo existente. La razón creada y finita tiene como punto de partida la experiencia del mundo ya dado» (Müller, 1998: 213). Sólo queremos sugerir algunas ideas apoyándonos en Gustav Siewerth y Karl Rahner.

La concepción teológica del proceso del surgimiento del espíritu desde la materia propuesto por Rahner es muy iluminador para la antropología, pero antes es necesario retrotraernos a una cuestión metafísica previa que nos pueda permitir conectar posteriormente con la intuición rahneriana: me refiero a la dilucidación puramente metafísica (sin necesidad, por tanto, de incluir datos propiamente teológicos) de la naturaleza ontológico-divina de la realidad creada, que se concretiza en las reflexiones acerca de las relaciones especiales que se dan entre lo infinito y lo finito<sup>40</sup>. Aquí el pensamiento de Siewerth nos puede proporcionar un armazón teórico importante.

En efecto, el punto de partida del metafísico alemán es si existe la posibilidad del conocimiento filosófico de Dios (sigo a Cabada, 2004 y 2005), para lo cual sería necesario que la divinidad misma estuviera ya reflejada en esa realidad creada, es decir, que fuera semejanza de Dios (*Gleichnis Gottes*). Para ello, Siewerth construye una metafísica del ser creado que se inicia en la concepción (de raigambre tomasiana) de que la decisión de la acción creadora de Dios se dirige a sí mismo y no al mundo: «la creación del «otro» por Dios es necesariamente una «decisión de Dios desde sí mismo y hacia sí mismo», aun siendo naturalmente este «otro» algo que no puede identificarse en modo alguno con la divinidad» (Cabada, 2004: 179)<sup>41</sup>. Esta procedencia de la realidad creada desde una decisión desde sí y para sí de Dios, tiene consecuencias fundamentales para la relación entre lo finito y lo infinito, puesto que no se conciben de modo radicalmente separado, sino que ya desde su origen creado lo finito no está cerrado en su finitud sino que se encuentra atravesado y roto por lo infinito; con lo que lo finito es reflejo de la divinidad, puesto que en cuanto creada desde y para Dios la realidad finita adquiere una eminente positividad (Ibíd.: 181-183). Lo finito no sólo está *referido* a su fundamento

<sup>40</sup> Debo a Manuel Cabada no sólo sus estudios sobre Siewerth (que seguiré aquí), sino la intuición fundamental —que me ha transmitido en conversaciones recientes— acerca de la precedencia del análisis metafísico de las relaciones infinito-finito sobre cualquier análisis de la naturaleza de la materia (que sólo puede ser subsiguiente). Creo que su postura (que yo asumo y trataré de explicitar) cobra mucho sentido en el orden en que trataré la cuestión, primero Siewerth y luego Rahner.

<sup>41</sup> Cobra aquí todo su sentido la concepción siewerthiana de la «nada» como producción intelectual de la razón, incluso la de Dios, que le permite en decisión hacia sí, poder crear lo otro de sí: «Para Siewerth la comprensión de sí mismo del ser en su positividad lleva implícita en sí misma la “producción” intelectual de la “nada”. La “nada” surge o resulta del ser en cuanto ser, no, por tanto, de su posible concreción *finita*. Si la “producción” de la nada estuviera ligada a la finitud en cuanto tal, resultaría que el Infinito, al no poder “producir” la nada, ni podría hacer surgir de sí mismo lo “no-infinito”, es decir, la realidad concreta finita, ni él mismo se podría entender a sí mismo como “no-finito” en sentido estricto» (Cabada, 1991: 11-12).

infinito, sino que su propia estructura ontológica es ya más que algo puramente finito, es semejanza del Absoluto<sup>42</sup>:

«El ser de la razón y el de las cosas en tanto en cuanto están en el conocimiento humano, no es nunca sustancia inmediata finita, sino que es luz activa, procedente de lo divino, portando en sí la señal de su origen primigenio, inteligiblemente formada y en unidad con su procedencia divina [...] Todo ser [Wesen] está, por tanto, infinitamente cualificado en cuanto cognoscente o cognoscible. La finitud del espíritu es ya, pues, desde su inicio finitud infinita o la vida en la eternidad que se transparenta a través de las formas del tiempo. Es, por tanto, absurdo hablar de un espíritu finito en el sentido de una delimitación o separación respecto de toda infinitud absoluta divina. Se trata más bien de la infinitud del fundamento mismo absoluto de la verdad en el que el espíritu vive su vida cognoscitiva, porque él [el espíritu] recibe su ser de ella y en cuanto creado permanece más esencialmente ligado a su causa creadora que a sí mismo» (Siewerth, citado en *Ibíd.*: 180).

Este texto insuperable nos muestra ya la deriva que puede tomar esta conceptualización concreta de las relaciones Infinito-finito, hacia la ontología de la materia y sus consecuencias antropológicas. El propio Siewerth es consciente de las implicaciones que su concepción dinámica de la realidad precedente, precisamente, de su metafísica pueden tener para «una explicación ontológica adecuada del proceso evolutivo del cosmos y de la vida desde la posibilitación del surgimiento de una “nueva y más elevada información” en la naturaleza a través de lo que él denomina la “profundidad, grávida de formas [formenschwangere], del ser”» (*Ibíd.*: 180). El dinamismo y el carácter de proceso del cosmos en su propio ser finito deriva, precisamente, de esa relación especial de una realidad creada que, por proceder de una decisión de Dios hacia sí mismo<sup>43</sup>, dota a la materia de una espontaneidad que se encuentra muy lejos de las concepciones de una materia pasiva, inerte, degrada ontológicamente y que, por ello, necesitaría una continua intervención sobrenatural y milagrosa de Dios para dotarla de dinamismo y de valor divino. Muy lejos de esto último (que aún subyace, como veremos, en la base de buena parte de la antropología teológica), Siewerth considera —y creo que este texto tiene semejanzas con la «autotrascendencia activa» de Rahner (cf. *infra*)— que «la historia evolutiva de la naturaleza es verdaderamente una progresiva estratificación desde abajo, una epigénesis [Epigenese] continua, en la que de hecho no aparece nada que no haya surgido y nacido de la naturaleza, habilitando al fundamento de la misma para una nueva profundidad, y sin embargo ello no puede ser pensado sin la profundidad conformadora del ser y de Dios» (cit. en *Ibíd.*: 186).

De este modo, se confirma la intuición cabadiana de que es necesaria una previa dilucidación metafísica de las relaciones Infinito-finito para poder arrojar algo de luz sobre la temática de la materia, sin que esto signifique, por supuesto, ningún tipo de construcción metafísica *a priori* o deductiva, sino muy al contrario, teniendo en cuenta los

<sup>42</sup> Se pueden establecer claras referencias con el pensamiento de Hegel (cf. Cabada, 1972 y 2004) en tanto que para él, precisamente, lo finito en cuanto toma conciencia de su finitud automáticamente la supera. Por eso dice Hegel que las cosas finitas «están rotas» (*gebroschen*). Explica Pannenberg (1992: 27) a este respecto más desde una perspectiva gnoseológica-subsiguiente que presupone la ontológica-previa: «Ahora bien, lo otro mediante cuya limitación lo finito es lo que es, es a su vez o bien otro finito o lo otro de lo finito en cuanto tal, es decir, lo infinito. Ambas cosas están ya dadas con el límite incluido en el concepto de lo finito».

<sup>43</sup> Es necesario notar que con ello no se cae en ningún tipo de acosmismo metafísico, puesto que Siewerth defiende, precisamente, que esta decisión de Dios para sí, es la que da la mayor positividad a la realidad creada.

datos de las ciencias empíricas. Precisamente, en continuidad con lo dicho hasta ahora, podemos introducir las reflexiones filosóficas, con sus ramificaciones teológicas, de Rahner sobre el concepto de «autotranscendencia activa»<sup>44</sup>.

Este concepto rahneriano<sup>45</sup> surge como preocupación, precisamente, por iniciar un intento de reflexión teológico-metafísica acorde con los datos de aquel momento acerca del proceso de hominización. Era necesario para ello establecer un análisis que reformulase, en cierto modo, la tradicional concepción del espíritu y la materia, puesto que según el magisterio eclesial el primero es distinto de la segunda y no puede derivarse de ella. Ahora bien, este claro dualismo ontológico —que además es problemático— dificulta la comprensión teológica de las realidades creadas, que son siempre corporales o materiales, y además supone callejones sin salida para la teología o exigen concepciones mágicas, milagrosas y, a menudo, devaluadoras de las realidades creadas. Es evidente que existe cierta «inderivabilidad» del espíritu desde la materia debido a una doble prioridad lógica y ontológica del primero frente a la segunda. No obstante, esta iinderivabilidad no es conceptualizada de modo correcto dentro del magisterio eclesial, puesto que la Iglesia la funda en una dicotomía cuasi-absoluta entre materia y espíritu<sup>46</sup>. Con ello, la única conclusión razonable que se desprendería sería la de la intervención sobrenatural continua (y categorial) de Dios sobre una suerte de materia inerte y muerta a la que se «añadiría» lo espiritual como un añadido postizo. Para refutar esta suerte de dualismo Rahner recurre a la demostración del parentesco o unidad de la materia y el espíritu desde varios frentes teoréticos<sup>47</sup>, concluyendo la referencia mutua del uno hacia la otra.

En realidad, el problema que tiene Rahner ante sus ojos es una cuestión que aún está dando lugar a dificultades teológico-filosóficas: «[El problema] para Rahner se plantea al contrastar la evolución humana con el dogma católico de la creación inmediata del *alma* espiritual. Como indica la encíclica *Humani generis* (1950, Denz. 2327), ese dogma no interfiere con un evolucionismo moderado “en cuanto investiga sobre el origen del *cuero* humano”». Como se ve, esta visión estrecha del magisterio reproduce continuamente dificultades tanto desde el punto de vista de la *unidad esencial* del ser humano, como de la *intervención intramundana* de Dios<sup>48</sup>. Es para evitar este conjunto de problemas, para lo que Rahner introduce su concepto de la «autosuperación» o «autotranscendencia activa», que pretende hablar de una causalidad trascendental y no categorial de Dios, en la que la divinidad juega el papel de horizonte o «sobre-qué» que fundamenta trascendentalmente (y como «desde dentro») el movimiento auto-superante del espíritu

<sup>44</sup> Seguimos aquí el completo análisis que desarrolla Doncel, 2007.

<sup>45</sup> Aparece en: «La hominización en cuanto cuestión teológica», en la obra conjunta con Overhage acerca del *El problema de la hominización* (1961).

<sup>46</sup> De hecho, su postura es tan poco refinada y estrecha metafísicamente, que cualquier intento como este que estamos proponiendo es susceptible de una condena automática por materialismo.

<sup>47</sup> Tales frentes o ámbitos son: la metafísica trascendental, la metafísica tomista, la teología cristiana, la creación del mundo, la consumación escatológica del mundo y la encarnación del Verbo.

<sup>48</sup> Doncel (Ibíd.: 611) resume así las tres principales dificultades de esa visión tradicional: «*Las dificultades metafísicas* provienen de introducir a Dios en la cadena cerrada de causas segundas, haciéndole intervenir demiúrgicamente «en el» mundo en vez de mantener creativamente «al» mundo. *Las dificultades teológicas* provienen de convertir la sobriedad profana de la naturaleza y su historia en un suceso maravilloso, un verdadero milagro, y ponerla así al nivel de la historia salvífica, caracterizada por ese contacto personal de la inmediatez divina. *Y las dificultades científicas* provienen de que para su metodología eso constituye un escándalo a evitar con todo empeño. Y con razón, pues la causalidad divina, por ser tal, está siempre representada en su acción natural intramundana por una causa creada, que es la que le toca describir a las ciencias».

finito. No podemos entrar aquí en el difícilmente resumible método trascendental, pero se puede decir:

«Ese análisis del “horizonte” o “sobre-qué” de la trascendencia nos lo presenta, pues, como la causa (“Ur-sache”) que fundamenta al espíritu en su movimiento trascendental. Él es quien, como horizonte de la trascendencia, posibilita la captación del “ser” que se ofrece, y quien, al permanecer como inabarcable por encima del espíritu, pone causalmente en movimiento esa autosuperante trascendencia del sujeto finito. En esa originaria experiencia trascendental es donde hemos de buscar lo que significa causa y acción. Pues toda pregunta por otra causalidad acontece en ese movimiento del espíritu, y toda duda sobre ese movimiento es a su vez un movimiento de esos y afirma implícitamente lo que duda. Y toda otra clase de causalidad activa (ontológicamente comprendida) sólo puede conocerse como modo deficiente de esa causalidad» (Doncel, *Ibíd.*: 615).

De este modo, se evita esa injerencia categorial de Dios, porque en realidad el espíritu finito se supera a sí mismo: es decir, hay verdadera «superación» y esa superación es llevada a cabo por el propio sujeto finito, aunque producida por ese movimiento *trascendental* de Dios que lo pone en movimiento, lo funda y lo sostiene, sin quedar él mismo reducido a ese mismo poner en movimiento<sup>49</sup>. En este mismo sentido, Bela Weissmahr (1986: 109), que sigue muy de cerca a Rahner en el método trascendental, pone de manifiesto con claras resonancias rahnerianas este mismo supuesto metafísico:

«Cierto también que la realidad incondicionada sólo puede hacer comprensible el incremento del ser autooperado por los entes finitos, *si dicha realidad se distingue radicalmente de éstos, sin ser frente a los mismos otro ente*. Pues en el caso de que se identificará sin más con éstos, la plenitud de perfección estaría ya en el contenido ontológico de los entes finitos y ya no podría hallarse de que éstos se superan a sí mismos realmente y no solo en apariencia. [...] Pero simultáneamente el ser de la realidad absoluta debe ser de tal modo que no esté simplemente fuera del ser de los entes finitos. Pues si el absoluto no perteneciera de una manera inequívoca, imposible de determinar pero real, al ser de los entes finitos, es decir, que si a pesar de su diversidad no fuera el fundamento interno y constitutivo del ser de los entes finitos, no se comprendería cómo de lo menos *por sí mismo* puede resultar un más, ni cómo el ente finito puede superarse *a sí mismo*».

El mundo es, así, creación de Dios, pero (como ya vimos en Teilhard, Schmitz-Moormann y Edwards, que también reformulan, a su modo, la teología de la creación desde la metafísica del devenir) es una creación que dota a la materia de las virtualidades y potencialidades propias del espíritu. Porque, en realidad, no hay una materia inerte, pasiva y mala y un espíritu vivo, activo y bueno. La concepción científica de la materia que pusimos de manifiesto en el epígrafe anterior, es producto, precisamente, de que —como dijeran Siewerth o Hegel desde la metafísica— la realidad creada está ya *desde siempre* transida por lo Infinito. No hay, por lo tanto, una suerte de impostación posterior de lo espiritual sobre lo material, porque de hecho la materia finita está ya espiritualizada (Rahner habla de la materia como de «espíritu congelado»)<sup>50</sup> y lleva en su seno ese hori-

<sup>49</sup> «Esta superación perfectiva no es determinación pasivamente recibida por el sujeto, no es un ser-perfeccionado por el Ser absoluto, porque Éste de tal forma es fundamento primigenio de ese automovimiento, que constituye un momento interno del movimiento mismo. Pero tampoco se trata de un realizarse del Ser absoluto, porque Éste, como momento interno al movimiento, permanece al mismo tiempo libre e inalcanzado, por encima del movimiento. Mueve sin ser movido» (Doncel, *Ibíd.*: 616).

<sup>50</sup> Nos parece que esta concepción rahneriana tiene semejanzas con la idea de Schelling de la naturaleza como un «yo sin yos» o como «espíritu visible» o como «sujeto-objeto objetivo», y sin panteísmos de ningún tipo. «Este nuevo idealismo de la Naturaleza enseña que la Naturaleza, devenir del espíritu, es ella misma “espíritu en devenir”. La Naturaleza, considerada como el conjunto de las cosas externas per-

zonte trascendental (o según Siewerth, lo finito es ya semejanza o reflejo de lo Absoluto) que provoca desde dentro un impulso autosuperante. En este sentido, en cierto modo el espíritu humano surge *desde y en* la materia y su proceso cósmico, pero porque la «materia» no es esa cosa pasiva e inerte (e «impura») que se opone al espíritu, sino que es esa realidad creada por el Espíritu divino que por salir de una decisión de Dios hacia sí mismo (Tomás de Aquino y Siewerth) está dotada de un dinamismo y espiritualidad ontológicas y contiene en sí misma las virtualidades para, desde sí misma, moverse hacia su fundamento y respondiendo a su llamada (Moormann) generar el proceso evolutivo cósmico que desemboque en el ser humano. Porque, en efecto, todo ello implica que, efectivamente, de lo *menos puede salir más*<sup>51</sup>. Y es importante afirmar que esta concepción no tiene nada de materialista ni de pansiquista, por más que aquí no podamos entrar de lleno en ello. Son evidentes, pues, las consecuencias antropológicas de esta concepción de la relación finito-infinito y de la materia que resulta de ella.

2. *Antropología teológica.*—Si nos hemos extendido tanto en esta primera reflexión es porque de su correcto planteamiento dependen las siguientes, que trataremos de abordar de manera mucho más esquemática. De éstas, inicialmente nos ocuparemos de la antropología teológica. Sólo nos vamos a detener en dos cuestiones: la primera es la de la creación inmediata del alma humana por Dios y la segunda tiene que ver con las relaciones natural-sobrenatural.

En primer lugar, de lo dicho hasta aquí se desprende que no es necesario, e incluso es perjudicial teológica, filosófica y, por supuesto, científicamente, seguir hablando de una *creación inmediata* del alma por Dios. Por mayores sutilezas teológicas que se quieran utilizar para disfrazar este dualismo, lo cierto es que visto desde esa perspectiva, se está generando una clara discordancia en lo que en realidad es una experiencia absolutamente unitaria en el ser humano. Pero es que, además, desde un punto de vista metafísico, como ha quedado reflejado en lo anterior, no es necesario recurrir a una acción milagrosa (de claro carácter categorial) para afirmar que, efectivamente, Dios «crea» a la persona humana, sino que es perfectamente coherente con ello (y para muchos, *teológicamente más bello*) el hecho de que el ser humano mismo surja de esa capacidad autosuperante, sostenida por Dios, de los padres del nuevo ser. Como se ve en conexión con esto, aunque es una cuestión que aquí no vamos a discutir, nos parece oportuno siquiera indicar que desde un punto de vista bíblico no parecen existir demasiados alicientes para continuar utilizando las categorías cuerpo-alma dentro de la antropología teológica, sobre todo cuando se la reviste de un carácter sustancialista<sup>52</sup>; entre otras cosas, porque, como ya hemos apuntado, siempre se acaba cayendo en dualismos y en dificultades teológicas y metafísicas. Evidentemente, eso no significa renunciar a lo que, de

---

ceptibles por los sentidos, es la mera realidad de lo material; pero la Naturaleza, en su unidad y productividad determinantes de cada cosa particular (*natura naturans*) es vida ideal, análoga a la inmanencia de la formación del yo. [...] La idea metafísica inicial del yo absoluto ha de tener sus consecuencias para la Naturaleza sin yos, infrahumana, que se despliega en los “objetos” o productos de forma corpórea sensible. También la Naturaleza, lo visible es (en sí mismo, como este ente real) espíritu; la Naturaleza es “espíritu visible”. Un yo todavía sin yos, un sujeto todavía absorto en lo objetivo, por decirlo así, ha de actuar y ser determinante en las producciones reales de la Naturaleza, un “sujeto-objeto *objetivo*”, no el sujeto-objeto subjetivo de la teoría fichteana de la conciencia» (Heimsoeth, 1966: 27).

<sup>51</sup> Algunos, como Ruiz de la Peña (1992), parecen todavía negar este axioma.

<sup>52</sup> Además, esto dificulta enormemente la concepción cristiana de la resurrección, basada no en una supuesta inmortalidad del alma, sino en la verdadera muerte de la persona que será «recreada» en una «nueva creación» que depende no de una propiedad intrínseca al alma, sino de la infinita fidelidad de Dios mismo que prometió nuestra perduración por su amor.

hecho, se quiere *significar*<sup>53</sup> cuando se habla de alma, quizá desde *lenguajes poéticos, litúrgicos o espirituales-cultuales*, pero surgen verdaderos problemas precisamente por el lastre griego y la falta de un desarrollo metafísico diferente que continuamente se cuele «por la puerta de atrás» cuando se trata de elaborar construcciones teóricas en un *lenguaje metafísico o teológico*<sup>54</sup>. Por este motivo, es por lo que nos parece mucho más oportuno hablar de «persona» como esa realidad creada en la que las virtualidades espirituales ya implicadas en la materia autosuperante han hecho surgir, no un alma en unidad sustancial con un cuerpo, sino una realidad —dinámica, no estática, cf. *infra*— en la que lo corporal es ya *de suyo* (y, por tanto, no simple epifenómeno marginal) apertura espiritual a la trascendencia, en grados y cualidades mayores que en cualquier otra realidad material. Sea lo que fuera del concepto de «alma» o de «persona», lo que queremos poner de manifiesto especialmente aquí, es que su «creación» por parte de Dios no implica una actuación inmediata de Dios, sino que es un tipo de «creación» que se ajusta a la causalidad autosuperante explicada más arriba para el caso del surgimiento del espíritu en general desde la materia:

«La “creación del alma” [o, en nuestra terminología, de la “persona” entendida en el sentido arriba indicado] concebida así como un caso más (aunque eminentemente singular) de realización autosuperante, pierde todo el aspecto escandaloso de “irrupción divina en el mundo” milagrosa y categorial. Esa acción de Dios no es categorial, porque nada produce que no produzcan las causas segundas, no actúa “junto a”, sino “en” la acción misma autosuperante del agente finito. La trascendentalidad de la acción de Dios en el mundo no ha de concebirse como un mero soportar estáticamente el mundo, sino como un fundamentarlo en su realizarse autosuperante. Y aunque estas autosuperaciones se den necesariamente en puntos espacio-temporales de la historia, esto no significa que la acción divina que las posibilita esté como tal categorialmente localizada en ellos» (Doncel, 2007: 618).

<sup>53</sup> «Diciendo que el hombre es alma (y no sólo *cuerpo*), se quiere decir: *a*) que el hombre *vale* más que cualquier otra realidad mundana; *b*) que es capaz de sustentar un diálogo salvífico con Dios» (Ruiz de la Peña, 1989: 153).

<sup>54</sup> Es curioso que Polkinghorne parezca hacerse un lío precisamente por hablar del concepto de «alma» en lenguaje divulgativo, a pesar de ser un claro detractor del dualismo. Así, mientras que en un libro mucho más riguroso científica y teológicamente afirma (2007a: 44): «Cuando se lee a Eccles, se siente a menudo que una de sus motivaciones para creer en el dualismo es que a él le parece que es el único modo de salvaguardar la realidad de lo mental y lo espiritual, frente al ataque ácido de un reduccionismo físico. Afortunadamente, yo creo que hay otro enfoque que puede alcanzar ese deseable fin. [...] La podemos etiquetar como “monismo de aspecto dual”. Hay sólo una sustancia en el mundo (no dos —la material y la mental—), pero puede darse en dos estados opuestos (las fases material y mental, que diría un físico), lo cual explica nuestra percepción de la diferencia entre mente y materia». No obstante, en un libro más divulgativo (2007b: 65-66), aunque también rechaza el dualismo, sigue empleando la palabra «alma» con los problemas que ello conlleva: «Adoptar una visión psicósomática [la que él defiende] del hombre exige reflexionar con cuidado sobre cómo entender la naturaleza del alma humana. Este concepto tiene una importancia central en la teología la cual atribuye al alma el papel de portadora de la esencia intrínseca de la personalidad individual; del “yo verdadero”, podríamos decir. Aunque la antropología teológica no pueda renunciar a este uso del lenguaje del alma, sí debe ser capaz de liberarse el lastre de una herencia pasada que concebía ésta con la ayuda de categorías platónicas». A esta afirmación hay una cosa fundamental que objetar; y es que Polkinghorne al decir que el alma es el portador de la personalidad individual o yo verdadero, está sin darse cuenta dejando de lado la profunda implicación que para nuestro «yo verdadero» tiene el cuerpo, y, como vimos en la antropología de la ANT, todas las relaciones somáticas y extrasomáticas que la persona establece con su entorno animal, natural y tecnológico, y la co-construcción mutua entre esos elementos. En este sentido, el concepto de alma nos parece, por eso, problemático para una construcción rigurosamente filosófico-teológica de la antropología que pretenda una clara unidad personal, porque siempre, aunque no sea de modo consciente, se va a terminar por identificar con el yo verdadero sólo lo anímico, dificultando la introducción de todo lo demás en el concepto de persona.

En segundo lugar, y aunque no directamente vinculado al problema del alma, nos encontramos con una cuestión puramente teológica, aunque también puedan sernos útiles las reflexiones precedentes. En efecto, en la antropología teológica a menudo se diferencia una suerte de dualidad antropológica: lo natural y lo sobrenatural. Desde mi punto de vista, esta dualidad reproduce, a otra escala más propiamente religiosa pero basada en el mismo prejuicio teológico, el dualismo alma-cuerpo. En efecto, se afirma:

«La *condición supracreatural* del hombre no elimina su *ser creatural*; al contrario, lo implica, porque el hombre, al no ser Dios, no puede entrar en comunión con él más que en cuanto distinto del mismo, es decir, en cuanto criatura. [...] Ahora bien, y aquí está el punto decisivo de la gratuidad de la condición supracreatural, ésta *en ningún momento puede ser una exigencia de la criatura*».

Y más adelante en relación con Cristo:

«El hombre, en virtud de su subsistencia creatural, *no es*, como Jesús, *pura referencia*. Por una parte es verdad que dado nuestro ser de criaturas dependemos totalmente de Dios, estamos referidos a él. Pero ya que la creación no implica comunión personal esta referencia nos da un ser relativamente absoluto; *nuestro ser y nuestro ser personal no se identifican*. No somos pura referencia a un tú; nos abrimos al otro siempre desde nuestra condición de sujetos; esto quiere decir que nos experimentamos siempre como teniendo en nosotros mismos nuestro centro» (Ladaria, 1987: 166 y 389. Las cursivas son nuestras).

En este párrafo se condensan una serie de cuestiones que no se pueden tratar aquí. Por ello, nos vamos a contentar con reflexionar sobre la pertinencia o no de esa distinción que expresa Ladaria entre «condición creatural» y «condición supracreatural». Desde mi punto de vista, no parece necesaria una tal dicotomía entre el hombre natural y el hombre elevado sobrenaturalmente. No es simplemente que no «conozcamos» a ningún hombre en su desnuda condición «natural» y que, por ello, nos resulte imposible definir al hombre natural. Es que *no tenemos por qué* pensar que exista tal dicotomía. La gratuidad de Dios, la gracia, no tiene por qué pensarse como un «añadido» a una condición previamente natural que no la poseyera. No podemos pensar en un hombre natural sin la gracia *ya* en él. No se trata de dos momentos, de dos escalones en la creación del ser del hombre. ¿Qué sentido podría tener afirmar la creación de un hombre que *desde el principio* fue a imagen y semejanza de su creador pero que no estuviera *ya* agraciado desde el mismo momento en que recibe el ser de Dios? El hombre no puede ser primero *simplemente* referencia ontológica a Dios y posteriormente elevación relacional con ese mismo Dios. Sino que desde que recibe el ser, el hombre está *ya* elevado e *invitado* a la relación con Dios. La gratuidad no está en el hecho de que Dios «quisiera» agraciar al hombre para permitirle entrar en relación con él, después de haberle creado sin esa posibilidad. De hecho, dentro de la propuesta teológica de Schmitz-Moormann (cf. *supra*) se sugería que es precisamente esa llamada de Dios la que interpela al proceso cósmico a dar de sí, en impulso, para responder a esa llamada, cosa que ocurre en el ser humano. En este sentido, deberíamos pensar que la gratuidad está en que Dios, sin necesitarlo, ha creado desde esa potencialidad autosuperante una criatura que *expresamente* va a estar dirigida a una relación sobrenatural con Él. Teológicamente es una pura abstracción (y en este sentido un presupuesto ontológico innecesario) introducir distinciones entre «creaturalidad» y «supracreaturalidad», puesto que, además, tienen poco fundamento bíblico<sup>55</sup>. Habría que pen-

<sup>55</sup> Desde un punto de vista evolutivo-paleoantropológico tampoco se puede establecer con seguridad en qué momento de la flecha evolutiva se podría hablar del surgimiento de un «homo religiosus», entre otras

sar que Dios quiso crear a un hombre *ya* elevado para una relación personal con él porque es lo que, de hecho, vemos<sup>56</sup>. Con ello no se elimina la gratuidad, porque Dios no tiene necesidad de crear a *un tal* ente-personal, sino que lo hizo por amor desbordante. Por ello, Ladaria<sup>57</sup> (frente, por ejemplo, a Buber o Levinas) no puede considerar que el ser humano sea *esencialmente* relacionalidad personal con otros. En efecto, tanto Buber (1948) como Levinas justifican esa esencial relacionalidad de la persona en la primigenia relacionalidad del hombre hacia Dios. Pero desde el momento en el que Ladaria considera que es necesario un «plus» ontológico de «gracia» para mantener una relación yo-tú con Dios, se sigue lógicamente para él que *nuestro ser y nuestro ser personal no se identifican* y que, por lo tanto, no somos referencia pura a un tú. De este modo, se hace inviable fundamentar ontológicamente su ser-relación con otros. Nos parece, en este sentido, que la distinción obedece más bien a un prejuicio teológico impostado para salvar una suerte de gratuidad de Dios, que desde una teología del devenir queda igualmente salvada sin intercalar determinaciones «añadidas» subsiguientes de carácter sobrenatural.

Por supuesto, esto no impide que en la cuestión de la revelación, podamos distinguir con Rahner un doble nivel:

«Más allá de esta “revelación natural”, que propiamente es la donación de Dios como pregunta (no, como respuesta), existe también la auténtica revelación de Dios (que, dicho sea de paso, tiene un fuerte contenido dinámico, en tanto que Jesús nos deja el Espíritu para que vaya desvelándonos el misterio divino). Ésta no está dada simplemente con el ser espiritual del hombre como trascendencia, sino que tiene carácter de suceso, es dialógica» (Rahner, 1979: 208).

Pero este doble escalón de la revelación *presupone* ya un ser humano desde siempre sobrenaturalizado o elevado a la comunicación con Dios, capaz, por tanto, de oír la palabra y acogerla desde dentro de su propia naturaleza ontológica<sup>58</sup>. Cuestión a parte es la elevación escatológica a la beatitud, que de hecho no es parte del problema general y primigenio del hombre «natural» y «sobrenatural». Por ello, creemos que en la antropología teológica no es necesario crear ese supuesto hombre natural (o como diría Ladaria: *creatural*), porque lo que experimentamos es un hombre siempre sobrenatural (o *supracreatural*).

3. *Dios: vida, trinidad, mutabilidad y sus conexiones cristológicas.*—Hablar sobre Dios en sí mismo no deja de ser problemático, tanto desde un punto de vista filosófico como teológico. Precisamente, por querer ir más allá de lo que verdaderamente podemos saber de Dios la teología y la Iglesia a menudo se han constituido en instancia absolutizadora y excluyente frente a otras religiones o concepciones sobre la divinidad. La

---

cosas porque nuestra visión teológica de la creación desde la metafísica del devenir vista desde Siewerth, Rahner y Schmitz-Moormann y junto con nuestro rechazo de la creación inmediata del alma, nos hace innecesario establecer una suerte de momento creativo puntual o de «elevación sobrenatural» en la especie homo. Precisamente, porque la «religión» (en el sentido de relación personal con Dios, aparte de cualquier tipo de revelación o de positividad) aparecería dentro de ese horizonte trascendental autosuperante sostenido trascendentalmente por Dios pero no «creada categorialmente» por Él.

<sup>56</sup> Nada de esto elimina la posibilidad y absoluta legitimidad del ateísmo, puesto que esa presencia de Dios en la estructura ontológico-trascendental del ser humano no es evidente en sí misma. Bien por lo que Monserrat (2007) llama una «kénosis epistemológica» de Dios, bien sencillamente por el exceso ontológico del Infinito sobre el espíritu finito.

<sup>57</sup> También Guardini parece caer dentro de esta misma situación que Ladaria respecto a la esencialidad de la relacionalidad personal del ser humano. Cf. Guardini, 2000.

<sup>58</sup> «La autocomunicación de Dios revelando su esencia íntima supone que el hombre en virtud de su naturaleza concreta es capaz de acoger el mensaje y la palabra de Dios. Ahora bien, para ser capaz de ello, tiene que poseer en virtud de su naturaleza racional la capacidad de conocer a Dios» (Weissmahr, 1986: 186).

revelación de Dios no deja de ser «limitada» y no puede excluir, por principio, otras articulaciones posibles sobre las que la revelación no dice nada, o que por su ropaje histórico permite otras vías de profundización teórica y de ejercitación existencial. Por eso, y aunque parezca poca cosa, aquí nos vamos a contentar con señalar alguna de esas cuestiones que permiten una reformulación más acorde con la metafísica del devenir, pero con la conciencia de que son eso, tentativas, tanto las de unos como las de otros. La primera cuestión decisiva, desde mi punto de vista, es dotar a la comprensión de la naturaleza de Dios de dinamismo, de vida, y alejarlo definitivamente de algunos de los asideros ontológicos del concepto estático de la divinidad propio del mundo griego. Y es que el concepto trinitario de Dios del cristianismo es absolutamente rico en matices de este tipo, porque implica que Dios posee autofecundidad y actividad, y se debería entender el carácter relacional de Dios como justamente el que da sentido a su posible atributo de «sustancia» y no al revés. La vida y el dinamismo trinitario es de una importancia enorme si queremos construir una teología dinámica y no estática: «Dios no es, por tanto, una substancia estática u opaca, sino espiritual, dinámica, transparente y viva» (Rovira Belloso 1998: 589). Así, trascendiendo la pura reflexión metafísica de Siewerth, nos encontramos desde la revelación la necesidad de comprender el dinamismo inherente a Dios y, como consecuencia, del poder autocreador de su creación. Desde aquí se hace necesario repensar atributos como la omnipotencia o la omnisciencia. En efecto, la relacionalidad constitutiva en el interior de Dios la ha sacado hacia fuera en su creación del mundo considerada como «*Gleichnis Gottes*», y desde ese momento ya no es posible entender a Dios aparte de su creación, y a ésta aparte de su fundamento<sup>59</sup>. Por este motivo, tiene poco sentido no ya teológico, sino propiamente religioso, seguir empeñados en conceptualizar a Dios principalmente con esos atributos —dificultando temas como el de la libertad humana— porque es un atributo abstracto que se desarrolla al margen de la relacionalidad dinámica propia entre Dios y creación (ser humano). No puede haber omnipotencia y omnisciencia frente a la libertad creada, porque esa omnipotencia no existe al margen de la creación. De hecho, nos parece mucho más fructífero como mostramos antes, el concepto de Dios como Infinitud, precisamente porque permite una comprensión del dinamismo infinito del mundo mucho más acorde con la ciencia y la filosofía modernas, y sin menoscabar la libertad de la creación.

La segunda cuestión, unida a la anterior, se refiere a la necesidad de incluir una suerte de polo temporal en la naturaleza de Dios. Esta es una cuestión compleja desde el punto de vista filosófico, porque nos parece imposible pensar a Dios transido por la temporalidad y la mutabilidad, afectado por el dolor y el sufrimiento, debido a que el mundo griego consideraba, precisamente, que la suma perfección era la inmovilidad e inmutabilidad porque eso implicaba plenitud ontológica. No obstante, es un dato que se nos impone por revelación y que es necesario integrar en las construcciones teológicas<sup>60</sup>, puesto que el dato bíblico es firme al presentarnos a un Dios afectado, preocupado e interesado por su creación. El «*actus purus*» de la metafísica no sirve para comprender al Dios revelado en los profetas y en Cristo. El Dios bíblico es dinamicidad hacia dentro y hacia fuera. Y este segundo aspecto es capital dentro de una teología que quiera tomar en serio el devenir y

<sup>59</sup> «Al afirmar que “es imagen de Dios” estamos integrando el misterio de aquel en el de éste, y operando una relativización de ambos conceptos, no en el sentido ontológico de que cada uno sea dependiente del otro, sino en el sentido de una imposibilidad de comprensión histórica del uno sin el otro» (González de Cardedal, 1967: 59).

<sup>60</sup> Por supuesto, esto también tiene consecuencias desabsolutizadoras para las configuraciones eclesiales concretas, como se puede adivinar.

la historicidad y comprender a Dios no sólo frente al tiempo, sino en y dentro del tiempo, sin negar una suerte de segundo polo de eternidad (Polkinghorne)<sup>61</sup>.

Finalmente, dentro del ámbito propiamente cristológico, nos parece necesario desarrollar una imagen más dinámica de la persona de Jesucristo<sup>62</sup>, que es precisamente el lugar de la revelación (dinámica) trinitaria (Rovira Belloso, 1998: 387). Es pues importante, sin negar las reflexiones más propiamente ontológicas del modo de unión de divinidad y humanidad en Cristo, poner de manifiesto que el cristianismo que Jesús nos muestra en los evangelios es una existencia dinámica y relacional con el Padre desde el Espíritu. Y ello tiene consecuencias importantes para temas clave dentro de la cristología, como la necesidad de pensar el desvelamiento de la autoconciencia de Cristo de modo dinámico y no estático. En efecto, no se niega en Jesús la existencia de la autoconciencia filial, mesiánica y escatológica que ha quedado plasmada, no tanto en los pasajes (muy pocos) en los que explícitamente Jesús impartió alguna doctrina cristológica sobre sí mismo utilizando para sí ciertos «títulos cristológicos»; más bien el dato fundamental es la cristología que subyace «en, con y bajo» el anuncio, la doctrina y los hechos del Jesús histórico, punto de partida de cualquier cristología «eclesial» posterior (cf. Fuller, 1979: 107-146). Dicho esto, se comprende que hablar de un progresivo desvelamiento auto-reflexivo de la conciencia de Jesús no es negar que tal conciencia existiera, ni tampoco que no fuera «constitutiva» en el sentido de «momento interno de la unión hipostática» como «determinación fundante» de Cristo, pero lo cierto es que «tal fundamentación originante hace imposible elevarla del todo a palabra y para lograrlo es esencial el tiempo, el hacer, el existir» (González de Cardedal, 2001: 470). Es decir, hay una intrínseca historicidad en el proceso a través del cual Cristo hace explícita esa determinación fundante y originaria en la que ha vivido desde siempre: «esa conciencia se realiza en Jesús de manera histórica y progrediente, en marcha hacia su misión y estando siempre determinada por esa misión» (Ibíd.). De hecho, de esta asunción humana de Dios por parte de la conciencia Cristo depende que se pueda hablar de una verdadera revelación<sup>63</sup>. Por este motivo, resulta confusa la afirmación de Amato (1998: 443) de que «en Jesús se da una certeza pacífica de su identidad». Evidentemente, la conciencia en tanto que fundante y originaria no tiene un comienzo reconocible en el tiempo, pero si lo que quiere

<sup>61</sup> La filosofía y la teología del proceso han tratado de integrar esta temporalidad en el concepto de Dios. Por otra parte, la teología del «Dios crucificado» de Moltmann es paradigmática a este respecto. En España, me parece que las dos bellísimas cristologías de Jon Sobrino (1991 y 1999) (muy influidas por ese «Dios crucificado») son un gran exponente de este tomar en serio el devenir incluido en Dios. No es cierto que Sobrino niegue la divinidad de Jesús de Nazaret, lo que ocurre es que su interés principal es mostrar que ese supuesto Dios impasible del mundo griego queda superado por un Dios que se hace humano y que nos muestra en la humanidad de Jesús la parcialidad indiscutible de Dios hacia el pobre y el oprimido. Desde mi punto de vista, lo que pretende Sobrino es mostrar que la humanidad de un Jesús cercano a los pobres es la humanidad que caracteriza a Dios, y no la de un Dios Rey o un Dios Omnipotente fundados en una cristología de la exaltación de Cristo; por eso da preeminencia a la imagen de un Jesús humano más acorde con un Dios humilde y kenótico, frente a la preponderancia en la historia de la teología de un Jesús Divino, Rey y Señor. Por supuesto, todo ello tiene conexiones con los tipos de eclesiología vinculados a un Jesús siervo o a un Jesús triunfante. Pero nunca Sobrino niega la divinidad de Jesús.

<sup>62</sup> «Esta visión dinámica indaga en la propia estructura de la realidad humana de Jesús para descubrir la posibilidad, conveniencia y ordenación intrínsecas a un trascendimiento, existencia en el otro y constitución desde la relación con él, como lo más absolutamente propio del espíritu humano, en cuanto realidad abierta, y de la persona constituyéndose en alteridad» (González de Cardedal, 2001: 456).

<sup>63</sup> «Hay revelación de Dios en la medida en que se da comprensión humana de Dios por parte de Jesús; en la medida en que él va asumiendo conceptual y reflejamente esa filiación en que, como solar permanente, vive arraigado», y es que «la vida de Jesús, su proyecto propio y el destino que le fue conferido tienen densidad reveladora en cuanto pasan por su conciencia» (González de Cardedal, 1993: 371 y 372).

decir el teólogo salesiano es que se da casi de modo «mágico» una identificación reflexiva plena *desde siempre* en la conciencia de Jesús, parece estar, de nuevo, situando la historicidad y el devenir fuera de la humanidad de Cristo, y haciendo problemáticas afirmaciones bíblicas en las que se muestra un proceso de maduración, incluso salpicado por las llamadas «tentaciones», en cuya superación también está de modo implícito ese carácter procesual del encuentro pleno y reflexivo de Jesús consigo mismo.

Y junto a ello, también es importante comprender la muerte de Cristo no como un diseño estático prefijado por Dios, como una suerte de necesidad expiatoria exigida sangrientamente por Él. Al contrario, es más claro pensar que el dinamismo de la vida de Jesús y su fidelidad al Padre y a su vocación le llevaron a la muerte, que externamente fue un asesinato pero que la conciencia de Jesús supo trascender el hecho histórico «externo» y transmutarlo en un momento necesario de carácter salvífico y servicial<sup>64</sup>.

4. *Existencia cristiana y eclesiología.*—A este respecto la metafísica del devenir tiene varias implicaciones importantes, pero sólo apuntamos dos. La primera tiene que ver con tomar muy en serio el devenir dentro de la propia historia humana y, por lo tanto, asumir como categoría central para el cristianismo y la existencia cristiana, la historicidad y la desnaturalización de algunas categorías sociales, al asumir en serio el hecho de la encarnación de Dios en Cristo. Por este motivo, consideramos de una gran importancia las últimas reflexiones del jesuita Paul Valadier expuestas en su reciente libro del 2003 *La condición cristiana* (2005). Para él no hay un «ser-cristiano garantizado», que se consiguiese en una especie de evolución siempre continua y progresiva. Por ello, considera que dentro del cristianismo a menudo se ha olvidado una categoría central evangélica (especialmente en los escritos paulinos): el discernimiento y la libertad que la presupone. Porque, de hecho, la existencia humana se caracteriza por la «vacilación, el titubeo, la incertidumbre en cuanto a las opciones y a los riesgos que debe asumir» (p. 127)<sup>65</sup>. De este modo, la existencia cristiana está siempre atravesada de una real historicidad que no se puede obviar en las construcciones teológicas (especialmente en la teología moral): «en efecto, nuestras voluntades ni están ni pueden estar unidas a Dios o tener la intuición clara del bien hasta el punto de no tener necesidad de discernirlo, buscarlo y optar muchas veces en medio de una semioscuridad sobre lo que, después de reflexionar a fondo, parece lo mejor posible o, más frecuentemente, el menor mal deseable» (Ibid.). Por ello, para el teólogo francés uno de los límites de la teología moral agustiniana es precisamente que está demasiado influida por el paradigma —más platónico que evangélico— de la inmutabilidad de Dios y con ello nuestra relación con la voluntad divina tendría que ser —para Agustín— una unión sin fluctuaciones y sin fallos. Pero esto no se corresponde con la experiencia diaria de las personas que, religiosas o no, tienen que tomar decisiones importantes en esa semioscuridad que caracteriza toda vida humana. Así, pues, en este sentido, el discernimiento acompañado del espíritu es la clave de bóveda para toda existencia cristiana: «Se trata menos de obedecer a una doctrina enteramente elaborada que de intentar descubrir a qué nos convoca el Espíritu viviente del Resucitado a través del complejo juego de las relaciones constitutivas del presente»

<sup>64</sup> «Jesus [...] did not seek death; he did not go up to Jerusalem *in order* to die; but he did pursue, with inflexible devotion, a way of truth that inevitably led him to death, and he did not seek to escape» (Moule, 1978: 109).

<sup>65</sup> «Sólo quienes se han alejado de la fe o algunos ilusionistas que creen tenerla piensan que dicha fe es un seguro a todo riesgo, que el creyente sabe a ciencia cierta por dónde pasa la fidelidad a Dios, que bastaría con obedecer al magisterio eclesialístico o a la voluntad de Dios (que, por definición, se supone siempre clara y accesible) para salir de las sombras e incertidumbres del juicio moral» (p. 79).

(p. 145). Y todo ello, precisamente, porque no se puede concebir una antropología sustancialista que pensara a la persona como estáticamente definida por una suerte de alma fija que negara la mutabilidad intrínseca al yo<sup>66</sup>.

En segundo lugar, el devenir y la historicidad tienen consecuencias esenciales para la eclesiología y para la configuración institucional concreta de la Iglesia<sup>67</sup>. Del mismo modo que en Valadier, también en esta ocasión la asunción plena y en todas sus consecuencias de la encarnación es la que permite al teólogo dominico Geffré (2006) afirmar que ninguna configuración histórica del cristianismo o de la Iglesia puede ser absoluta y, por ello, no puede identificarse sin más las formas y estructuras de la Iglesia histórica con el misterio de Dios en Cristo, que siempre lo trasciende. «Ni les christianismes historiques, ni les Églises que les hommes voient ne sont absolus. Seule est absolue la révélation finale qui coïncide avec l'avènement du Royaume de Dieu» (p. 37)<sup>68</sup>. De aquí se deduce la necesidad de desabsolutizar esas configuraciones concretas<sup>69</sup>, lo cual no sólo tiene bellas repercusiones en el interior de la Iglesia, sino que también permite una honesta y dialogante teología del pluralismo interreligioso<sup>70</sup>. Por ello, «no es fácil hablar de la Iglesia en su positividad histórica, porque ésta no puede ser ignorada ni absolutizada. Ella, a su vez, remite más allá de sí misma, y vale no tanto por su consistencia cuanto por su transparencia. Su valor es aquello que por ella se dice, más que lo que ella misma dice» (González de Cardedal, 1989: 163). Efectivamente, siempre habrá que plantearse qué estructuras, configuraciones y positivizaciones concretas en la Iglesia son suscitadoras del evangelio en su pura transparencia o cuales jugaron un papel histórico en un determinado momento pero ahora son más opacas que transparentes y, por tanto, habrá que reformar o eliminar. En esta reconfiguración eclesial es fundamental tener en cuenta la marginación de la mujer. No sólo las teólogas feministas denuncian esta situación injusta. Muchos apostamos por una solución institucional urgente a este problema.

<sup>66</sup> «La idea de un yo estático y permanente como condición de la unidad de la conciencia experiencial es, por tanto, una construcción idealizada, aducida para justificar la existencia de una base unitaria para la descripción científica del mundo en el sentido de las ciencias experimentales modernas secularizadas. [...] la teoría de una subjetividad trascendental no está tampoco legitimada para suponer, en contradicción con los hechos y a propósito del proceso de formación de los individuos en el que surge primeramente y alcanza estabilidad la instancia yoica, que haya ya desde el principio un yo "estático y permanente", que posibilite el surgimiento de una conciencia de la unidad del mundo y la adquisición del lenguaje» (Pannenberg, 1999: 51 y 52).

<sup>67</sup> Está por hacer aún la tarea de aplicar las premisas de la ontología de la fluidez social a la propia institucionalización eclesial.

<sup>68</sup> «On ne peut donc confondre l'universalité du Christ comme Verbe incarné et l'universalité du christianisme comme religion historique» (p. 54). «La plénitude de la Révélation en Jésus-Christ est eschatologique» (p. 67). «En d'autres termes, aucune manifestation historique de Dieu, même l'événement Jésus de Nazareth, ne peut être absolutisée» (p. 69).

<sup>69</sup> Dentro de este marco desabsolutizador de las configuraciones históricas, me parece cuestión fundamental el desarrollo de una verdadera hermenéutica magisterial que a veces es vista con temor por el magisterio, mientras que la hermenéutica bíblica es ya un presupuesto asentado de toda la teología moderna. Sesboüé es uno de los teólogos importantes que más está insistiendo en esta cuestión, apelando a la necesidad de considerar de modo paralelo los textos bíblicos y los magisteriales. Cf. Sesboüé, 2006. Dentro de esta hermenéutica magisterial es de capital importancia el capítulo dedicado a la hermenéutica conciliar: cf. Rovira Belloso, 2000: 162-166.

<sup>70</sup> No es azaroso el hecho de que la mayor parte de las actuales y provocadoras a la vez que honestas teologías del diálogo interreligioso, acudan a esa relativización de las estructuras y las formulaciones y pongan en guardia ante los peligros del absolutismo católico, siempre asumiendo la historicidad característica del cristianismo por la encarnación del verbo. Además, la pneumatología es la clave fundamental para entender que el sople del Espíritu no puede ser controlado por ninguna autoridad religiosa.

5. *Liberación-Salvación y escatología*. Finalmente, también de modo breve, concluimos con dos cuestiones importantes mutuamente conectadas entre sí. Primero: una teología construida sobre el armazón del devenir que toma en serio la historicidad y la encarnación como esenciales para el cristianismo, debe partir *siempre* de la historia *concreta de las personas*, y no de verdades reveladas o leyes naturales y transhistóricas que, a menudo, se constituyen en normatividades extrínsecas, que pretenden regular el flujo de la vida y homogeneizar los ricos y variados matices de las vidas concretas. No se puede hacer una construcción teológica ni antropológica *desde arriba*, sino siempre *desde abajo* y teniendo en cuenta esa historicidad y las diversas articulaciones culturales, sociales y humanas que están ahí. Porque los problemas son siempre problemas históricos-contextuales que exigen una penosa, ardua y siempre cambiante y continua ejercitación reflexiva tanto filosófico-sociológica como teológica<sup>71</sup>. Por supuesto, el lugar privilegiado de reflexión teológica sigue siendo las estructuras injustas, los pobres<sup>72</sup>. Y para darse cuenta de ello no es necesario ser un teólogo de la liberación, sino sencillamente leer los evangelios en los que el pobre es el destinatario principal (aunque por supuesto no único) del mensaje de Jesús. A este respecto es necesario tener en cuenta que sólo fue posible una teología de la liberación desarrollada de modo sistemático cuando en filosofía y en teología se abrió la puerta a la historicidad y al devenir, lo que producía una preeminencia de lo histórico frente a lo transhistórico, y de la desnaturalización sociológica frente a la naturalización de las estructuras sociales. Por eso, no es de extrañar que Pío IX afirmara: «La diferencia de clases en la sociedad civil tiene su origen en la naturaleza humana y, por consiguiente, debe atribuirse a la voluntad de Dios» (Syllabus, Enchiridion Symbolorum). Palabras que para una sensibilidad moderna tan imbuida de historicidad son muy duras y están fuera del espíritu evangélico<sup>73</sup>. Junto a esta desnaturalización comenzó a cuestionarse también esa teología que afirmaba que el dolor dignifica a la persona y que el sufrimiento es querido y valorado positivamente por Dios (y muy a menudo con cierto cinismo religioso se apelaba a la voluntad de Dios para explicar situaciones y vivencias concretas dolorosas), creando una imagen siniestra del Dios amor de los evangelios que, por supuesto, no niega la existencia del dolor y del sufrimiento (que pertenece a la propia limitación de la realidad creada), pero que *no* es un dolor querido por sí mismo y aún más, cuando se trata de estructuras injustas, el mensaje evangélico siempre se sitúa a favor de los oprimidos y en contra de los opresores, clave central para la comprensión de la vida, muerte y resu-

<sup>71</sup> «[Algunos creyentes] han actuado como si su fe les procurase soluciones evidentes, inmutables, transhistóricas, a muchos problemas que los creyentes, lo mismo que los humanistas, sólo pueden resolver por medio de una penosa investigación de una marcha titubeante en el seno de situaciones históricas movibles» (Schillebeeckx, 1968: 73).

<sup>72</sup> Es lo que Rovira Belloso (2000: 172-188) llama la «mediación socio-analítica» de la teología, que explica con detalle, asumiendo algunas posturas, matizando otras y rechazando otras, pero todo ello desde una palabra muy agradecida y honesta hacia aquellos que han defendido esta mediación desde la Teología de la Liberación, con sus limitaciones y errores, pero con honestidad y radicalidad evangélica.

<sup>73</sup> Por supuesto, esta desigualdad social se reproducía en el interior de la Iglesia y quedaba justificada del mismo modo. Tras el Concilio Vaticano II (en el que la eclesiología del Pueblo de Dios está en el centro, frente a lo autoritario y lo jurídico de la eclesiología pre-conciliar de raigambre tridentina) palabras como las siguientes de Pío X dañan los oídos: «La Iglesia es, por su propia esencia, una *sociedad desigual*, es decir una sociedad que incluye a dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que ocupan en un rango de diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y estas categorías son de tal forma distintas entre sí, que únicamente en la *Jerarquía reside el derecho y la autoridad* necesarias para promover y dirigir a todos los miembros al fin de la sociedad. En cuanto al pueblo, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y, como rebaño fiel, seguir dócilmente a sus pastores» (cursivas mías).

rrección de Cristo<sup>74</sup>. Por ello, en la tradición bíblica (tanto veterotestamentaria como neotestamentaria) existe una tensión permanente y constitutiva entre *liberación* (histórica) y *salvación* (escatológica). Tensión que se manifiesta justamente en el anuncio del Reino, que es a la vez una realidad histórica iniciada por el propio Jesús, pero que solo conseguirá consumación escatológica al fin de los tiempos. Pero en los textos bíblicos no se pretende una desvalorización de la liberación frente a la salvación, sino que más bien la liberación que inaugura Cristo es el signo real de que nos está reservada una salvación definitiva escatológica. La excesiva escatologización del Reino de Dios puede dar lugar a una actitud pasiva frente al mundo, algo que no ocurrió en Cristo, puesto que él identifica los signos de ese Reino futuro con «signos» que él ya estaba haciendo presente en la tierra<sup>75</sup>.

A este respecto, el segundo punto a considerar es la escatología, pero sólo desde un ángulo que interesa aquí especialmente para poner de manifiesto la riqueza teológica de una metafísica del devenir: me refiero especialmente al tema de en *qué consistirá la vida eterna*: en una contemplación intelectual estática o en una vida amorosa y voluntarista dinámica. Filosóficamente, desde el mundo griego ya se planteó esta cuestión y se desarrolló a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. Y lo más curioso es que las respuestas teológicas concretas (que carecen todas ellas de carácter apodíctico) que se han dado han tenido como apoyatura teórica una concreta metafísica: bien la del primado del intelecto (normalmente vinculadas a metafísicas más estáticas y fijistas), bien la del primado de la voluntad (las más de las veces fundadas en metafísicas dinámicas y no-fijistas). Así, es conocida la absoluta preeminencia que concede el mundo griego al conocimiento y al intelecto frente a la voluntad. Esto es lo que explica que la escatología griega siempre esté atravesada por la afirmación de la posesión intelectual de las verdades eternas, y por ello: «todo el sentido de la vida, toda verdadera aspiración inteligente se reduce esencialmente a la tranquila posesión del conocimiento del ser», en tanto que «no hay para el hombre dicha tan alta, ventura tan profunda como la posesión de las formas eternas en el puro conocimiento racional» (Heimsoeth, 1974: 205). Este modo de ver las cosas alcanza su cima en el neoplatonismo de Plotino. No obstante, con la aparición del cristianismo comienza a decaer el optimismo intelectualista y surge con fuerza un nuevo modo de comprender las relaciones de la voluntad con el intelecto. Pero a pesar de los esfuerzos de la patrística, en la mayoría de los casos se sigue bajo el primado del intelecto como ocurría en el mundo griego. Y no será hasta Agustín que el primado de la voluntad adquiere peso teórico específico, aunque también él caerá en la órbita de la escatología griega: «Pero la coronación de todo es también en San Agustín el ideal antiguo de la pura contemplación. Por encima de la dicha de la unión voluntaria, de la comunión con el amor eterno, la escatología de San Agustín aspira al estado de reposo y anegación en la eterna verdad y belleza» (Ibíd.: 213). En cualquier caso, la influencia de Agustín será decisiva y sus ideas influirán en Escoto Erígena, San Anselmo y Abelardo, aunque todos ellos terminaban por ceder al peso de la influencia griega

<sup>74</sup> No conozco libro más liberador para los cristianos que nos sentíamos contrariados con esa teología que estaba ya tan asentada en la sociedad, que el de JOSÉ MARÍA CASTILLO, *Espiritualidad para insatisfechos* (2007), donde el soplo del Espíritu es agraciante, liberador, feliz y humano, y apuesta siempre por la vida.

<sup>75</sup> Por eso puede resultar peligrosa una lectura unilateral del siguiente párrafo de Blondel (1966: 193): «siempre estamos dispuestos a calcular para mañana el reino de Dios en la tierra; ilusión carnal que es necesario evitar a todo trance, porque engendra impaciencia y violencia, decepción y desaliento, por no decir abdicación y traición». El filósofo francés parece olvidar las contrapartidas: miseria y explotación, desesperanza y sufrimiento, resignación y opresión, utopía y fidelidad al proyecto humanizador de Cristo.

aristotélica o neoplatónica, sistemas en los que el *nus* es predominante. En este sentido, la escolástica de Alberto y Tomás de Aquino, por su aristotelismo, cerraron filas en torno a la primacía del intelecto y desarrollaron escatologías de pura contemplación estática<sup>76</sup>. Será la escuela franciscana, por oposición al tomismo, los que volverán a rescatar las reflexiones agustinianas acerca de la voluntad; impulso que se desarrollará de modo paradigmático en Duns Escoto, quien se alejará tanto de Plotino y el neoplatonismo como de Aristóteles: «Consecuentemente ya no se busca la bienaventuranza en la contemplación de Dios y las ideas divinas. [...] Ni el concepto ni el conocimiento intuitivo traen la verdadera unión con Dios, como cree Santo Tomás, sino que ésta reside ante todo en la voluntad y en el amor. [...] Por el amor nos unimos del modo más inmediato y más perfecto con Dios» (Ibíd.: 223). La influencia escotista se extiende hasta Eckhart, el Cusano y Descartes, aunque con fluctuaciones. Y a través de una larga marcha, llega hasta Kant, pero magistralmente se desarrolla en Fichte, quien une precisamente su metafísica dinámica con un voluntarismo que se despliega necesariamente hasta la escatología: «La “bienaventuranza” de la vida espiritual no es la de anegarse un día en la eterna contemplación, sino la viva actividad de la misma voluntad moral; es la bienaventuranza de la voluntad humana, que se una verdaderamente con Dios, que se confunda con la misma voluntad infinita» (Ibíd.: 244).

Evidentemente, se puede afirmar que la respuesta teológica concreta que se dé dentro de este debate intelectualismo-voluntarismo, estará condicionada por la sensibilidad filosófica de cada teólogo. No obstante, nos parece mucho más adecuada con una metafísica del devenir, una escatología más dinámica, que considera la consumación escatológica no como una pasividad intelectualiva, sino como un profundizamiento amoroso (nunca pleno) en la vida de Dios, que tampoco es estática, sino abrazo creadoramente amoroso; o como dice Martín Velasco (1978: 121): «La salvación es la realización de la relación con esa realidad que vale y da sentido, que es y se justifica por sí misma, que es y es plenamente digna de ser». Y esto no nos parece banal, puesto que además arroja una igualmente más dinámica —y, por qué no decirlo, más amorosa y fiel a la imagen del Dios amor de Jesús de Nazaret—, concepción de esa «fiesta casi segura» (González-Carvajal, 1989: 263) que será el Juicio escatológico, no como un sí o no que Dios nos lanza como ultimátum en una suerte de «único día del Juicio», sino como un Juicio en sí mismo dinámico. Polkinghorne (2007a: 248) es quien desde mi punto de vista ha visto esto de modo insuperable y con una enorme sensibilidad teológica, por eso nos extendemos en la cita:

«Es muy necesario que la teología cristiana recupere un concepto de purgatorio creíble y desmitologizado, si ha de ser capaz de hablar del Dios misericordioso que actúa en los procesos, y no de forma mágica. Si lo que he dicho es verdadero, de ello se deduce que no puede existir una especie de cortina que baja en el momento de la muerte, dividiendo irreversiblemente a la humanidad en dos clases, la de los salvados y la de los condenados. El que Dios ofrezca amorosamente misericordia, no puede ser solamente durante el periodo de nuestra vida terrena, de forma que sea suprimida después de sesenta o setenta años. Aquí está la respuesta a la perplejidad sobre cuál será el destino de los que, por una u otra razón, nunca se han encontrado verdaderamente con las reivindicaciones y las promesas del evangelio. Decir esto no es disminuir nuestra responsabili-

<sup>76</sup> «La felicidad, según Santo Tomás, “no descansa en el acto de la voluntad”. Esta, en efecto, no puede ser nuestro fin, pues tiende siempre a lo querido, mientras por otra parte todo ser halla su descanso únicamente en el fin. Solo el intelecto proporciona el último fin y la dicha de la posesión perfecta. *Ultima hominis salus est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione virtutis purae*» (Heimsoeth, 1974: 216).

dad a la hora de dar testimonio del evangelio, ya que ésta proviene simplemente de nuestra obligación de testificar la verdad tal como la hemos encontrado. Ni tampoco es disminuir la importancia de las decisiones que tomamos en esta vida. Cada alejamiento de Dios hará que el camino de vuelta sea más duro. [...] Pero habrá quienes rechacen el perdón y la purificación divinos para siempre, o al final ¿se salvarán todos (incluso Hitler y Stalin)? [...] No puedo creer que Dios extinguirá para siempre su ofrecimiento amoroso de misericordia, pero tampoco creo que hará caso omiso de que la libertad humana le rechace».

## 5. EPÍLOGO: APOLOGÍA DE LA IMAGINACIÓN CREADORA Y DE LA LIBRE INTREPIDEZ INTELECTUAL

El cristianismo no tiene «esencia», tiene «entraña» (González de Cardedal, 1997) y lo entrañable es de por sí dinámico e histórico, porque se trata del amor y el seguimiento esperanzado a una persona que es Dios mismo en su comunicación dentro del mundo, y no de la asunción pasiva de dogmas y verdades: «la esperanza expresa el aspecto dinámico de la fe, por cuanto el mensaje que recibimos no es la revelación de una verdad abstracta en la que hay que creer, sino la revelación de una persona, que es camino y causa de salvación» (Vanhoye, 1999: 249)<sup>77</sup>. En este sentido, y parafraseando la insuperable definición blondeliana de la filosofía<sup>78</sup>, la teología «será la misma fe tomando conciencia y dirección de sí misma». Por eso, la teología es necesariamente dinamismo reflexivo puro, y no anquilosamiento doctrinal.

Con esto, es importante para la actividad intelectual en general, y para el caso concreto de la teología en particular, hacer una apología de la libre intrepidez intelectual y de la imaginación creadora. Es fundamental comprender que la teología necesita de savia nueva y de una reformulación importante que la sitúe a la altura de los tiempos, puesto que tanto la metafísica como las ciencias cambian constantemente<sup>79</sup>, y así también la teología. Porque la fidelidad, es siempre una fidelidad *creadora* y no angostada en las estructuras intelectuales pasadas. En el cristianismo la tradición siempre ha distinguido entre el *depositum fidei* (que exige adhesión por proceder de la revelación) y las articulaciones concretas que filosófica o culturalmente las implementan y dan forma. Por eso, son muchas las voces que están exigiendo nuevas formulas teológicas y nuevas estructuras eclesiales que hagan más creíble y comprensible el mensaje evangélico para las mujeres y los hombres de hoy<sup>80</sup>. Por supuesto, estamos de acuerdo con el joven teólogo Cordovilla (2007: 184) cuando afirma: «A un verdadero teólogo no le es suficiente ni una ortodoxia formal, que repite sin argumentar ni preguntarse por sus razones últimas aquellas afirmaciones que realiza el magisterio, ni una heterodoxia estéril, que da la impresión de estar motivada por la necesidad de mostrar fidelidad a modas o grupos de pre-

<sup>77</sup> «El cristianismo se comprende no como un sistema arquitectónico de verdades salvíficas, sino como la comunicación de la vida divina dentro del mundo» (Boff, 1993).

<sup>78</sup> «[La filosofía] será la misma vida tomando conciencia y dirección de sí misma [...]» (Blondel, 1967: 56).

<sup>79</sup> «Nous avons tendance en effet à parler de la science et de la philosophie en général comme d'essences immuables et éternelles. Or, le fait est qu'elles sont en changement constant et par suite que le problème de leurs rapports change sans cesse de forme. Il n'est plus ce qu'il était au temps d'Aristote, pas même ce qu'il était il y a cinquante ans. Il sera autre demain» (Jolivet, 1958: 61).

<sup>80</sup> «Todo parece indicar que entre el arcaico mundo greco-escolástico y el moderno mundo de la ciencia, la cultura y las sociedades modernas media una enorme distancia. Lo sensato es pensar que ha llegado ya para la Iglesia católica el momento de cambiar de paradigma: ¿es mucho pedir después de veinte siglos de persistencia en el paradigma griego?» (Monserrat, 2005: 267 y 268).

sión social y que no cuestiona críticamente las consecuencias de sus propias afirmaciones». Ahora bien, ¿cuál es la instancia capaz de juzgar que un determinado movimiento filosófico o teológico o una exigencia social mayoritaria de una sociedad democrática es simplemente una «moda» y no un verdadero y necesario cambio de paradigma? En este sentido, el magisterio no tiene ni legitimidad eclesial ni autoridad científica para pronunciarse al respecto. De hecho, debería ser la propia comunidad científica la que establezca los criterios de validación internos que permitan discernir el valor de las nuevas propuestas teológicas y filosóficas. No puede existir una instancia carismática que, fuera del circuito científico, pretenda constituirse en criterio último y supremo de las nuevas reformulaciones teológicas, puesto que no se trata de discutir acerca del *depositum fidei*, sino de la creación de nuevos lenguajes, formulas y categorías intelectuales que permitan la comprensión del evangelio en nuevos universos simbólicos. A este respecto, no debe olvidarse la afirmación del ahora cardenal Walter Kasper, en su *Introducción a la fe*: «No hay a penas un solo descubrimiento científico importante y moderno que no haya sido condenado o mirado con recelo en alguna ocasión por una u otra de las Iglesias». Y, por supuesto, no sólo novedades en el campo de las ciencias físico-naturales, sino también y sobre todo en la metafísica, en las ciencias humanas y en la propia teología. Por este motivo, no se puede ocultar la inevitable «tensión» que este hecho produce entre la teología y el magisterio, y que muchos teólogos tratan de maquillar con bonitas dialécticas verbales<sup>81</sup>, pero que dejan intacto el problema. Porque ocurre que se está haciendo tan duro vivir realmente la eclesialidad propia de la teología y del teólogo, que cada vez más los teólogos viven en una suerte de mundo interior de ostracismo por miedo a las condenas y las censuras oficiales, y sólo algunos pocos deciden hacer público su disenso, mientras que la mayoría comienzan a perder precisamente esa necesaria inserción de la ejercitación teológica *dentro* de la Iglesia, viviendo esquizofrénicamente, con opiniones propias silenciadas y con manifestaciones externas falseadas, en un doloroso mundo interior<sup>82</sup>. De ahí que muchos tengamos la intuición fundada de que cada vez más se repite aquello que C. G. Vallés contaba en su *Querida Iglesia* (citado en Moral, 2007: 398), acerca de la típica situación de un profesor de teología: «Yo digo una cosa en los apuntes fotocopiados... que van a Roma. Otra cosa en clase donde la palabra hablada nunca compromete tanto como la escrita. Otra en pequeños grupos... con mayor familiaridad y confianza. Y otra al fin al hablar de tú a tú con amigos... Cuatro niveles de una sola verdad. Me mortifica, pero no me queda otro remedio si quiero subsistir. Y todos hacemos lo mismo». Esta situación no deja de ser absurdamente inhumana y anti-evangélica. No hay aquí un «la verdad os hará libres», sino más bien la necesidad de ocultar los nuevos pensamientos teológicos con la única intención de subsistir dentro de la oficialidad y, más aún, de dar una falsa impresión de homogeneidad doctrinal y teológica.

Sea lo que fuere de ello, lo cierto es que el cristianismo necesita urgentemente reformular su mensaje dentro de los universos simbólicos modernos. Del mismo modo que la metafísica del siglo xx se alejó y rechazó las grandes construcciones deductivas y *a priori* que pretendían dar cuenta de toda la realidad de una vez por todas, así también la teo-

<sup>81</sup> Me parece que sin tener que recurrir a otros autores que a muchos les parecerían sospechosos, una buena aproximación valiente y sin maquillajes, es la que hace Rovira Belloso en el Manual de la BAC (2000: 274-291, «El teólogo en la Iglesia y ante el magisterio»).

<sup>82</sup> Son muchos los ejemplos que tenemos de esta situación penosa de dolor y sufrimiento de teólogos y filósofos que han sufrido y sufren el desgarramiento interior producido por la incompreensión por parte de las burocracias eclesiales. Para evitar citar a autores modernos, sólo citaré el caso paradigmático de Congar como teólogo (2004) y de Zubiri como filósofo (sobre todo, por la crisis modernista) (Corominas y Vicens, 2006).

logía tiene que ser capaz de caminar desde abajo y en comunión con las mujeres y hombres de su tiempo, escapando a visiones totalizadoras que niegan que pueda haber «algo nuevo bajo el sol». Y, sobre todo, desde la humildad y la conciencia de que nadie es poseedor absoluto de la verdad, y que el pluralismo y la relatividad de nuestros conocimientos, no son sinónimo de indiferentismo ni relativismo. Se impone la exigencia de una *imaginación creadora*, a través de la cual los teólogos estén en condiciones de poder ensayar modos de responder a los retos intelectuales del presente, y dar cabida a lenguajes y universos simbólicos que sugieran más que la metafísica griega. En este sentido, uno de mis grandes encuentros ha sido el libro de González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera* (1996), que con magistral pluma evoca una cristología poética, y desde mi punto de vista, mucho más sugerente para el seguimiento dinámico y amoroso a Cristo, que los sesudos y estáticos manuales de cristología.

Pero todo ello debe hacerse desde la *libre intrepidez intelectual* del teólogo que se arriesga, porque «el teólogo está llamado a consagrarse a la verdad y a la santidad de la inteligencia. Él tendrá que estar dispuesto a arriesgar su carrera civil y eclesiástica, el prestigio social y mediático, en aras de la verdad. Una verdad que no es la suya y que nunca pretenderá haberla alcanzado ya desde su inteligencia o su voluntad» (Cordovilla, 2007: 98). Evidentemente, son muchos los teólogos de la ciencia en los que se aúna esta imaginación creadora con la libre intrepidez intelectual; pero ya dijimos que a menudo corren el riesgo de que sus aportaciones queden reducidas a su propio ámbito académico sin repercusión eclesial. También son muchos los filósofos y teólogos sistemáticos que están trabajando en esa reformulación, y que en España, por ejemplo, son conocidos por todos. No obstante, quisiera simplemente citar por ser menos conocido, el último y reciente libro del salesiano José Luis Moral (2007), cuyo título es significativo: *Ciudadanos y cristianos. Reconstrucción de la Teología Pastoral como Teología de las Praxis Cristiana*, que es un valiente esfuerzo por hablar sin tapujos de la difícil situación actual de la teología y su necesaria reconstrucción (nosotros hemos hablado de reformulación) desde un nuevo paradigma, y sobre todo de poner de manifiesto que la recepción del Concilio Vaticano II ha quedado truncada. Este libro, a pesar de no haber sido citado en este trabajo con la profusión que debería, ha sido el impulso último para poner yo en palabra escrita mi deseo de una verdadera reformulación de la teología, en mi caso, desde la metafísica del devenir.

Pero todo esto no son más que simples propuestas, y ninguno de los que pretendemos esta renovación, exigimos absolutez ni definitividad a nuestros planteamientos. Sino que justamente por asumir la historicidad, el devenir, la fluidez y el dinamismo inherente a la realidad creada, apostamos por una continua reconstrucción y profundización teológica y filosófica, pero siempre hecha desde los universos simbólicos comprensibles para la humanidad de nuestro tiempo. Eso sí, hace mucho que algunos tenemos claro que todo conocimiento (y especialmente el teológico) tiene que estar al servicio de la liberación de las personas, de la construcción de un mundo más justo, de denuncia de las estructuras injustas y opresoras. A nosotros nos impactó mucho leer recientemente la afirmación que el fallecido sociólogo y teólogo Hugo Assmann escribiera hace más de treinta años:

«Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real... Por eso, como observaba un participante del encuentro de Buenos Aires, "es necesario

salvar a la teología de su cinismo”. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen al cinismo».

Creemos sinceramente que el conocimiento profundo de la realidad es una vía para hacer que otro mundo sea posible. Una teología más fundada en el devenir y la historicidad como la aquí propuesta —en unión con esa ontología de la fluidez social— nos parece mucho más adecuada para dar respuesta a los problemas sociales y humanos que una teología encerrada en sí misma y basada en paradigmas estáticos, fijistas y preocupados por el «orden» y la «ley natural» transhistórica. Necesitamos desnaturalizar las realidades sociales y las articulaciones filosóficas que dan forma el *depositum fidei*, para poner la teología y el evangelio al servicio de la vida, la felicidad y la libertad de las personas. Y si no lo hemos conseguido en este artículo, será mejor que tanto lector como autor olviden para siempre lo dicho aquí y busquen nuevas vías más humanas y justas.

#### REFERENCIAS

- AMATO, A.: *Jesús el Señor*, BAC, Madrid, 1998.
- ARIÑO, A.: *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 2000.
- ARSUAGA, J. L. - MARTÍNEZ, I.: *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Temas de Hoy, Madrid, 2003.
- BENTON, T. - CRAIB, I.: *Philosophy of Social Sciences. The philosophical foundations of social thought*, Palgrave, New York, 2001.
- BESSON, I.: «Imaginative Communities: turning information technology to expressive use in community groups», en HORNBY, S. - CLARKE, Z.: *Challenge and change in the information society*, Facet Publishing, London, 2003, pp. 104-127.
- BIJKER, W. E. «The Vulnerability of Technological Culture», en NOWOTNY, H. (ed.): *Cultures of Technology and the Quest for Innovation*, Berghahn, NY and Oxford, 2006.
- BOFF, L.: *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Cantabria, 1993.
- BLONDEL, M.: *El punto de partida de la investigación filosófica*, Herder, Barcelona, 1967.
- *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966.
- BRUNET ICART, I. - BELZUNEGUI ERASO, A.: «El cambio social», en LUCAS MARÍN, A.: *Estructura social. La realidad de las sociedades avanzadas*, Pearson, Madrid, 2006.
- BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1948.
- CABADA CASTRO, M.: *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid, 1999.
- «La pugna aristotélica contra el infinito», en ROMERO MOÑIVAS, J. (ed.): *Las confluencias del pensamiento humano. Homenaje al profesor José María Romero Hernando*, Gran Vía, Burgos, 2007: 111-133.
- «Frontera entre finitud e infinitud y acceso filosófico a la divinidad», en *Pensamiento* 226 (2004) 67-85.
- «La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios», en VARGAS-MACHUCA, A. (edit.): *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*, Cristiandad, Madrid, 1975.
- «Dios como creador del poder autocreador de la realidad creada en Gustav Siewerth», en *Pensamiento* 227 (2004) 177-201.
- «Die Möglichkeit der philosophischen Gotteserkenntnis nach Gustav Siewerth: Gott als Schöpfer der selbstschöpferischen Macht der geschaffenen Wirklichkeit», en SCHULZ, M. (Hrsg.): *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Freiburg i. Br., Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, 2005, pp. 176-193.
- «Ser y Dios, entre filosofía y teología, en Heidegger y Siewerth», en *Pensamiento* 185 (1991) 3-35.
- «Del “indeterminado” griego al “verdadero infinito” hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud», en *Pensamiento* 28 (1972) 321-345.

- CABADA CASTRO, M.: «Infinitud divina y visión mística en Nicolás de Cusa» (publicado en este mismo volumen de *Pensamiento*).
- CABRERA, D. H.: «Movimiento y conexión», en *Política y Sociedad* 2 (2006) 91-105.
- CASTILLO, J. M.: *Teología para comunidades*, San Pablo, Madrid, 1990.
- *Espiritualidad para insatisfechos*, Trotta, Madrid, 2007.
- CONGAR, Y.: *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Trotta, Madrid, 2004.
- COPELSTON, F.: *A History of Philosophy*, I-XVII, Image Books, 1962-1964.
- CORDOVILLA PÉREZ, A.: *El ejercicio de la Teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- CORETH, E.: *Metafísica: una fundamentación metódico-sistemática*, Ariel, Barcelona, 1964.
- COROMINAS, J. - VICENS, J. A.: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- DAVIES, P.: *Dios y la nueva física*, Salvat, Barcelona, 1986.
- *Otros mundos. El espacio y el universo cuántico*, Salvat, Barcelona, 1986.
- DOMÈNECH, M. - TIRADO, F. J. (comps.): *Sociología Simétrica*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- DONCEL, M. G.: *El diálogo Teología-Ciencias hoy. I. Perspectiva histórica y oportunidad actual*, Cuadernos Institut de Teologia Fonamental, Barcelona, 2002.
- *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, Cuadernos Institut de Teologia Fonamental, Barcelona, 2003.
- «Teología de la evolución (I): La autotranscendencia activa. Karl Rahner, 1961», en *Pensamiento* 238-1 (2007) 605-636.
- «The kenosis of the Creator. His creative call and the created co-creators», en *European Journal of Science and Theology* 2-4 (2006) 5-13.
- EINSTEIN, A. - INFELD, L.: *La física, aventura del pensamiento. El desarrollo de las ideas desde los primeros conceptos hasta la relatividad y los cuantos*, Losada, Buenos Aires, 1984.
- EDWARDS, D.: *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Verbo Divino, Estella, 2008.
- FERRIS, T.: *La aventura del universo: de Aristóteles a la teoría de los cuantos. Una historia sin fin*, Crítica, Barcelona, 1990.
- FEYNMANN, R.: *Seis piezas fáciles*, Crítica, Barcelona, 1998.
- FULLER, R. H.: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- GARCÍA SELGAS, F. J.: «Bosquejo de una teoría de la fluidez social», en *Política y Sociedad* 2 (2006) 13-31.
- «Preámbulo para una ontología política de la fluidez social», en *Athenea Digital* 1 (2002) 31-66.
- «Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos», en *Política y Sociedad* 1 (2003) 27-55.
- GEFFRÉ, C.: *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- GIDDENS, A.: *Sociology: a brief but critical introduction*, MacMillan, London, 1982.
- GILSON, E.: *L'être et l'essence*, J. Vrin, Paris, <sup>2</sup>1972.
- *Constantes philosophiques de l'être*, J. Vrin, Paris, 1983.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983.
- GONZÁLEZ DE ALBA, L.: *El burro de Sancho y el gato de Schrödinger. Un paseo al trote por cien años de física cuántica y su inesperada relación con la conciencia*, Paidós, Mexico, 2000.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.: *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander, 1989.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *Teología y Antropología. El hombre imagen de Dios en el pensamiento de Santo Tomás*, Edit. Moneda y Crédito, Madrid, 1967.
- *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca, 1970.
- *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid, 1993.
- *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid, 1996.
- *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Madrid, 1997.
- *Cristología*, BAC, Madrid, 2001.
- «Jesucristo y su Iglesia», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (coord.): *Jesucristo hoy*, El Escorial-UCM, Madrid, 1989.
- GUARDINI, R.: *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Encuentro, Madrid, 2000.
- HEIMSOETH, H.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- *La metafísica moderna*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

- HIDALGO, JORGE F.: *La Nueva Materia. El postulado de objetividad y la contradicción epistemológica fundamental de la biología moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Cáceres, 1991.
- HIRSCHBERGER, J.: *Historia de la Filosofía*, vols. I-II, Herder, Barcelona, 1997.
- JOLIVET, R.: *L'Homme métaphysique*, Arthème Fayard, Paris, 1958.
- LADARIA, L. F.: *Antropología teológica*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1987.
- LAMO DE ESPINOSA, E.: «La Sociología del siglo xx», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 96 (2001) 21-49.
- LASÉN DÍAZ, A.: «Lo social como movilidad: usos y presencia del teléfono móvil», en *Política y Sociedad* 2 (2006) 153-176.
- LATOUR, B.: *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos y a los ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992.
- *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Decouverte, Paris, 1997.
- «On Actor-Network Theory: A Few Clarifications» (1998: 1-15), puede consultarse en: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9801/msg00019.html>
- LAW, J.: «Notes on the theory of the actor-network: Ordering, strategy, and heterogeneity», en *Systemic Practice and Action Research* 5-4 (1992) 379-393.
- LEFLAIVE, G.: «Consumo de drogas ilícitas: Estilos de Vida, Riesgos y Realidades», en *Política y Sociedad* 2 (2004) 203-221.
- MARÉCHAL, J.: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahiers I-V*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964.
- MARITAIN, J.: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.
- MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- MARTÍNEZ, J. L.: *Ciudadanía, migraciones y religión*, San Pablo y Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007.
- MAYR, E.: *Así es la biología*, Debate, Madrid, 1998.
- MONOD, J.: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Tusquets, Barcelona, 1993.
- MONSERRAT, J.: *Hacia un nuevo mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2005.
- «Ciencia, filosofía del proceso y Dios en Ian G. Barbour», en *Pensamiento* 226 (2004) 33-66.
- «Ciencia, bioquímica y panenteísmo en Arthur Peacocke», en *Pensamiento* 229 (2005) 59-76.
- «John Polkinghorne, ciencia y religión desde la física teórica», en *Pensamiento* 231 (2005) 363-393.
- «Kenosis: Towards a New Theology of Science», en *Pensamiento* 238-1 (2007) 637-658.
- MORAL, J. L.: *Ciudadanos y cristianos. Reconstrucción de la Teología Pastoral como Teología de la Praxis Cristiana*, San Pablo, Madrid, 2007.
- MOULE, C. F. D.: *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, London, 1978.
- MÜLLER, G. L.: *Dogmática*, Herder, Barcelona, 1998.
- NOWOTNY, H.: «Introduction: The Quest for Innovation and Cultures of Technology», en NOWOTNY, H. (ed.): *Cultures of Technology and the Quest for Innovation*, Berghahn, NY and Oxford, 2006.
- ORTOLI, S. - PHARABOD, J.-P.: *El cántico de la cuántica ¿existe el mundo?*, Gedisa, Barcelona, 1985.
- OUTHWAITE, W.: *The Future of Society*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- PANNENBERG, W.: *Metafísica e idea de Dios*, Caparrós Editores, Madrid, 1992.
- PÉREZ TAPIAS, J. A.: *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.
- POLKINGHORNE, J.: *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente*, Verbo Divino, Navarra, 2007 (a).
- *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander, 2007 (b).
- RAE, A.: *Física cuántica, ilusión o realidad?*, Alianza, Madrid, 1988.
- RAEYMAEKER, L. DE: *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1970.
- RAHNER, K.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1979.
- ROMERO MOÑIVAS, J.: «Tecnología y Estructura Social», en LUCAS MARÍN, ANTONIO (COORD.): *Estructura Social. La realidad de las sociedades avanzadas*, Pearson-Prentice Hall, Madrid, 2006, pp. 69-95.

- ROMERO MOÑIVAS, J.: «Science and Religion in the Sociology of Émile Durkheim», en *European Journal of Science and Theology* 3(1) (2007) 17-30.
- «Hombre y Dios en Manuel Cabada Castro. La antropología como lugar de acceso filosófico a la divinidad», en GARCÍA NORRO, J. J. (coord.): *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*, Edit. San Esteban, Salamanca, 2007.
- «Sociología de la tecnología», en REYES, ROMÁN (dir.): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Plaza & Valdés, Madrid y México, 2008.
- ROVIRA BELLOSO, J. M.: *Introducción a la Teología*, BAC, Madrid, 2000.
- *Tratado de Dios Uno y Trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1992.
- «Jesucristo y la comprensión del hombre», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (coord.): *Jesucristo hoy*, El Escorial-UCM, Madrid, 1989.
- SANCHEZ CAPDEQUÍ, C.: «Flujos, elementos y formas sociales: La modernidad líquida a debate», en *Política y Sociedad* 2 (2006) 63-84.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol. 1. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
- SEQUEIROS, L.: «Cuando hablamos de "evolución biológica", ¿de qué evolución estamos hablando?», en *Proyección. Teología y mundo actual* 224 (2007) 29-47.
- «Teología y ciencias naturales: las ideas sobre el diluvio universal y la extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII», en *Archivo Teológico Granadino* 63 (2000) 91-160.
- «Teología de la ciencia: un concepto emergente», en *Proyección. Teología y mundo actual* 222 (2006) 57-72.
- «Evolución biológica y creación: el debate continúa», en *Proyección. Teología y mundo actual* 225 (2007) 127-137.
- SESSOÛÉ, B.: *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2006.
- SCHILLEBEECKX, E.: *Dios y el hombre. Ensayos teológicos*, Sígueme, Salamanca, 1968.
- SCHMITZ-MOORMANN, K.: *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Verbo Divino, Estella, 2005.
- SOBRINO, J.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid, 1991.
- *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999.
- SZTOMPKA, P.: *Sociología del cambio social*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- UHL, M.: *Subjectivité et sciences humaines: Essai de métasociologie*, Beauchesne, Paris, 2005.
- VANHOYE, A.: *Vivir en la nueva alianza*, PPC, Madrid, 1999.
- VALADIER, P.: *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo*, Sal Terrae, Santander, 2005.
- VITORES CONZÁLEZ, A.: «Domènech, F. y Tirado, F. (comps.) (1998). Sociología Simétrica», en *Athenea Digital* 0 (2001). Puede consultarse en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/11/11>
- YNDURAIN, J. F.: *Electrones, neutrinos y quarks. La física de partículas en el siglo XXI*, Crítica, Barcelona, 2006.
- ZUBIRI, X.: *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

c/ Barrionuevo, 5 - 1.º izda.  
28011 Madrid  
jesromtel@yahoo.es

JESÚS ROMERO MOÑIVAS

[Artículo aprobado para publicación en abril de 2008]