

Las relaciones entre filosofía y teología en la Teología del Proceso

The relations between philosophy and theology in Process Theology

JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR

CES Don Bosco-Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN La filosofía y la teología, junto con la ciencia, han tenido una historia de relaciones muy particular. En el artículo el autor se adentra en esta relación y aboga por un tipo de relación de colaboración y correlación, siguiendo el pensamiento de Wolfgang Pannenberg. Este tipo de relación nueva ha estado muy presente en la Filosofía y Teología del Proceso y en sus fundadores (Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne...) y continúa muy vivo en sus actuales cultivadores, especialmente en Lewis Stanley Ford.

PALABRAS CLAVE Relación filosofía-teología, correlación, colaboración, Filosofía del Proceso, Teología del Proceso, nuevo paradigma teológico.

ABSTRACT Philosophy and theology, together with science, have had a very particular history of relationships. In the article, the author delves into this relationship and advocates a kind of collaboration and correlation relationship, following the thinking of Wolfhart Pannenberg. This type of new relationship has been very present in the Process Philosophy and Theology and in its founders (Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne...) and continues very much alive in its current cultivators, especially in Lewis Stanley Ford

KEYWORDS Relationship philosophy-theology, correlation, collaboration, Process Philosophy, Process Theology, new theological paradigm.

Las relaciones entre diversas experiencias epistémicas

Ante todo, la teología es una forma de conocimiento, un saber epistemológico, una experiencia cognitiva. Y una experiencia cognitiva, con un valor totalmente parangonable al de las otras. Yo pienso que esto que hoy es casi incontestable, no siempre se ha sostenido con la misma firmeza.

Cuatro son las experiencias cognitivas del ser humano: la ciencia, la teología, la filosofía y el saber ordinario. No cabe duda que todo el arco de nuestra experiencia cognitiva se pueda reducir o reconducir a esos cuatro ámbitos.

La historia de la aparición de estas experiencias cognitivas es muy compleja. No obstante, a nosotros en este momento nos interesa, más que el origen, cuál ha sido su evolución y el modo de relación en el presente.

Varios epistemólogos sugieren que la filosofía fue desplazando determinados saberes míticos, religiosos y teológicos; y que a su vez la ciencia hoy estaría desplazando a la filosofía. Según esta opinión, en la actualidad no debería haber ni pensamiento mítico ni pensamiento religioso ni sus correspondientes prácticas, pero en realidad ocurre lo contrario. Si nos fijamos en la situación actual, comprobamos que no solo no se han congelado los productos filosóficos y teológicos, sino que hoy, tiempo de la ciencia, hay más especulación filosófica y teológica que en otros tiempos. Además, mucha gente protesta contra la ingerencia de la acción tecnológica¹ en el resto de experiencias cognitivas. Por otra parte, la praxis teológica adopta nuevas formas y la praxis mágica sigue muy presente, metamorfoseándose en diversos ámbitos de la actividad humana.

Lo ideal sería que hubiera una relación de coexistencia pacífica entre las diversas experiencias cognitivas (respetando —por supuesto— su autonomía) para poder servir y ayudar más y mejor a las personas. La realidad ha sido en ocasiones completamente distinta, pero ya nos acercaremos en su momento a ella.

1. Cf. I. Prigogine y I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid 1990 [1979] y *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza, Madrid 1990 [1988].

Ahora, para situar y definir adecuadamente tanto el conocimiento teológico en general, como la Teología fundamental en particular, es necesario colocar a ambos en referencia al consenso epistemológico actual que está en la base de todas las ciencias. Creemos importante que la teología tenga que pasar por esta adecuación, y que de hecho, haya pasado a lo largo de sus diversas etapas.

El «diálogo que somos» también ha de marcar la pauta para organizar la «síntesis sistemática del pensamiento cristiano» que, por lo mismo, no puede hacerse de espaldas a la cultura y ciencias contemporáneas. Se puede afirmar que el mejor ámbito para el encuentro entre el cristianismo y el pensamiento moderno es la teoría del conocimiento.

A la hora de recoger las líneas fundamentales del «consenso epistemológico», descubrimos precisamente, una buena disposición para el diálogo. Y es que, en nuestros tiempos, se ha producido, entre otras muchas cosas, una verdadera revolución en la teoría del conocimiento, que podríamos definir como la «ampliación y flexibilización de la razón y de la racionalidad». Los descubrimientos de las ciencias empíricas, la profundización en la formalización lógico-matemática y la revisión de la historia del pensamiento y de las ciencias han destruido muchas de las falsas seguridades escondidas en los complejos procesos de abstracción, que hasta hace muy poco servían para explicar el conocimiento humano. Todo ello camina en la dirección de una racionalidad más abierta y flexible.

La nueva epistemología resultante modifica el concepto de racionalidad, que se sacude el yugo impuesto por la lógica y la experiencia empírica, para considerar más la razonabilidad de una sabiduría que integre los distintos saberes y nos aproxime a un sistema de valores humanizadores.

El hombre toma conciencia de sí, de los demás y de la realidad en general a través de su inserción cognoscitiva en el mundo. Nuestra sociedad, por otra parte, está pasando de un sistema de producción de bienes a un sistema de producción de conocimientos e información. Estos cambios repercuten no solo en la sociología y el conocimiento, sino que alcanzan a todas las manifestaciones humanas.

Fe, religión y teología se sienten influenciados especialmente de los cambios culturales que acompañan estos procesos. Echemos una mirada a los diversos modelos que se han dado.

Teología y filosofía: historia y necesaria referencialidad

La tesis de la necesaria relación entre filosofía y teología tiene bastantes adhesiones en la historia de la teología. En la tarea de la intelección de la fe se ha hecho necesario un soporte que ha sido la filosofía: «Recuérdense al respecto asertos tan conocidos como los clásicos «*philosophia ancilla theologiae*» («la filosofía, esclava de la teología»), «*oportet philosophari in theologia*» («es necesario filosofar en teología»), o los más modernos de Hans Urs von Balthasar: «*ohne Philosophie, keine Theologie*» («sin filosofía, ninguna teología»), de Juan Alfaro: «la teología no es posible sin la filosofía, pero no viceversa», de Karl Rahner: «la filosofía es un momento interior de la teología» (es decir, «el hombre ‘filosofa’ necesariamente en la teología» porque «la teología es pensar», o de Raimon Panikkar: «la teología no puede subsistir sin filosofía»».²

Todas estas afirmaciones nos hacen pensar en lo mismo, en la necesidad de una vinculación radical entre ambas disciplinas. Ahora bien, quizás convenga preguntarse cómo sucedió en el origen de las mismas. Uno de los que mejor lo ha estudiado es Wolfhart Pannenberg.³ De su mano vamos a dibujar el panorama que se nos presenta.

Pannenberg reconoce la necesidad de la filosofía para la teología; pues, según él, «sin un verdadero conocimiento de la filosofía no es posible entender la figura histórica que ha cobrado la doctrina cristiana ni formarse un juicio propio y bien fundamentado de sus pretensiones de verdad en el tiempo presente. Una conciencia que no haya recibido la suficiente formación filosófica no puede realizar adecuadamente el tránsito —es decir, llegar a tener un juicio independiente— que va desde la exégesis histórico-crítica de la Biblia hasta la teología sistemática».⁴

2. J.-L. Cabria, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Idea, Las Palmas 2008, 161-162. Cf. X. Tilliette, *Dalla Teologia alla Filosofia*, en G. Ferretti (a cura di) *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa*, Marietti, Genova 1992, 178.

3. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001, 415 pp. También a este respecto arrojan mucha luz los tres artículos de Fisichella (R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia*, «Gregorianum» 76 (1995) 221-262, 503-534, 701-728).

4. W. Pannenberg, *o.c.*, 13.

A pesar de la necesidad de la filosofía, se constata que, desde el origen de la historia del cristianismo, las fórmulas en las que ha ido cristalizando la teología, especialmente la sistemática, se nutren de un constante enfrentamiento. No es fácil dar cuenta de las causas de esta realidad, pero no cabe duda que para tener un conocimiento exhaustivo hay que recorrer la historia. Haremos un recorrido sumario por la misma.

Dice Pannenberg que, en su origen, la filosofía estuvo muy vinculada a la religión: «la filosofía no nació desvinculada de esta última, sino que adoptó desde el principio la fisonomía de una reflexión de carácter crítico en torno a las afirmaciones de la tradición religiosa».⁵ Jaeger demostró que entre las preguntas fundamentales de los primitivos filósofos griegos estaba la pregunta por dios o por los dioses.⁶ Eso no quita que los filósofos pronto olvidaran su profunda vinculación y que ya desde Jenófanes (580-570/475-466), pensador crítico de las tradiciones religiosas de su tiempo, en las que no veía más que antropomorfismos, se interpretó «la tradición religiosa como un ropaje simbólico tras el que se escondían las verdades filosóficas».⁷

La reflexión crítica fue vinculando la tradición religiosa y su legitimidad con el hecho de que fuera capaz de responder a la pregunta por el *arché*. Así el judaísmo vería una confirmación de la veracidad de su monoteísmo porque enlazaba perfectamente con la respuesta al *arché*, mediante lo afirmado en el Deuteronomio (Is 41, 29, cf. 41, 4; 43, 10). Y de la misma manera, el cristianismo naciente debía someter su visión a los presupuestos que los filósofos estaban esgrimiendo respecto a toda tradición religiosa: «Como es obvio, a partir de aquí, también tenía que ser posible mostrar que el discurso cristiano sobre Dios estaba a la altura de los criterios a los que los filósofos venían sometiendo toda afirmación sobre el origen divino, así como que era de igual alcurnia que las doctrinas filosóficas sobre Dios, si no superior a ellas».⁸

5. *Ibid.*, 15.

6. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de José Gaos, FCE, Madrid 1977.

7. *Ibid.*

8. W. Pannenberg, *o.c.*, 17.

La teología cristiana abordó cuestiones filosóficas desde el principio porque la idea de Dios⁹ hacía referencia a un todo, con el que se veía estrechamente vinculado el mundo. De ahí, la necesidad de abordar estas cuestiones. Más tarde esta relación se ha visto disminuida, bien sea por el protagonismo de las ciencias particulares, bien por la decadencia o desintegración de la teología filosófica.¹⁰ Pannenberg nos señala que muy pocos filósofos en el siglo XX y XXI nos ofrecen interpretaciones globales sobre el mundo. Son contadas las excepciones (Henri Bergson, Alfred North Whitehead...), pero lo más común es su ausencia. Esto hace que la tarea de la teología se complique un poco más. Porque ella no puede renunciar a esta reflexión: «Las presentes circunstancias son especialmente desfavorables para la teología, pues ésta no sólo tiene que hablar de Dios, sino también de la creación de Dios, es decir, del mundo, y además como correlato a su discurso sobre Dios».¹¹

La necesidad que tiene la teología de suplir esta deficiencia que se encuentra en la filosofía actual, la puede muy bien realizar —en opinión de Wolfhart Pannenberg— deteniéndose en la historia de la filosofía. Esta es la tesis que mantiene en la obra que vengo citando: *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, que ha sido traducida como *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*.

Frente a los nueve (diez) modelos de relación que ofrecen otros autores como Battista Mondin, Wolfhart Pannenberg mantiene cuatro (cinco), que son:

a) La teología en *oposición* a la filosofía. Esta postura la ve reflejada en autores como Tertuliano, Pedro Damiano y Martín Lutero. Es clara la postura de Tertuliano: «La idea de que la doctrina cristiana no es en

9. Cf. E. Frank, *Philosophical understanding and religious truth*, Oxford U.-P., New York 1966, 28; A. Ropero, *Filosofía y cristianismo*, Clie, Barcelona 1997, 356ss; A. Amor Ruibal, *La razón abierta a la revelación*, en A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Marova, Madrid 1977, 41ss.

10. Cf. W. Pannenberg, *o.c.*, 19. Para ver la evolución de la teodicea, teología natural o teología filosófica: J.-A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid 1994, y 2. *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Trotta, Madrid 1996.

11. Cf. W. Pannenberg, *o.c.*, 21.

absoluto de la incumbencia de la filosofía y de que su vinculación con el pensamiento filosófico se paga siempre con la pérdida de su autenticidad como teología revelada, ha remitido una y otra vez a Tertuliano. Este teólogo habría sido el primero en defender tal idea, de la que dan testimonio sus mismas palabras: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?, ¿qué la Academia con la Iglesia?». Ante la revelación de Dios en Cristo lo único que importa es la fe, la cual no es transcendida por ninguna otra cosa. Aunque Tertuliano no fue quien acuñó la fórmula —de la que luego se le atribuiría la autoría— «creo porque es absurdo» (*credo quia absurdum*), no tuvo inconveniente en decir, con la vista puesta en la resurrección del crucificado, que su certeza se debía precisamente a que la razón juzga imposible un hecho semejante.¹² Ni Tertuliano ni Pedro Damiano ni el mismo Martín Lutero eludieron o rechazaron el uso de la filosofía en la teología, pero su postura puede quedar clara con este esbozo de la de Tertuliano.

b) Una segunda postura es la que podríamos calificar de *identidad* entre ambas disciplinas. La fórmula aparece en los padres apologistas del segundo siglo. Una figura clave es san Justino (*circa* 100/114-162/168). Para Justino, el cristianismo es la «única filosofía segura y saludable».¹³ En este camino que conduce a la identidad, encontramos figuras memorables: Plutarco, quien compara los dioses de diversas tradiciones antiguas, o el mismo Filón de Alejandría, para quien la tradición judaica se adecúa perfectamente a las exigencias de la verdad filosófica. Según Pannenberg, «los padres de la Iglesia ya no se contentaron con una interpretación en la que la fe cristiana se limitara a ilustrar las verdades filosóficas, sino que, viendo en ella la verdadera figura de la sabiduría —una sabiduría a la que la filosofía, de conformidad con el genuino significado de esta palabra, aún aspira- pusieron a la fe en su lugar».¹⁴

12. *Ibid.*, 24. Esta clásica cita de Tertuliano se encuentra en el *De Praescriptione* 7, 9: «¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén?, ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos?» (Tertuliano, «*Prescripciones*» *contra todas las herejías*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 167).

13. W. Pannenberg, *o.c.*, 27.

14. *Ibid.*

c) La tercera postura va en la línea de *subordinación* de la filosofía a la teología. Frente a la identidad que la Iglesia antigua había establecido entre filosofía y teología, la Iglesia medieval escoró un poco más el balance. Lo sobrenatural no está al alcance totalmente de la razón y, por ello, serán la fe y la teología las únicas que puedan dar cumplida cuenta de todo ello. Esta subordinación se debió, en buena medida, a la asunción del aristotelismo por parte de la teología cristiana (Tomás de Aquino), pues «a diferencia de san Agustín, para quien el ser de Dios es enteramente accesible al conocimiento racional, el punto de vista decisivo en este momento histórico es que el conocimiento de la esencia divina trasciende por completo los límites connaturales a la razón humana. El conocimiento de Dios está necesitado de una autoridad mediadora y el aristotelismo medieval creyó que sólo la fe estaba en disposición de cumplir con esta función».¹⁵

d) *Subordinación a la inversa* de la teología a la filosofía. En la modernidad se vuelve a dar un giro muy importante a las relaciones entre teología y filosofía o viceversa. La Ilustración va a proclamar la autonomía de la razón y, por consiguiente, la subordinación de la teología a la autoridad de la razón, a la filosofía: «En contra de la fe en una autoridad, la Ilustración afirmó el principio de la autonomía de la razón, invirtiendo la relación entre la razón natural y la revelación, entre la filosofía y la teología: la razón es ahora elevada a la categoría de criterio con que juzgar la autoridad de las doctrinas reveladas».¹⁶ Entre las figuras más señeras que abogan por esta subordinación están la corriente del deísmo inglés e Immanuel Kant, especialmente por su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Esta visión se verá superada por la de Hegel, que interpreta este hecho como «la elevación (*Aufhebung*) a concepto (*Begriff*) de la representación (*Vorstellung*) religiosa».¹⁷

Desde la historia detectamos que estos cuatro modelos son insuficientes. Ante este hecho, Wolfhart Pannenberg apuesta por un quinto

15. *Ibid.*, 33.

16. *Ibid.*

17. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* y *Enciclopedia* §§ 555 y 565, citado por W. Pannenberg, *o.c.*, 39.

modelo, que es el de la *coincidencia* y la *correlación*.¹⁸ Esta posición de Pannenberg pasa por recuperar la vieja teología filosófica en la que «era posible establecer una relación entre la teología y la filosofía a propósito de la correlación existente entre la idea de Dios y el concepto de mundo. Dicha correlación puede seguir constituyendo un tema filosófico siempre que la filosofía no se limite a formular la idea de Dios en sentido tradicional y, concentrándose en la creación de un concepto filosófico del mundo que incluya asimismo las pertinentes reflexiones antropológicas, se entregue también a la tarea de acuñar los criterios con que juzgar las representaciones que de Dios o de la realidad absoluta se han hecho las diferentes religiones».¹⁹

Teología y filosofía están llamadas a esta mutua colaboración y correlación, porque «coinciden en el esfuerzo por procurar al hombre una orientación sobre su propia realidad y sobre la realidad del mundo como un todo. Por supuesto, siempre es posible dedicarse a la filosofía o a la teología sin tratar al mismo tiempo de realizar o dar cumplimiento a esta tarea. Sin embargo, la filosofía no será plenamente tal ni estará verdaderamente a la altura de su gran pasado si no se entrega a ella, ya que es sólo tratando de cumplir esta misión como salvaguarda su verdadera función, esa función en la que no puede ser substituida por ninguna de las ciencias particulares. A la inversa, la teología no hará justicia a sus verdaderos objetos, Dios y la revelación, si no es ocupándose del creador del mundo y del hombre, y relacionando su discurso sobre Dios con un intento de comprensión global de la realidad de uno y otro. La teología necesita ahí de la filosofía, de sus reflexiones críticas y orientadoras, pero la filosofía necesita también de la teología, pues sin tener en cuenta la religión o la significación que las distintas religiones tienen para la naturaleza del hombre y para la construcción de una totalidad que englobe hombre y mundo —verdadero objeto de la religión—, nunca podrá elevarse a una comprensión verdaderamente global del ser humano y de su lugar en el mundo».²⁰

18. Cf. J.L. Cabria, *o.c.*, pp. 204-205. W. Pannenberg, *o.c.*, 403-412.

19. W. Pannenberg, *o.c.*, 411.

20. W. Pannenberg, *o.c.*, 411-412. Cabe también interpretar esta integración desde la

¿Qué es la Filosofía del Proceso (FP) o Teología del Proceso (TP)?

La TP, también llamada filosofía del proceso, o pensamiento procesual, es una perspectiva teológica, un movimiento contemporáneo de teólogos, que tiene como principal cabeza visible en su desarrollo reciente al filósofo británico Alfred North Whitehead (1861-1947). Aunque sus orígenes remotos *lato sensu* podrían retrotraerse a la filosofía antigua (Heráclito) y en cierto sentido al budismo,²¹ sus raíces más cercanas hay que buscarlas en el filósofo de Cambridge. A partir de una biografía intelectual diversificada y rica, logró construir una metafísica que ha inspirado y sigue alentando numerosos sistemas filosóficos y teológicos.

Un discípulo suyo, Charles Harsthorne (1897-2000) ideó un sistema que prefería llamar «psiquicalismo» (panpsiquismo²²), una doctrina que sostiene que la realidad está compuesta de innumerables espíritus o mentes. De aquí que los términos «panexperimentalismo», «psiquicalismo», «filosofía del proceso», «teología del proceso», o «pensamiento procesual» y el nombre utilizado por Alfred North Whitehead para su filosofía («filosofía del organismo»)²³ vienen a ser considerados sinónimos de un pensamiento que, teniendo su origen en Whitehead y en Hartshorne, ha sido compartido y es compartido, por numerosos filósofos y teólogos, especialmente en el ámbito norteamericano.

tradición de la «sapientia amoris». La filosofía como «sabiduría del amor». De la «sabiduría del amor» al «amor a la sabiduría». La cita es casi al pie de la letra de E. Lévinas: «La filosofía: sabiduría del amor al Servicio Del Amor» (E. Lévinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Delà De L'essence*, P. 207), En J. García Álvarez, *Sapientia Amoris. Sobre una posible relación entre filosofía y palabra revelada*, Facultad de Teología, Burgos 2002, 33). Cf. *Fe y razón. Carta encíclica «Fides et Ratio»*, BAC, Madrid 1998 y Comisión Teológica Internacional, «Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria» (2012).

21. R. Faber señala, además de Heráclito, y el Budismo, el pensamiento egipcio (faraón Akenaton): R. Faber, *God as Poet of the World. Exploring Process Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville (KN)-London (UK) 2008, 8.

22. Cf. L.-S. Ford, *Non-Rigid Forms: Retractions and Revisions*, «Process Studies» 37/2 (2008) 68); Idem, *Rigid and Non-Rigid Forms*, «Process Studies» 36/2 (2007) 272-290 y E.-H. Peters, *Hartshorne and neoclassical metaphysics*, University of Nebraska, Lincoln 1970, 41.

23. Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona 1998, vol. 4, 3756.

Estos autores, al menos en su versión más acabada, sostienen que Dios es «dipolar» (o bipolar),²⁴ es decir, que tiene dos naturalezas (o una doble naturaleza), y que está totalmente implicado en el proceso infinito del mundo. Dios tiene, en primer lugar, una naturaleza «primordial» o naturaleza trascendente, su perfección de carácter intemporal, y tiene también una naturaleza «consecuente» o inmanente por la cual es parte del mismo proceso cósmico. Este proceso es «epocal», es decir, no de acuerdo al movimiento de los átomos o sustancias inmutables, sino por medio de sucesos o unidades de experiencia creativa que influyen unos en otros en la secuencia temporal. Hay otros rasgos que diferencian el modo de concebir a Dios,²⁵ pero este sería el más significativo.

Aunque ambos coinciden en que Dios es «dipolar», sin embargo, mantienen algunas diferencias.²⁶ Tal vez la más significativa es la que concierne a su naturaleza. Dios, tal como lo concibe Whitehead, no es un objeto duradero, sino una entidad actual singular, mientras que para Hartshorne la dipolaridad de Dios consiste en que algo permanece encarnado en sucesivos estados (Donald Viney).

El método de la TP está más fundamentado en la filosofía²⁷ que en la

24. Tanto Whitehead como Hartshorne están de acuerdo en la naturaleza «dipolar» de Dios, pero cada uno aporta sus propias características. En vez de hablar de naturaleza primordial y naturaleza consecuente, Hartshorne habla de «abstract essence» y «concrete states» (D.-R. Griffin, *Hartshorne's Differences from Whitehead*, en L.-S. Ford, *Two Process Philosophers*, «AAR» 5 (1973) 35; A.-N. Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Cambridge, CUP. 1929, 524). Ch. Hartshorne, *Whitehead in French Perspective: A Review Article*, «The Thomist» 33 (1969) 578; Cf. *Whitehead and the Ordinary Language*, «The Southern Journal of Philosophy» 7 (1969-70) 442). Aunque poco conocido, en *Process and Reality* Whitehead introduce una nueva naturaleza, «the superjectivity or superjective nature» (88) (R. Faber, *o.c.*, 183. Cf. también: L.S. Ford, *The Lure of God. A Biblical Background for Process Theism*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 110, nota 8.

25. Cf. I.-G. Barbour, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Sal Terrae, Santander 2000, 171.

26. D.-R. Griffin, *Hartshorne's Differences from Whitehead*, en L.-S. Ford, *Two Process Philosophers*, «AAR» 5 (1973) 35-57.

27. Cf. L.-S. Ford, *Biblical Recital and Process Philosophy*, «Interpretation» 26 (1972) 209.

Sagrada Escritura o en la teología propiamente, aunque muchos de sus seguidores utilizan el pensamiento del proceso como un modo contemporáneo de expresar las enseñanzas tradicionales o de buscar cómo relacionar temas bíblicos con conceptos procesuales.²⁸ También el método enfatiza la importancia de las ciencias en la formulación teológica.

De esta manera podemos decir que la TP permanece en la tradición de la teología natural, y en particular se asocia con la teología empírica americana (Shailer Mathews,²⁹ Douglas Clyde Macintosh, Henry Nelson Wieman) que encabezaron el acercamiento inductivo y científico de la teología liberal.

También guarda la TP un cierto «aire de familia» con el pensamiento evolutivo de Henri Bergson, Samuel Alexander, Conwy Lloyd Morgan, y Pierre Teilhard de Chardin, pero su fuente principal está en Alfred North Whitehead.

Ha sido una corriente que se ha significado de un modo especial en el diálogo con la ciencia, una de las razones principales para su estudio en este contexto:

Algunos autores utilizan los conceptos de la filosofía del proceso como vía de integración de ideas científicas y religiosas. En el propio Whitehead, concretamente en su descripción de la realidad como series de sucesos momentáneos y campos entrelazados y no como conjunto de fragmentos autónomos y perdurables de materia, puede apreciarse la influencia de la *física cuántica*.³⁰

En la filosofía del proceso, cada momento de nuestra existencia es único. Esto significa que en cada momento una entidad tiene ante sí un potencial futuro que es libre de aceptar o rechazar. Los filósofos del proceso argumentarían también que los potenciales futuros son aceptados o rechazados ampliamente sobre la base de cómo contribuyen al

28. Cf. R. Faber, *God as Poet of the World*, 214.

29. Sobre este autor, uno de los mejores estudios es el de J.-A. Stone, *The minimalist vision of transcendence: a naturalist philosophy of religion*, Suny Press, Albany (NY) 1992.

30. I.-G. Barbour, *El encuentro entre ciencia y religión*, 169.

goce y bienestar de los otros. En la filosofía del proceso estos potenciales futuros (también llamados «objetivos iniciales») son dados por Dios. Además, cada momento que pasa no es una pérdida, sino que es absorbido en Dios, donde se suma a su experiencia. De esa manera, en cada momento, Dios sigue aprendiendo más de nosotros, ya que está presente en cada momento de nuestra existencia.

En la tradición esto se realizaba en la Encarnación, es decir, con el misterio de un Dios que se hace hombre (Jesús). En la Encarnación, Dios experimentó lo que es un ser humano y tomó opciones realmente humanas. De hecho, podríamos decir que Dios aprendió lo que es ser humano completamente. Ahora bien, la TP difiere del clásico teísmo en lo que es esta experiencia de Dios de convertirse en humano en Jesús, y de hacer experiencia de la divinidad en cada momento de nuestra existencia.

Correlación filosofía-teología en la Teología del Proceso

¿Es posible desde estas claves detectar una relación fluida entre filosofía y teología? Creo que la respuesta es netamente afirmativa.

La TP nace en el seno de la Filosofía del Proceso (FP). Yo creo que esto es claro. La TP es fruto de la fecundación de un terreno muy fértil en América por parte de la FP que llegaba de Gran Bretaña. Tendremos ocasión de iluminar esta afirmación.

Whitehead y Ford son filósofos, pero sus producciones filosóficas (en un caso, su sistema; en otro caso, la revisión que lleva a cabo de Whitehead) producen unos frutos inesperados en el campo de la teología. Henry Nelson Wieman (1884-1975), profesor de la Universidad de Chicago se encuentra con que muchos de los problemas de la teología de su tiempo están sin resolver, y por otro lado conoce una filosofía atractiva, con empuje, como es la metafísica del filósofo de Cambridge, con capacidad de dar respuestas creativas a los problemas planteados. Él fue quien puso en diálogo la ontología (especialmente la filosofía religiosa) de Alfred North Whitehead con la teología de su tiempo y de esa mutua fecundación surge la corriente de la TP. Por otro lado, está el caso de Lewis Stanley Ford, un profesor de filosofía, que tras sus estudios doc-

torales, mediante una beca (beca Danforh) comienza a hacer estudios bíblicos en la Yale Divinity School. Allí conoce la filosofía de Whitehead, Hartshorne y otros filósofos del proceso y comienza a dar su propia versión acerca de las nuevas posibilidades que se abrían con esta nueva teología, denominada también neoclásica.

Para Whitehead la armonización entre disciplinas comienza entre ciencia y religión, para contrarrestar el frecuente conflicto entre ambas.³¹ De todos modos, para este autor, el choque y conflicto entre ambas, no es un desastre sino una oportunidad.³² Después introducirá a Dios dentro de su sistema a partir del «principio de limitación»³³ y se abrirá desde aquí a nuevas síntesis y, por lo tanto, a la armonización con la teología.

La obra de Lewis Stanley Ford, en un intento de lectura, reelaboración y puesta al día de la TP, está también toda ella salpicada de ese esfuerzo de integración y correlación, especialmente entre filosofía y teología. Las dos obras en que, a mi juicio, lleva a cabo esta tarea de un modo especial son: *The Lure of God* y *Transforming Process Theism*. Basta una cita de su primera obra para ilustrar la importancia de este afán integrador, desde el comienzo de su producción científica: «La FP puede complementar este conjunto de citas bíblicas otorgándoles una descripción de las condiciones necesarias mediante las cuales tal actividad divina contingente es posible, así como las citas bíblicas pueden complementar este perfil filosófico abstracto dándole específicos y concretos contornos históricos».³⁴

A lo largo de dos páginas, Ford señala algunos de los aspectos de esta correlación desde la perspectiva de la TP. Está convencido, en primer lugar, de que el teísmo clásico era divergente con muchas filosofías y, a pesar de que el conocimiento humano no es suficiente para alcanzar las

31. Cf. A.-N. Whitehead, *Science and the Modern World: Science, Metaphysics and Civilization*, Beacon Press, California 1950, 182.

32. Cf. Idem, 186; L.-S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, Suny Press, Albany (NY) 1984, 107; A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, & Intersubjectivity*, Templeton Foundation, West Conshohocken (PA) 2009

33. Cf. L.-S. Ford, *Transforming Process Theism*, Suny Press, Albany (NY) 2000, 23.

34. L.-S., Ford, *The Lure of God*, 27.

evidencias de algunas doctrinas religiosas, sin embargo, en materia de religión no podemos olvidar la razón:

El mundo me parece un agujero, y la razón es [lo que puede significar en este contexto de nuestras facultades cognitivas naturales] el único instrumento que tenemos con el cual explorarlo. Pero si esto es así, ¿podrían los modos de creer que nosotros aplicamos en filosofía y en la ciencia caerse cuando los aplicamos en religión?...Esto se asemejaría a una ética de creencias cuyo más claro mandato fuera: «Ajusta tu creencia a la evidencia», y podía no comprender por qué, si esto es válido para el sentido común y la ciencia, no lo fuera para la religión también.³⁵

Esto ha sido así también en algunos teólogos anteriores. Se puede poner el ejemplo de Charles Harsthorne, cuya «metafísica del amor» descansa en criterios racionales. No obstante, es cierto que tradicionalmente ha habido un cierto escepticismo respecto a la justificación filosófica de las creencias³⁶; pero no debería ser así. En la TP se ha llegado a comprender que filosofía y teología se complementan perfectamente, ya que en Dios hay aspectos contingentes y aspectos necesarios. La filosofía entra con una fuerza propia en la explicación del ámbito de los necesarios:

La TP reconoce que Dios posee ambas características (contingentes y necesarias), mientras que la filosofía sólo puede examinar satisfactoriamente las necesarias. En lo que respecta a las características contingentes, nosotros podemos recurrir a otras, porque el teísmo clásico tendía a concebir todos los atributos de Dios como universales y necesarios; y, así propiamente dentro del objetivo de la mirada filosófica, se convirtió en un gran problema siempre presente.³⁷

Finalmente, a la vez que la filosofía explica los aspectos necesarios hace caer en la cuenta de lo que hay de contingencia en los planteamientos:

35. *Ibid.*, 26.

36. «Et si *religio* restait intraduisible?» (J. Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Seuil, Paris 1996, 48-49).

37. *Ibid.*

Pero si la investigación filosófica descubre así aspectos contingentes en la plena actualidad de Dios, eso mismo descubre los límites intrínsecos de su propia mirada dentro del misterio de Dios. Sin necesidad de argumentos ingeniosos puede deducir no tanto el carácter concreto e histórico de lo que sucede, cuanto de lo que podría haber sido de otra manera.³⁸

Esta correlación tan especial entre teología y filosofía convierte a la TP en un nuevo *paradigma* de reflexión teológica.

Se entiende por *paradigma*, en «lato sensu», un conjunto de ejemplos típicos para la solución de problemas, modelos o también reglas explícitas para la solución de problemas particulares y cotidianos en la actividad del científico, filósofo o teólogo. Con las palabras de Thomas S. Kuhn, formulador del concepto: «realizaciones científicas universalmente reconocidas que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica».³⁹

En la teología, también encontramos paradigmas y horizontes. Entre los paradigmas:⁴⁰ el de lo sagrado, el gnóstico sapiencial, el del ser y la esencia, el de la subjetividad, intersubjetividad y existencia, el de la historia, el de la praxis, el del lenguaje, el de la narración, un paradigma holístico. Y entre los horizontes, el de una teología heurística o interrogativa, el de la teología de la misericordia, el del horizonte intercultural, el horizonte interreligioso, hermenéutico, feminista, ecológico, ético-práxico, horizonte utópico, anamnético y simbólico.

Son elementos teóricos y modos de acercamiento a la realidad, que dan cuenta de las necesidades y demandas teológicas y de fe. No cabe duda que la TP anda también navegando entre estos paradigmas y ho-

38. L.-S. Ford, *The Lure of God*, 27.

39. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press Chicago 1962, x. Cf. M.-A. Quintanilla (*dir.*), *Paradigma*, en *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1976, 365). También: Margaret Masterman lleva por título *The nature of a paradigm*, en I. Lakatos-A. Musgrave, *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge 1970, 58-89).

40. B. Ferraro, *Función de la teología en medio de las crisis de referentes, de utopías y de esperanza*, en *Teología y Nuevos Paradigmas*, Bilbao 1999, 196-197. Cf. tb.: J.-J. Tama-yo-Acosta, *Nuevo Paradigma Teológico*, Trotta, Madrid 2004.

rizontes. Yo hago votos porque esta vía que es la TP vaya siendo más estudiada, y, al amparo de nuevos estudios, pueda entrar en un diálogo más fructífero con la teología occidental, entre otras, para así configurarse como un paradigma histórico-temporal, que tenga perfecta cabida dentro de nuestro horizonte cultural.

Con estas herramientas intenté en mi tesis doctoral comprobar en qué medida el pensamiento filosófico-teológico de Lewis Stanley Ford, en lo que tiene de relectura de las teorías de Alfred North Whitehead y sus aportaciones concretas, reúne estas características y se constituye como una ontología temporal; es decir, como una estructura sólida de pensamiento filosófico, que posibilita un diálogo teológico válido para estos tiempos que nos toca vivir y se configura como un nuevo paradigma teológico.

Referencias

- Barbour, I.-G. (2000). *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Santander: Sal Terrae, Santander.
- Cabria Ortega, J.-L. (2008). *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro.* Las Palmas: Idea.
- Faber, R. (2008). *God as Poet of the World. Exploring Process Theologies.* Westminster John Knox Press, Louisville, London.
- Ford, L.-S. (1972). *Biblical Recital and Process Philosophy.* «Interpretation» 26 (1972).
- Ford, L.-S. (1973). *Two Process Philosophers,* «AAR» 5.
- Ford, L.-S. (1976). *The Lure of God. A Biblical Background for Process Theism.* Fortress Press, Philadelphia.
- Ford, L.-S. (1984). *The Emergence of Whitehead's Metaphysics.* Albany: Suny Press.
- Ford, L.-S. (2000). *Transforming Process Theism.* Albany: Suny Press.
- Guzón Nestar, J.-L. (2016). *Dios y devenir. La Teología del Proceso según Lewis Stanley Ford.* Madrid: Síndéresis.
- Pannenberg, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios.* Salamanca: Sígueme.

Prigogine, I. y Stengers, I. (1990). La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia. Madrid: Alianza.

Prigogine, I. y Stengers, I. (1990). Entre el tiempo y la eternidad. Madrid: Alianza.