

Zarazaga, Gonzalo

Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural

Speaking of God in the new scientific and cultural scenario

Revista Teología • Tomo LII • Nº 118 • Diciembre 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

ZARAZAGA, Gonzalo, *Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural* [en línea]. *Teología*, 118 (2015). Disponible en: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hablar-dios-escenario-cientifico.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural

SUMARIO

A lo largo de la historia se registran procesos de profundo cambio cultural que implican un desafío para el discurso sobre Dios y para una evangelización inculturada y viva. Esos cambios suelen fundarse en importantes descubrimientos y avances científicos que terminan transformando la comprensión de la realidad. El diálogo con las ciencias es por ello un momento constitutivo del quehacer teológico, imprescindible para la comprensión de cada nuevo escenario cultural. En este artículo se analizan los rasgos fundamentales del nuevo escenario cultural y científico y sus consecuencias y posibilidades para la comprensión y el hablar del Dios trino en el mundo actual.

Palabras clave: ciencias, cosmovisión, Trinidad, relación, comunicación.

Speaking of God in the New Scientific and Cultural Scenario

ABSTRACT

Across history deep cultural changes take place challenging the current speech about God and the possibility of a lively and cultural embedded evangelization. These changes are frequently motivated on important discoveries and scientific advances that end up transforming our understanding of reality. The dialogue with sciences is, for this reason, a constitutive moment of the task of doing theology; a critical one for the understanding of the new cultural scenarios. This article analyzes the fundamental features of the new cultural and scientific scenery, and its consequences and possibilities for the understanding and the speech about the Trinitarian God in the present world.

Key words: Science, World View, Trinity, Relation, Communication.

El siglo XXI parece haber confirmado que asistimos a un verda-

dero cambio de época. En este artículo, nos proponemos realizar un breve análisis de algunos rasgos de ese nuevo escenario cultural (1), de sus supuestos científicos (2), y sus consecuencias teológicas (3), de cara a la renovación del discurso sobre Dios como fundamento ontológico de lo real (4).

1. Un nuevo escenario cultural

Cómo hablar de Dios en la cultura contemporánea es, sin duda, una de las preguntas más decisivas a la hora de pensar y proyectar una nueva evangelización. Ello requiere, por un lado, comprender los intereses, la sensibilidad y el *logos* propio de una época y una cultura y discernirlos a la luz de la fe para poder comprender los valores y las tentaciones que le son propias. Evangelizar la cultura e inculturar el Evangelio, supone ese círculo hermenéutico sin el cual la prédica y el hablar de Dios se vuelven un discurso incomprensible y un esfuerzo estéril.

Puede decirse que *Aparecida* expresa la conciencia de la Iglesia de esa necesidad de escuchar las muy diversas voces y nuevas sensibilidades que habitan el suelo latinoamericano. Ellas son la expresión de las preocupaciones, prioridades, valores e intereses de las distintas culturas, grupos étnicos y actores sociales que conforman el variado paisaje socio-cultural de nuestro continente. A primera vista, tal variedad de voces, tal complejidad plural de preguntas, demandas y deseos, podría ser leída como pura dispersión, como una diversidad caótica y algo amenazante. Pero existe también la posibilidad de una mirada de fe que busca, en esa misma pluralidad, los signos de la presencia y la acción del Espíritu como fuente de la vida y la riqueza de esa misma diversidad irreductible. El desafío de una nueva evangelización, implica que la imagen misma del Dios que predica no sea percibida como opuesta a esa variada riqueza de lo real. Una renovación propiamente trinitaria del discurso teológico y pastoral, una ontología trinitaria, puede ser una fuente de inspiración importante para una mirada de fe que busca fundar la diversidad en la infinita riqueza del amor de Dios, que funda e invita a una comunión que no renuncia ni a la unidad ni a la diferencia.

Puede decirse, tal como sostiene Víctor Codina,¹ que el desafío lanzado por el CV II de comprender los signos de los tiempos (GS 4,11,44) desde una nueva actitud de diálogo con el mundo y la cultura, fue asumido en AL no tanto desde la preocupación por el ateísmo teórico y práctico de la sociedad Europea, como desde el llamado a hacer teología desde la opción por los pobres, atendiendo a los acuciantes problemas de la desigualdad, la injusticia y la marginación. Desde estas prioridades, la cristología se convirtió en el *lugar teológico* fundamental de la teología LA. La vuelta al Jesús histórico, su cercanía con los pobres y excluidos, su propio destino de exclusión y muerte en cruz, fueron el núcleo inspirador de esa búsqueda de una nueva clave de lectura teológica de la realidad y de la praxis evangelizadora.

En torno a ese tronco teológico común, se fueron perfilando distintos acentos y corrientes de la teología latinoamericana.² En Argentina, por ejemplo, iría cobrando fuerza la así llamada “Teología del Pueblo”, que sin desatender al problema de la pobreza, la injusticia y las diferencias sociales y económicas, privilegiaba más un análisis de tipo cultural que buscaba rescatar y exaltar la fe y los valores del pueblo sencillo y trabajador como núcleo social unificador, homogéneo y convocante. La religiosidad popular, las organizaciones sociales y comunitarias de base solidaria, el ideal de un proyecto político y cultural de convergencia nacional, popular y católico, fueron algunas de las características salientes de este movimiento teológico y pastoral³.

1. Cf. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Santander, Sal Terrae, 2015.

2. J.C. SCANNONE, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982) 3-40.

3. Lucio Gera, Juan Carlos Scannone, Rafael Tello, fueron algunas de las figuras más destacadas. Entre los escritos de una etapa más “fundacional” de la “teología del pueblo” pueden citarse, p.e., CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Declaración del Episcopado Argentino* (Documento de San Miguel), Buenos Aires, Paulinas, 1972, VI. Pastoral Popular; A. F. BOASSO “¿Qué es la pastoral popular?”, en: EQUIPO SELADOC, *Religiosidad Popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, 89-117; L. GERA, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata* 30 (1974), 169-224; Id., “Aspectos eclesiológicos de la teología de la liberación”, en: CELAM, *La liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, CELAM, 1974; ; Id., “La Iglesia frente a la Situación de Dependencia”, en: *Teología, Pastoral y Dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, 9-64; ; Id., “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 13 (1976), 99-123; J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1987. Explican la evolución de esa perspectiva J. ALLIENDE, “Religiosidad popular. Madurez de una Reflexión”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología latinoamericana V*, Salamanca, Sígueme, 1981, 473ss.; L. MALDONADO, “Religiosidad Popular”, en: C.FLORISTÁN-J.J.TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, 874ss.; S. POLITI, *Teología del Pueblo. Una Propuesta Argentina a la Teolo-*

Esta corriente teológica fue poco a poco adquiriendo mayor consenso y aceptación por parte del magisterio y el episcopado latinoamericano. No es difícil advertir el rol protagónico que esta teología desempeñó y dejó plasmada en los Documentos de Puebla.

No es este el lugar para analizar críticamente las fortalezas y debilidades que ese modelo de unidad política, cultural y religiosa podía suponer. Lo que queremos señalar aquí, es que ese modelo, todavía vigente como ideal pastoral en muchos sectores de la Iglesia LA, está sufriendo hoy algunos cambios de acento y orientación que es necesario acoger y discernir como nuevos signos de los tiempos.

Los fracasos, excesos e injusticias experimentados en el s. XX bajo el predominio de los sistemas totalitarios de izquierda y de derecha, fueron haciendo surgir cada vez más cuestionamientos y desconfianzas ante las propuestas de tipo unitarista. El peligro de supeditar las libertades y derechos de personas y grupos a un objetivo presuntamente común o mayoritario comenzó a mostrarse peligrosamente arbitrario y discriminatorio. Las democracias modernas comenzaron a considerar lo ambiguo y reductivo que puede ser pretender concebir la nación y la sociedad contemporánea desde una categoría como la de *pueblo*, como si se tratara realmente de un único grupo social de pertenencia, con intereses y objetivos decidida y claramente comunes, con una única y homogénea identidad cultural. Los conflictos de interés entre naciones y gobiernos que proclamaban todos defender *la soberanía del pueblo*, los reclamos de los diversos pueblos originarios, la voz de comunidades de otros signos religiosos y étnicos, la emergencia de la preocupación ecológica y de las cuestiones de género, fueron manifestando la existencia y el surgimiento de grupos de pertenencia, identidad e interés muy variados. Todo ello fue haciendo tomar conciencia de que el imaginario de un pueblo único, con una férrea unidad de intereses y valores culturales y religiosos, necesitaba ser reformulado si quería conservar cierta vitalidad y vigencia en la compleja realidad LA, que se iba mostrando así, mucho más variada y plural de lo que en un primer momento se había percibido.⁴ Una nueva sensibili-

gía Latinoamericana. 1967-1975, Buenos Aires, Guadalupe, 1992.; C. M. GALLI, *La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y la Eclesiología Latinoamericanas*, Buenos Aires, UCA, 1994.

4. En una contribución titulada *Voces teológicas y Eclesiales desde América Latina*, VICTOR

dad llamaba a mirar no sólo a los pobres sino también a los diferentes, a los que sufren cualquier tipo de discriminación, desatención u olvido. Es notable, en este aspecto, la nueva relevancia con que esta diversidad y riqueza cultural aparece reflejada, como decíamos, en los textos de *Aparecida*.

Ahora bien, en el marco de una nueva evangelización, es importante comprender que no se trata, además, de una nueva sensibilidad exclusiva de AL. La Iglesia, que ya en la GS había mostrado la necesidad de acoger más decididamente los cambios registrados por una nueva comprensión del mundo y el hombre y lanzado el desafío de buscar un diálogo profundo con las transformaciones culturales y científicas, fue asimilando, poco a poco, la compleja diversidad del nuevo escenario epocal. Esa nueva conciencia y valoración eclesial de la riqueza de lo plural y diferente, respondía en realidad a la percepción de una evolución cultural de dimensiones planetarias. La globalización, más allá de los peligros y amenazas que pueda implicar, es un proceso que permite descubrir que detrás de esa diversidad emergente, hay valores, sensibilidades y búsquedas más comunes, universales y sencillamente humanas de lo que a primera vista pudiera parecer. En todos los espacios y continentes surgen cada vez más voces que reclaman ser escuchadas, respetadas y habilitadas para ocupar su lugar en el escenario del mundo. Las cuestiones de género a que hemos aludido, el diálogo intercultural e interreligioso, la participación política y social de nuevos grupos de representación y pertenencia, son emergentes que atraviesan prácticamente todos los ambientes, regiones y culturas.

2. Un nuevo escenario científico

La dimensión planetaria de muchos de estos nuevos valores y sensibilidades tiene un fundamento de tipo científico y experimental. Se funda sobre un profundo cambio ocurrido en el nivel de la com-

CODINA decía: "Tanto la cristología como la eclesiología hasta ahora desarrolladas en América Latina parecen ya insuficientes para abordar estas nuevas problemáticas más polifónicas que surgen a partir de sujetos y temas emergentes". La ponencia a que hacemos referencia fue brindada en el año 2014, en Cochabamba, en el contexto del 2º encuentro del Seminario organizado por el CELAM sobre el lema *Una Antropología trinitaria para nuestros pueblos*.

prensión de la realidad. Un nuevo imaginario cultural, una nueva cosmovisión, se fue gestando de la mano de los vertiginosos avances registrados en el campo de las ciencias. La teoría de la relatividad y los descubrimientos realizados en el campo de la física atómica y la mecánica cuántica impulsaron una verdadera revolución en el ámbito de la investigación científica. Los progresos tecnológicos que a partir de allí se fueron desencadenando en el área de las comunicaciones y la informática, las aplicaciones en el campo de la astronomía, las nuevas teorías sobre la conformación y evolución del universo, sobre la historia y desarrollo del sistema solar y el surgimiento de la vida en nuestro planeta, forzaron un verdadero giro copernicano de la *Weltanschauung*, un cambio radical en nuestra manera de comprender tanto el conjunto de la realidad como la profunda complejidad del ente material concreto, que ya no puede ser interpretado sólo como *una* cosa en sí (la *substantia per se* de la metafísica clásica), como unidad monolítica, herméticamente sólida, autónoma e indivisible, como mera masa compacta y estática. Por el contrario, la relación entre materia-energía y tiempo-espacio mostraron ser dimensiones inseparables e intrínsecamente vinculadas en lo real.

La teoría de la relatividad, vino a mostrar además, que la captación de todas esas dimensiones está siempre intrínsecamente vinculada a la propia perspectiva del observador. La realidad se revela siempre en relación a él y nunca puede ser percibida aisladamente en sí misma fuera de sus relaciones y su ubicación espacio temporal.

Todo lo real es siempre sistema, relación e intercambio, tanto en su propia composición interna como en su vinculación ad extra. Los nuevos modelos atómicos, la teoría cuántica de campos, la hipótesis de un comienzo del mundo y su evolución a partir de la explosión de una inimaginable concentración inicial de fuerzas y energía (*Big Bang*), ha traído aparejado la idea de un mundo donde todas las partículas, cargas y energías, existen y actúan siempre en el juego de un intercambio de fuerzas que las mantiene relacionadas, unidas y separadas a la vez, siempre en movimiento e interactuando en el contexto de un campo dinámico abierto por ellas mismas.

Tal como dice John Polkinghorne:

“La imagen Newtoniana era la del espacio como un contenedor vacío en el

interior del cual partículas individuales y separadas chocaron y se fusionaron entre sí en el curso de una historia caracterizada por el flujo de un tiempo constante y universal. La ciencia del s. XX ha reemplazado este relato atomístico por un todo más integrado y relacional. Los físicos han descubierto que en el dominio de lo cuántico hay un contraintuitivo “*togetherness-in-separation*” (que formalmente se llama no-localidad o entrelazamiento) lo que significa que, una vez que dos entidades han interactuado entre sí, ellas retienen subsecuentemente un poder de influencia mutua independientemente de cuán lejos hayan quedado separadas. Este efecto EPR (por Einstein, Podolsky y Rosen) ha sido verificado experimentalmente como siendo una propiedad de la naturaleza. En un giro antireduccionista fascinante, surge que el mundo subatómico no puede ser tratado atomísticamente. Una conclusión similar ha sido alcanzada para muchos fenómenos que tienen lugar en el nivel de los procesos naturales cotidianos. La teoría del caos muestra que la mayoría de los sistemas no son previsible relojes mecánicos, sino más bien “nubes”, tan sensibles al contexto, que la más pequeña perturbación cambiará totalmente su comportamiento futuro. Entidades de este grado de delicadeza no pueden ser nunca aisladas de los efectos del entorno. Un cálculo muestra que predecir dónde estará una molécula de aire en una habitación después de una fracción de segundo, si moviéndose hacia la pared de atrás o alejándose de ella, requeriría literalmente el conocimiento universal de la localización de cada electrón en el universo observable”.⁵

La increíble paradoja del *entrelazamiento cuántico* señalada por Polkinghorne, se ha convertido en una cuestión paradigmática para la comprensión de los mecanismos que ordenan el universo. Por eso, tal vez convenga detenerse brevemente en la descripción del fenómeno.

Los experimentos realizados (fundamentalmente con fotones) demuestran que dos partículas enlazadas en un mismo evento cuántico pueden permanecer estrictamente unidas independientemente de la distancia a la que posteriormente queden separadas. Es decir, si se hace una observación de una de ellas que arroje una medida determinada, automáticamente la otra mostrará exactamente los mismos valores relativos. Para explicar esto de una manera más simple y gráfica podríamos tomar el ejemplo de dos dados perfectamente normales que venían empaquetados en un mismo envoltorio. Supongamos que separamos ambos dados a una gran distancia. Sabemos que si arrojamos el dado A, no tenemos manera de predecir qué número va a salir. Lo

5. *Faith, Science & Understanding*, USA, Yale University Press, 2000, 46 (las traducciones son mías).

mismo vale para el dado B. Pero si ambos dados estuvieran “cuánticamente” entrelazados, podríamos predecir con absoluta certeza que en ambos dados saldrá *simultáneamente* el mismo número relativo, aunque no sepamos cuál será. Es decir, que si modificamos el valor del dado A se modifica *instantáneamente* el valor correspondiente al B.

Más curioso todavía resulta el hecho de que este fenómeno no viola el principio físico de la teoría de la relatividad según el cual ninguna información ni energía puede viajar a una mayor velocidad que la de la luz. La simultaneidad del entrelazamiento que hemos descrito, impide que se considere este fenómeno como el producto de una transferencia de información de un dado al otro. Lo que el experimento en realidad estaría mostrando es que no se trata de dos elementos aislados e independientes que se comunican entre sí, sino que hablamos en realidad de un único *sistema*, una unidad donde los elementos están intrínsecamente entrelazados de forma inseparable a pesar de la distancia. A no puede explicarse sin B y B no puede entenderse sin A.

Este fenómeno tan notable está adquiriendo una enorme relevancia en el campo de la experimentación informática y la teletransportación como copia de sistemas informáticos a distancia. Lo notable es que todos estos avances conviven con el principio de incertidumbre y con la imposibilidad de responder por el estatuto último de lo real. Las partículas subatómicas no permiten ser definidas definitivamente sólo como ondas o sólo como corpúsculos materiales. Su comportamiento varía según la observación, no permitiendo establecer de manera definitiva su naturaleza última⁶. La teoría de la relatividad ha hecho que los científicos vuelvan a plantearse seriamente la cuestión de la unidad y coherencia entre conocimiento y realidad, entre epistemología y ontología.⁷ No son pocos los que, a su vez, se plantean las consecuencias que todo esto tiene para la elaboración de una nueva ontología de carácter más estrictamente relacional, sistémico y holístico y

6. Hacemos alusión aquí al conocido experimento de la doble rendija de Young, que intentaba mostrar la naturaleza ondulatoria de la luz. Con el tiempo, el experimento perfeccionado terminó por mostrar la dualidad onda-corpúsculo que revelan poseer las partículas a nivel de la mecánica cuántica. Los electrones, por ejemplo, parecen comportarse como ondas de energía en unos casos y como partículas corpusculares en otros, según sean observados o no.

7. A. ZEILINGER, “Quantum physics: Ontology or Epistemology”, en: J. POLKINGHORNE (ed.), *The Trinity and an Entangled World*, Michigan, Eerdmans Publishing, 2010, 32-40.

las repercusiones teológicas que este planteo tendría para la pregunta por Dios, su naturaleza y la comprensión de su relación con el mundo, su presencia y acción.⁸

Sin duda, el nuevo imaginario de un mundo en red, como realidad dinámica y comunicativa siempre vinculada y vinculante, implica en enorme desafío para la teología y su manera de dar cuenta de la fe en un Dios trino y uno.

3. Ciencia y Teología Trinitaria

3.1. *Wolfhart Pannenberg*

En este campo de la relación de las ciencias con la teología, uno de los autores más citados ha sido Wolfhart Pannenberg,⁹ debido fundamentalmente tanto a su constante compromiso en el diálogo con las ciencias como a su convicción de la unidad del saber, la unidad de la verdad y el rol científico central que en ello ocupa la teología. Ese rol fundamentador del saber, obliga a la teología a tener que legitimar la verdad sostenida por la fe también de cara a la racionalidad y la búsqueda de evidencia propia de las ciencias. Y esto sencillamente porque no hay campo del saber, ni de la realidad, cuyo última verdad y racionalidad no implique, de alguna manera, la cuestión del origen, el fin y el fundamento, es decir, la cuestión de Dios como fundamento último que determina toda realidad en la historia.

Por ello, Pannenberg está profundamente convencido de que la historia de salvación se despliega conjuntamente con la historia del mundo y su evolución. No se trata de una evolución meramente física

8. Junto al ya citado John Polkinhorne, se podría nombrar también aquí a Arthur Peacocke, Robert Russell, Paul Davies, como algunos de los pensadores que, proviniendo del campo científico de la física, se han planteado últimamente la pregunta teológica por cómo explicar la presencia y la acción de Dios en el mundo de una manera coherente con estos nuevos descubrimientos de la ciencia.

9. W. PANNENBERG, "Theological Questions to Scientists", en: A. PEACOCKE (ed.), *The Science and theology in twentieth Century*, Indiana, Notre Dame, 1981, 3-16. Cf. también *Zygon* 16 (1981) 65-77. Una colección de las principales contribuciones de PANNENBERG en este campo puede verse en: C.R. ALBRIGHT-J. HAUGEN (eds.), *Beginning with the End. God, Science, and Wolfhart Pannenberg*, Chicago, Open Court, 1997.

ni determinísticamente cerrada, sino de una historia verdaderamente abierta, donde Dios ha puesto en juego su reinado. Es en la historia del mundo y de la humanidad que Dios actúa conduciendo a los hombres a la salvación a través del paulatino desvelamiento de la verdad. Sólo al final de la historia, con la Parusía del Hijo de Dios glorificado, se manifestará plenamente el destino escatológico de la creación, como plena comunión con el Dios trino y creador. Entonces se realizará efectivamente en la historia lo que se había realizado ya, prolépticamente, en Jesús, en el hecho histórico de su resurrección de entre los muertos.¹⁰

Asimismo, Pannenberg entiende que la ciencia ofrece hoy nuevos modelos para interpretar la complejidad perijorética y relacional de la Trinidad claramente superadoras de las analogías utilizadas en el pasado. Mejor que la analogía psicológica de Agustín y que la idea de una unidad trinitaria basada en la comprensión de Dios como una substancia única y común provista de *relaciones subsistentes*, entendidas como *relaciones de oposición*, es para él partir de un modelo más dinámico y actual como los aportados por la física moderna. Pannenberg cita sobre todo a Michael Faraday y sus investigaciones sobre la configuración de los campos electromagnéticos.

Allí se inspira Pannenberg para proponer una teología trinitaria que entienda la vida divina de una manera más cercana a las concepciones modernas a partir de la idea de “campo de fuerza universal”. “Dios es amor” y “Dios es espíritu”. Ambas explicitaciones de la esencia divina pueden ensamblarse con la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, si se entiende el pneuma divino no ya como el “nous” que penetra el universo pero es adjudicable a un sujeto único,¹¹

10. W. PANNENBERG concede una enorme importancia al tema de la historicidad de la resurrección de Jesús. Ver, p.e., *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, Sígueme, 1974, 67-132, esp. 110ss.; ; Id., *Teología sistemática II*, Madrid, UPCO, 1996, 365-392. En concreto y distanciándose de Bultmann, él considera que el hallazgo de la tumba vacía no puede tratarse sólo de un relato teológico de tipo kerigmático, sino de algo mucho más central y a lo que es menester conceder el rango de un hecho histórico fundamental y cuasi probatorio para la fe de los discípulos en la resurrección. Para la discusión sobre este aspecto de la historicidad de la resurrección de Jesús, puede verse la crítica de W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1994⁹, 165ss. y la respuesta de W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, 381 nota 80 y 390 nota 115.

11. Es lo que sucedía en algunos modelos teológicos en los que la persona del Padre terminaba por ser identificada con el sujeto divino único. El Hijo y el Espíritu Santo terminaban por ser interpretados como los modos en que el Padre se comunicaba *a sí mismo*; casi como distintas operaciones *del* Padre (su conocimiento y voluntad). Respecto al Padre como *persona absoluta*, ver lo

sino como un campo dinámico siempre vivo que permite explicitar “la comprensión específicamente cristiana de cómo el único Dios es el Dios vivo” y que “se expresa en la comunión viva de Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

“Concibiendo la vida divina como campo dinámico se puede pensar perfectamente al Espíritu divino, que da unidad a las tres personas como procediendo del Padre, siendo recibido por el Hijo, y al mismo tiempo como el campo de fuerza de su comunión, común a los dos y, justo así, diferente de ambos.”¹²

El Espíritu no es sólo la esencia divina, la vida común de Padre e Hijo. Él es *también*, a su vez, un *centro de actividad propia frente a ellos*. Esto puede comprenderse si se atiende al hecho de que sólo en presencia del Espíritu, como un tercero real y personal, se realiza la verdadera unión, la comunión del Padre y el Hijo. Así, continúa Pannenberg,

“hemos aprendido algo sobre cómo definir como espíritu la esencia divina y hemos clarificado la relación de cada una de las tres personas con la vida del espíritu, que las unifica actuando de mediador de sus relaciones mutuas. Todo lo cual nos permite entender las personas trinitarias como centros de vida del movimiento del espíritu divino que las abarca y las penetra todas, no existiendo más que en ellas, *sin tener que deducirlas* de una esencia divina distinta de ellas. Las personas no se constituyen primero -aunque fuera procediendo del Padre- y se vinculan después en una comunión pericorética y en una acción común”.¹³

Eso sería para Pannenberg peligrosamente triteísta. Por el contrario, es necesario pensar a Dios como esencialmente uno, como comunión absoluta de amor de tres personas divinas. El amor es precisamente el fundamento tanto del accionar común de las tres personas como la esencia misma de su unidad. “El Espíritu y el amor constituyen, por un lado, la esencia común de la divinidad y, por otro, aparecen en el Espíritu Santo como una hipóstasis independiente”. De allí, concluye Pannenberg, lo mejor es entonces comprender las personas divinas “como concreciones de la realidad espiritual de Dios”.

que hemos dicho en *Dios es comunión, El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004, 276ss. También en Hegel la subjetividad de Dios termina identificándose con una persona, pero ahora la del Espíritu Santo. Ver al respecto lo que hemos dicho en *Trinidad y Comunión*, Salamanca, Secretariado trinitario 1998, 21-83.

12. *Teología Sistemática* I, 416.

13. *Ibid.*, 418.

“Son singularidades del campo dinámico de la divinidad eterna. Lo cual significa, visto desde las personas, que éstas no existen cada una de por sí, sino en relación extática con el campo de la divinidad, que las supera y que se manifiesta en cada una de ellas y en sus relaciones entre sí. Dicha relación con la esencia divina, que supera cada una de sus personalidades, va mediada por las relaciones de cada persona con las otras dos. El Hijo no tiene parte en la divinidad eterna más que por su relación con el Padre, siendo así el Hijo. El Padre no tiene su identidad de Padre más que en relación con el Hijo, siendo así, en cuanto Padre, Dios. Y ambos, Padre e Hijo, no están unidos, es decir, no poseen su esencia divina, más que por su relación con el Espíritu. Y el Espíritu, por su parte, no es una hipóstasis distinta más que por su relación con el Padre y el Hijo, en cuanto diversos y en comunión en su diversidad.”¹⁴

Ciertamente, la propuesta de Pannenberg posee algunos elementos sumamente atractivos y sugerentes. Hay en su elaboración sistemática un intento claro y coherente de pensar a Dios como *estricta y constitutivamente trino*. Dios es trino, no *deviene* trino, ni a partir de una esencia o substancia divina previa, ni en virtud de una libre decisión del Padre. Son las personas divinas las que realizan tanto su propia identidad personal como la comunión de amor que es el único Dios. Es decir, las personas *no se unen* para *producir* la unidad sino que ellas mismas sólo son y existen en virtud de su unidad de amor infinito.

La imagen de “campo dinámico” para figurar la dinámica perijorética del amor trinitario resulta también rica, ilustrativa y coherente con las categorías propias del nuevo imaginario cosmológico.

Sin embargo, como toda nueva propuesta, pareciera acusar las deficiencias y ambigüedades propias de un modelo todavía en construcción.¹⁵ Ante todo, del mismo terreno de las ciencias, los físicos que se ocupan de la cuestión teológica han presentado reparos a la comprensión de la idea de campo tal como Pannenberg la entiende. Se trata, en el fondo, de un concepto técnico, definido por fuerzas y equilibrios que los físicos estudian y expresan en fórmulas y leyes con demasiada precisión matemática como para poder ser tan fácilmente

14. *Ibid.* 467.

15. Ya hemos presentado en trabajos anteriores, algunos de los límites de la propuesta teológica de Pannenberg. Cf. p.e., *Dios es comunión*, 290ss. Aquí sólo señalaremos brevemente algunas de particular interés para nuestro tema.

asociados a la presencia y acción libre del Espíritu de Dios. El campo es así una *entidad física* demasiado material como para servir a una idea pneumática de la esencia amorosa del Dios trinitario.¹⁶

3.2. *Ioannis Zizioulas*

Otro de los teólogos contemporáneos que aparece frecuentemente citado en la bibliografía en torno a la pregunta por una nueva ontología relacional y trinitaria es Ioannis Zizioulas.¹⁷ Su propuesta también busca impulsar una comprensión de la realidad fundada en la relacionalidad del mismo Dios. Pero ello no es tan simple como parece. Nuestra racionalidad occidental, tan afincada en la ontología griega, tiende a pensar que primero es el ser y después la relación. Pero el punto de partida de esa ontología, dice Zizioulas, es el ente individual y concreto. La categoría fundamental de la metafísica griega para expresar el existente concreto es, como sabemos, la de *substancia*. El teólogo de la Iglesia Ortodoxa Griega, muestra que en esta ontología, la categoría de relación no es necesaria para nombrar el ser, sino sólo una categoría derivada y de carácter accidental. Este modelo ontológico se habría trasladado también a la teología influyendo de manera decisiva en la explicitación del misterio del Dios trino. De allí que, ya a finales del s. II, Tertuliano pudiera decir que Dios es “una substancia y tres personas”.

Ahora bien, la comprensión en estos términos del Dios trino, implicaba la pregunta por la naturaleza última de las personas. Si Dios es *una* substancia, ¿qué son las tres personas? ¿Son entes reales, existentes por sí mismos? ¿Son entonces substancias o son meros accidentes? La problemática fue profundamente abordada tanto en Oriente como en Occidente en torno a la elaboración del concepto de relación.

16. Sobre la recepción de Pannenberg en el campo de la ciencia, pueden verse J. POLKINGHORNE, “Wolfhart Pannenberg’s Engagement with the Natural Sciences”, *Zygon* 54 (1999) 151-158; ID., *Faith, Science & Understanding*, 156ss.; R.J. RUSSELL, *Time in Eternity. Pannenberg, Physics and Eschatology in Creative Mutual Interaction*, Indiana, Notre Dame, 2012.

17. Su obra más conocida, *Being as Communion*, NY, St. Vladimir’s Seminary Press, 1985, fue publicada en inglés, lo que significó una importante ventaja para su conocimiento y divulgación. La obra fue traducida al español bajo el título *El ser eclesial*, Salamanca, Sígueme, 2003. De su otra obra importante *Communio and otherness* del 2006 también hay traducción en español: *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2009.

Se respondió entonces que en Dios las personas no son accidentes, sino relaciones inherentes a la propia naturaleza divina. Pero es aquí donde, según Zizioulas,¹⁸ comienzan las diferencias. Mientras para Agustín estas relaciones subsisten *en* la substancia divina y están unidas en virtud de ella; para los Capadocios hay que pensar las personas y su unidad desde sus mismas relaciones mutuas y no a partir de la idea de substancia. Mientras la unidad del Dios trino fue comprendida, sobre todo en Occidente, a partir de la idea de una substancia divina, única y común, los Padre Capadocios elaboraron una teología trinitaria en la que la clave central estuvo dada por las categorías de *hipóstasis* y *relación*. Para ellos, las personas no son sólo relaciones *de o en* la substancia divina sino propiamente *hypostasis*. La relacionalidad, dice el Metropolitano titular de Pérgamo, es el aspecto constitutivo y central de las personas divinas pero entendidas como “entidades” realmente existentes. Por eso mientras que para “Agustín las personas de la Trinidad pueden ser ilustradas con el ejemplo de tres facultades psicológicas de *un* ser (humano), para los Capadocios necesitaríamos *tres* seres (humanos) en orden a ilustrar las tres personas divinas”.¹⁹ La substancia no es entonces una categoría anterior u ontológicamente superior a la relacionalidad de las hipóstasis. No hay un *Dios uno* que pueda ser pensado con anterioridad al *Dios trino*. “La tríada (*threeness*) es tan primaria como la unicidad (*oneness*). Los muchos (*the many*) no son ni *causados* por lo Uno ni subsisten como relaciones *dentro* de lo Uno”.²⁰ La ontología, según Zizioulas, para poder dar cuenta de lo real, no puede preguntarse *sólo* por el “qué es” de algo. Tiene que preguntarse necesariamente *también* por el “cómo es”. Porque es recién ese “cómo” el que manifiesta la íntima estructura relacional constitutiva de lo que es. Pertenece a la definición misma de lo que las cosas son, el “cómo” existen ahí para los demás. Si bien ser no es sólo ser percibido, es sí siempre un “ex-sistir”, ser “para”, ser “con”.²¹ La teología de los Padres griegos, continúa Zizioulas, afirma que la

18. Cf. “Relational Ontology: Insights from Patristic Thought”, en: *The Trinity and an Entangled World*, 146-156, donde puede encontrarse una breve exposición de sus ideas teológicas más fundamentales del autor.

19. *Ibid.*, 148.

20. *Ibid.*

21. Aunque Zizioulas no lo advierte, al menos explícitamente, nos encontramos aquí de cara al aspecto filosófico del giro cultural al que nos hemos referido: se trata del giro de la metafísica a la fenomenología como filosofía primera.

naturaleza, *la esencia* propia de Dios es infinita, incognoscible e incommunicable. Pero el ser de Dios se abre porque se manifiesta y se dona a nosotros *como* la comunión tripersonal de amor que él vive y es. Podemos así conocer a un Dios personal, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo pero no una esencia divina común que no nos ha sido revelada. Esta característica del ser de Dios es comunicada por él a todo lo real. En el fondo, como ya habíamos dicho al referirnos a la dualidad ondulatorio-corpúscular de las partículas subatómicas, nada puede ser conocido en la esencia última de su ser. Más bien hay que decir que conocemos las cosas en *su modo de ser*, de ex-sistir, de manifestarse, en relación a todo lo demás.²²

Hasta aquí, Zizioulas pareciera coherente con su propósito de establecer sobre bases firmes, una profunda ontología relacional. Por eso resulta muy llamativo cuando, a renglón seguido y sin ninguna aclaración, afirma que el Dios uno es en realidad el Padre, que no es una substancia genérica y abstracta sino precisamente *uno de los tres*. “La sustancia divina no puede afirmarse como existiendo aparte del Padre quien «causa» su «hipostatización», esto es, su ser en la forma que existe”.²³ Después de haber remarcado tan decididamente la relacionalidad de todo lo real como fundamentada en el mismo ser trino de Dios, Zizioulas sostiene, sin embargo, que esa relacionalidad no es la fuente última de lo real. Hay una “causa” primera, ontológicamente anterior a toda relacionalidad que es la persona única del Padre. Una persona, una hipóstasis, *una libertad*,²⁴ subraya él, es la fuente una, única y exclusiva de la constitución relacional de todo... ¡incluso de la misma Trinidad!²⁵

22. “No podemos conocer la substancia de nada, sólo la manera en que las cosas existen no es accesible. De allí que una ontología relacional tiene lugar al nivel de la manera en que las cosas se relacionan entre sí, no sólo para el *conocimiento* sino también para *participación y comunión*”. *Ibid.* 149.

23. *Ibid.*, 149.

24. Esta fuerte vinculación con que Zizioulas entiende la persona como *hipóstasis* y la hipóstasis como *libertad autónoma* pareciera indicar influencias más propias de la modernidad, de la filosofía del sujeto y de su vertiente nominalista que de la teología de los Padres Capadocios.

25. I. ZIZIOULAS ha desarrollado ampliamente este tema dedicando un capítulo entero al “Padre como causa que genera alteridad” en su libro *Comunión y Alteridad*, Salamanca, Sígueme, 2009, 147-196. Además de las críticas que aquí planteamos, queda por indagar si realmente los textos de los Capadocios que se refieren al Padre como “causa” son tantos y tan centrales para su teología como Zizioulas pretende. También resulta llamativo que en sus obras no haya atendido a la insuficiente recepción (y no sólo en la patrística occidental) de ese teológúmeno que no llegó a convertirse en doctrina común. Por último, desde el punto de vista estrictamente académico, llama la

Así, de golpe, la ontología relacional que buscábamos, se convierte, de una manera inesperada, en la teodisea de un Dios individual, que por designio de su voluntad libre y amorosa, deviene gratuitamente trino, “causando” una alteridad que sólo en él se funda... pero que podría no haber existido nunca. No era tan cierto entonces que ser sea *constitutivamente* ex-sistir para otros. El Padre podría haber sido siempre Dios en sí mismo, sin *ex-sistir* para nadie más.

En este punto uno se pregunta si era entonces tan relevante criticar la idea de una substancia única y primera, concebida de manera autónoma y anterior a toda relación. La fuente verdaderamente *última* de la realidad ya no sería el Dios trino y relacional de la comunión sino la generosa decisión de una libertad hipostática *constitutivamente* autónoma, que decide comunicar su naturaleza (su esencia, ¡su substancia!) generando un Hijo y espirando su Espíritu. El Padre podría haber sido siempre una hipóstasis libre y autónoma en sí misma, ser *alguien* y tener un *qué* (la divinidad) sin necesidad de manifestar un *cómo*, relacional y fenoménico de su ser.

¿No sería más coherente con una comprensión relacional, vinculante y comunicativa de la realidad reconocer que sólo hemos conocido al Dios de Jesucristo que en él se nos ha revelado como *el amor constitutivamente relacional de Padre, Hijo y Espíritu Santo*. El amor no es aquí una esencia abstracta o que originariamente perteneciera exclusivamente al Padre, sino el único modo en que las personas *existen*. Cada una se identifica como hipóstasis trinitaria solamente en virtud del *cómo* de su amor hacia y desde las otras.²⁶ Fenomenología y ontología no pueden separarse. Ni siquiera en un momento primero y constitutivo anterior a todo lo real. *Ser en sí* y *ex-sistir* constituyen aspectos inseparables del ser, porque el ser es esencialmente relacional y comunicativo.

atención que Zizioulas no haya confrontado su teología trinitaria con la de otros autores contemporáneos que han estudiado y escrito contribuciones decisivas en torno a la Trinidad y una ontología relacional de comunión. No menciona, por ejemplo, las célebres *Tesis para una ontología trinitaria*, de K. HEMMERLE, ni la monumental obra de G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, Barcelona, Herder, 2001 aparecida en alemán en 1997.

26. Hemos desarrollado más ampliamente la teología del concepto de persona y la relación amorosa intratrinitaria en *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2004, 253-320.

El *cómo* el mundo es, los fenómenos físicos que en él se observan, son expresión de lo que el mundo ontológicamente es y del misterio que lo habita y que lo funda. Porque un Dios constitutivamente Trino (y no sólo el Padre!), es su principio y fundamento, presente, vivo y operante.

4. Antropología y ontología trinitaria para nuestro tiempo

A la hora de buscar las fuentes últimas de una ontología relacional en diálogo con las ciencias y el nuevo escenario cultural en la era de las comunicaciones y el pluralismo,²⁷ la fe en un Dios que es constitutivamente trino parece hoy más cercana, comprensible y sugerente que en épocas anteriores. La fe en un Dios relacional y comunicativo parece mostrarse hoy más apta para brindar un nuevo fundamento sobre el cual edificar una ontología capaz de iluminar con sentido, unidad y coherencia, desde un nuevo imaginario cultural, la relación entre Dios y mundo.

En esta búsqueda pareciera volver a asomar, de una manera nueva, el viejo principio platónico de la *participación* de uso tan frecuente y rico en la teología patristica. Dios crea al mundo y al hombre a su imagen y semejanza. El Espíritu de Dios, operante en el mundo, vivifica al mundo, comunicando al mundo el ser y la vida relacional del Dios trino. Pero el mundo ha sido creado en vistas al hombre. Cuando la ciencia discute hoy en torno a la cuestión del *principio antrópico*,²⁸ no hace sino atender, desde otros presupuestos epistemológicos, a lo que la teología explica al afirmar la autocomunicación de Dios que se nos ha revelado en Jesucristo: es decir, que el mundo es el lugar creado por Dios en vistas a la encarnación de su Hijo, para abrazar al mundo, en el hombre, en la comunión de amor que él es. Esta divinización del hombre por la fuerza del Espíritu, es la razón del mundo y el fundamento ontológico último de toda realidad. Es el Dios trino (y no sólo el Padre) el que es causa eficiente, causa final y *cuasi formal* del mundo.

27. Ver al respecto lo que ya hemos dicho en "Contributi per un'ontologia trinitaria", *Sophia* 6 (2014) 53-68; "Hacia una Antropología Trinitaria", en: AAVV., *Antropología Trinitaria para nuestros pueblos*, Bogotá, CELAM, 2014, 51-74.

28. Cf. S. HAWKING, *Historia del Tiempo*, Barcelona, Crítica, 2011.

Algo de esto es lo que pareciera estar detrás de la propuesta que desde el ámbito científico lanzaran John Polkinhorne y A. Peacocke al hablar de “información activa”²⁹ como un modo posible de intentar explicar la presencia y acción real de Dios en el mundo, sin confundirse ni mezclarse con las otras fuerzas, energías, partículas y ondas materiales del universo físico.³⁰

A mi parecer, la idea, aunque interesante y sugerente, no deja de resultar algo arriesgada. La fe en la presencia de Dios en el mundo o la acción de su Espíritu no parece tener que buscarse en el ámbito de la mecánica cuántica o el comportamiento de los fenómenos físicos sino en relación con la acción del hombre en la historia. El hombre es en la historia el *locus proprium* del actuar de Dios en el mundo. Dios se ha hecho presente en el mundo por la encarnación de su Hijo que *se hizo hombre* y no otra cosa del mundo.

Pannenberg, como veíamos, construye su analogía trinitaria en términos de campo dinámico y puntos o centros de aplicación. Zizioulas, por su parte, cuenta que la manera de explicar esta relación activa de Dios con el mundo fue comprendida en la patrística griega conforme a 3 modelos cosmológicos posibles: como “Nous” o “Logos”, entendido como una sabiduría o inteligencia que informa el mundo (Orígenes, por ejemplo); como “energía” (fundamentalmente Gregorio Palamas); o de una manera mucho más personal, como *Logos personal*, *hipostático*, es decir, como *Tropos hyparxeos* (según Máximo el Confesor). Para Zizioulas, sólo este último camino proporciona la pista correcta porque es la *persona* el lugar donde el ser se muestra como siendo sí mismo en la relación y apertura a la alteridad.³¹ La analogía del modelo atómico o los campos dinámicos necesita ser siempre complementada con este acento más estrictamente personal y antropológico.

Ahora bien, en esta ontología relacional, la persona (tanto teoló-

29. Resultan muy interesantes y sugerentes a este respecto los trabajos de J. POLKINHORNE. Ver, por ejemplo, el ya citado *Faith, Science & Understanding* y “The Demise of Democritus”, en: J. POLKINGHORNE (ed), *The Trinity and an Entangled World*, USA, Eerdmans Publishing co., 2010, 1-14.

30. La formación de patrones de comportamiento en sistemas caóticos o en sistemas de alta complejidad y los misterios del entrelazamiento cuántico que ya hemos referido, son algunos uno de los ejemplos más frecuentemente referidos para explicar este principio de la “información activa” que nada tiene que ver con las ondas de la comunicación material que se transmite en forma de bits.

31. Pero en Zizioulas, como hemos dicho, esto acontece porque ese es el camino elegido por el Padre, como libertad absoluta e inicial que “causa” la alteridad y realiza así la comunión.

gica como antropológicamente), no puede ser comprendida nunca (ni siquiera en el caso del Padre) como un ser autónomo, como una hipóstasis ya constituida en sí misma con anterioridad a toda relación y alteridad. Persona, alteridad y relación se constituyen e implican mutuamente en una única realidad. Una realidad que es verdaderamente *una* pero siendo intrínsecamente plural y comunicativa, creada a imagen y semejanza del Dios que es uno siendo trino y es trino siendo uno. Es aquí donde han de buscarse las claves para una nueva antropología y una nueva ontología trinitaria.³²

Es esa comunión trinitaria de amor la que se ha abierto al mundo en Jesucristo que, por el Espíritu, conduce el mundo hacia su plena realización en el Reino del Padre. La comunión trinitaria realiza el Reino de Dios como relación, apertura y comunión que en el Espíritu *in-forma* la historia y diviniza al mundo.

Fenomenología, antropología y ontología no pueden comprenderse sino en su mutua referencialidad y coherencia, como distintas perspectivas del único misterio teológico que funda el mundo en la comunión del amor trinitario.

4. Conclusión

Podríamos decir entonces, que las nuevas voces, las nuevas sensibilidades, las nuevas búsquedas y grupos que emergen en AL, responden o al menos se corresponden, de alguna manera, con esta nueva conciencia planetaria, con este nuevo saber de la realidad como intrínsecamente plural. La pluralidad, la diferencia, la alteridad no destruyen la unidad del mundo sino que son su única mediación posible. Si se puede hablar hoy del fin de la modernidad, es en parte por esta nueva comprensión de la realidad que ya no puede postular la primacía de lo individual, del ente substancial o del sujeto cognoscente y autónomo; ni puede tampoco pretender subsumir todo a una única entidad superior y cuasi substancial, que todo lo iguala y todo lo absorbe. Por el contrario, la nueva comprensión del universo implica abrirse a una rea-

32. Ver la definición de persona que en esta línea hemos propuesto en *Dios es comunión*, 262ss.

lidad en que unidad y diferencia se implican, reclaman y definen mutuamente, en un constante proceso de intercambio, diferenciación e interdependencia.

En definitiva la clave fundamental de esta nueva ontología relacional reside en la conciencia de que toda entidad real adquiere su propia identidad, su función y protagonismo en la red de intercambio de vida, energía, comunicación e inteligencia que es la realidad misma. Una realidad que, a su vez, no existiría tal como es si no fuera por el lugar y la acción *propia y distintiva* de cada protagonista, que es así irremplazable e insustituible.

También la teología LA parece haber asumido en *Aparecida* este desafío de una visión antropológica y cultural plural y relacional, que invita a enriquecer la misma categoría teológica de Pueblo *como comunión en el Espíritu de los muy distintos y variados grupos, voces y culturas* que aspiran a participar activamente en la red de intercambio de vida y dones que es la realidad.

Desde los ojos de la fe, una nueva ontología, de cuño antropológico, comunicativo y relacional, será necesariamente, una ontología trinitaria.

GONZALO ZARAZAGA, SJ.
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
09.05.2015 / 10.07.2015