

Presentación de la edición española

Esta obra del año 2001 constituye una grandiosa colaboración sobre el tema de actualidad «la creación como “kénosis”». Este concepto ha surgido de su concepción cristológica, bíblicamente fundada en el himno prepaolino (Filipenses 2,6-11), tradicionalmente aplicado a la encarnación, en el que se canta a Cristo que en su amor redentor, siendo de condición divina, «se despojó de sí mismo» (en griego *heautón ekénōsen*: literalmente «se autovació», «se autoanonadó»), tomando condición de esclavo y haciéndose obediente hasta la muerte. Pero ha sido también elaborado en una concepción trinitaria (HANS URS VON BALTHASAR 1964), que presenta la kénosis del «dejar espacio al otro» como condición básica de todo amor, y en especial del eterno amor interpersonal divino. Finalmente, a partir de la obra sobre *El Dios crucificado* (JÜRGEN MOLTSMANN 1972), se elaboró una tercera concepción de la kénosis del Creador trinitario que, por amor a los seres personales creados, decide tolerar el pecado y admitir ciertas limitaciones en su omnipotencia, en su eternidad (haciéndose también temporal), y aun quizás en su omnisciencia y en su modo de actuar sobre la creación. Este último concepto de kénosis, que es el central de la obra, supone un cambio drástico en la idea misma de Dios, que admita su sufrimiento y, por tanto, su mutabilidad.

Los once autores que colaboran en la obra fueron rigurosamente seleccionados. Cinco de ellos han sido recientemente distinguidos con el Premio Templeton, por su participación en el diálogo entre la teología y las ciencias, y especialmente por sus aportaciones sobre la acción divina en el mundo: IAN G. BARBOUR (1999), ARTHUR PEACOCKE (2001), JOHN POLKINGHORNE (2002), HOLMES ROLSTON III (2003) y GEORGE F. R. ELLIS

(2004). A ellos se añaden tres de los creadores históricos de esa tercera concepción de la kénosis, el propio JÜRGEN MOLTSMANN, su colaborador teológico en Tubinga MICHAEL WELKER (ver su obra de 1979) y PAUL S. FIDDES, que tras acudir allí como visitante redactó su defensa del «sufrimiento creativo de Dios» (1988). El cuadro se enriquece con las perspectivas sobre la kénosis del conocido neuropsicólogo MALCOLM JEEVES, el distinguido filósofo de la naturaleza KEITH WARD y la representante de la teología feminista SARAH COAKLEY. El canónigo W. H. VANSTONE, que completaba el número de doce colaboradores, falleció durante la preparación de esta obra, por lo que le ha sido dedicada, y cada uno de los capítulos recoge un pensamiento de su librito clásico sobre el tema, *Esfuerzo del amor, costo del amor* (1977).

En la edición española hemos tenido interés en presentar de manera sistemática toda la bibliografía que los autores nos aportan, y de «hispanizarla», añadiendo las traducciones o versiones españolas que conocemos, y utilizándolas en las citas y referencias. Las citas bíblicas han sido tomadas de la reciente versión española de la *Nueva Biblia de Jerusalén*.

Hemos de agradecer sinceramente al Instituto Metanexus de Filadelfia (Estados Unidos) la continuación de su subvención para la traducción y revisión editorial de esta obra, dentro de su nuevo programa «Metanexus Global Network Initiative» (MGNI). Agradecemos también a los miembros del grupo local STICB, que han colaborado en ella con sus discusiones y sugerencias, y de una manera especial a Xavier Losantos Antich y a Jesús Romero Moñivas, que han colaborado muy eficazmente en la bibliografía y la revisión última. Finalmente agradecemos a la Editorial Verbo Divino, a su Director Guillermo Santamaría y a sus colaboradores, en especial a M^a Puy Ruiz de Larramendi, por su continuado interés y esmero en la edición. Creemos que esta cuarta obra enriquece notablemente la colección «Teología y ciencias».

Manuel G. Doncel
Seminari de Teologia i Ciències de Barcelona
www.sticb.org

Introducción

En octubre del año 1998, un grupo de teólogos y científicos se reunieron en el Queens' College de Cambridge, bajo los auspicios de la Fundación John Templeton, para discutir las intuiciones proporcionadas por un enfoque kenótico de la creación, entendiendo ésta como producida por la acción del Dios de amor. La reunión se inspiró inicialmente en los escritos de Jürgen Moltmann y W. H. Vanstone, y ambos especialistas pudieron tomar parte en las discusiones. Se acordó desarrollar más el tema preparando la serie de ensayos que constituyen la sustancia del presente libro. Esbozos de estos escritos fueron discutidos después en un encuentro celebrado en la ciudad de Nueva York en noviembre de 1999. Lamentablemente, entre las dos reuniones el canónigo Bill Vanstone había muerto. Es deseo unánime de los coautores del volumen dedicarlo a su memoria en muestra de agradecimiento. Cada capítulo va precedido de una cita de su sugerente libro fundacional *Esfuerzo del amor, costo del amor*¹.

IAN BARBOUR da cinco razones de que hoy día le parezca problemático el concepto clásico de omnipotencia absoluta de Dios. Son éstas: la integridad científicamente discernida del proceso natural; lo muy presentes que están en el mundo el mal y el sufrimiento; el papel de la libertad humana; intuiciones cristianas derivadas de la cruz de Cristo; y las críticas feministas de los modelos patriarcales de control. Barbour considera que la teología del proceso da importantes respuestas a estos criticismos. Reconoce que la limitación del poder divino es, para el pensamiento procesual, inherente a la naturaleza divina y no un acto

¹ *Love's Endeavour, Love's Expense*, VANSTONE 1977.

kenótico de autorrestricción. Dios actúa por medio de la persuasión y se sostiene que ésta ofrece base para el suficiente poder transformativo. Barbour concluye su ensayo con algunos pensamientos sobre los modos procesuales de enfocar las cuestiones cósmicas y escatológicas.

ARTHUR PEACOCKE nos expone la épica dinámica de la evolución, con su continua emergencia de nuevas formas de vida. Dios es inmanente a este proceso, el cual es, por tanto, capaz de desplegarse en virtud de los poderes naturalistas con que le ha dotado el Creador. Peacocke identifica las que él llama «propensiones» a llegar a ser de fenómenos tales como la complejidad y también, significativamente, el dolor y el sufrimiento. Un mundo evolutivo ha de incluir la depredación y la muerte. Así como creemos que el Creador se deleita con la rica diversidad de las formas vivientes, así hemos de creer también que Dios participa del sufrimiento y del trabajo de la creación. El Dios que en Jesucristo se ha revelado en forma humana es coherente con estas profundas intuiciones.

HOLMES ROLSTON nos presenta una meditación cuidadosamente matizada sobre los procesos de la naturaleza. La expresión «genes egoístas» deberá afinarse y corregirse hablando más bien de organismos autorrealizadores. Los linajes se generan por participación en la información genética, y la adaptación es un término ecológico, no genético. La reproducción sexual implica la unión de un yo con otro yo para fusionarse ambos en el ser de la generación siguiente. Rolston opina que «el sufrimiento redentor es un modelo explicativo de la naturaleza y de la historia». Sin embargo, auténtica kénosis no se halla en la naturaleza, porque en ésta tampoco hay voluntariedad. Sólo los humanos pueden elegir la protección verdaderamente altruista de los intereses de otro a expensas de los de uno mismo.

MALCOLM JEEVES adopta un enfoque neurocientífico para discutir la presencia de comportamiento autodonante en los mundos animal y humano. Arguye que a los seres humanos no se les ha de entender en términos dualistas, sino como unidades psicosomáticas. «Yo no *tengo* un alma, yo soy un ser o alma viviente». Su enfoque preferido es cierta forma de fisicalismo no reduccionista. Discute Jeeves la evidencia de que una lesión del cerebro puede producir fuertes cambios en la conducta moral.

Se inclina a ver señales de «carácter anímico» (*souliness*) en primates no humanos. Se nos brinda una cuidadosa discusión de las relaciones entre dotación genética y comportamiento, incluida la actividad altruista. Jeeves recalca que las consideraciones sobre los instintos ascendentes hay que complementarlas con las consecuencias descendentes de la elección consciente.

JOHN POLKINGHORNE busca una vía media entre la teología clásica y la teología procesual, en la que Dios interactúa con la creación, pero sin anular la libertad que le ha dado el mismo Dios para que sea ella misma. Un concepto como el de creación continua es útil para afrontar las perplejidades planteadas por la teodicea. Que el pensamiento científico actual haya acabado con el mecanicismo puro ofrece la posibilidad metafísica de concebir apropiadamente la acción divina en medio de las vagas impredecibilidades del proceso físico. La kénosis divina puede, pues, entenderse en cuatro sentidos: respecto a la autolimitación del poder divino, de la eternidad divina, del divino conocimiento, y de la participación divina en las causaciones de la creación. Esta última posibilidad le lleva a Polkinghorne a cuestionar el supuesto teológico de que es impropio sostener que la divina providencia actúe como una causa más entre las otras.

GEORGE ELLIS ve la kénosis como un tema unificante, expresivo del carácter de Dios y capaz de generar una intelección omnicompreensiva, que abarca los deberes éticos de la vida humana y también una interpretación plena de sentido del proceso cósmico. Ellis considera los datos que abonan esta primacía del amor kenótico y nos ofrece una esmerada discusión de sus implicaciones prácticas, incluida la de la acción política frente a un régimen opresor.

MICHAEL WELKER ve la sociedad de Occidente como presa de la tensión entre expectativas y decepciones resultante de atender al amor exclusivamente como relación recíproca de tipo «individuo a individuo». Librarse de tal trampa sólo se logra recurriendo a las fuentes bíblicas. En la comprensión de éstas se amplía mucho el ámbito del amor, cuyo centro se halla en la observancia de los mandamientos de Dios. Al darse a conocer el nombre de Dios —es decir, al ser revelados la identidad y el poder divinos— se hace posible que el amor llegue a ser una relación de alianza. El amor kenótico de Dios dado a conocer en Cristo

tiene la mayor amplitud posible, abarcando la totalidad de la creación.

JÜRGEN MOLTSMANN nos informa de las ideas kenóticas en el pensamiento cristiano y judío. Los teólogos luteranos del siglo XVII al XIX aplicaron Filipenses 2,1-11 a su pensamiento sobre la encarnación. En el siglo XX, Hans Urs von Balthasar dio el paso de situar la kénosis dentro de la vida íntima de la Trinidad. El pensamiento judío se ha centrado en la *shekinah*, la gloria propia de Dios presente en su pueblo exiliado. El pensamiento kenótico con respecto a la creación se expresa preferentemente mediante el concepto kabalístico de *zimzum*, contracción divina que abre paso a lo otro creado. Moltmann nos dice: «No es el poder de Dios lo que es omnipotente. Lo que es omnipotente es su amor». Y nos exhorta a remplazar una metafísica de la realidad por una metafísica de la posibilidad, insistiendo en el papel del futuro.

KEITH WARD nos presenta una visión de amplitud verdaderamente cósmica. Cree que Dios sufre, porque Dios tiene conocimiento afectivo de la creación. Al crear, realiza Dios posibilidades que están eternamente presentes en el ser divino y trae a la experiencia nuevas formas de valía que de otro modo no serían actualizadas. Para Ward, la kénosis es también pléroma (plenitud), que implica autorrealización y también autodonación. Tiene que ver con la creatividad divina, así como con la encarnación. «Hay necesidades en la naturaleza divina, que significan que, si ha de haber un mundo de agentes personales libres y creativos, Dios no puede existir en un estado de pura felicidad, poder omnideterminante y conocimiento ilimitado.» Así que el poder es ejercido por amor, y «la lección de la kénosis es una lección moral». La encarnación es la expresión de las verdades intemporales acerca de la naturaleza divina reveladas en la historia. La kénosis es la primera fase de un triple proceso creativo y redentor, para ser seguida por la énosis (la unidad de la personalidad divina y la finita) y la téosis (la participación definitiva del cosmos redimido en la vida de Dios).

Para PAUL FIDDES, «la tesis de que el fondo del universo lo constituye el amor es a la vez problemática e inmensamente iluminadora». Se atreve a decir que Dios necesita la creación, y lo defiende mediante una analogía con el amor humano, mezcla de

ágape y eros. La perfección de Dios es dinámica, no estática, y el deseo divino halla satisfacción en las creaturas. Pero estas consideraciones no amenazan la libertad, ni la humana ni la divina, pues ¿no podría la necesidad divina de amor constreñir la contingencia de las creaturas? Fiddes cree que la respuesta está en que Dios elige libremente necesitar una creación concreta. El contexto es el movimiento Trinitario que entreteje el amor. El Dios de amor actúa mediante persuasión. Esto implica a la vez riesgo y posible cocreatividad de las creaturas. La plenitud se alcanza mediante el sufrimiento, no a pesar de éste. La tragedia y la victoria se entremezclan, pues «mientras las creaturas serán felices al contemplar a su Creador, quizá Dios sepa que ellas no son todo lo que podrían haber sido».

SARAH COAKLEY analiza provechosamente las varias formas como sus colegas han empleado el concepto de kénosis, distinguiendo tres principales categorías de su uso: cristológica, trinitaria, y de general relación de Dios con la creación. Estas diferencias las vincula a diferentes enfoques del método teológico. Pone de relieve que gran parte de la discusión ha girado en torno a un concepto incompatibilista de la libertad humana e insiste en que no deben abandonarse con demasiada facilidad los recursos de la teología clásica. Discute, por último, tres cuestiones concernientes al género: el carácter masculino del incompatibilismo, el papel del autosacrificio y la importancia de la «alteridad».

John Polkinghorne

Capítulo 1

El poder divino: un enfoque procesual

IAN G. BARBOUR

... interpretar la creación como obra del amor es interpretarla como algo nuevo, como el llegar a ser de lo hasta ahora desconocido, y por tanto como aquello de lo que no puede haber ningún precedente ni programa alguno.

Love's Endeavour, Love's Expense, p. 66

Tanto en el pensamiento medieval como en el de la Reforma se afirmaba que Dios es omnipotente, omnisciente, inmutable y no afectado por el mundo. Según el enfoque clásico, Dios es el soberano absoluto del universo. Cada acontecimiento está predestinado de acuerdo con la eterna voluntad de Dios. Este modo de concebir la omnipotencia divina es hoy día muy cuestionado, por cinco motivos que se exponen en la primera mitad de este ensayo: 1) la integridad de la naturaleza en la ciencia y en la teología; 2) el problema del mal y el sufrimiento; 3) la realidad de la libertad humana; 4) la interpretación cristiana de la cruz; y 5) las críticas feministas de los modelos patriarcales de Dios. Consideraciones como éstas han inducido a muchos teólogos contemporáneos a hablar de voluntaria autolimitación (o «kénosis») de Dios al crear un mundo. La mayor parte de esos autores defienden también que Dios participa en el sufrimiento del mundo. Rechazan así la clásica creencia de que Dios es inmutable y no afectado por el mundo.

La segunda mitad de este ensayo explora lo que la teología procesual ha contribuido al desarrollo de cada uno de estos cinco temas de un modo característico. La teología procesual es el intento por parte de algunos teólogos de utilizar la filosofía del proceso de Alfred North Whitehead para expresar y reformular las creencias de una tradición religiosa –concretamente de la tradición cristiana, si bien algunos pensadores judíos y algunos budistas se han propuesto objetivos similares–. Los teólogos procesuales sostienen que la limitación del poder de Dios no se ha de concebir como una autolimitación voluntaria, como si el conservar la omnipotencia fuese una opción que Dios hubiera decidido desechar. Defenderé que la visión procesual del carácter social de todos los seres (incluido Dios) lleva a una interpretación del poder divino como potenciación de los otros seres más que como poder sobre ellos. Esto proporciona una alternativa al dilema «omnipotencia o impotencia», redefiniendo la naturaleza del poder divino sin negar su alcance universal. La idea de que Dios participa del sufrimiento del mundo es fuertemente respaldada por la convicción procesual de que a Dios le afecta cuanto en el mundo sucede. Trataré de hacer ver que el Dios representado en la teología procesual tiene también recursos adecuados para la transformación redentora del sufrimiento.

1.1. Kénosis como autolimitación de Dios

En las recientes críticas a la concepción clásica de la omnipotencia divina se destacan cinco temas.

1.1.1. *La integridad de la naturaleza en la ciencia y en la teología*

Con el desarrollo de la ciencia moderna, la naturaleza fue vista cada vez más como un mecanismo autosuficiente en el que Dios sólo podría actuar interviniendo desde fuera, violando las leyes naturales. Por supuesto que, si Dios creó las leyes de la naturaleza, cabe presumir que Dios es libre para abrogarlas o para servirse de otras leyes superiores. Por otro lado, en la actualidad se sabe que muchas leyes de la ciencia son probabilísticas o estadísticas, describen cómo suele funcionar un sistema si no se añaden influencias (naturales o sobrenaturales) desde fuera del sistema mismo. Sin embargo, la mayoría de los dominios de la

naturaleza se caracterizan por presentar regularidades fiables, sin las cuales sería imposible la ciencia. La larga y arrolladora historia de la evolución sugiere que Dios no interviene con frecuencia o de forma coercitiva. Si Dios es activo en el proceso, debe de serlo de un modo más sutil, basándose siempre en las estructuras y energías ya existentes. Si algún papel queda para Dios, será el de cooperar con los poderes de las creaturas existentes más que el de dominarlas y regirlas.

Varios de los autores presentes en este volumen han dicho en anteriores escritos que sus interpretaciones de la acción divina no implican que ésta viole las leyes de la naturaleza o que intervenga para subsanar las lagunas de la explicación científica (el «Dios-tapagujeros» que se retira a medida que tales agujeros o lagunas van siendo eliminados por los avances de la ciencia). Más bien, esos autores han intentado mostrar que los nuevos conceptos científicos o permiten la acción divina o sugieren analogías con ella¹. George Ellis sostiene que Dios determina las indeterminaciones que las leyes de la física cuántica dejan abiertas. John Polkinghorne propone que Dios actúa comunicando «información pura» en los puntos de bifurcación extremadamente sensibles que describe la teoría del caos, sin que viole con ello la ley de conservación de la energía. Arthur Peacocke arguye que Dios actúa con una «causalidad descendente» similar a la influencia que los niveles más altos del interior de un organismo ejercen sobre sus componentes de los niveles inferiores (estableciendo condiciones, límites y contrastes pero sin violar las leyes del nivel inferior). Habla también él de la acción de Dios en el mundo como de una extensión del modo en que, dentro de los organismos, el todo puede producir cambios en sus partes. En todos estos casos se considera que Dios actúa sutilmente en cooperación con las fuerzas y estructuras de la naturaleza más que interviniendo unilateralmente.

Para afirmar la integridad de la naturaleza hay también razones teológicas. La inteligibilidad, racionalidad y fiabilidad de la naturaleza pueden interpretarse como evidencia plausible en favor de un creador inteligente, aunque no como prueba definitiva. Sería un diseño defectuoso si Dios tuviera que corregirlo fre-

¹ Ver los ensayos de George Ellis, John Polkinghorne y Arthur Peacocke en RUSSELL 1995. Ellis y Peacocke tienen también ensayos en RUSSELL 1998.

cuentemente. Michael Welker ha comentado este pasaje del Génesis «Bullan las aguas de animales vivientes... Sed fecundos, multiplicaos...» (Gn 1,20-22). Dice que tales pasajes no afirman, como a menudo se ha pretendido, la «total dependencia» de las creaturas respecto a Dios, sino que, en vez de ello, indican la cooperación de las creaturas con la creatividad divina².

En la tradición tomista, hay autores que han intentado conciliar la omnipotencia divina y la integridad de la naturaleza, diciendo que Dios como causa primera actúa omnipotentemente a través de las causas segundas, que son las de la naturaleza. Se dice que todos los acontecimientos del mundo son producto de un plan divino en el que todo ha sido predestinado de acuerdo con la voluntad de Dios. La causalidad primera, propia de Dios, está a un nivel completamente diferente de la cadena de las causas segundas, siendo ésta a su nivel completa y sin quiebras. El control ejercido por Dios no ha sido nunca, claro está, puro poder, ya que siempre ha sido el poder del amor. Dante acaba la *Divina Comedia* con una visión de Dios como «el Amor que al sol mueve y las estrellas»³. La tesis tomista de que Dios, en su gobierno absoluto del mundo, emplea como instrumentos las causas naturales fue también defendida por Calvino, y más recientemente por Karl Barth y Austin Farrer, entre otros⁴. Los críticos objetan que el mal del mundo y la libertad humana son incompatibles con la aserción de que es Dios quien, en última instancia, determina todos los acontecimientos. Yo voy a sugerir que el pensamiento procesual ofrece una crítica detallada, tanto del determinismo natural como de la determinación divina. Este pensamiento articula los papeles atribuibles a Dios con los atribuibles a las causas naturales, a la vez que rechaza las ideas tradicionales de la omnipotencia divina.

1.1.2. *El problema del mal y el sufrimiento*

El dolor y el sufrimiento se hallan muy extendidos en la naturaleza no humana. En la historia evolutiva, el aumento de la ca-

² WELKER 1991, pp. 56-70.

³ DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, «El Paraíso», canto 33.

⁴ BARTH 1932-, vol. 3, parte 3ª, pp. 49, 94, 106, 133, 148, etc. (de la edición inglesa 1956-1975); FARRER 1967, caps. 4 y 10.

pacidad de experimentar dolor fue, al parecer, un concomitante del incremento de la sensibilidad y fue seleccionado por su valor adaptativo, al dar aviso de peligros y de daños para el cuerpo. El comportamiento de los animales evidencia que sufren intensamente, y hasta los invertebrados, cuando están estresados, liberan endorfinas y otras sustancias analgésicas similares a las que actúan en el cerebro humano⁵. Los predadores viven de sus presas, y muchos organismos consumen organismos inferiores dentro de la cadena alimentaria como fuente de moléculas orgánicas complejas. La historia evolutiva ha requerido lucha y competición, en la que una gran mayoría de especies han llegado a extinguirse. Holmes Rolston aduce un ejemplo de cariz trágico en la naturaleza: el pelícano blanco pone sus huevos con dos días de separación; el segundo pollo, más pequeño, sólo podrá sobrevivir si el pollo más grande ha sucumbido en sus primeros días; ordinariamente el destino del pollo más pequeño es ser atacado y devorado por el más grande o ser arrojado fuera del nido⁶.

Claro que lo que es dañino para el individuo puede beneficiar al grupo o al conjunto del sistema. La presa del predador contribuye al equilibrio del ecosistema, y el pollo esmirriado contribuye a que haya futuras generaciones de pelícanos. La muerte es un rasgo necesario de la evolución, pues ésta necesita que ocurran cambios entre las generaciones, y recursos finitos sólo pueden mantener a poblaciones limitadas. Hasta en los sistemas termodinámicos no lineales el desorden es una condición para que emerjan nuevas formas de orden. En otros escritos y en el presente volumen dice Rolston que la naturaleza es «cruciforme» cuando el sufrir sirve a un propósito de mayor alcance y cuando de lo viejo surge una nueva vida. «Sufriendo hasta lograr algo superior» la naturaleza ofrece un modelo que se realiza con plena perfección en el Redentor sufriente y en el sufrimiento de Dios con y por la creación⁷.

Al ir emergiendo en la historia evolutiva más altos niveles de sensibilidad y de conciencia, se unieron inseparablemente la capacidad de mayor sufrimiento y la de mayor goce. En la vida

⁵ GRIFFIN, DONALD 1984; ver trad. española.

⁶ ROLSTON 1987, pp. 137-138.

⁷ *Ibíd.*, cap. 3.

humana, el sufrir contribuye al crecimiento moral, como asegura Pablo (Rom 5,3). Sin el peligro y la tentación sería imposible la valentía. El dolor ajeno provoca nuestra simpatía y compasión, y el sufrimiento inmerecido puede tener un efecto redentor en otras personas. Además, la libre elección del bien no sería posible sin la alternativa de elegir el mal. John Hick, siguiendo a Ireneo, ve el mundo como una oportunidad para el desarrollo moral y la «espiritualización». La injusticia del sufrimiento inmerecido –dice– puede corregirse en la otra vida. Hick ve la presencia del mal y el sufrimiento como prueba de la autolimitación de Dios. Y considera también que Dios reprime su divino poder para proporcionar la «distancia epistémica» que nos permita responder libremente al amor divino más bien que ser forzosamente obligados a creer⁸.

Yo pregunto si el desarrollo moral puede por sí solo justificar la extensión y penetración del sufrimiento en la vida humana o los abismos de la maldad humana que de nuevo me han sobrecogido el ánimo al visitar recientemente Auschwitz. Desde luego que hay quienes afrontando el dolor se hacen más valerosos y esforzados, pero a otras personas el sufrimiento las quebranta y amarga. La autolimitación voluntaria exonera a Dios de ser directamente responsable de males y sufrimientos concretos, pero cabe presumir que en última instancia es Dios el responsable de ellos. ¿Cómo veríamos a un padre humano que se negó a tomar medidas que podrían haber evitado el prolongado sufrimiento de un enfermo de SIDA o el de un prisionero en Auschwitz? Un padre humano no establece las reglas básicas para que la vida siga su curso, pero la analogía quizá nos induzca a dejar de requerir omnipotencia divina tras la autolimitación. En este punto el pensamiento procesual difiere de la mayoría de las versiones de la teología kenótica, pues afirma que las limitaciones del poder divino son producto de una necesidad metafísica más que de una autolimitación voluntaria.

1.1.3. *La realidad de la libertad humana*

Desde el punto de vista científico, la libertad humana parece ser amenazada por el determinismo biológico. Las comparacio-

⁸ HICK 1966.

nes de hermanos gemelos (que tienen idénticos genes) con hermanos no gemelos (que comparten la mitad de sus genes) y con niños adoptados y criados juntos (que comparten pocos genes) ponen de manifiesto que, en lo que respecta a muchos rasgos de comportamiento, cerca de la mitad de las semejanzas se heredan genéticamente. Esto no prueba en modo alguno que la libertad humana sea ilusoria, pero sí sugiere que nuestras decisiones están fuertemente constreñidas por nuestros genes. Sólo podemos hacer elecciones dentro de un limitado campo de posibilidades⁹. En otros estudios se ha demostrado que el daño de ciertas áreas del cerebro y el que se altere el equilibrio de las sustancias químicas que éste contiene afecta mucho a algunas capacidades mentales. El hecho de que la vida mental y espiritual depende de procesos biológicos obliga a poner en cuestión el tradicional dualismo de cuerpo y alma. La libertad sólo es defendible si podemos mostrar que un ser humano es al mismo tiempo un organismo biológico, un espíritu corporeizado y un agente responsable¹⁰.

La experiencia de elegir, parece ser un rasgo indeleble de la experiencia personal directa. Hasta el filósofo o el científico que defiende el determinismo da por supuesto en la vida diaria que las otras personas son responsables de sus acciones. En este ensayo, empero, lo que principalmente nos interesa es la amenaza que a la libertad humana pueda suponerle, más que el determinismo biológico, la determinación divina. En la literatura bíblica se apela con frecuencia a la opción moral: «Elegid hoy a quién habéis de servir» (Jos 24,15). Pablo se debate con la paradoja de la libertad humana y la gracia divina: «Yo he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (1 Cor 15,10); «Trabajad con sumo cuidado por vuestra salvación, pues es Dios quien, por su benevolencia, realiza en vosotros el querer y el obrar» (Flp 2,12). Reconoce también Pablo que la verdadera libertad requiere no sólo ausencia de constricción externa, sino resolución de los conflictos interiores: «Pues no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (Rom 7,19). Tanto Pablo como Lutero consideraron que el pecado humano tiene como consecuencia una «esclavitud de la voluntad»

⁹ PETERS 1997.

¹⁰ Ver BARBOUR 1999.

de la que sólo podemos liberarnos por nuestra aceptación del amor de Dios.

En la tradición tomista hay autores que han intentado conciliar la libertad humana con la presciencia y la predestinación divinas. La libertad humana tiene lugar en el ámbito de los sucesivos acontecimientos temporales; Dios desea nuestra libre respuesta, no una obediencia forzada. Ahora bien, Dios trasciende el tiempo; el conocimiento divino es eterno e inmutable. Dios conoce el futuro, no como es impredeciblemente producido por las opciones humanas y las causas físicas, sino tal como es específicamente determinado por decreto divino. En el mundo, una acción es incierta antes de efectuarse, pero para Dios no hay ningún «antes», puesto que, para Él, todo tiempo es simultáneamente presente¹¹.

Yo replicaría que esta solución implica que el tiempo es irreal para Dios. La interacción divina con la vida humana se parecería así más a la representación escénica de un guión ya preparado que al íntimo comprometerse en una relación en curso. Aquí me uno a los que dicen que Dios es omnisciente por conocer todo lo que puede ser conocido, pero esto no incluye las elecciones que son incognoscibles hasta que se efectúan. La «defensa del libre albedrío» en teodicea afirma que el precio de la libertad humana es la posibilidad de elegir el mal. Polkinghorne ha empleado el término «defensa del libre proceso» para referirse a la autolimitación divina en el dominio no humano¹². Los teólogos procesuales han insistido en que si el tiempo es real en la experiencia de Dios, la libertad humana implica limitaciones en el conocimiento divino del futuro.

1.1.4. *La interpretación cristiana de la Cruz*

La Biblia presenta diversas imágenes de Dios. En algunos pasajes de las Escrituras hebreas Dios es el poderoso Señor de las batallas que defiende al pueblo escogido. Isaías es abrumado por la majestad y el misterio de Dios en su visión en el templo (Is 6). Pero Dios es comparado también a un marido afligido, severo al

¹¹ MASCALL 1945; CREEL 1986.

¹² POLKINGHORNE 1994, pp. 83-85; trad. española en esta colección, pp. 129-133.

juzgar pero tierno al perdonar a una esposa infiel (Os 1-4). Posteriores capítulos de Isaías representan a Israel como «siervo sufriendo» de Yahvé cuyo sufrimiento puede redimir a otros pueblos (Is 53), rol que los primeros cristianos creyeron que se había cumplido en la persona de Cristo.

Pablo escribe que Cristo «no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo... haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (Flp 2,6-8). Los cristianos han interpretado la cruz, por una parte, como el resultado de haber elegido Cristo la senda del amor autosacrificial en las decisiones que fue tomando a lo largo de su vida –desde las tentaciones en el desierto al comienzo de su actividad pública hasta su libre decisión y fiel respuesta en el huerto de Getsemaní cerca ya del final–. Pero también han afirmado que en la encarnación y en la muerte de Cristo participó Dios en el sufrimiento humano y manifestó el poder del amor redentor. La cruz, por tanto, representa a la vez la naturaleza y voluntad de Dios y las decisiones plenamente humanas de Cristo. Un Dios así actuaría kenóticamente al crear como al encarnarse.

Entre los autores modernos, W. H. Vanstone ha hecho ver que una característica del amor auténtico es su vulnerabilidad, y concluye que esto es verdadero para Dios tanto como para la humanidad:

Tú eres Dios, y no un monarca gobernando
Desde el trono un país dócil y fecundo.
Tú eres el Dios cuyos amorosos brazos,
Dolientes y exhaustos, sostienen el mundo¹³.

Paul Fiddes, en su libro *El sufrimiento creativo de Dios*, presenta una crítica de las ideas tradicionales sobre la autosuficiencia y la inmutabilidad de Dios y ofrece una discusión comprensiva de filosofía procesual, aunque acaba arguyendo que la temporalidad y la vulnerabilidad de Dios son mejor expresadas por la interacción trinitaria dentro de la vida divina¹⁴. Algunos

¹³ VANSTONE 1977, p. 120. [El texto original es: «Thou art God, no monarch Thou / Thron'd in easy state to reign. / Thou art God, Whose arms of love / Arching, spent, the world sustain». *Nota del traductor.*]

¹⁴ FIDDES 1988.

de estos temas los desarrolla más en su ensayo publicado en el presente volumen.

En la Biblia, el Espíritu Santo es la actividad de Dios en la naturaleza, en la experiencia de los profetas y del culto comunitario y en la vida de Cristo. La referencia al Espíritu nos permite reunir las doctrinas de la creación y la redención, tantas veces separadas en la vida y el pensamiento cristianos. Geoffrey Lampe mantiene que Cristo era inspirado por el Espíritu, como aparece en el relato de su bautismo¹⁵. En muchos pasajes bíblicos se dice que el Espíritu obra desde dentro renovando, inspirando, potenciando y guiando –acciones todas no coercitivas, de las que la paloma en el bautismo de Cristo es un símbolo apropiado–. Algunas imágenes del Espíritu (como viento o fuego, por ejemplo) sugieren una influencia más fuerte, pero aun en esos casos se requiere la participación activa del individuo. Hay, pues, notorios fundamentos bíblicos para defender una teología kenótica.

1.1.5. *Las críticas feministas de los modelos patriarcales de Dios*

A los teólogos y teólogas feministas les preocupa que las virtudes tenidas por «masculinas» en nuestra cultura (tales como la fortaleza, el control, la independencia y la racionalidad) sean consideradas superiores a las virtudes «femeninas» (tales como la capacidad de criar, la de cooperar, la interdependencia y la sensibilidad emocional). El que la cultura priorice la primera serie de virtudes puede verse a la vez como causa y efecto de que en las estructuras sociales de Occidente predomine lo masculino. Los modelos patriarcales de Dios vigentes en el pensamiento cristiano son producto de una historia en la que la dirección eclesial y la reflexión de los teólogos han sido controladas casi exclusivamente por varones¹⁶.

Los autores y autoras feministas han prestado atención a aspectos de la naturaleza humana –y de Dios– como son los asistenciales y los concernientes a la crianza y la educación, que históricamente se han tenido en mucha menos estima que los

¹⁵ LAMPE 1977.

¹⁶ RUETHER 1983.

característicos del poder y la justicia. Las imágenes femeninas de Dios no sólo fomentan la autoestima de las mujeres sino que permiten representar con más vigor aspectos de la naturaleza divina que habían sido desatendidos. Los autores y autoras feministas subrayan con frecuencia que el Espíritu es el único miembro de la Trinidad que no refleja claramente un género, o se inclinan por usar la expresión femenina de Dios como Sofía (Sabiduría)¹⁷. Quizás parezca que tales imágenes menoscaban el poder de Dios, pero se las puede entender mejor como expresivas de una forma diferente de poder –no poder como control sobre otra persona, sino poder como potenciación enriquecedora de la otra persona–. La potenciación creativa no es un juego «de suma cero» (en el que una persona pierde algo cuando lo gana la otra), sino más bien un juego «de incremento de valor» (en el que pueden ganar ambas partes).

Sin embargo, los autores y autoras feministas han señalado los peligros de que la muerte autosacrificial de Cristo se use para justificar el autosacrificio de las mujeres. A éstas se les ha dado con harta frecuencia el papel del «siervo sufriente», y ellas mismas lo han aceptado soportando con paciencia el abuso. Elizabeth Johnson dice que el sufrir voluntariamente para lograr un bien más grande puede ser verdaderamente digno de admiración –como cuando la desobediencia civil en favor de la justicia social da por resultado el ir a la cárcel–. Pero muchas mujeres son víctimas involuntarias de la violencia sexual y doméstica, y no tienen el valor necesario para resistirse. La autoestima y la autoafirmación no son incompatibles con el amor a los demás y pueden contribuir al mutuo enriquecimiento de las relaciones. La literatura psicoterapéutica sugiere que la capacidad para atender y cuidar a otros está más a menudo en correlación con la autoaceptación que con la autonegación o la poca autoestima¹⁸.

Joanne Brown y Rebecca Parker arguyen que la muerte de Cristo nunca se debe aducir para justificar el sufrimiento. Según la teoría de la expiación sustitutoria, desarrollada por Anselmo, el Hijo fue obediente al Padre y «murió por nuestros pecados» aceptando el castigo que merecemos nosotros. Brown y Parker

¹⁷ McFAGUE 1987; ver trad. española.

¹⁸ JOHNSON 1992; ver trad. española.

critican la idea de un sacrificio propiciatorio que satisface vicariamente las demandas retributivas de la justicia divina. Tal teoría apoya también la obediencia y santifica el sufrimiento, mensajes que no son precisamente los que las mujeres necesitan oír. Ambas teólogas críticas ven ciertas ventajas en la (según Abelardo) «teoría de influencia moral», que dice que el inmerecido sacrificio de Cristo nos lleva a arrepentirnos y recibir el perdón; esta interpretación pone de realce el amor divino más que la justicia. Pero incluso tal teoría no anima a las víctimas a resistirse contra sus opresores. Las dos críticas citadas insisten en que Cristo no buscó deliberadamente el sufrimiento: sufrió cuando su mensaje de amor radical retó a las prevalecientes estructuras del poder religioso y político. Tanto el amor divino como el humano son activos en el resistir y superar el sufrimiento, no en darle la bienvenida¹⁹. Estas advertencias hechas por autores y autoras feministas debemos tenerlas en cuenta ante toda formulación de teología kenótica que ponga énfasis en el autosacrificio.

Algunos teólogos protestantes han defendido el ideal del *ága-pe*, amor incondicional que no espera ser correspondido, contrastándolo con el *eros*, un amor más limitado, que expresa deseos y satisface necesidades²⁰. Stephen Pope hace notar que la tradición tomista defiende una mayor variedad de formas de amor, incluyendo algunos amores que son mutuos y recíprocos como los expresados en la amistad, en los lazos de familia y en las buenas relaciones entre los miembros de una comunidad. Este autor dice que aunque ciertas situaciones quizás requieran autosacrificio radical, es más común que el amor implique dar y recibir²¹. Del mismo modo, el amor de Dios a Israel implica no ya sólo kénosis, sino dar y recibir: se lo compara al amor de un hombre a una mujer o a la alianza recíprocamente vinculante con una comunidad.

1.2. Teología kenótica y teología procesual

Los cinco temas arriba esbozados son predominantes en los escritos de los teólogos procesuales. Whitehead mismo es explí-

¹⁹ Brown y Parker en BROWN, J. C. & BOHN (eds.) 1989.

²⁰ NYGREN 1930 (trad. ingl. 1938); ver versión española.

²¹ POPE 1994. Ver también POST 1988.

cito en rechazar el modelo monárquico de Dios como «gobernante absoluto». Habla, en cambio, de Dios como de un «compañero de sufrimientos que comprende»²². Defiende «la visión galilea de humildad» en la que Dios ofrece «preocuparse compasivamente de que nada se pierda». Aunque la «naturaleza primordial» de Dios es la fuente de todas las potencialidades, la «naturaleza consiguiente» de Dios es influida por el mundo²³. Ampliando los análisis de Whitehead, Charles Hartshorne critica los conceptos tradicionales de impassibilidad e inmutabilidad divinas. Él aboga en favor de un «teísmo bipolar» en el que Dios es temporal y cambiante en su interacción con el mundo pero eterno en su carácter y propósito²⁴. Según ambos autores, Dios, por su participación en el mundo, comparte nuestros sufrimientos, y ello a su vez nos afecta a nosotros, tal como en la vida humana puede afectarnos la simpatía de otra persona.

Al describir el despliegue de cada acontecimiento Whitehead incluye la influencia de los acontecimientos pasados, la ordenación de las potencialidades por Dios, y un elemento de novedad. Este elemento es un Dios persuasivo, más que coercitivo. Tal conceptualización sirve especialmente para representar el carácter evocativo del amor divino en la vida humana. No sería relevante para el mundo inanimado si se concibiese el mundo como un mecanismo determinístico, pero sí lo es para la naturaleza vista como una jerarquía de niveles con causación en sentido descendente y comunicación informativa de los niveles superiores a los inferiores, o para la visión de la naturaleza que es desarrollada en la filosofía procesual.

En vez de «o dualismo mente/materia o materialismo», el pensamiento procesual presenta un monismo pluralista de aspecto doble en el que todos los acontecimientos tienen un aspecto subjetivo y objetivo, pero, a la vez, un pluralismo de diversos niveles de organización. A este enfoque debería llamarse-le *panexperiencialismo* más que *pampsiquismo*, puesto que se supone la experiencia en todos los niveles de los acontecimientos

²² WHITEHEAD 1929, p. 352 [1978, p. 351], trad. española, p. 471.

²³ Una explicación introductoria de la teología procesual se hallará en COBB y GRIFFIN 1976.

²⁴ HARTSHORNE 1948.

integrados (pero no en agregados no integrados como son las rocas o en los débilmente integrados como las plantas). Se afirma que la mente y la conciencia sólo ocurren en la última fase de los complejos procesos que se dan en los organismos superiores²⁵. La influencia de Dios sobre células o moléculas separadas es mínima, aunque no del todo nula –lo que parece cuadrar muy bien con el largo y lento curso de la historia de la evolución antes de que estuvieran presentes los niveles superiores–. Pasemos a ver cómo la interpretación procesual del poder divino se diferencia de la mayoría de las versiones de la teología kenótica.

1.2.1. *¿Autolimitación voluntaria o necesidad metafísica?*

Es característico del pensamiento procesual el sostener que las limitaciones del conocimiento y del poder divinos se producen por necesidad metafísica más bien que por autolimitación voluntaria de Dios. Al analizar la omnisciencia, los autores procesuales declaran que si el transcurso del tiempo es real para Dios, y si el azar, la novedad y la libertad humana son rasgos típicos del mundo, entonces los detalles de los acontecimientos futuros son simplemente incognoscibles, incluso para Dios, hasta que ocurran. Sería absurdo decir que Dios podría haber tenido conocimiento del futuro pero desechó tal capacidad. Asimismo, los pensadores procesuales presentan una visión de la realidad en la que la omnipotencia divina es, en principio, imposible.

Charles Hartshorne elabora una metafísica en la que todos los seres, Dios incluido, son intrínsecamente sociales e interactivos. Cada ser tiene capacidades pasivas y receptoras, y también capacidades de eficiencia causal. Ningún ser puede monopolizar el poder ni tampoco efectuar un control unilateral. No es como si la presencia del mundo limitase un poder de Dios que sin esa presencia sería ilimitado, ya que todo concepto válido de Dios ha de incluir el carácter social y relacional. Hartshorne dice que en algunos aspectos Dios es temporal y es afectado por el mundo, pero en otros aspectos Dios ejemplifica los clásicos atributos divinos. Sólo Dios es eterno, omnipresente y omnisciente

²⁵ GRIFFIN, DAVID 1998.

(ya que conoce todo lo que puede ser conocido). Dios es perfecto en amor y en sabiduría e inmutable en sus propósitos y fines. Dios ofrece a cada entidad un plan inicial y ordena el mundo mediante leyes cósmicas que limitan pero no excluyen la libertad de las creaturas. El poder divino es de alcance universal, «influye en todo cuanto ocurre, pero no determina la concreta particularidad de cosa alguna»²⁶.

Decir que la limitación del poder de Dios es una necesidad metafísica más bien que una autolimitación voluntaria no equivale a decir que tal limitación le sea impuesta a Dios por algo exterior a Él. No se trata de un dualismo gnóstico o maniqueo en el que la rebelde materia se oponga recalcitrantemente al esfuerzo de Dios por dar cuerpo en el mundo a eternas formas puras. Si la naturaleza de Dios es ser amoroso y creativo, sería incoherente decir que Dios podría haber optado por no ser amoroso y creativo. Tampoco podemos decir que Dios fue alguna vez omnipotente y eligió desechar temporalmente esos poderes. Si detrás de las acciones kenóticas divinas hubiese un Dios que se abstuvo de rescatar a víctimas del dolor y del sufrimiento, el problema de la teodicea seguiría siendo grave, como indicamos al comienzo. Hartshorne objeta contra la omnipotencia divina por razones morales y metafísicas. Dentro de una visión social de la realidad, la persuasión tiene más categoría moral que la coerción, aunque la persuasión implica más peligro de males y sufrimientos. Hartshorne dice que Dios hace todo lo que a un ser supremo le conviene hacer, aunque no todo lo que a los otros seres les convenga hacer para sí mismos²⁷.

1.2.2. *La adecuación del poder de Dios*

La limitación del poder divino en el pensamiento procesual puede que haga más tratable el problema de la teodicea, pero ¿no deja a Dios impotente para vencer al mal? Hartshorne va más allá que Whitehead describiendo la capacidad que Dios tiene de transformar redentoramente el mal y de infundir valor a las personas para que se resistan el mal. Daniel Day Williams escribe:

²⁶ HARTSHORNE 1984, p. 25.

²⁷ HARTSHORNE 1953.

Creo que el dr. Hartshorne acierta también al subrayar los aspectos coercitivos de la experiencia religiosa. El adorar a Dios confiando en su santidad transforma al individuo, mucho más allá de su intención y conocimiento conscientes. Cuando nos oponemos a Dios descubrimos los límites de nuestra acción y las penosas consecuencias que, querámoslo o no, acaban afligiéndonos. En el gobierno divino del mundo hay muchos aspectos coercitivos²⁸.

Williams, a su vez, va más allá que Hartshorne al defender la iniciativa divina en la historia y en la persona de Cristo. Piensa, en efecto, que para Dios, como para los seres humanos, «amar es ser vulnerable», pero mantiene que, en algunos aspectos, Dios es invulnerable. «El amor divino es siempre de una integridad absoluta. En este sentido, es invulnerable»²⁹. Los acontecimientos del mundo pueden ser una amenaza de que se incumplan los designios divinos, pero el ser de Dios no es amenazado. Dios permanece siempre fiel a la creación.

Williams no puede aceptar un divino monarca controlador de todo y garantizador de la victoria sobre el mal, pero tampoco puede aceptar un divino esteta capaz sólo de meter los elementos trágicos de la vida en un cuadro más grande y más armónico, como parecen sugerir algunos pasajes de Whitehead. Entre estos extremos traza Williams la imagen del compañero divino cuya influencia es transformadora y redentora³⁰. Y describe a un cliente que se da cuenta de que un psicoterapeuta puede escuchar su historia sin ser amenazado por ello. Participar en el sufrir es una forma de aceptación y de comunicación. El sanar puede ser resultado de la participación y reinterpretación del sufrimiento. Así también, la participación de Dios en el sufrimiento de Cristo y en los nuestros es «el acto de autoidentificación de Dios para nosotros, su modo de comunicársenos y su poder sanador entre nosotros»³¹. Además, la acción de Dios en Cristo puede potenciarnos para que cooperemos en aliviar el sufrimiento de otras personas. Para Williams, el amor divino, como

²⁸ WILLIAMS, D. D. 1964, p. 177.

²⁹ WILLIAMS, D. D. 1967, p. 185. Ver también WILLIAMS, D. D. 1962. Sobre las opiniones de D. D. Williams, ver MCWILLIAMS 1985, cap. 6.

³⁰ WILLIAMS, D. D. 1961.

³¹ WILLIAMS, D. D. 1969, p. 191.