

**FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEL NORTE DE ESPAÑA
-SEDE DE BURGOS-**

DIOS y DEVENIR

**La novedad de Lewis S. Ford: algunas
categorías de su ontología temporal
(Dios y tiempo)**

EXCERPTA PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE
DOCTOR EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA

AUTOR: JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR

BURGOS 2014

**Visto y aprobado para su publicación conforme a los estatutos
de la Facultad de Teología del Norte de España**

Dr. José Luis Cabria Ortega

Dr. Santiago del Cura Elena

Dr. Pedro Luis Rodríguez Panizo

Dr. Miguel Ángel Viguri Axpe

Dr. Jesús Yusta Sainz

Burgos, 18 de junio de 2013

«Une première question appelle une ontologie de la relation: comment faut-il comprendre l'idée de fondement pour rendre compte de la possibilité d'une réalité processuelle et relationnelle. Il est tout naturel de penser ici aux perspectives spéculatives ouvertes par la pensée de Whitehead» (Jean LADRIERE, *Postface*, en Ph. CAPELLE-J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du IIIe millénaire*, Du Cerf, Paris 2004, p. 382).

«Process theology is based on the thought of Alfred North Whitehead and his intellectual associates, most notably Charles Hartshorne. Process Theology is a temporalistic understanding of God requiring both divine initiative and creaturely response» (L.-S. FORD, in R. FABER, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, s. 7).

DEDICATORIA

A mis padres, Gregorio y Felisa, y a todos los que se sacrifican para que otros lleven adelante sus sueños y puedan contribuir a un mundo mejor.

ÍNDICE DE LA EXCERPTA

ÍNDICE DE LA EXCERPTA.....	7
SIGLAS	9
0. Presentación.....	12
1. Prólogo	14
SEGUNDA PARTE: EL PENSAMIENTO DE FORD.....	23
2. La novedad de Lewis S. Ford: algunas categorías de su ontología temporal. Dios y tiempo en Ford.....	23
2.1. Obras de Lewis S. Ford	23
2.2. Una ontología temporal: «La ciencia que buscamos...»	26
2.2.1. El carácter sistemático de su aproximación.....	26
2.2.2. El tiempo como elemento nuclear de la misma.....	28
2.3. El futuro, categoría central	36
2.3.1. Objeciones a la consideración de Dios como futura creatividad	44
2.3.2. Revisión de algunas categorías.....	48
2.3.3. Nueva consideración del futuro.....	57
TERCERA PARTE: ANEXOS.....	73
ANEXO 1: FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	73
3. Fuentes.....	73
3.1. Obras de Lewis S. Ford	73
3.2. Autores de la TP.....	83
ÍNDICE GENERAL DE LA OBRA	98

SIGLAS

AAR-SBL	<i>American Academy of Religion-Society of Biblical Literature.</i>
ac.	<i>Acmé</i> , periodo de apogeo.
a.C.	antes de Cristo.
AG	<i>Ad Gentes.</i>
a.M.	<i>an Main.</i>
Aud.	<i>Auditorium.</i>
AVE	Editorial Ave María.
AAVV	Autores varios.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
Bd.	<i>Band</i> , volumen.
bzw	<i>beziehungsweise</i> : osea o bien.
CA	California.
CCL	<i>Corpus Christianorum seu nova Patrum collectiones series latina</i> (Turnhout, Paris 1953).
CEC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica.</i>
CETE	Centro de Estudios de Teología Espiritual (Toledo).
ch.	<i>Chapter</i> , capítulo.
CN	<i>The Concept of Nature.</i>
Co.	<i>Company.</i>
comp.	Compilador.
CRT	Centro de Reflexión Teológica.
CTNS	<i>Center for Theology and Natural Sciences.</i>
CUEM	Cooperativa Universitaria Editrice Milanese.
Diss.	<i>Dissertation (Thesis).</i>
DS	<i>Enchiridion Symbolorum</i> , (H. Denzinger, A. Schönmetzer...y P. Hünermann).
DH	

DTC	<i>Dictionnaire de Théologie chrétienne</i> (Joseph Doré, ed., Paris 1979).
DV	<i>Dei Verbum</i> .
Ebd	<i>Ebenda (ibidem)</i> .
<i>e.d.</i>	Es decir.
edd.	<i>Editori</i> , editores.
EDICEP	Escuela de Discipulado del Centro Evangelístico Peniel.
éds.	<i>Éditeurs</i> , editores.
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
EVD	Editorial Verbo Divino.
f	<i>folgend (er)</i> : siguiente.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
FP	Filosofía del Proceso.
FR	<i>Fides et Ratio</i> .
FZPhTh	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> .
GG	<i>Der Gekreuzigte Gott</i> (J. Moltmann).
GGW	<i>Gott als Geheimnis der Welt</i> (E. Jüngel).
GS	<i>Gaudium et Spes</i> .
Hg	<i>Herausgeber</i> , editor.
<i>i.e</i>	<i>id est</i> , esto es, es decir.
Inc.	<i>Incorporated</i> .
LDC	Libreria Dottrina Cristiana, Turín.
LG	<i>Lumen Gentium</i> .
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> .
LV	Lumière et Vie.
M.A.	<i>Master of Arts</i> .
MIT	<i>Massachusetts Institute of Technology</i> .
MThZ	<i>Münchener Theologische Zeitschrift</i> .
MySal (MS)	<i>Mysterium Salutis</i> .
NDE	<i>Nuovo Dizionario di Spiritualità</i> .
NDT	<i>Nuovo Dizionario di Teologia</i> (Giuseppe Barbaglio, Milano 1977).
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> .
<i>par.</i>	Paralelos.
<i>passim</i>	Citado frecuentemente, aquí y allá.
<i>p.e.</i>	Por ejemplo.
Ph.D.	Doctor en Filosofía.

PL	Patrologia Latina.
PUF	<i>Presses Universitaires de France.</i>
Riv Bibl Ital	<i>Rivista Biblica Italiana.</i>
RB	<i>Revue Biblique.</i>
RET	Revista Española de Teología.
REVER	<i>Revista de Estudos da Religião.</i>
RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart.</i>
RH	<i>Redemptor Hominis.</i>
RM	<i>Religion in the making.</i>
RThPh	<i>Revue de Théologie et de Philosophie.</i>
Sac Doc	Sacra Doctrina.
SC	<i>Sacrosanctum Concilium.</i>
ST	<i>Summa Theologiae</i> (Santo Tomás de Aquino).
SUNY	<i>State University of New York.</i>
Supl.	Suplemento.
<i>tb.</i>	también.
TP	Teología del Proceso.
ThPh	<i>Theologie und Philosophie.</i>
u.a.	<i>unter anderen</i> (entre otros, y otros).
UAB	Universidad Autónoma de Barcelona.
UCAM	Universidad Católica de Murcia.
UNAM	Universidad Nacional de México.
UPCO	Universidad Pontificia Comillas.
<i>Vid.</i>	<i>Videtur</i> , véase.
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche.</i>

0. Presentación

De un modo breve, presento algunos datos de la «intrahistoria» de mi trabajo. El año 2008 defendía en esta Facultad la tesina en Teología dogmática que llevaba por título «Dios y tiempo en Lewis Stanley Ford», donde iniciaba el recorrido que nos conduce hasta esta tesis. El 30 de enero de 2009 inscribía la tesis doctoral en el registro de tesis doctorales de la Facultad, en vistas a su aprobación por el Consejo, que se produjo el 1 de abril de 2009. Desde ese momento he iniciado una andadura de reflexión en el campo de la teología dogmática, dentro de una corriente teológica denominada «Teología del Proceso», y más en concreto, en el autor que acabamos de citar, Lewis Stanley Ford, perteneciente a dicha escuela, figura destacada de la misma y autor de numerosas obras, a la vez que Director durante cuatro lustros de su órgano de expresión, la revista *Process Studies*.

Con esta tesis mi trabajo queda encuadrado en lo que podríamos llamar un «Programa de Investigación» sobre el tiempo, al que me he acercado de una forma interdisciplinar en estos últimos años, sea en su vertiente física y filosófica, como ahora teológica.

La tesis, que consta de ocho capítulos y dos anexos, tiene tres partes netamente diferenciadas. En la primera, presento de modo general este tipo de teología, la TP. En la segunda parte, de forma analítica abordo el pensamiento del autor, subrayando sus características distintivas y los elementos novedosos de su aportación, con especial detención en el ámbito de lo temporal. La tercera parte quiere ser un diálogo con Ford, a través del cual pretendo verificar la veracidad y consistencia de sus afirmaciones en un intercambio de ideas con la tradición. La obra se ve coronada por dos anexos que tienen como contenido las fuentes bibliográficas y algunos de los términos más utilizados dentro de la escuela.

El extracto (*excerpta*) que ofrezco consta de los siguientes elementos: una presentación de la obra, el prólogo de la misma, el

capítulo cuarto, que lleva por título «La novedad de Lewis S. Ford: algunas categorías de su ontología temporal. Dios y tiempo en Ford» y que es una parte central del trabajo. Finalmente, añado la mayor parte de la bibliografía que acompañaba a mi trabajo de investigación.

No me gustaría terminar este extracto sin un pequeño capítulo de agradecimientos.

Agradezco el esfuerzo prestado en el seguimiento de la tesis al Dr. D. Santiago del Cura Elena. Un agradecimiento a todos los miembros del tribunal. Asimismo quiero agradecer al Claustro de la Facultad de Teología la oportunidad que me han brindado de reactualizar y profundizar los estudios teológicos, y el vivo interés que ha despertado mi paso por la misma y este trabajo de investigación. Agradezco las conversaciones con otros profesores de la Facultad. Un sincero agradecimiento a mi familia, a mis comunidades de Burgos, Valladolid y Salamanca, y a los jóvenes, que van dando sentido a mi cotidiano quehacer. En la elección de la tesis tuvo también algo que ver el Dr. D. José Manuel Lozano-Gotor Perona, y su tesis «Espacio y tiempo en la teología evangélica» (2007).

En el ámbito de las correcciones lingüísticas y gramaticales me gustaría recordar de un modo muy cordial a D. Luis Lozano Merino, salesiano de Don Bosco, que ha leído con atención y supervisado con exhaustividad todos los textos, así como las traducciones del inglés. Que María, Sede de la Sabiduría y Auxilio de los Cristianos, bendiga nuestros esfuerzos intelectuales y los trabajos educativo-pastorales cotidianos en favor de un mundo mejor.

1. Prólogo

Este trabajo es antes de nada un fruto de la pasión por el tiempo que profesa su autor, y que lo convierte en una de sus preocupaciones más significativas. Es también una investigación para la obtención del Doctorado en Dogmática. Su objeto es la Teología del Proceso (TP), una escuela americana de teología, que es bastante desconocida en España, pero que aporta algunas intuiciones muy interesantes sobre el tiempo. Ya tuve ocasión en la tesina de poner de manifiesto ciertas claves más relevantes de esta escuela teológica.

Sigo centrando mis esfuerzos sobre la figura de Lewis Stanley Ford, un autor que todavía vive y que representa de algún modo los últimos derroteros de dicha escuela. Recojo y estudio toda su obra, y ya no me centro como en el trabajo anterior en sus obras, *The Lure of God* y *Transforming Process Theism*, aunque continúo pensando que son las dos obras más significativas y que jalonan épocas diferentes de la biografía de su autor. Ahora amplío el espectro a todas las obras del autor.

A lo largo de ocho capítulos me propongo ofrecer algo de luz sobre la temática de Dios y tiempo en la obra de Lewis S. Ford. Tras sucesivas reestructuraciones, el trabajo ha quedado dividido en ocho capítulos en los que se abordan distintos aspectos de la obra de Ford y su compleja relación con A. N. Whitehead, Charles Hartshorne y su concepción del tiempo. Diez capítulos en tres partes: primera parte introductoria (capítulo 1), segunda parte (el contenido de su pensamiento, capítulos 2, 3 y 4), y tercera parte (en diálogo con Ford, o parte de diálogo, crítica, conclusiones, capítulos 5, 6, 7 y 8). Hay dos anexos últimos que están dedicados a cuestiones complementarias: bibliografía y glosario de la Teología del Proceso.

En el capítulo primero nos centramos en la escuela: La Teología del Proceso. Esta escuela nace en relación a una serie de discípulos de A. N. Whitehead y Charles Hartshorne. Se consolida en la década de los sesenta con la Escuela de Chicago y la fundación de su órgano de expresión principal (*Process Studies*).

En este capítulo nos proponemos situar la TP en el contexto de la nueva epistemología y de los nuevos teísmos. Nos fijamos en su historia y atendemos a sus principales aportaciones teológicas (doctrina de Dios, Cristología y Trinidad).

El capítulo segundo tiene como finalidad concreta situar a Lewis S. Ford en la esfera de A.N. Whitehead. Él se define como un intérprete del filósofo de Cambridge. A la vez que nos introducimos en la ontología de Whitehead se va configurando la personalidad de Ford y su aportación principal bajo esta perspectiva: una ontología procesual (temporal).

En el capítulo tercero, nos situamos directamente en su obra: se analiza su biografía y su estrategia teológica, y presentamos los temas más significativos desde la doctrina de Dios a la Cristología y la Escatología procesual. Este capítulo tercero, corazón de la tesis, nos abre a una prolongación de su intuición fundamental: la escatología procesual y abierta de Ford, cuyo motor es la esperanza, nos pone sobre la pista de las categorías de su ontología temporal.

El capítulo cuarto lleva por título «La novedad de Ford: Algunas categorías de su ontología temporal. Dios y tiempo en Ford». Recogemos de nuevo su ontología temporal para poder aplicarla a los temas fundamentales y más novedosos de nuestro autor: la persuasión divina, el teísmo temporal y el futuro, como categoría central de su pensamiento, siguiendo la senda de otros autores significativos del siglo XX: E. Bloch, W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Jünger, etc.

La tercera parte se inicia con el capítulo quinto. En este capítulo intento poner en diálogo la teología de Ford con otras teologías. ¿En qué medida sus afirmaciones son novedosas y pueden ser armonizables con la teología actual? De manera muy sencilla, pero metódica al mismo tiempo, paso el tamiz a las principales cuestiones teológicas del autor, intentando integrarlas en dos grandes apartados: Cristología y Teología Trinitaria. Este es un capítulo que ha ido creciendo a medida que maduraba la reflexión sobre el autor y la comprensión de su sistema teológico.

En el capítulo sexto abordo principalmente la escatología y dos cuestiones teológicas de primer orden: omnipotencia y mal, y creación, encarnación-salvación y resurrección. Pretende ser una prolongación del debate hacia la actualidad, para intentar poner de relieve cuál es la sensibilidad de la TP sobre estos temas, y si coincide o no con las grandes corrientes actuales, así como para ver cuáles son las aportaciones principales al nuevo quehacer teológico.

Los capítulos séptimo y octavo los he planteado como un intento de sintetizar las aportaciones clarificando en qué medida tanto la TP como el propio Ford inician o participan de un nuevo paradigma teológico. Recojo los hallazgos principales y los interrogantes que se ciernen sobre este sistema teológico que hemos analizado. Finaliza el capítulo octavo con las conclusiones. Después vienen los dos anexos dedicados a las fuentes y a la bibliografía. Allí ofrezco una bibliografía que ha ido creciendo conforme me fui convenciendo de dejar de lado una investigación complementaria sobre la bibliografía existente en este momento sobre la TP.

Un glosario de términos concluye nuestra reflexión. La novedad de la TP es grande, y esto hace que muchos vocablos sean desconocidos, no sólo por el gran público, sino también por teólogos y filósofos. He creído que con este procedimiento aminoraba de alguna manera el abismo que a veces divide a las teologías europea y americana, que en ocasiones pueden verse afectadas no sólo por diferencias terminológicas, aunque también.

Reitero algunas de las dificultades principales que he encontrado: difícil acceso en ocasiones a la bibliografía en otras lenguas y casi inexistente en castellano, y el acercamiento a un tipo de teología diferente de nuestra tradición (teología evangélica, teología metodista). Pero ninguna dificultad ha sido tan grande como para apagar el deseo de afrontar esta interesante tarea intelectual. He tenido la suerte de contar con unos medios excelentes y con la proximidad de buenas bibliotecas. Biblioteca de la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), la

Biblioteca del Instituto Superior de Filosofía «San Juan Bosco» (Burgos), la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca, La New York Public Library, la SIBL (Science, Industry and Business Library) de Nueva York, La Butler Library de la Columbia University (Nueva York), la NYU Library de Nueva York, la Burke Library del Union Theological Seminary de Nueva York. También cabe destacar el uso de bases documentales electrónicas como PIC, BIBL, BIES y de la Biblioteca Nacional (OPAC, BOE, LISA e Hispanic). Me he servido de algunas obras y su aportación bibliográfica, entre las que destaco: J. Oroz Ezcurra, *El ser como entidad actual en la filosofía del organismo de Alfred North Whitehead*, Deusto, Bilbao 1985, 263 pp.; J. Serna Arango, *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, Anthropos, Madrid 2009, 174 pp.; B. Whitney, *Compilation*, «Process Studies» 32/2 (2003) 322-364; J.-M. Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit in der evangelischen Theologie. Zur Behandlung und Verhältnisbestimmung beider Begriffe bei Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Christian Link*, Dr. Kovac, Hamburg 2007. Particularmente útil me ha sido el servicio de la web de «Process Studies», la revista por excelencia de la TP. Las obras de soporte electrónico no son elencadas en la bibliografía de este trabajo. Aparecen citadas a pie de página, conforme a la metodología preceptiva: ISO, *Norme internationale ISO 690-2: 1997 (F). Information et Documentation. Références bibliographiques. Partie 2: Documents électroniques, documents complets ou parties de documents*, première édition, ISO, Genève 1997, 18 pp.

Dios y devenir, Dios y tiempo es un título tan sencillo en apariencia como complejo en su tratamiento. Muchos son los autores que se han planteado esta cuestión. En una obra relativamente reciente, Gregory E. Gannsle y David M. Woodruff se planteaban este mismo tema: *Dios y tiempo. Ensayos sobre la naturaleza divina*¹. Dos ideas principales de esta obra me sirven para el trabajo que voy a abordar. En primer lugar, la pluralidad de puntos de vista que se han sucedido en el estudio sobre este tema:

¹ G.-E. GANNISLE-D.-M. WOODRUFF (edited by), *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford U.-P., Oxford 2002.

desde la atemporalidad² a la temporalidad, pasando por la intemporalidad; es decir, un modo de afirmar que Dios no participa de nuestra misma naturaleza temporal, pero que sí experimenta la sucesión temporal dentro de su ser³ o la sempiternidad⁴. Junto a esta idea, la consideración de que el concepto de «omnitemporalidad» es una cuestión abierta⁵. En segundo lugar, Gannsle y Woodruff afirman que hay varios temas que pueden determinar la mejor manera de pensar la relación de Dios con el tiempo: su naturaleza, es claro, pero también el conocimiento, el poder, su omnipresencia... etc.⁶

² E. EPSSEN, *Eternity is a present, time is its unwrapping*, «Heythrop Journal» LI (2010) 417-429.

³ G.-E. GANNSLE-D.-M. WOODRUFF, *o.c.*, p. 4.

⁴ R. SWINBURNE, *Dios y el tiempo*, en J. GÓMEZ CAFFARENA-J.-M. MARDONES (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, CSIC-Anthropos, Madrid-Barcelona 1992, pp. 211-233. En realidad este autor (R. Swinburne) se rehace a una tradición que reivindica la eternidad de Dios frente la atemporalidad. A este propósito nos podemos acercar a una sustanciosa cita de R. Nash: «The timelessness doctrine was challenged in the late middle ages by Duns Scotus and William of Ockham. Other Christian thinkers subsequent to Scotus and Ockham have had second thoughts about interpreting God's eternal existence as timelessness. In the view of such people, it is preferable to say that God is *everlasting*. By this, they mean that though God's existence has neither beginning nor end, it is a mistake to think of God as entirely divorced from time. The interpretation of God's eternal existence as everlastingness rather than timelessness can be found in Samuel Clarke's *A Demonstration of Being and Attributes of God* (1705) and Jonathan Edwards's *Freedom of the Will* (1754). Contemporary proponents of this interpretation include Nicholas Wolterstorff, Richard Swinburne and even a fundamentalist theologian, J. Oliver Buswell, Jr» (R. NASH, *Lewis Ford and the Evangelical Critique of Process Theology*, «Christian Scholar's Review» 20 (1990) 287).

⁵ *Ibid.* Las entidades omnitemporales, según la caracterización de Garrett J. DeWeese, son aquellas que tienen las siguientes características: propiedades temporales con respecto al tiempo metafísico, son metafísicamente necesarias y están presentes en todos los momentos actuales de cualquier mundo temporal (Cf. G.-J. DEWEESE, *God and the Nature of Time*, Ashgate, Hampshire (UK)-Burlington (VT) 2003, p. 252).

⁶ «These are several issues that help determine how best to think of God's relation to time. One issue includes other aspects of God's nature. What we want to say about God's power or knowledge or omnipresence is relevant to developing an adequate understanding of God's relation to time» (G.-E. GANNSLE-D.-M. WOODRUFF, *o.c.*, p. 4). Otras visiones interesantes, complementarias con estas, son la de Th.-F. TORRANCE, *Space, Time and*

Este intento de poner en relación Dios y tiempo se ha dado evidentemente en más ocasiones. Dentro de la TP, Lewis S. Ford no deja de ser un autor más, que se ha preocupado de estos temas, y cuyo tratamiento me ha cautivado. Pero no podemos minusvalorar otros acercamientos, como el de Bowman L. Clarke: *Process, time and God*⁷. A pesar de ser uno de los primeros, es quizá uno de los más perspicaces.

Desde otra perspectiva, un acercamiento a la temática sobre Dios y el tiempo, lo tenemos en Bruno Forte. A él recurriremos en ocasiones para reforzar la valencia del tiempo en diversos ámbitos de reflexión. En la introducción a su obra *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, afirma que la situación del ser humano es la de quien vive «entre los tiempos»:

«Es la tradición judeo-cristiana la que ofrece la posibilidad de esta concepción del hombre, fruto del encuentro entre la identidad y la diferencia; es la antropología del Absoluto que entra en la historia, permaneciendo Otro y soberano respecto a la misma, del Trascendente que viene a habitar y a redimir el éxodo de la condición humana, de la Gloria que se comunica a los días de los hombres, abriéndolos al don de la vida eterna, de la alianza de Dios con el hombre y del hombre con Dios. Aun así, semejante concepción se sitúa “entre los tiempos”, entre el tiempo de la eternidad y el tiempo de la historia: es la antropología de la eternidad en el tiempo»⁸.

Quisiera concluir este prólogo con una reflexión tomada de la espiritualidad cristiana. Estamos en tierras jacobeanas. Cuántas veces, viajando de Burgos a León, o viceversa, me he encontrado con esa bella estampa de la hilera de árboles que jalonan el Camino

Incarnation, Oxford U.-P., London 1969, y W.-R. STOEGER, *God and Time. The Action and Life of the Triune God in the World*, «Theology Today» 55-3 (1998) 365-388.

⁷ B.-L. CLARKE, *Process, Time and God*, «Process Studies» 13/4 (1983) 245-259.

⁸ B. FORTE, *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, Sígueme, Salamanca 2000, p. 36.

francés y el reguero de peregrinos que lo surcan. Para ellos, como para quienes vivimos de fe, la vida es un peregrinaje en el que el momento presente está teñido de una coloración de esperanza. En el fondo, lo importante no es el momento presente, sino esa meta que nos aguarda. El peregrino termina por saber que ser peregrino no es un *hobby*, sino la tarea de toda una vida; y por eso, le llena tanto esta experiencia. Cae en la cuenta de que somos seres itinerantes, y su fe le une a la itinerancia de toda la Iglesia, que es una Iglesia peregrina. Por eso, cuando llega a Santiago, sabe que la tumba del Apóstol sólo es un trasunto de tantos otros lugares a los que ha de llegar; en el fondo, un trasunto de la Patria celestial o la Jerusalén del cielo:

«La Iglesia es peregrina y acompaña al peregrino porque vive un tiempo de espera, al igual que el creyente. Un tiempo que adquiere un sentido pleno cuando se orienta hacia la vida futura. El hombre puede, desde luego, aferrarse a las cosas de este mundo, a los honores y bienes materiales, pero a la postre se encontrará vacío porque nuestro ser no está hecho para la inmanencia sino para la trascendencia. La verdadera libertad y felicidad es la que intenta cumplir la esencia de nuestro ser. Es esta búsqueda incesante de la autenticidad de nuestra esencia la que invita al peregrino, como imagen del hombre religioso, a caminar en pos de lo sagrado [...]. ¿Quién es, pues, el peregrino? Un hombre de fe que se da cuenta de que el camino que recorre más que un itinerario físico en el espacio, una distancia entre dos puntos cuantificable en kilómetros, es además, y sobre todo, “el camino de la Verdad que da sentido a todos los caminos, abre el horizonte de la Vida y desvela la respuesta auténtica a la pregunta sobre el origen, el sentido y el destino del hombre”»⁹.

⁹ J. BARRIO, *Peregrinos en espíritu y verdad. Escritos jacobeos*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago 2004, pp. 66-67, citado por M. AGÍS VILLAVARDE, *Antropología de la peregrinación. ¿Quiénes son los peregrinos: XI Encuentro de Santuarios de España*, Santiago de Compostela 2008, p. 8.

La existencia humana adquiere un nuevo sentido desde la consideración de la vida y el tiempo, al modo de un peregrino. Como dice Julián Barrio, «el tiempo adquiere un sentido pleno cuando se orienta a la vida futura».

Desde una perspectiva no trascendente, pero siempre pensando en el futuro y en la meta, el poema «Ítaca» de Constantino P. Cavafis (1863-1933), nos proporciona una visión similar:

«Cuando emprendas tu viaje a Ítaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.
No temas a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al colérico Poseidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino,
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al salvaje Poseidón encontrarás,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tu alma ante ti.

Pide que el camino sea largo.
Que muchas sean las mañanas de verano
en que llegues -¡con qué placer y alegría!-
a puertos nunca vistos antes.
Detente en los emporios de Fenicia
y hazte con hermosas mercancías,
nácar y coral, ámbar y ébano
y toda suerte de perfumes sensuales,
cuantos más abundantes perfumes sensuales puedas.
Ve a muchas ciudades egipcias
a aprender, a aprender de sus sabios.

Ten siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Mas no apresures nunca el viaje.

Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste en el camino
sin aguantar a que Ítaca te enriquezca.

Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Ítacas»¹⁰.

Agradezco el esfuerzo prestado en el seguimiento de la tesis al Dr. D. Santiago del Cura Elena. Asimismo quiero agradecer a todo el claustro de dicha Facultad la oportunidad que me han brindado de refrescar y profundizar mi teología, y el vivo interés que ha despertado mi paso por la Facultad y mi trabajo de investigación en este ámbito. Un sincero agradecimiento a mi familia, a mis comunidades de Burgos, Valladolid y Salamanca, y a los jóvenes, que van dando sentido a mi cotidiano quehacer.

¹⁰ C. P. CAVAFIS, *Antología poética*, Alianza Editorial, Madrid 1999.

SEGUNDA PARTE: EL PENSAMIENTO DE FORD

2. La novedad de Lewis S. Ford: algunas categorías de su ontología temporal. Dios y tiempo en Ford

2.1. Obras de Lewis S. Ford

Después de este largo recorrido por la teología de Ford conviene ir señalando el núcleo irreductible, su novedad esencial. No resulta fácil enuclear lo más característico, la originalidad principal, porque ciertamente hay muchos datos y detalles, muchas apreciaciones que se nos pueden escapar. Con el riesgo de simplificación de toda síntesis, tomando en cierto sentido sus propias palabras, diría que la novedad más significativa de Ford es su categoría de futuro, un futuro que él concibe como la fuente de la creatividad¹. Vamos a centrar nuestra reflexión sobre esta categoría, pero no sin antes hacer algunas apreciaciones.

Si dos son las aportaciones principales de la TP, la persuasión divina y el teísmo temporal, no cabe duda que Ford es uno de los autores cuya reflexión contribuye notablemente a su desarrollo y consolidación. Sobre estos dos argumentos él va a construir toda su reflexión y su obra.

Resumiendo nuestro trabajo de capítulos anteriores, podemos señalar que ante todo Lewis S. Ford es un estudioso de Whitehead y Harsthorne, pero especialmente de Whitehead. Él ha dedicado una buena parte de su vida a desarrollar sus concepciones, a divulgar sus puntos de vista y a explicar su filosofía y teología. Ha dirigido incluso el máximo órgano de expresión de quienes se

¹ «A succinct way of putting the difference between Whitehead's theory and my own is: is the future a locus of creativity? For Whitehead all creativity is concentrated in the creative advance, which is the present in its cosmic extent. Therefore, the future, like the past, is devoid of creativity. I extend the locus of creativity to include the future as well» (TPT 15).

reúnen en torno a esta visión llamada TP (*Process Studies*). El fruto más maduro de su quehacer, con la ayuda del análisis composicional, han sido las obras que han ocupado mi reflexión: *The Lure of God* (1978), *Transforming Process Theism* (2000) y, si queremos, podemos añadir también, desde la perspectiva actual, *Explorations in Whitehead's Philosophy* (1983) y *The Emergence of Whitehead's Metaphysics (1925-1929)* (1984).

Desde este punto de vista su reflexión es un significativo trabajo de interdisciplinariedad² y de transdisciplinariedad donde filosofía y teología cooperan en unos desarrollos armónicos al servicio de una concepción de Dios más actual (*aggiornamento*), más acorde con los tiempos que corren. La transdisciplinariedad «hace emerger del diálogo entre las disciplinas nuevos datos, que hacen de punto de unión y de articulación entre las disciplinas mismas»³.

Una segunda consideración tiene por objeto recordar el estatuto de Ford como teólogo del proceso. La consideración principal va dirigida a reconocer su aportación como intérprete de Whitehead. Ya hemos visto que no se limita a estudiarlo, a analizarlo, a fotografiarlo, sino que pretende avanzar sobre sus pasos. Esta faceta creadora es la que ahora nos propondríamos visibilizar.

Una última consideración, por conocida, no resultará superflua. Trata de la complejidad del tema de Dios y tiempo. Si

² «The interdisciplinarity of process theology is a coherent consequence of its fundamental ecological disposition –the postulate of the “unitextuality of reality” and the “essential relationality” of all reality and of cognition and reality» (R. FABER, *God as Poet of the World*, p. 275).

³ Cf. M. BAY-M. TOSO, *Questioni di Metodologia della ricerca nelle scienze umane. Paradigmi, esperienze, prospettive*, LAS, Roma 2009, pp. 67-80. Para la *Charta* programática de la Interdisciplinaridad: B. NICOLESCU, *La transdisciplinarité: manifeste*, Monaco 1996; IDEM, *Nature et transdisciplinarité*, in «Rencontres Transdisciplinaires» (<http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/bulletin/b3et4c2.htm>). La carta de la transdisciplinaridad también en: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret>.

difícil es la temática del tiempo, mucho más aún es abordarlo en relación a Dios; es decir, del modo de ser temporal de Dios. Pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de «modo de ser temporal de Dios»?

En realidad, cuando hablamos de Dios y tiempo, o del modo de ser temporal de Dios estamos afirmando, por un lado, que si Dios creó el tiempo, de alguna manera debería suponerse que es trascendente al mismo. Por otro lado, estamos señalando también en cierto sentido que a un Dios fuera del tiempo le sería imposible interactuar con su creación en momentos concretos de ese decurso temporal ¿Cómo salvar ambos extremos, ambas afirmaciones, este no pequeño dilema? Una solución satisfactoria pasaría por resolver antes o simultáneamente otros dilemas que se nos plantean en la teología filosófica, como puede ser el de la presciencia divina y la libertad humana. A su vez, la resolución de estos dilemas pasaría por el tratamiento pormenorizado y adecuado de ciertos temas, como el de la creación, providencia, omnisciencia, inmutabilidad y divina simplicidad⁴. Esta tarea, en su conjunto, se nos revela titánica. Difícil de realizar por una persona, por una escuela, en una determinada época. Mientras tanto, las soluciones parciales nos van ofreciendo luz para el camino.

Siguiendo con este planteamiento, deberíamos clarificar en el momento presente las diversas posturas que se han ido dando a lo largo de la historia, para poder encuadrar la novedad del autor que nos ocupa. No creo que sea necesario volver de nuevo a recoger exhaustivamente la temática que hemos desarrollado en otros momentos.

La conclusión provisional podría ser que Dios hace experiencia de esta sucesión temporal, tanto a nivel interno como externo. No en vano, muchísimos filósofos y teólogos así lo atestiguan, de un modo creativo, en nuestra época contemporánea.

⁴ Cf. G.-J. DEWEESE, *o.c.*, p.1.

2.2. Una ontología temporal: «La ciencia que buscamos...»

Partimos de la convicción de que estamos ante una verdadera ontología temporal, que posibilita un nuevo acercamiento teológico a la realidad. Esto lo basamos en dos hechos:

- a) El carácter sistemático de su aproximación.
- b) El tiempo como un elemento nuclear de la misma.

Vayamos por partes.

2.2.1. El carácter sistemático de su aproximación

Hablamos de ontología (metafísica) temporal. Somos conscientes de que no podemos identificar ambas disciplinas (ontología y metafísica) inmediatamente⁵; pero no queremos entrar en ese campo en este momento. En el camino de búsqueda de una «filosofía del ser», «pensamiento fuerte» o «filosofía primera», Aristóteles nos puede servir de introductor. Aristóteles no tiene claro desde el principio, ni qué tipo de pensamiento ha de ser, ni el nombre que le ha de otorgar. Por eso, en la *Metafísica* aparecen dos expresiones que, cuando menos, podemos calificar de sorprendentes, pero que al mismo tiempo dan cuenta de lo complejo del problema. Aristóteles habla de «la ciencia que buscamos»⁶.

Esa «ciencia que buscamos», tanto para la TP en general, como para A.-N. Whitehead y la teoría revisionista de Lewis S. Ford, ya ha sido esclarecida en anteriores búsquedas, como por

⁵ G. ROSIGNOLI, *Primi passi nello studio della metafisica*, SEI, Torino 1932⁸, pp. 9-11.

⁶ «¿Cuál de ellas diríamos que es la que andamos buscando? [...]. ¿Cuál de ellas ha de caracterizarse como la que ahora andamos buscando?». Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1998, 1ª reimpr., pp. 134 y 136.

ejemplo en mi tesis de licenciatura⁷. Por lo tanto, en este momento, sólo estableceré el marco e intentaré vislumbrar cuál es la relación que se establece dentro de la TP entre filosofía y teología.

La preocupación por la temporalidad en el ámbito de la teología ha sido puesta de manifiesto en muchos momentos de su historia. Eludo volver a reflejar los jalones de esa historia, para centrarme en la TP y Ford.

En la TP, el tiempo está en el centro; y en torno a él, se ha generado todo un sistema completo. El tiempo y el devenir, que es su esencia, son el núcleo fundamental, el principio ontológico de esta nueva teoría, de acuerdo con Whitehead:

«La única manera de conciliar ser y devenir, piensa, es concebir el proceso como esencial a la naturaleza de la entidad actual, de tal modo que toda forma de existencia deba serlo en relación al proceso. Lo proclama en el principio ontológico. Las nociones de proceso y existencia se exigen mutuamente: “El ser de una *res vera* está constituido por su ‘devenir’...Proceso es el devenir de experiencia”»⁸.

A.N. Whitehead y el mismo L.S. Ford otorgan a su filosofía un carácter inexcusable de sistema, una unificación total, ya que no se dan abismos ontológicos, y no se producen estos porque todo el sistema está dotado de una coherencia interna grande: «A Whitehead se le ocurre dotar de valor intrínseco –vida, libertad- a toda entidad, y desde ese momento el universo adquiere una coherencia insospechada»⁹. De esta manera, no hay mundo orgánico e inorgánico, ni cuerpo y alma, sino que toda la naturaleza obedece a una única realidad; son entidades actuales que están dotadas de elementos materiales y de elementos espirituales o

⁷ J.-L. GUZÓN, *Dios y tiempo en Lewis S. Ford*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2008, 230 pp.

⁸ J. OROZ EZCURRA, *El ser como entidad actual en la filosofía del organismo de Alfred North Whitehead*, Deusto, Bilbao 1985, p. 80.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

afectivos (*throbs of emotional energy*). Ni el mundo espiritual del hombre cabe interpretarlo desde meras emociones (*bare emotions*), sino mediante organizaciones complejas de elementos (*complex physical feelings*)¹⁰.

Por tanto, estamos ante un auténtico sistema, es decir, «conjunto de elementos relacionados entre sí funcionalmente, de modo que cada elemento del sistema es función de algún otro elemento, no habiendo ningún elemento aislado» (José Ferrater Mora). O, al modo kantiano: «Por sistema entiendo la unidad de las normas diversas del conocimiento bajo una sola idea»¹¹.

Este sistema, este conjunto de elementos bien entrelazados, con una relación de interdependencia entre ellos, que se llama TP, ya sea en la versión whiteheadiana o en su revisión fordiana, tiene una característica indiscutible, la temporalidad¹².

2.2.2. El tiempo como elemento nuclear de la misma

La verdad es que una buena parte de la teología liberal, de la teología protestante, ha tenido muy en cuenta en épocas recientes la naturaleza del tiempo, la historia y su relación con Dios. No es una excepción la TP. Como dice C. Robert Mesle, «La conclusión es que el tiempo es tan real para Dios como para nosotros»¹³. En consecuencia, esta es una de las claves más significativas de este tipo de teología: Dios se deja afectar por el tiempo. Dios está en el tiempo. Dios, como hemos visto, cuenta con una naturaleza «dipolar»¹⁴. Tiene, en primer lugar, una naturaleza «primordial» o naturaleza trascendente, su perfección de carácter intemporal; y

¹⁰ Cf. PR 248.

¹¹ KrV A 832/B860.

¹² «From the perspective of the unitextuality of reality, process theology understands the world as a nexus of temporal events and God as a *dipolar temporal process*. Hence process theology is essentially a *theology of time*» (R. FABER, *God as the Poet of the World*, p. 241)..

¹³ C.-R. MESLE, *o.c.*, p. 49.

¹⁴ P. TOON, *Contemporary Challenges to Evangelical Orthodoxy*, Crossway Books, Wheaton (IL) 1995, pp. 138-139.

tiene también una naturaleza «consecuente» o immanente, por la cual es parte del mismo proceso cósmico. Dios es tiempo, Dios es devenir¹⁵.

Tenemos, en primer lugar, una nueva concepción de Dios. Ian Barbour, teólogo del proceso, nos ayuda a caracterizar esta nueva concepción. Así, nos indica que, en la metafísica de Whitehead, Dios desempeña un triple papel. Por un lado es el fundamento primordial del orden. Esta función responde a la pregunta sobre el orden del mundo: «¿Por qué tiene el mundo la clase de orden que tiene y no otra cualquiera?»¹⁶. Esta sola característica convertiría a Dios en un principio metafísico abstracto; pero tiene al menos aparejadas otras dos. La segunda finalidad de Dios es la de ser fundamento primordial de la novedad. Esto lo va desarrollar Ford de un modo muy interesante. Ian Barbour nos dice que la pregunta aquí sería: «¿por qué aparecen nuevas clases de entidades (en la historia evolutiva, por ejemplo) en vez de repetirse meramente los patrones de sus predecesoras?»¹⁷.

¹⁵ Debemos tener presente ya a lo largo de toda la obra la tercera naturaleza (*the superjective nature*). Nos facilitará la convergencia y explicación con la doctrina trinitaria (Cf. R. FABER, *God as Poet of the World*, pp. 186-187).

¹⁶ I. BARBOUR, *Religión y ciencia*, Trotta, Madrid 2004, p. 481. También se puede consultar: *Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*, Harper and Row, New York 1974, pp. 161-165. Ford señala: «I suspect a mediating position is possible. Without some sort of cosmic orderer a Whiteheadian God is scarcely conceivable. “The immanence of God gives reason for the belief that pure chaos is intrinsically impossible” (PR 111c). God accounts for there being *some* order in the world, without being the total orderer an omnipotent being should be able to exert. If the world were to receive no order from the divine, God would be impotent. Thus, I cannot see Whitehead giving up on the claim, “The ordering entity is a necessary element in the metaphysical situation presented by the actual world” (RM 105); on the other hand, he may well feel that the does not yet know how to express this more fully» (TPT 82).

¹⁷ *Ibid.*, p. 482. «The problem lies in determining how “accident” is to be understood. In Spinozistic terms, does it embrace both modes and attributes, or just modes? If modes, then when translated into Whitehead’s conceptuality, every accident, including God, would be an instance of creativity. On the other hand, if both modes and attributes are accidents, then God as an attribute or formative element need not be an instance of creativity. In either case, God is an accident of creativity since the divine nature cannot be rationally derived from creativity» (TPT 85).

La tercera función apuntaría a que Dios se ve influido por los sucesos que tienen lugar en el mundo:

«Whitehead llama a esto la “naturaleza consiguiente de Dios”. Las categorías centrales de la filosofía del proceso (temporalidad, interacción, mutua relacionalidad) también son aplicables a Dios. Éste es temporal en el sentido de que, en ese recibir del mundo y contribuir a él, su experiencia cambia. Sus propósitos y su carácter son eternos, pero el conocimiento que tiene de los sucesos cambia a medida que éstos ocurren. Dios influye en las criaturas en cuanto forma parte de los datos a los que éstas responden. Dios es absolutamente sensible al mundo y completa los logros de éste poniéndolos en relación con los infinitos recursos de formas potenciales, reflejando sobre el mundo una influencia específica y relevante»¹⁸.

Para ejemplificar sus afirmaciones, Barbour señala que Whitehead utiliza también, en ocasiones, imágenes personales. Aquí trae la famosa cita, la gran imagen de Dios como «great companion» (el gran compañero). Vale la pena reflejarla en la literatura teológica una vez más:

«Pero el principio de la relatividad universal no debe detenerse en la naturaleza consiguiente de Dios. Esta misma naturaleza pasa al mundo temporal según su gradación de pertenencia para las varias ocasiones concrecentes. [...] Pues la actualidad perfecta vuelve a pasar al mundo

¹⁸ *Ibid.*, pp. 481-482. Ford señala a este propósito: «Whitehead assumes that there can only be influence by means of prehension. Thus, in order for God to influence a nascent occasion, God must in some sense be objectified (become or be a being) in order to be prehended. But he has wrought the system too well: God (except primordially) is imprehensible. Therefore it would seem that God has no influence on the world. I come at the problem from a different perspective, by challenging the assumption that all influence must be prehensive, and by asking, What kind of influence could an imprehensible God have? Or more basically, What must God be like to be imprehensible? Note that these questions only affect God's outer nature, the way God relates to us, not to God's inner nature, which retains the same rich subjectivity Whitehead ascribes to it» (TPT 241).

temporal y califica este mundo de suerte que cada actualidad temporal lo incluya como hecho inmediato de experiencia pertinente. Pues el reino de los cielos está hoy con nosotros. La acción de la cuarta fase es el amor de Dios por el mundo. Es la providencia particular para las ocasiones particulares. Lo que se hace en el mundo se transforma en realidad en los cielos, y la realidad de los cielos pasa de nuevo al mundo. A causa de esta relación recíproca, el amor del mundo pasa a ser amor en los cielos, y desborda de nuevo hacia el mundo. En ese sentido, Dios es el gran compañero: el compañero de sufrimiento que comprende»¹⁹.

En definitiva, la imagen de Dios que se desprende de las notas del Dios de la TP se resume en tres proposiciones: Dios, fundamento primordial del orden; Dios, fundamento de la novedad; y un Dios sensible a las realidades terrenas y a las vicisitudes del hombre.

En segundo lugar, la primacía de lo temporal. La verdad es que la teología liberal, la teología evangélica, ha tenido al menos en cuenta en buena medida la naturaleza del tiempo, la historia, su relación con Dios. A lo largo del desarrollo de este trabajo hemos podido señalar algunas características, especialmente en el ámbito de la TP; pero es bueno que destaquemos todavía algunos datos más.

Por lo que hace referencia a la relación del Universo con Dios, tenemos que poner en contraste la visión de Agustín y Boecio con las modernas concepciones de relación. El universo al que

¹⁹ PR 351. A.-N. WHITEHEAD, *Proceso y realidad*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires 1956, p. 470, citado por I. BARBOUR, *o.c.*, pp. 482-483. En una edición más reciente reza así: «What is done in the world is transformed into a reality in heaven, and the reality in heaven passes back into the world. By reason of this reciprocal relation, the love in the world passes into the love in heaven, and floods back again into the world. In this sense, God is the great companion –the fellow-sufferer who understands» (A.-N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, The Free Press, New York 1985, p. 351, edición corregida por David Ray Griffin y Donald W. Sherburne).

hacen referencia Agustín y Boecio es un universo cerrado (no a Dios). Nuestro universo, el universo que se deriva de la investigación de la ciencia actual, es un universo abierto²⁰, un universo en devenir. Escuchemos a John Polkinghorne:

«El universo abierto del que hemos hablado en la última sección sería un mundo de genuino devenir. [...] En el siglo XX, una gran variedad de teólogos, desde Karl Barth hasta los científicos-teólogos, han visto conveniente, por diversas razones, afirmar que la naturaleza divina incluye también, además de la eternidad divina, la experiencia temporal. El teísmo bipolar de tiempo/eternidad ha sido uno de los puntos principales de la agenda teológica contemporánea. Se trata de uno de los supuestos centrales de la teología procesual, pero cuenta también con el apoyo de una amplia comunidad de pensadores»²¹.

²⁰ A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, S. XXI, Madrid 1979. Aunque esta doctrina arrancaba ya de los griegos, siempre fueron más dominantes las teorías del mundo cerrado (del «universo-bloque» -J. Polkinghorne). Con todo, esta obra de Koyré parte de la asunción desde el punto de vista de la epistemología y la teoría de la ciencia de un supuesto que revoluciona las bases metafísicas de la física. Es un universo en continua expansión. Las ecuaciones de Einstein fueron reanudadas por el físico y matemático ruso Alexander Friedmann, el cual, en 1922, demostró que no se podía esperar que el universo fuese estático. Friedmann predecía lo que Hubble observaría unos pocos años después. Sus ecuaciones sugerían los dos conocidos modelos de Friedmann: el *universo abierto* y el *universo cerrado*. Ambos modelos parten de un estado de densidad infinita, que se expande formando estados de densidad menor. Si la materia no llega a una cantidad crítica, la expansión va a continuar eternamente: es el *universo abierto*. Pero si la materia supera una cantidad crítica, entonces la gravedad es suficientemente fuerte como para parar la expansión y volver a un estado superdenso: es el *universo cerrado*.

²¹ J. POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 132. Ford, en su artículo sobre Boecio, admite que hay elementos importantes y muy conseguidos en la definición de la distinción entre presente divino (*the eternal now*) y el presente finito (*the temporal now*), pero encuentra algunas dificultades en su concepción del conocimiento de Dios (Cf. L.-S. FORD, *Boethius and Whitehead on Time and Eternity*, «International Philosophical Quarterly» 8 (1968) 51).

El tiempo para Whitehead, y por extensión también para Ford, tendría las siguientes características, o partiría de los siguientes presupuestos:

1. El tiempo es una parte del espacio-tiempo. En definitiva, Whitehead es un autor que piensa después de Einstein. No podría ser de otra manera²².

1. El tiempo es una sucesión extensa de presentes que constituyen los estratos de la naturaleza real extensa²³.
2. El tiempo es medible²⁴.
3. El tiempo es irreversible²⁵.
4. Está dotado de unas relaciones que son de «inclusión» y que son las que garantizan la continuidad del espacio-tiempo²⁶.

²² «First, in Whitehead's opinion time is only one side of space-time and is an abstraction insofar as it ignores the spatial side of what is really a single manifold. But although "there can be no time apart from space, and no space apart from time", still space and time are quite readily distinguishable by everyone and may be treated in partial independence of each other for expository and critical purposes» (W.-W. HAMMERSCHMIDT, *Whitehead's Philosophy of Time*, King's Crown Press, New York 1947, p. 4).

²³ «Whitehead time is a succession of extended presents which constitute real extended "strata" of nature. There is a sharp distinction between the reality of a present and the reality of a past or future. And no present can be instantaneous; its existence requires its temporal extension» (*Ibid.*).

²⁴ «The passage of something without spatial extension is not directly measurable. Therefore the passage of that which is not spatially extended is not in time in Whitehead's sense. This restriction on the use of the word time, it should be noted, is purely an arbitrary usage which he imposes to facilitate a discussion of the subject» (*Ibid.*).

²⁵ «The advance of time is irreversible. Whitehead sometimes ascribes the irreversibility of time to the fact that events are unique, particular, unchangeable. "An event is what it is, when it is, and where it is"» (*Ibid.*).

²⁶ «Among the relations which hold between the regions of spacetime are the empirically known relations of "inclusion" and its converse "inclusion by". It Whitehead is correct, we can empirically know that every region in space-time include smaller regions of space-time and is included by larger regions of space-time» (*Ibid.*, p. 5).

Vistas en conjunto estas características no definen la visión de Whitehead o la de Ford, y la diferencian de otras visiones, como, por ejemplo, las de muchos de los físicos de la primera mitad del siglo XX (M. Planck, N. Bohr, E. Schrödinger, P. Dirac, W. Heisenberg, R. Feynman...). Después veremos que Ford añade algún elemento diferencial; pero de cualquier manera, en lo que todos o la inmensa mayoría coinciden es en que -como dice, C. Robert Mesle-, «el tiempo es tan real para Dios como para nosotros»²⁷. En consecuencia, esta es una de las claves más significativas de la TP, como ya hemos puesto de manifiesto repetidas veces.

Un elemento mucho más controvertido de esta teoría es la autolimitación del alcance de la omnisciencia de Dios: «Dios debe saber todo lo que puede ser sabido; pero si el futuro todavía no existe, ni siquiera Dios puede conocerlo. Esto lleva al concepto de «omnisciencia presente»: Dios sabe *ahora* todo cuanto *ahora* puede ser sabido, pero no conoce aún todo cuanto acabará siendo cognoscible»²⁸.

Además –nos dice Polkinghorne- según sea la relación de Dios con el tiempo, así se concebirá la acción divina. El Dios atemporal de Boecio tenía un conocimiento perfecto del hombre. Muy diferente, por el contrario, es nuestra concepción presente, en

²⁷ C.-R. MESLE, *o.c.*, p. 49. Evidentemente, existen diversos modelos cosmológicos. Hay quienes hablan más que de otro *Big Bang*, de un *Big Crunch*. No faltan interpretaciones de filósofos de la naturaleza y de la ciencia, así como de científicos que hablan de una sucesión de *Big Bangs*.

²⁸ J. POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología*, p. 132. A este propósito Ford señala: «God knowledge of the world is finite, temporal, and contingent because the world is so, and this knowledge cannot be derived either form God's nontemporal act or its atemporal outcome in the primordial nature» (LU 109). «To be sure, God cannot know the present, except indirectly in terms of the creativity and aim God provides, and by knowing the total situation of past actualities each event confronts, and by knowing the occasion's decision once made. But the decision making is unknowable, even for God» (TPT 237). «The first premise of this argument, "God now knows some future event as actual", is false, and rests upon the erroneous assumption that the temporal "now" can be identified with the eternal "now"» (L.-S. FORD, *Boethius and Whitehead on Time and Eternity*, «International Philosophical Quarterly» 8 (1968) 54).

la cual, tanto Dios como el ser humano, participan de la temporalidad en un universo en devenir²⁹.

Aún añade John Polkinghorne un elemento que nos hace situar con claridad el tema de la temporalidad en un horizonte más amplio. La teoría de la relatividad nos ha acostumbrado a ver la referencia inexcusable del observador. En cualquier existencia temporal es indispensable preguntarse y tener en cuenta:

«¿Cuál es el tiempo de Dios? O, dicho más técnicamente, ¿cuál es el marco de referencia de Dios? El problema no es tan agudo como podría parecer en un principio. Dios no es un observador localizado, sino que está presente en todas partes. Cualquiera que sea el eje temporal divino, el sistema definido por la omnipresencia de Dios abarcará la totalidad de la historia cósmica, de modo que Dios experimentará cada acontecimiento tal como sucede y en el mismo momento en que sucede»³⁰.

Para concluir, un punto muy conflictivo, o más conflictivo que el resto, en el diálogo de la TP con otras teologías protestantes y católicas, es la cuestión de la «coeternidad» de Dios y mundo:

«Dios y el universo son coeternos. Dios siempre ha existido y siempre existirá. Y de alguna manera, el mundo siempre ha existido y siempre existirá. No hubo nunca un tiempo (o una eternidad atemporal) en la que Dios no estuviera creativamente trabajando. Ni habrá un tiempo (o una eternidad

²⁹ Cf. *Ibid.* Ford analizaba de un modo magistral esta cuestión en un artículo del año 1975: *The Eternity of God and the Temporality of the World*, «Encounter» 36/2 (1975) 115-122. Dice Ford: «In insisting upon the temporality of divine experience with respect to the world, we are in no wise limiting or denying God's omniscience, however apparent this might seem. God knows everything, everything actual as actual and everything possible as possible. We simply deny that he knows the possible as actual» (L.-S. FORD, *The Eternity of God and the Temporality of the World*, «Encounter» 26/2 (1975) 118-119).

³⁰ J. POLKINGHORNE, *o.c.*, p. 133. A este propósito puede servir un artículo en que Ford se plantea de modo expreso esta temática: *Is Process Theism Compatible with Relativity Theory?*, «The Journal of Religion» 48/2 (1968) 124-135.

atemporal) en la que Dios cese de actuar creativamente en el mundo. El universo, como nosotros lo conocemos, probablemente comenzó y tendrá final en un “Big Bang”; pero esto es solo un episodio en la infinita historia del tiempo. Dios ha compartido y compartirá la aventura del tiempo siempre»³¹.

Ford reúne y resume de un modo magistral esta característica del teísmo temporal, que hemos desglosado para su explicación. Para Ford, Dios es la creatividad futura. Piensa que Whitehead no solucionó el problema totalmente³², lo que significa que no pudo otorgar una síntesis definitiva para el teísmo temporal. Esa solución la han aportado sus discípulos, entre otros, Lewis S. Ford.

2.3. El futuro, categoría central

Según la concepción vulgar y lineal del tiempo, el futuro es la porción de la línea temporal que todavía no ha sucedido; en otras palabras, es una conjetura que bien puede ser anticipada, predicha, especulada, postulada, teorizada y/o calculada, a partir de datos en un instante de tiempo concreto.

Normalmente se privilegia el presente, y en el ámbito filosófico se ha privilegiado también el pasado. Efectivamente, para la reflexión filosófica, las dimensiones privilegiadas del tiempo han sido el pasado (fundamento) y el presente (la conciencia objetiva), pero no el futuro. Se partía de ordenar la temporalidad mediante la abstracción o articulación del antes y del después a través del ahora. Al articular el tiempo mediante la presencia (mental), el

³¹ C.-R. MESLE, *o.c.*, p. 50.

³² «At least he was apparently unable to integrate the provision of initial aims with God's responsive interaction with the World through his consequent experience. This meant that two primary themes of process theism, divine persuasion and temporalistic theism, are given no final synthesis. [...]. Also they (he) assume that either God influences the world in terms of God's present concrescence or in terms of divine pastness. Or by various stratagems God is consider influential as nontemporal. One temporal modality, however, has not been considered: God as future creativity, the source of our own creativity. That will be our task in the rest of this book» (TPT 233).

antes se convierte en el pasado, y el después en el futuro. Pasado, presente y futuro es el tiempo entero.

Algunos autores se han esforzado en demostrar, por el contrario, el valor del futuro. Si el pensamiento antiguo entendió el presente y el futuro como meras proyecciones del pasado, y el pensamiento moderno entiende el pasado y el futuro como meras proyecciones del presente, ahora nos encontraríamos en un momento en que habría que reivindicar una filosofía del futuro³³. En estos términos se pronuncia Ignacio Falgueras en la presentación del libro de Leonardo Polo³⁴:

«Cuando el futuro no se entiende como reiteración del pasado ni como prolongación del presente (progreso), el futuro es no sólo lo imprevisible, lo nuevo, el hontanar de lo inédito, sino también la instancia que no se agota, por tanto lo siempre renovante. Tomar el futuro como eje de la actividad real significa dejar de lado el ideal de que todo tiempo pasado fue siempre mejor y de que el progreso es imparabile, y proponer, en cambio, que el crecimiento es la actividad más alta del hombre. El futuro así entendido no es estático, sino crecimiento sin límites. Desde el futuro como

³³ Pero un futuro abierto. En este sentido Falgueras sale al paso de la posible objeción sobre Heidegger: «Se podría objetar que Heidegger ha primado también el futuro en antropología, pero es obvio que no en sentido positivo. El futuro primado por Heidegger es la muerte, o sea, la oclusión del futuro como ultimidad para el hombre. La muerte es aquel futuro que, en tanto no acontece, abre posibilidades al presente, pero en sí misma es la *imposibilidad* de la existencia. La muerte efectiva es la clausura del futuro para el existente humano; la muerte como posibilidad, es la apertura de todas sus limitadas posibilidades, las cuales advienen desde ella hacia el presente. Precisamente porque advienen desde la muerte, las posibilidades del hombre carecen de sentido, el cual ha de ser buscado en el pasado originario o fundamento. La libertad para Heidegger consiste en disponer de las posibilidades o bien al margen de su proveniencia de la muerte (impropiedad o inautenticidad), o bien aceptando la muerte (propiedad) y desvelando el sentido del ser o fundamento (pasado) desde el que ordenarlas» (I. FALGUERAS, *Futurizar el presente. Presentación del libro de L. Polo Antropología trascendental* [cf. www.leonardopolo.net/textos/presenta.htm, p. 2, 6 de julio de 2009]).

³⁴ L. POLO, *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, EUNSA, Pamplona 1999.

ultimidad, el pasado es entendido como Origen e intimidad: la libertad no comienza, sino que tiene Origen y, por tenerlo, su Origen le es íntimo, tanto que la “relación” con su Origen íntimo es el más alto asunto de la libertad. Desde el futuro como ultimidad, el presente es limitación, pero limitación no salvable. El futuro como ultimidad no elimina el pasado ni el presente humanos, pero los dota de su sentido transcendental»³⁵.

En consecuencia, según estos autores se impone la tarea de «futurizar el presente», que bien se podría describir como «redimir el tiempo respecto de la limitación mental e incluirlo en un crecimiento imperecedero, sin precedentes ni fin. Tras el título “futurizar el presente” se propone, pues, la tarea de creer más allá y más acá de todo límite»³⁶.

En el ámbito teológico, no faltan tampoco las reflexiones sobre el tiempo en línea de privilegiar el futuro. A este respecto podríamos citar algunos autores evangélicos como J. Moltmann³⁷, W. Pannenberg³⁸ y E. Jünger³⁹, otros judíos como E. Bloch⁴⁰, o

³⁵ I. FALGUERAS, *Futurizar el presente. Presentación del libro de L. Polo Antropología transcendental* [cf. www.leonardopolo.net/textos/presenta.htm, pp. 2-3, 6 de julio de 2009].

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977³; *Experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977; *Conversión al futuro*, Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1974.

³⁸ *Der Gott der Hoffnung*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht 1991; *Metafisica e idea di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1996; *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. [Trad. cast.: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001]; *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993.

³⁹ *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, JCB Mohr, Paul Siebeck, Tübingen 1965; *Antwort an Ioseph Blank* en H. KÜNG-D. TRACY (eds.), *Das neue Paradigma von Theologie*, Oecumenische Theologie 13, Benziger Verlag, Zürich 1986; *Gott als Geheimnis der Welt. Zür Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, JCB Mohr, Paul Siebeck, Tübingen 1977; *Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr*, Kaiser,

también algún católico como E. Schillebeeckx⁴¹. Todos ellos quieren de alguna manera una nueva conceptualización de Dios que, conforme a la visión que corresponde a los tiempos que nos toca vivir, no puede ser ya la de un ser estático y proyectado hacia el pasado sino un Dios dinámico y lanzado hacia delante. De alguna manera, todos ellos están inspirados en Ernst Bloch y su *Principio Esperanza*⁴².

Dice Jürgen Moltmann, en *Conversión al futuro*:

«En todos los ámbitos de la vida buscamos hoy un futuro en el cual podamos esperar. Porque solamente un tal futuro puede inspirar el trabajo actual, dar sentido al dolor y a las privaciones y fortalecer la alegría. Sabemos de manera más radical que las generaciones anteriores que vivimos en una historia en la que todo se transforma y nada queda en su puesto. Vivimos “entre dos épocas”. “La época antigua ha pasado –dicen muchos–; la nueva todavía no ha empezado”. Con la era industrial llegamos a un umbral cultural que es tan revolucionario como el paso del hombre de la vida nómada a la sedentaria en el neolítico. Por eso miramos hacia el pasado, para comprender las tareas del presente. Por eso miramos hacia el desconocido futuro, del cual llegan a nosotros nuevas posibilidades para el bien y para el mal, con el fin de encontrar a tiempo las decisiones necesarias. El futuro se ha convertido en la tarea colectiva de toda la humanidad, pues nosotros alcanzaremos el futuro esforzándonos colectivamente o iremos todos juntos a pique. La cuestión decisiva es ahora ésta: si estamos ya preparados para una tal tarea o si exige de nosotros una

München 1976; *Meine Theologie –kurz gefasst*, en J-B. BAUER (ed.), *Enwürfe der Theologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1985.

⁴⁰ *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959.

⁴¹ *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1971; B. van IERSEL-E. SCHILLEBEECKX, *Un Dios personal*, Concilium 123 (1977) 277; *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.

⁴² *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1954-1959, 3 vols. [Trad. cast.: *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1977].

revolución tanto en el pensamiento cristiano como en el político»⁴³.

Aunque no cita a E. Jüngel, hay un asombroso parecido en algunos de sus contenidos y en la forma de sus reflexiones. Jüngel, por ejemplo, postula un cambio de ontología para la teología, de una ontología orientada hacia la metafísica de la sustancia a una ontología del acontecimiento, del sujeto y de la relación⁴⁴.

Por otro lado, algunos elementos de su teología y de sus obras tienen relación muy estrecha con nuestra temática: *El ser de Dios está en el devenir* (1965)⁴⁵, la insistencia en Dios como amor; y, como consecuencia, su certísima pasibilidad de Dios. Voy a iluminar con alguna cita del autor estos tres aspectos de su teoría que de alguna manera aparecen con fuerza en la doctrina de la TP y en concreto en Lewis S. Ford. No estoy señalando con ello que Ford dependa de E. Jüngel. No hay citas, y sería apresurado, sin ulteriores desarrollos e investigaciones, vincularlos de un modo más directo. Pero qué duda cabe que hay una sintonía de fondo que da que pensar.

Sobre el axioma fundamental de la obra, que hace referencia al ser de Dios, y que viene definido como *Gottes Sein ist im Kommen (Werden)* (el ser de Dios es/está/ consiste en venir)⁴⁶ muchas son las alusiones y citas que podríamos aducir, pero voy a señalar una:

«De este modo estamos entendiendo el Espíritu como participación en la vida propia de Dios. Sin embargo, esa participación en la vida propia de Dios no es algo así

⁴³ J. MOLTSMANN, *Conversión al futuro*, Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1974, pp. 153-154.

⁴⁴ Cf. E. JÜNGEL, *Antwort an Ioseph Blank*, In H. KÜNG-D. TRACY (hgrs.), *Das neue Paradigma von Theologie*, Oecumenische Theologie 13, Benziger Verlag, Zürich 1986, pp. 66-71.

⁴⁵ E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965.

⁴⁶ E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, p. 483.

como una estructura de la relación con Dios, sino una potencia o poder personal que nos atañe de modo que no puede absolutamente engañar cuando viene a nosotros como fuerza que inaugura y abre el futuro. El futuro abierto por el Espíritu santo no está vacío, sino enmarcado viva y concretamente por la persona de Jesucristo. El Espíritu es, según Pablo, *arrabón*, arras, prenda o aval del “futuro del que ha venido”. Refiriéndonos a ese futuro personal, activa en nosotros el hecho de que Dios no quiere ser meta para sí mismo, sin que nosotros seamos también su meta. El Espíritu de Dios, poderoso en el anuncio y en la confesión de fe, por una parte testifica que Dios ha *alcanzado* esa su meta en Jesucristo. Pero el Espíritu de Dios da a entender por otra parte, mediante gemidos inenarrables, que no hemos alcanzado todavía ese fin; por tanto que Dios, con su meta, aún ha de venir. Por eso precisamente el Espíritu supone con sus dones el estado de espera, movido y que pone en movimiento, de la fe, en el que nosotros por nuestra parte nos orientamos hacia el futuro del cual viene Dios. Por consiguiente, la participación espiritual en la vida propia de Dios significa la participación en un futuro que Dios quiere tener en común con nosotros y al que nosotros vamos al encuentro porque ya somos determinados por él»⁴⁷.

En consecuencia, como Jüngel señala «Dios viene de Dios», «Dios viene como Dios» («En la referibilidad de meta y origen y en la retrorreferibilidad de la meta al origen sucede esto de que Dios venga. Pero tampoco este suceso es un destino extraño a Dios, sino una vez más, Dios mismo. Podríamos también decir: por cuanto que Dios viene de sí mismo a sí mismo, es futuro para sí mismo. Eso quiere decir la frase. Dios viene como Dios»)⁴⁸. Dios está al comienzo y al final, y nos llama insistentemente desde el fin, desde el futuro.

El tema de Dios amor es una cuestión que está en el centro de la teología de Eberhard Jüngel. Desde el comienzo de esa obra,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 494.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 492.

como de otras suyas, encontramos elementos que nos ayudan a enfocar con exactitud la cuestión. Así, por ejemplo, señala:

«La teología cristiana ha dado muchas respuestas a la pregunta sobre el ser de Dios. Pero entre todas las respuestas siempre ha dado el primado indiscutible a una: Dios es amor. Para dar esa respuesta, no es menester acogerse a una sola *frase* del nuevo testamento, sino al *acontecimiento* sin el cual no habría surgido el nuevo testamento: a la muerte y resurrección de Jesús de entre los muertos. La frase neotestamentaria "Dios es amor" (1 Jn 4, 8) sólo es posible en la medida en que seres humanos con toda su existencia son determinados por ese acontecimiento, recibiendo el Espíritu de amor, que es el Espíritu precisamente de ese Dios. Hablan de ello, al confesar a Jesucristo como Hijo de Dios y Salvador del mundo (1 Jn 4, 12-15; cf 4, 2 y 1 Cor 12, 3). "Dios es amor" es por tanto sólo verdaderamente una frase humana si Dios, en cuanto amor, es un acontecimiento entre los hombres: "si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros y su amor está realizado en nosotros" (1 Jn 4, 12). La frase "Dios es amor" es una verdad formulada. Si no ha de cuajar en fórmula, ha de ser vivida y pensada. Pensar a Dios como amor es tarea de la teología»⁴⁹.

Y, finalmente, la cuestión de la pasibilidad o impasibilidad de Dios. Los teólogos reformados en su mayoría, herederos de la «*theologia crucis*», sostienen que Dios sufre y padece en su propia autodonación, especialmente a través del Hijo:

«Ahora bien, mediante la distinción (orientada al Crucificado) entre Dios y Dios, hemos corregido notablemente la doctrina clásica de Dios. Pues la distinción (fundada en la cruz de Jesucristo) entre Dios y Dios ha destruido el axioma de la absolutez, de la impasibilidad y de la inmutabilidad, en cuanto axiomas inadaptados al concepto cristiano de Dios. Obliga a ello la distinción entre

⁴⁹ *Ibid.*, p. 494.

ley y evangelio. Que el Dios que es amor tenga que poder padecer y sufrir infinitamente en la donación de lo más propio suyo, a causa del hombre finito, es un conocimiento irrenunciable de la nueva teología fomentada por la cristología de Lutero y la filosofía de Hegel. Sólo el Dios idéntico con el Crucificado nos hace ciertos de su amor y por tanto de sí mismo»⁵⁰.

Desde estas notas que acabo de destacar, sólo me atrevo a afirmar que entre ambos autores (Jüngel y Ford) hay una cierta sintonía, una confluencia de ideas que, por ahora, no me atrevo a relacionar de modo causal.

Tanto las reflexiones filosóficas como las teológicas nos ayudan a introducir el pensamiento de Lewis S. Ford sobre el futuro como creatividad y Dios como creatividad futura.

Partimos de sus mismas afirmaciones:

«Para Whitehead, toda la creatividad está concentrada en el creativo avance, que es el presente en su

⁵⁰ *Ibid.*, p. 474. También el Dios que se acerca al hombre: «Por eso, cuando Dios es experimentado como el que viene al mundo y así se acerca al hombre (¡como individuo y como género!) más íntimamente de lo que el hombre pudiera estar con respecto a sí mismo, entonces la experiencia de no poseerse a sí mismo se transforma en experiencia de un acrecentamiento antropológico» (*Ibid.*, p. 496). Hay en la teología patristica muchos desarrollos interesantes, a veces contradictorios, sobre este aspecto. P. L. Gavrilyuk sostiene, basándose en Cirilo de Alejandría (370/3-444) que es posible compatibilizar la impassibilidad de Dios con el compromiso histórico: «I will argue that divine impassibility functioned as an *apophatic qualifier* of all divine emotions and served to rule out those passions and experiences that were unbecoming of the divine nature [...]. I will show that for the Fathers, divine impassibility was fully compatible with God's providential care for the world, with direct divine involvement in history, and with praiseworthy emotionally coloured characteristics, such as love and compassion» (P.-L. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford U.-P., Oxford 2006, p. 16). Para entender cómo se ha generalizado el interés por el tema del sufrimiento de Dios en la teología y para ver las cuestiones implicadas cf. S. del CURA, *El «sufrimiento» de Dios en el transcurso de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales*, «Revista Española de Teología» 51 (1990) 331-373.

cósmica extensión. Por consiguiente, el futuro, como el pasado, está desprovisto de creatividad. Yo extendiendo el lugar de la creatividad hasta incluir el futuro también»⁵¹.

Y también, respecto a Dios:

«Mejor que decir que la eternidad trasciende el tiempo, se puede decir que el tiempo trasciende la eternidad. En ese caso, el modo de trascender el mundo y a nosotros mismos debe estar fundado en el tiempo, no en cierto reino eterno. Como veremos, Dios podría trascendernos temporalmente, y debía ser ese Dios el que nos trascienda como nuestro futuro»⁵².

Dado que el significado que propone Ford para el futuro resulta complejo y no es habitual, debe comenzar por explicarlo en diálogo con otras categorías y conceptos que han sido propuestos en la tradición, y previamente alejar todas las objeciones que se plantean a la cuestión⁵³.

2.3.1. Objeciones a la consideración de Dios como futura creatividad

Ford señala en la introducción al capítulo octavo de su libro *Transforming Process Theism* el itinerario que le llevó a la introducción de esta categoría⁵⁴.

Señala que Whitehead, cuando concebía a Dios como no temporal, en su primera etapa, no planteaba dificultades teóricas

⁵¹ «For Whitehead all creativity is concentrated in the creative advance, which is the present in its cosmic extent. Therefore, the future, like the past, is devoid of creativity. I extend the locus of creativity to include the future as well» (TPT 15).

⁵² «Rather than eternity being transcendent to time, time transcends timelessness. In that case God's way of transcending the world and ourselves must be found in time, not in some timeless realm. As we shall see, should God transcend us temporally, it must be that God transcends us as our future» (TPT 9).

⁵³ Cf. TPT 233ss.

⁵⁴ Cf. *Transforming Process Theism*, pp, 233-263.

mayores. El problema comenzó a plantearse cuando Whitehead introdujo una concepción más compleja de Dios, señalando en él una naturaleza consecuente: «Al menos, era aparentemente imposible integrar la provisión de objetivos iniciales con la acción responsable de Dios con el mundo, a través de su experiencia consecuente»⁵⁵.

La consecuencia era muy seria, según Ford, puesto que hacía imposible la síntesis final de los dos elementos que caracterizan la TP, y de los que venimos hablando: la persuasión divina y el teísmo temporal.

Ante tal situación, Ford se plantea buscar una solución desde la consideración temporal de Dios: «No obstante, una modalidad temporal no había sido considerada: Dios como futura creatividad, la fuente de nuestra creatividad»⁵⁶.

Se imponía, pues, la tarea de revisar las objeciones que se podían alzar contra esta nueva consideración. Ford señala cinco objeciones a tener en cuenta, provenientes de los siguientes binomios: Dios y creatividad, Dios y ser, Dios y eternidad, Dios (y/como) futura actualidad, y Dios y devenir.

Desde el primer binomio (*God and Creativity*), Ford señala, siguiendo a Whitehead que ambas realidades están formadas de elementos contrastantes: actual y no temporal (Dios) y no actual y temporal (creatividad)⁵⁷. De ahí se desprenden cuatro objeciones que impiden identificarlas:

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ TPT 233. Ford ya cuenta con toda una tradición en la que la reflexión sobre la creatividad ha ido madurando, y se ha ido explicando como fruto de la reciprocidad y mutualidad entre Dios y mundo: «God and world stand in reciprocity, that is, in an interprocess of creativity. The *same* creative relation obtains *between* God and world as an expression of precisely the *same common intercreativity* whereby their inner processes also “become” what they are» (R. FABER, *God as Poet of the World*, p. 170).

⁵⁷ Cf. RM 90, citada por TPT 234.

Primera: de esa manera, se evita el determinismo de un Dios creador omnipotente⁵⁸.

Segunda: Dios podría ser prehendido; la creatividad no⁵⁹.

Tercera: Una tercera objeción es que Dios, no la creatividad, es digno de un modo supremo de alabanza⁶⁰.

Cuarta: las características distintivas de Dios, como su individualidad o carácter personal, no pueden ser derivadas de la naturaleza de la creatividad⁶¹.

En el segundo binomio (*God and Being*) se plantea la cuestión que viene serpenteando por toda nuestra investigación, y cuya solución pretende cifrar la novedad fordiana (Dios es ser antes que devenir, o viceversa). En esto, tanto Whitehead como Hartshorne se mantuvieron en una calculada ambigüedad, resolviendo la cuestión del ser de Dios parcialmente. Ford cree que considerando a Dios como creatividad futura se resuelve la cuestión. Dios se convierte en puro devenir⁶².

⁵⁸ «If divine creativity were coincident with present creativity, either the divine would determine present creativity, o vice versa» (TPT 234).

⁵⁹ «This objection would be decisive if prehension were the only way God could influence us. It is the way the past influences us, either concretely in terms of actual occasions or abstractly in terms of eternal objects. Yet God could also influence us in terms of the future, were God identified with future creativity. The transmission of future creativity to the present could not be a prehensive relation, because the occasion must first have creativity in order toprehend. Yet there could divine influence if the present occasion is the present instantiation of what just was part of the future divine creativity» (TPT 234).

⁶⁰ «This objection certainly applies to pure creativity, but future creativity is a distinctive kind of creativity informed by aim. The divine exercise of creativity in the future is different from the various activities of creativity in the present. We have been accustomed to conceiving of creativity as restricted to the present, where it underlies all worldly activity, good or evil. That need not be so concerning the future» (TPT 235).

⁶¹ «I do not think that such a derivation is necessary. Divine individuality and personhood must be compatible with future creativity, to be sure, and that I hope to show below» (TPT 235).

⁶² «If God is future creativity, God must be conceived as pure becoming, without any admixture of being. Then God must be imprehensible, although this need not

Tercer binomio (*God and Eternity*). Algunos han llegado a pensar que si caracterizamos a Dios como creatividad futura no podrá acompañar todos los tiempos (todos los modos temporales). Ford sostiene que Dios puede acompañar todos los tiempos, pero de diversa manera: siendo uno de los modos y conociendo los otros. En esto se opone a la formulación tradicional de la eternidad de Dios, desde la que se podía afirmar que Dios conocía el pasado, el presente y el futuro⁶³.

El cuarto binomio (*God as Future Actuality*) nos presenta una objeción que evidencia el estatismo y el determinismo de ciertas consideraciones de Dios como futuro. Aquí Ford pretende distanciarse del modo de concebir a Dios de Bloch, Moltmann e incluso del mismo Pannenberg. Admitiendo que hay puntos de vista comunes, él quiere subrayar el carácter más dinámico de su concepción⁶⁴.

Finalmente, el quinto binomio (*God ad Becoming*) nos avisa de la necesidad de distinguir algunas concepciones que hablan del Dios del futuro, de la propia de Whitehead y Ford. Para muchos autores y corrientes filosóficas y teológicas, entre los que destaca el zoroastrismo, el Dios de Nicholas Kazantzakis, Samuel Alexander,

mean that God could have no influence upon the world. It simply means that God does not influence the world the way the past does, by means of prehension. It means that under certain conditions the everlasting concrescence need not harbor any primordial being» (TPT 235).

⁶³ «God is conceived as eternal, yet knowing past, present, and future. I am profoundly skeptical whether any eternal knowing is possible, at least if eternal means what is timeless or immutable. Timeless knowing abstracts from an essential condition for subjectivity, namely, temporal duration itself. Objects can be timeless because abstract (whether created or uncreated). God is thought to know past, present, and future, but process theism has argued that future contingents cannot now be known as actual, and God can only know the knowable. The present, as opposed to the immediate past, is also unknowable. Only being, not becoming, is knowable. Subjectivity, both in terms of the interiority of experience and the freedom of decision, cannot be objectified in the form of being» (TPT 237).

⁶⁴ «On my view the static quality of future possibility has been transformed into the dynamic quality of future divinity» (TPT 238).

Friedrich Shelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o Pierre Teilhard de Chardin. En el fondo, todas estas concepciones estarían presididas por la noción de un Dios que podrá ser o venir al ser en una etapa posterior, o que recibirá su plenitud en un futuro más o menos cercano⁶⁵.

2.3.2. Revisión de algunas categorías

Una vez aclaradas las objeciones que se presentan a su nueva concepción, queda expedito el camino para comenzar la aplicación de su propia epistemología. Parte en ella de la revisión de sus conceptos, o si queremos por la «pars destruens», señalándonos con lo que no se identifica, para después ofrecernos en positivo («pars construens») su propio concepto de futuro.

a) Persuasión divina en lugar de omnipotencia

Nos retrotraemos a lo dicho en apartados anteriores. En ellos, he descrito pormenorizadamente en qué consiste la persuasión divina. Aquí voy a centrarme un poco más en el contraste con su equivalente en la tradición, la omnipotencia divina.

Ford comienza señalando la naturaleza misma de la persuasión⁶⁶, que sólo puede ser efectiva con el consentimiento del

⁶⁵ Cf. TPT 238. «Characteristic of these proposals is the claim that the essence, the necessary structure of God, is subject to change, usually by means of an internal dialectic. The conception I propose holds that God does not change in terms of any inner nature, but only in terms of experience. Any change entails contingency: the perishing of what was, and the emergence of what had not yet been. That which is necessary is context-independent, and hence invariant in every temporal situation» (TPT 239).

⁶⁶ «Process theism, as I understand it, seeks to conceive God purely in terms of persuasive power. All other causes may act upon us efficiently, but God is the ultimate dynamic source of final causation. Other causes re-enabling or restricting causes, but God provides that ultimate lure which urges us forward. By “persuasion” we mean that “relational power” Bernard Loomer speaks of a power exercised together with its recipient, in contrast to the “coertion” of

persuadido. Lo cual le lleva a afirmar que, para que se dé la persuasión, debe haber dos elementos: el propósito divino y la respuesta de la criatura. Ambos son necesarios y ninguno es suficiente.

De otro lado, el ejercicio de la omnipotencia es unilateralmente determinante⁶⁷. Por lo general, se concibe a Dios como el que otorga el ser a las criaturas, que después pueden actuar libremente. Esto presupone la noción de ser sustancial, con todas las dificultades que supone⁶⁸. Para Whitehead la concrecencia, el llegar a ser de la ocasión, puede ser considerada su propia creación, en la medida que la criatura participa en su propia creación.

Algunos estudiosos interpretan la causalidad divina como primariamente eficiente. Ford pretende ofrecer una solución alternativa. En vez de colocar la fuerza, la omnipotencia, en el inicio, pretende situarla al final; en vez de causas eficientes pasadas, causas finales futuras:

«La persuasión necesariamente requiere causalidad final. La ausencia de causalidad final ocurre de un modo típico, cuando la acción divina es concebida primariamente

“unilateral power”, where the activity of the recipient has no impact on the exercise of the power.» (L.-S. FORD, *The Divine curse understood in terms of persuasion*, «Semeia» 24 (1982) 81). Ya antes: *God as King: Benevolent Despot or Constitutional Monarch?* «Christian Scholar's Review» 1/4 (1971) 318-322.

⁶⁷ Aunque esto es así, el atributo de la omnipotencia de Dios cabe presentarlo de otras maneras. El mismo CEC, aunque subraya convenientemente este atributo, matiza sus características: «De todos los atributos divinos, sólo la omnipotencia de Dios es nombrada en el símbolo: confesarla tiene un gran alcance para nuestra vida. Creemos que esa omnipotencia es *universal*, porque Dios, que ha creado todo, rige todo y lo puede todo; es *amorosa*, porque Dios es nuestro Padre; es *misteriosa*, porque sólo la fe puede descubrirla cuando “se manifiesta en la debilidad” (2 Cor 12, 9)» (CEC 268). Pero esta vía la retomaremos en el diálogo con Ford posteriormente.

⁶⁸ En la tradición se han percibido de un modo radicalmente diferente las cosas. La omnipotencia de Dios y la ausencia de todo condicionamiento interno o externo se manifiestan en su obra creadora. Soberanía universal de Dios. La creación de la nada no es más que la expresión negativa de la dependencia radical respecto de Dios de todo cuanto existe, y de la universalidad de la mediación de Cristo «sin el que nada de cuanto existe fue hecho» (Jn 1,3 ss).

en términos de causalidad eficiente. Nosotros necesitamos ver que Dios no actúa sobre nosotros desde el pasado, sino que nos atrae desde el futuro»⁶⁹.

b) Negación de la creación «ex nihilo»

Con frecuencia, la noción anterior (o la nota) de omnipotencia venía acompañada, en diversos sistemas teológicos, de su correlato natural; es decir, la «creatio ex nihilo sui et subiecti»⁷⁰. Como dice Ford, «sólo un acto completamente determinado podría traer a las criaturas, al ser si no hubiera otros recursos implicados»⁷¹. De esta manera, quedaría más manifiesta la omnipotencia divina. Pero existe, afortunadamente, -señala- otro modo de entender la creación en términos diferentes (*divine persuasion*) involucrando a las criaturas: «Cada concrecencia se construye sobre sus antecedentes, y de esa forma la multiplicidad es unificada, resultando un nuevo ser»⁷².

Dice a este propósito Marjorie Hewitt Suchocki, una de las grandes representantes de la TP, autora de una significativa síntesis de esta teología (*God, Christ, Church*):

⁶⁹ «Persuasion necessarily requires final causation. The absence of final causation typically occurs when divine activity is primarily conceived in terms of efficient causation. We need to see that God does not act upon us from the past, but lures us forward to the future» (TPT 6).

⁷⁰ «Yet divine persuasion may very well describe God's activity in creation as depicted in Genesis 1. We have been accustomed to thinking of the unilateral power of divine fiat, calling the World into being ex nihilo, but the image here might depict the King of the Universe commanding his hosts to fashion the world by stages. Instead of repetitiously congratulating himself his servants to see how well they carry out his commands: "And God saw that it was good". The image of the king commanding, which is basic to much of the Old Testament, is primarily a persuasive image. Commanding is that form of persuasion which has the backing of authority» (L.-S. FORD, *The Divine curse understood in terms of persuasion*, «Semeia» 24 (1982) 81-82). Cf. *ib.*: L.-S. FORD, *Contrasting conceptions of creation*, «Review of Metaphysics» 45 (1991) 89-109.

⁷¹ TPT 7.

⁷² *Ibid.*

«El poder de Dios, relativo a la integración de los sentimientos físicos del mundo en la naturaleza divina, es de nuevo absoluto –no en términos de lo que es integrado (salvado indirectamente), sino en términos de cómo es integrado. Lo que Dios siente depende de lo que el mundo ha llegado a ser, y esta realidad es parcialmente el resultado de la influencia de Dios en primer lugar; pero de un modo más resolutivo, es el resultado de la decisiva utilización por parte del mundo de la influencia de Dios en su propio auto-devenir»⁷³.

Este concepto de concrescencia estaría en consonancia con la ciencia, especialmente con las teorías de la evolución (entre ellas la de Darwin): «toma un especial significado para la historia de la evolución. La ciencia cuenta que en los últimos cuatro mil millones de años se ha producido la emergencia de partículas elementales, átomos, moléculas, macromoléculas, células, plantas, animales, los seres humanos, cada uno construido y desarrollado a partir de los predecesores. Se puede entender la persuasión divina como coordinando y dirigiendo este proceso, aunque no controlándolo»⁷⁴.

La crítica de Ford al concepto de «creatio ex nihilo» es muy enfática⁷⁵. Según él, cabe imputar a este concepto, en parte, el

⁷³ M.-H. SUCHOCKI, *God, Christ, Church*, Crossroad, New York 1989, p. 81. Y continua: «This would be the world's transitional influence upon God. But how God deals with those influences is sheerly within the control of the divine power» (*Ibid.*).

⁷⁴ «This general principle of concrescence takes on special meaning for the history of evolution. Science reports that over the past four billion years or more there has been the emergence of elementary particles, atoms, molecules, macromolecules, cells, plants, animals, and humans, each building upon and developing out of its predecessors. One can understand divine persuasion as coordinating and directing this process, though not controlling it» (TPT 7).

⁷⁵ Cf. a este propósito L.-S. FORD, *An Alternative to Creatio ex Nihilo. Process Thinkers Principles*, «Religious Studies» 19/2 (1983) 205-213. Tb.: TPT 7, 34 y 221; LU 21 y 40. Quizás convendría ver esta noción a la luz de otras interpretaciones más recientes que unifican «ex nihilo» y «ex amore» (Cf. S. del CURA, *Creación "ex nihilo" como creación "ex amore", su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*, XXXVIII Semana de Estudios Trinitarios, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, pp. 157-242).

ateísmo de Whitehead. El autor británico lo rechazaba por cuanto descubría en él serias implicaciones determinísticas⁷⁶.

Por esta razón, nos dice Faber, en la TP se acuñó una contrametafora⁷⁷ alternativa. Se trata de la «creatio ex chaos»⁷⁸. Nace como una alternativa a la metáfora ontoteológica de la coerción⁷⁹, que tiene sus raíces en la visión evolucionista que nos proporciona la ciencia y también la Sagrada Escritura⁸⁰ (especialmente del Génesis), cuyo significado emerge de la correlación con la relacionalidad esencial y universal del mundo⁸¹, y que no se debe confundir con la «creatividad inmanente» de la que nos habla A.N. Whitehead en *Adventure of Ideas*⁸².

Es verdad que se ha podido interpretar en ocasiones la «creatio ex nihilo» de un modo estático, pero eso no significa que todas las interpretaciones hayan seguido ese curso. Incluso algunas

⁷⁶ «Whitehead, as we shall see, was deeply agnostic, even atheistic, from his late thirties to his early sixties. The key issue for him was the traditional notion of God as creator ex nihilo, which he rejected, presumably for its deterministic implications. He became a theist later not because of some religious conversion, but because he found a meaningful concept of God that did not entail that God was “creator”. For him the term *creator* always had negative connotations. I interpret his thought in terms of creation, for I find this an illuminating way to understand concrescence. But I must make clear that I am here departing from his usage» (TPT 7). Sin embargo, también admite que una modificada TP podría ser compatible: «While the traditional sense of creatio ex nihilo is incompatible with process philosophy, there is another sense in which a modified process philosophy is compatible with it» (L.-S. FORD, *Contrasting conceptions of creation*, «Review of Metaphysics» 45 (1991) 99). Cf. tb.: *An Alternative to Creatio Ex Nihilo*, «Religious Studies» 17 (1987) 205-213. Esa modificación iría en línea de la crítica que presenta Robert Cummings Neville (*God the Creator*, Chicago U.-P., Chicago 1968): «Neville’s account of *creatio ex nihilo*, because it can be interpreted in terms of emergence of form out of the absolutely undifferentiated, is congenial to process theism» (L.-S. FORD, *Contrasting conceptions*, p. 103).

⁷⁷ Cf. R. FABER, *God as Poet of the World*, p. 210.

⁷⁸ J.-B. COBB-D.-R. GRIFFIN, *Prozesstheologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 64.

⁷⁹ Cf. R. FABER, *God as Poet of the World*, p. 207.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, pp. 208-209.

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 209.

⁸² Cf. *ibid.*, pp. 210ss.

de ellas pueden hacer pensar que causalidad eficiente (*creatio ex nihilo*) y causalidad final (TP) convergen en el fondo:

«En esta interpretación de la causalidad creativa de Dios, las ideas de causa eficiente y causa final se acercan hasta coincidir prácticamente. En efecto, el Dios creador no es sólo el que está en el origen de la criatura (causa eficiente); es además el que “tira” de la creación adelante, el que la “atrae” o la “mueve” (causa final) al suscitar en ella una incesante dinámica de autotranscendimiento. Que Dios sea creador significa, pues, que: a) da a la criatura el ser; b) introyecta en la criatura una pulsión hacia el ser-más»⁸³.

Concebida así la creación, entiendo que el diálogo con la TP podría ir mucho más lejos; pero quizás esta cuestión pueda tratarse de nuevo en el análisis crítico que llevaremos a cabo posteriormente. No obstante, Faber nos hace una apreciación referida a toda la TP que puede ser de utilidad: «Dada la distinción entre el significado *evolutivo* de “caos” y el significado *teopoético* de “creatividad” las nociones “de la nada” y “del caos” no son necesariamente mutuamente excluyentes. En una nueva interpretación de la doctrina bíblica de Dios como el principio y el fin, el alfa y el omega, entiendo que “caos” y “nada” son *dos aspectos del mismo sucederse creativo*»⁸⁴.

c) El devenir es lo primario; el ser, secundario

A lo largo de mi trabajo he subrayado cómo, en el análisis que la TP hace de la historia de las ideas, se afirma que durante muchos siglos ha triunfado la tesis parmenídea sobre el pensamiento heraclíteo. Este punto tercero no es sino una consecuencia. Así, pues, una tercera idea que sustenta el teísmo tradicional (y el pensamiento en general) es que el ser es lo más

⁸³ J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1987², p. 121.

⁸⁴ R. FABER, *God as Poet of the World*, p. 213.

importante, el fundamento; y el devenir es un concepto derivado. La TP se sitúa en las antípodas.

Parte Ford de la concrescencia considerada como un acto de devenir a través del cual se unifican una multiplicidad de influencias causales. Cada factor causal tiene una medida de ser (unidad), pero todo el conjunto de factores causales no están todavía unificados. De ese modo, se puede afirmar que en todas las fases incompletas de la concrescencia se da una falta de unidad; y, por tanto, de ser. Sólo al final, emerge el ser. Por tanto, ser y devenir están relacionados de un modo dialéctico, contrastante.

De esa manera, se puede decir que los seres son producidos por el devenir, y no viceversa⁸⁵. Por tanto, «muchos argumentan que sólo la concrescencia presente tiene una existencia primaria, mientras los seres pasados existen de un modo derivado, dependiendo de la concrescencia presente. Esta sería una forma del argumento ontológico, articulado primariamente en términos aristotélicos, que declara que los objetos eternos derivan su existencia de las actualidades presentes. Esto se puede extender a las entidades pasadas, vistas también como objetos dependientes de las actualidades presentes»⁸⁶.

¿Por qué Ford llega a priorizar el devenir sobre el ser? Entre otras muchas razones, que hemos podido ir evidenciando a lo largo de nuestro trabajo, hay una más importante que estuvo al comienzo de su reflexión y que motivó su cambio de coordenadas teóricas. No olvidemos que Ford comenzó reflexionando sobre Tillich y después continuó con Whitehead. ¿Dónde se inició el conflicto que le condujo a la aceptación del devenir como categoría central?

⁸⁵ Ford se plantea en algún momento si ésta es la idea original de Whitehead o no para responderse que sí, pero no lo hace sin una cierta discusión y análisis (Cf. L.-S. FORD, *The past as given by Mannoia*, «The Modern Schoolman» 64 (1986) 45-51).

⁸⁶ «Many argue that only present concrescence has primary existence, while past beings exist only in a derivative sense dependent upon present concrescence. This is a form of the ontological principle, which declares that eternal objects derive their existence from present actualities. This is extended to past entities, seen also as objects dependent on present actualities» (TPT 8).

Partiendo de la consideración del ser de Dios, Ford se encuentra con dos afirmaciones contradictorias entre estos dos grandes del pensamiento (Whitehead y Tillich). Por un lado, A.N. Whitehead afirma que «Dios no debe ser tratado como una excepción de los principios metafísicos»⁸⁷. De otro lado, P. Tillich señala que «el ser de Dios no puede ser entendido como la existencia de un ser entre otros y por encima de los otros»⁸⁸.

En el contexto de este debate y del callejón sin salida al que le conduce la reflexión de sus guías⁸⁹, él se ve impulsado a un cambio en la consideración, y a una reconceptualización de Dios como puro devenir⁹⁰.

La primacía del devenir⁹¹ sobre el ser, en los términos que hemos señalado, conduce a una reevaluación de la perfección divina.

¿Qué se entendía por este atributo de Dios en el teísmo clásico? La teología y el magisterio, a lo largo de los siglos recogieron esta característica de Dios. Jesús, en el *Sermón de la Montaña*, nos exhorta: «Por tanto, sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Esta llamada se convierte en

⁸⁷ PR 343.

⁸⁸ ST I, 235.

⁸⁹ «In the context of that debate we may wonder whether Tillich's assertions about God are finally intelligible. His *via symbolica* may degenerate into a simple *via negativa*. If God is not a being, none of the terms we apply to beings can be appropriate for God, except in an entirely different sense. But then we could assert that God is multicelular, just not in the sense that beings might be multicellular» (TPT 236).

⁹⁰ «The context shifts dramatically if we reconceive God as pure becoming. Such becoming is not a being, but it is not conceptualized simply in negative terms. Pure becoming may be construed as a positive version of Tillich's notion of God as "not a being". Moreover, God can still be conceived as an instance of the metaphysical categories, for in Whitehead's hands there are no longer categories of being but primarily categories of becoming (conrescence)» (TPT 236).

⁹¹ Habla también del devenir en este artículo en que quiere aclarar una interpretación de Whitehead: *Can Whitehead rescue perishing?*, «The Personalist» 54/1 (1973) 92-93.

un ideal al que son invitados a reflejarse todos los fieles y en una invitación a confesar: «Dios es perfecto», o bien, «infinitamente perfecto» (*Dei Filius*).

Esta doctrina está presente, en primer lugar, en la enseñanza y predicación de Jesús. Así, Jesús dice a la samaritana: «Dios es espíritu, y los que le dan culto deben hacerlo en espíritu y verdad». (Jn 4, 23-24). O al joven rico que se dirigió a Él con las palabras: «Maestro bueno», diciendo «¿Por qué me llamas bueno? No hay nadie bueno más que Dios» (Mc 10, 17-18).

Ford aborda esta reevaluación o reconsideración de la perfección desde la óptica de la acción. En la teología clásica el ser perfecto (Dios) no se enriquece a través de la actividad⁹². Ya es perfecto. Únicamente el ser humano puede enriquecerse, y de hecho se enriquece mediante la actividad. Evidentemente, este argumento ya presupone que Dios es un ser antes que nada.

Desde otra perspectiva, Lewis Ford nos sitúa en la idea de que Dios puede no ser el ser perfecto, sino el devenir perfecto. En consecuencia, desde esta nueva perspectiva que se nos abre, la realidad puede presentar una faz diferente: «Ya que el devenir es primario, Dios podría ser concebido como devenir perfecto, y la perfección del devenir incluiría ser enriquecido por aquello que viene al ser»⁹³.

⁹² «Classical theists argue that process theists limit God by arguing that God can be enriched by an experience of future contingents that only comes into existence in the course of the creative advance. God, they reason, is a perfect being, complete in every way, and therefore incapable of being enriched» (TPT 8). En la perspectiva de Whitehead y las posteriores reinterpretaciones la cosa puede ser diferente. Así lo atestigua R. Faber para quien la relación Dios-mundo puede entenderse desde estas claves de comunicación, creatividad, etc.: «Within theopoetic difference, creativity is disclosed as the *same ground of activity of both God and the world* (Bracken, 1995), that is, as the *intercreativity between God and world*» (R. FABER, *God as Poet of the World*, p. 172. Cf. *ibid.*, pp. 172ss.).

⁹³ «Since becoming is primary, God should be conceived as perfect becoming, and the perfection of becoming includes being enriched by that which come into being» (TPT 9). Cf. *ib.*: *The past as given by Mannoia*, «The Modern Schoolman» 63 (1986) 45ss.

El contraste entre el ser y el devenir le sugiere un modo de relacionar el tiempo y la eternidad que pueda ser la base para la nueva consideración del futuro. Según su visión, Dios sería trascendente al mundo a través del tiempo, no propiamente de la eternidad. Dios nos trasciende como nuestro futuro⁹⁴.

2.3.3. Nueva consideración del futuro

Esta nueva categoría que nos ofrece Ford debe romper aún la tendencia inercial del pensamiento a considerar sólo dos modos de actualidad: el pasado y el presente. Si esto es así, el futuro no pertenece al reino de la actualidad, sino al de la posibilidad. Si nuestra reflexión no pudiera ir más allá, lógicamente toda la riqueza de contenidos que se nos aportan con esta nueva consideración del tiempo no serían posibles. Por tanto, Ford intenta explicar el carácter actual del futuro.

El proceso para llegar hasta ahí, él nos lo muestra en muchas obras y artículos. En uno de ellos, con una claridad palmaria, lo detalla. Nos dice que para poder demostrar que Dios es la creatividad futura, tiene en primer lugar que demostrar que caben otras concepciones de futuro⁹⁵, que no son las estáticas al uso.

⁹⁴ «Whitehead designated his forms as “eternal objects”, meaning by this that they were “objects devoid of time”. Eternity is usually thought to transcend time. If by eternity we really mean everlastingness, then it is a temporal notion embracing past, present and future. But the Greeks conceived of eternity as timelessness, and felt that only timelessness could properly and completely transcend time. But if Whitehead’s “timeless objects” were dependent upon becoming for their existence, then it is possible to conceive of them as derivative from temporal actualities. They are abstract because they abstract from time. Rather than eternity being transcendent to time, time transcends timelessness. In that case God’s way of transcending the world and ourselves must be found in time, not in some timeless realm. As we shall see, should God transcend us temporally, it must be that God transcends us as our future» (TPT 9). Cf. *Rigid and Non-Rigid Forms*, «Process Studies» 36/2 (2007) 272-290 y *Non-Rigid Forms: Retractions and Revisions*, «Process Studies» 37/2 (2008) 68-73.

⁹⁵ «Besides the ordinary passive future we are all familiar with, I wish to propose a notion of the future which can serve as the appropriate mode of divine activity.

Después, debe demostrar que Dios puede ser considerado como la fuente de esta actividad futura. Se apoya, en parte, en su maestro, ya que Whitehead no dibuja el futuro con estas características, como vamos a ver a continuación.

Para ello tiene que luchar contra el propio maestro. Whitehead sostiene que sólo se pueden considerar dos modos de actualidad (pasado y presente):

«Aquí, Whitehead no es muy útil, porque él concibe el futuro en términos de condiciones causales que el presente (y el pasado) imponen sobre él. El futuro toma prestada su realidad para las proyecciones del presente, y esto no incluye el dominio de las posibilidades reales (*Adventures of Ideas*, c. 12)»⁹⁶.

Pero si el presente y el pasado constituyen diversas formas de actualidad, ¿por qué el futuro no va a tener su propia clase de actualidad?⁹⁷. Por consiguiente, emprende la tarea de dotar al futuro conceptualmente de una clase de actualidad:

«Intentemos reconcebir el futuro de tal modo que su actualidad sea conceptualmente posible. Si es así, éste

First, I need to show how an active future is possible. The I must try to show that God can be appropriately conceived as the activity of the future. In this account I shall be relying heavily on the process philosophy of Alfred North Whitehead, primarily as found in his main work, *Process and Reality* (1929). In part I shall be presenting his ideas, while in part I shall be building on them in ways he did not foresee» (L.-S. FORD, *The Active Future as Divine*, Twentieth World Congress of Philosophy, in Boston, Massachusetts from August 10-15, 1998, citado desde «Paideia» (*on line*), p. 1.)

⁹⁶ «Here, Whitehead's own account is not very helpful, for he conceived the future in terms of the causal conditions that the present (and past) lays down upon it. The future borrows its reality for present projections, and this does not even include the domain of real possibilities (*Adventures of Ideas*, ch. 12)» (TPT 11). Para Whitehead, el futuro se define en términos de presente: «It is one of the elements in the actual world which has got to be referred to as an actual reason and not as an abstract potentiality» (PR 121), edición de D.-R. Griffin y Donald W. Sherburne. Cf. *ib.*: PR 14, 56, 123, 163, 168, 178, 204, 214-215, 277, 322, etc.).

⁹⁷ Cf. TPT 11.

podría estar menos determinado que el presente o el pasado. Sería la fuente de la creatividad para el presente, y también última fuente de la finalidad»⁹⁸.

De esta manera consigue Ford dar cuerpo al futuro e introducirlo entre los modos de actualidad. El esquema binario se transforma en otro ternario:

«Así, hay tres modos de actualidad: el pasado como determinadamente actual, el presente como la actividad de la determinación, y el futuro, como actividad que transfiere el poder de la creatividad al presente»⁹⁹.

Esta claro, pues, que la naturaleza del futuro como actual es la pura creatividad, el continuo movimiento, más profundo en el futuro lejano, pero que incluso cuando se pluraliza, concreta y determina en el inmediato futuro, siempre permanece fiel a sí mismo, «forever future»: «La existencia primaria del futuro se fundamenta en su creatividad, mientras las concreciones presentes actúan como razones para su particularidad»¹⁰⁰.

⁹⁸ «Let us try to reconceive the future in such a way that its actuality is conceptually possible. If so, it must be less determinate than either the present or the past. It should be the source of creativity for the present, and it could also be the ultimate source of aim» (TPT 11). «The nature of present actuality gives as a clue as the future actuality. Since the present is finite particular activity, it could be universal activity, an infinite activity which could be the source of present acting, and which as informed by aim could influence it in terms of divine persuasion» (*The Active Future as Divine*, Twentieth World Congress of Philosophy, in Boston, Massachusetts from August 10-15, 1998, citado por «Paideia» (*on line*), p. 4).

⁹⁹ TPT 11 (nota 11: See my essay on *The Modes of Actuality* («The Modern Schoolman» 67/4 (may 1990) 275-283)).

¹⁰⁰ TPT 14. Abunda la literatura sobre este particular: Dios y futuro. Sirva como ejemplo un libro que he encontrado recientemente: C.-C. HILL, *In God's Time. The Bible and the Future*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK) 2002.

a) Futuro como indeterminación

Vayamos al concepto de indeterminación. La Real Academia de la Lengua Española nos ofrece cinco acepciones de «determinar» que, por contraste, nos ayuda a entender el concepto: «(Del lat. *determināre*). 1. tr. Fijar los términos de algo. 2. tr. Distinguir, discernir. 3. tr. Señalar, fijar algo para algún efecto. Determinar día, hora. 4. tr. Tomar resolución. U. t. c. prnl. 5. tr. Hacer tomar una resolución. Esto me determinó a ayudarle»¹⁰¹. Como vemos, el concepto de indeterminación apunta a una falta de resolución, de determinación, al hecho de no conocer los límites, a un no discernimiento.

Si esto lo trasladamos a un plano más filosófico, la indeterminación se podría formular de un modo parecido al de Ford: «una ocasión pasada está absolutamente determinada con respecto a su propio carácter. Toda indecisión ha sido superada en el proceso de concrecencia. Y si ha sido superada, entonces debería estar más avanzada en el proceso de determinación. La concrecencia presente, pues, es la transformación de la indeterminación en determinación. Cualquiera que sea la definición de futuro, debería ser menos determinado que el presente o el pasado»¹⁰².

b) Futuro como fuente de creatividad

La TP se había preguntado de dónde provenía la creatividad, cuál era la fuente de la creatividad. Whitehead, en *The Adventures of Ideas* había señalado que esa fuente podía venir del

¹⁰¹ RAE 1992.

¹⁰² «A past occasion is absolutely determinate with respect to its own character. All indecision as to what it is has been overcome in the process of concrecencia. If it had not been overcome, there would still be some further process of determination. Present concrecencia, then, is the transformation of indeterminacy into determinateness. Whatever the future is, it must be less determinate than either the present or the past» (TPT 11-12).

pasado¹⁰³. También Nancy Frankenberry lo definió así en *The Power of the Past*¹⁰⁴.

Ford es partidario de interpretar «energy» en este contexto como creatividad. Según esto, una primera consideración de la creatividad según Whitehead habría que derivarla del pasado¹⁰⁵. No obstante, es claro que esto va contra las exigencias que establece Whitehead en su obra anterior, su obra maestra, *Process and Reality*. Aquí la concrecencia era concebida como un proceso de determinación que resulta en un determinado hecho, que ha establecido un determinado vínculo con cada *item* de su universo. Tal sentido de determinación de los hechos pasados excluye todo elemento de creatividad¹⁰⁶.

Algunos intérpretes de Whitehead (N. Frankenberry, W.-A. Christian, Ivor Leclerc, D.-W. Sherburne, G.-L. Kline...etc.) se apoyan en la primera teoría, se resisten a admitir las últimas

¹⁰³ «The creativity of the World is the throbbing emotion of the past hurling into a new transcendent fact» (AI 217). En otros contextos habla de «the way in which the occasions in question have inherited their energy from the past of nature» (AI 238); o bien: «the immanence of the past energizing in the present» (AI 241).

¹⁰⁴ «Process Studies» 13/2 (1983) 132-142: «In this essay I mean to call attention to the way in which Whitehead's account of the nature of experience places great emphasis on the power of the past, the primacy of physical feelings, and the literal transmission of energy as creative causal influx» (p. 132).

¹⁰⁵ L.-S. FORD, *The origin of subjectivity*, «The Modern Schoolman» LXII (1985) 267.

¹⁰⁶ «Put another way, concrecencia is the growing together or unification of the inherited multiplicity into one final unity. Creativity as the process of unification ceases or perishes in the attainment of the final unity. If it perishes, how can it be available for supervening occasions? Whitehead's theory contrasts the subjectivity of present creativity with the objective character of past determinateness. To ascribe creativity to the past is to give it a quality pertaining only to present subjectivity, thus violating the temporal distinction between subject and object so basic to this metaphysics» (*Ibid.*). El tema de la subjetividad, es un tema muy importante para Ford. De tal manera que lo ha tratado desde diversas perspectivas, durante toda su producción. Como ejemplo, sirva una de las últimas publicaciones de nuestro autor de la que tengo constancia: L.S. FORD, *Enduring Subjectivity*, «Process Studies» 35/2 (2006) 291-318.

consideraciones o bien la reinterpretan en los términos de *Process and Reality*.

Esto nos conduce a un pequeño callejón sin salida. ¿Por dónde buscar la luz? Si no encontramos una fuente que pueda explicar la creatividad, queda comprometida también la subjetividad, porque en la TP creatividad y subjetividad van estrechamente unidas.

Ford argumenta a partir de la consideración de que pasado y futuro son anteriores al presente, uno en el orden del ser (pasado), otro en el del devenir (futuro). De ese modo:

«En términos de devenir, es la indeterminación del futuro la que es anterior a la fase inicial de la concrecencia, no el pasado. Si es así, nosotros podemos concebir el futuro conteniendo una actividad general de creatividad que tiene que ser particularizada en cada concrecencia presente por su necesidad de unificar una multiplicidad pasada. En este sentido, la ocasión actual podría ser derivada del pasado y del futuro, ambos anteriores al presente, el primero en el orden del ser, el segundo en el orden del devenir. Desde este punto de vista nosotros podríamos explicar el origen de la subjetividad, al menos en cuanto pertenece a la creatividad, en términos de creatividad del futuro»¹⁰⁷.

Además este futuro, como fuente de creatividad, en la medida en que trasciende completamente el pasado y todas las subjetividades presentes, puede tener esa característica de divino. O

¹⁰⁷ «Thus in terms of becoming, it is the indeterminacy of the future which is earlier than the initial phase of concrecencia, not the past. If so, we could conceive of the future as containing a general activity of creativity to be particularized in each present concrecencia by its need to unify a past multiplicity. In this way present occasion would be derived from both the past and the future, both of which would be earlier than the present, the first according to the order of being, the second according to the order of becoming. On such a view we could explain the origin of subjectivity, at least so far as pertains to creativity, in terms of the creativity of future» (L.-S. FORD, *The Origin of Subjectivity*, «The Modern Schoolman» LXII (1985) 269).

de otro modo, Dios puede ser concebido como fuente de creatividad futura¹⁰⁸, tema que abordaré un poquito más adelante.

c) Futuro como fuente del propósito u objetivo inicial

En la TP se habla con frecuencia de «aim», «initial aim». Ya hemos hecho alguna referencia a ello, pero en este punto conviene clarificar algo más estas cosas. El propósito inicial, la finalidad inicial, es algo que hace que nuestro mundo sea cosmos y no caos y que resplandezca la creatividad presente. Sin esta finalidad las ocasiones actuales no se distinguirían unas de otras¹⁰⁹ y la creatividad presente no sería sino actividad indiferenciada.

Ford señala que sin esta coordinación todo se desintegraría en el caos: «Sin la coordinación dispensada por el ordenamiento divino, un universo de ocasiones actuales podría desintegrarse gradualmente en el caos con múltiples objetivos cruzados puesto que cada ocasión puede determinar su propio carácter independientemente de sus contemporáneos, se necesita, entonces, algo que ordene las ocasiones, derivado de alguna fuente de ordenación»¹¹⁰.

¹⁰⁸ «Not having itself the particularizing aims provided to present occasions, this future creativity is perfectly general, and is not spatially localizable. As providing nascent standpoints, however, it interfaces with all the present occasions. It can thus be conceived as omnipresent, yet since purely future, it utterly transcends the past world and all present subjectivity, future creativity can thus be properly conceived as divine. In prehending all past actualities this divine activity realizes the role assigned by Whitehead to God's consequent nature» (*The Origin of Subjectivity*, p. 269).

¹⁰⁹ En ocasiones nos parece que el «propósito inicial» se asemeja a lo que la filosofía clásica llamaba el «principio de individuación». Dicho principio, también denominado «principio de individualización» apuntaba a la razón de por qué algo es un individuo, un ente singular, qué es lo que le distingue de otros. Aristóteles fue el primero en preguntarse por el mismo al abordar la cuestión de la sustancia. En la filosofía moderna G. W. Leibniz añadirá su propia reflexión y lo acuñará como «principio de los indiscernibles».

¹¹⁰ *The Origin of Subjectivity*, p. 270. «The way God provides initial aims to all actualities is the way God influences the world. Every occasion receives an aim peculiar to itself, thus showing God's responsiveness to its particular situation.

Pero, sostiene Whitehead, que no es suficiente con un principio ordenador. Tiene que haber algo más: «lo que se requiere es algo mucho más complejo. Es el orden emprendiendo novedad; de manera que el orden no degenera en repetición [de ese modo perdiendo capacidad de aventura]; de tal manera que la novedad se refleje siempre como un *background* del sistema»¹¹¹.

Ya tenemos varios elementos, que de alguna manera nos permiten describir el propósito, o la finalidad inicial: orden, novedad, individualización, micro-entelequia –añade Ford-¹¹².

Pero, ¿quién infunde estos elementos, esta novedad, en la ocasión actual? Whitehead explica la finalidad inicial en términos de su finalidad subjetiva: Cada ocasión deriva su finalidad inicial de una prehensión física híbrida de Dios¹¹³. Aunque Dios tiene tanto sentimientos físicos como conceptuales, la finalidad subjetiva inicial se deriva solamente de la naturaleza primordial¹¹⁴.

El concepto de naturaleza primordial nos obliga a detenernos un poco. Nos está de alguna manera invitando a explicar la naturaleza de la experiencia dentro de la FP y TP. Una ocasión de experiencia, aunque no está dividida o no es divisible de hecho, puede ser dividida intelectualmente en fases. Distinguimos normalmente cuatro fases: Una primera es la de prehensiones

Because aim is a necessary feature of every actuality coordinating its efficient causes, it is a continual influence, part of the ordinary nature of things, needing no supernaturalistic interventions. It is not restricted to human existence, but explains how God is involved in the whole process of evolution. Moreover it provides a detailed explanation of divine persuasion, thereby offering a convincing alternative to the classical notion of omnipotence» (L.-S. FORD, *Physical Purpose and the Origination of the Subjective Aim*, «Process Studies» 33/1 (2004) 71).

¹¹¹ PR 339, 515.

¹¹² Cf. L.-S. FORD, *The Origin of Subjectivity*, «The Modern Schoolman» LXII (1985) 270.

¹¹³ «He derived aim from a hybrid physical prehension of God's primordial nature» (TPT 13).

¹¹⁴ Cf. PR 245-247, 375-377, citado por L.-S. FORD, *The Origin of Subjectivity*, p. 270: «Though God has both physical and conceptual feeling, the initial subjective aim derives solely from the primordial nature».

físicas, aquellas cuyos objetos son otras actualidades. Una segunda fase es la de prehensiones mentales o conceptuales, en las cuales el objeto es una posibilidad, un ideal o una entidad abstracta (que en ocasiones puede ser llamado un «objeto mental»). Estos sentimientos conceptuales suceden en una segunda fase de una ocasión de experiencia, derivados de los sentimientos físicos, o de las prehensiones físicas. En la tercera fase de la experiencia se da una integración de prehensiones de las dos primeras fases, resultando sentimientos proposicionales, aquellos que son prehensiones cuyos objetos son proposiciones. Finalmente, en la cuarta fase, se da una integración de los sentimientos proposicionales (de la tercera fase) con los primitivos sentimientos físicos (de la primera). El resultado es un sentimiento intelectual. Una particularidad de los sentimientos intelectuales es que sus formas subjetivas implican conciencia, conocimiento. Una especie de sentimiento intelectual, de hecho, es lo que denominamos «percepciones conscientes»¹¹⁵. Pero estos sentimientos intelectuales incluyen también lo que podría denominarse «pensamiento».

Si aceptamos esta aportación parece difícil admitir que la finalidad derive solamente de la naturaleza primordial de Dios. Ambas naturalezas son requeridas para esta finalidad primordial, que sólo una eterna concrecencia divina puede otorgar.

Ninguno de los componentes de sentimientos corren peligro de perecer, al ser objetivados fuera de la concrecencia que perece, ni tampoco peligran la subjetividad divina; lo que le lleva a Ford a concluir que ningún aspecto de estos ha sido obtenido por una prehensión sobrevenida. Esta será la base para hablar posteriormente de la imprehensibilidad de Dios.

El problema que se ha planteado y se plantea todavía en la actualidad, dentro de la TP, es la consideración de la finalidad desde la perspectiva objetiva, cuando en realidad hay que plantearlo en el seno de las subjetividades finitas. Whitehead se equivocaba –según Ford- al pensar que muchos sujetos nacientes aprehendían estas finalidades en ausencia de un factor individuante

¹¹⁵ PR 266 ss.

que pluralice la creatividad dentro de las ocasiones individuales. No cualquier objeto puede proporcionar estas finalidades. Además, creatividad y finalidad son precondiciones para el presente, subjetividad finita; y por consiguiente ningún factor puede aprehenderlas¹¹⁶.

Por tanto, las finalidades –concluye Ford- «son realidades derivadas, pero no de las actualidades presentes o pasadas. La finalidad existe caracterizando la creatividad, que es la actualidad del futuro. No caracterizan la creatividad los objetos eternos ni las formas objetivas. Por ello, la creatividad puede ser aprehendida en términos de sus características, mientras que la creatividad es tan indeterminada como inaprensible. La finalidad caracteriza la creatividad futura mediante una subjetividad formante (*forming*) que nunca se convierte en algo objetivo»¹¹⁷.

Sólo nos queda afirmar que es Dios quien proporciona estas finalidades a las entidades actuales; pero es el tema del próximo epígrafe.

d) Dios y la creatividad futura

Como creatividad¹¹⁸ futura, Dios aprehende el pasado concreto de una ocasión naciente y lo unifica de modo apropiadamente divino, un juicio que evalúa todas las posibles maneras de determinación finita subsiguiente.

¹¹⁶ Cf. L.-S. FORD, *The Origin of Subjectivity*, p. 271; cf. *ib.*: TPT 13.

¹¹⁷ «Aim is only derivatively existent, but it does not depend upon present or past actualities for its existence. Aims exists as characterizing creativity, the actuality of the future. It does not characterize creativity the way eternal objects or objective forms do. For then the creativity could be prehended in terms of its characteristics, whereas creativity is so indeterminate as to be imprehensible. Aim characterizes future creativity by means of a subjective forming that never becomes objective» (TPT 13).

¹¹⁸ «God as future exists for the world as its lure and creative empowerment. But on our Whiteheadian perspective, God cannot be simply identified with the absolute future of the world. God is forever future, no matter what the present might be» (L.-S. FORD, *The Nature of the Power of the Future*, en C.-E. BRAATEN-P. CLAYTON, *Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques with an Autobiographical Essay*, Minneapolis 1988, p. 89).

El modo por el que Dios responde y unifica la multiplicidad es por un acto *subjetivo formante*. Esta expresión «subjective forming», es utilizada en vez de la más usual de «subjective form» (forma subjetiva), para indicar que la actividad entera de la concrecencia es compleja (en la forma *-shaped-*), no es un simple sentimiento. Igual que «forma subjetiva» corresponde al dato (al ser *-being-*), de la misma manera «subjetividad formante» corresponde al devenir de la concrecencia: «En nuestra doctrina whiteheadiana modificada, cada concrecencia se unifica a través de la subjetividad formante, y Dios es el jefe que ejemplifica esta tarea»¹¹⁹.

Por consiguiente, la futura creatividad formada por la divina subjetividad¹²⁰ formante es legada a la ocasión naciente, y se convierte en la base de sus prehensiones y sus concrecencias. El punto esencial aquí es no identificar subjetividad formante y formas objetivas, que son los objetos eternos. La subjetividad formante no ofrece un dato objetivo que pueda ser aprehendido, pero forma la subjetividad finita haciendo posible la primera prehensión posible. Whitehead reconoce que las formas subjetivas y los objetos eternos son diferentes tipos de entidades¹²¹; pero con frecuencia se pierde de vista esta apreciación.

Estos serían los núcleos más importantes de la novedad de Ford. No cabe duda que hay elementos muy brillantes, junto a importantes claroscuros. No nos toca ahora poner de relieve estos últimos, pero sí, dos intuiciones¹²², que pueden ayudarnos a situar la novedad de estos asertos y enfocar los elementos críticos.

¹¹⁹ L.-S. FORD, *The Origin of Subjectivity*, p. 272. Y continua todavía: «Then the future creativity shaped by the divine subjective forming is bequeathed to the nascent occasion, and becomes the basis of its prehensions and their concrecence» (TPT 13).

¹²⁰ Este tema lo profundiza aún más en: L.-S. FORD, *Growth, Subjectivity and David Pailin*, «Process Studies» 30/1(2001) 147-156.

¹²¹ PR 22, 23.

¹²² Él tematiza algunas de estas cuestiones a partir sobre todo del capítulo 8 de *Transforming Process Theism*, pp. 233ss.

En primer lugar, por qué tanto énfasis en Dios como creatividad futura. Yo creo que hay diversas razones de fondo que normalmente explicita Ford y a las que, sin embargo, puede que no le demos la importancia que tienen en su construcción.

Una cuestión ineludible es que Ford apuesta por un Dios personal. Sólo un Dios personal está abierto al futuro, viene del futuro; no tiene las cosas, la creación, predeterminadas. Él lo dice con estas palabras: «Para que Dios sea personal, debe ser una instancia individualizada de creatividad, lo que sólo es posible, si la creatividad tiene una instancia futura»¹²³. Este es el Dios cristiano. Aquí yo creo que habría materia para una reflexión ulterior que retomaremos en la discusión más adelante¹²⁴.

Otra cuestión no menos significativa, que comparte con muchos teólogos del proceso y con algunas religiones orientales, es el Dios vacío, el Dios capaz de anonadamiento. Es decir, se nos trasluce en su obra de alguna manera un Dios *kenótico*, un Dios que se vació para enriquecer a las criaturas. El himno de Flp 2, 5-11 puede servir de trasfondo para entender algunas de las cosas que Ford intenta transmitirnos¹²⁵.

¹²³ «For God to be personal, God must be an individualized instance of creativity, which is only possible if creativity has a future instance» (TPT 240).

¹²⁴ Desde luego, Ford lo ha estudiado en diversas obras. Por supuesto, en las principales: TPT, LU, EWM, etc. Hay, no obstante, un artículo que da bastante luz al respecto: *When did Whitehead conceive God to be personal?*, «Anglican Theological Review» 72/3 (1990) 280-291. También: «As future, God is forever future. In this our proposal differs from that of Wolfhart Pannenberg, who also speaks of “the power of the future operative in the present”. He conceives of God as now in the process of becoming, who at the end of history, however, will finally become fully actual. But the actuality of God in this sense, as unifying within himself all of history, necessarily marks the end of the history as well. We conceived of history, and time, to have no end, so that God is always future, never present, thereby never becoming past. He is always subject, never object; always becoming, never being» (L.-S. FORD, *The Divine Activity of the Future*, «Process Studies» 11/3 (1981) 179).

¹²⁵ «God as future is empty. The future as yet has no being, since being belongs exclusively to the present and past, most properly to the past. Yet at the same time God has inwardly a rich subjectivity of an everlasting becoming, which never terminates in being» (TPT 244).

John Polkinghorne, en una de sus obras¹²⁶ lo ha aplicado desde su fundamento bíblico (veterotestamentario y neotestamentario) no sólo a la cristología, sino a otros temas teológicos (creación, trinidad, escatología...). El concepto clave (*kénosis*)¹²⁷ se refiere a la restricción voluntaria por parte de Dios de su infinitud, para hacer espacio a la existencia de las criaturas que tienen perfecto derecho a existir. Igual que este autor, otros muchos de la TP se han acercado a esa concepción¹²⁸.

Ford añade otras dos ventajas de esta consideración de Dios como futuro: la respuesta de Dios que se relaciona más directamente con las actualidades (con los seres), y un Dios que de ese modo se convierte en un poder más perfecto.

En cuanto a la primera cuestión, Ford piensa que a partir de la afirmación de la inaprensibilidad de Dios, no se podría afirmar que Dios esté en relación con el mundo y que pueda influenciarlo. Él, por el contrario, sostiene que hay que rechazar esta concepción y pensar en términos de prehensibilidad, al menos para su naturaleza consecuente. Esto no afectaría a su naturaleza primordial, sino a su naturaleza consecuente, al modo cómo Dios se relaciona con el mundo exterior¹²⁹.

¹²⁶ *The Work of Love: Creation as Kenosis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001 [Trad. cast.: *La obra del amor. La creación como kénosis*, EVD, Estella (Navarra) 2008, 287 pp.]. H. Fries señala que «la cruz representa la forma más alta que cabe imaginar de autovaciamiento, de *kénosis*, de Dios: hasta la muerte, y muerte de cruz (Flp 2, 5-11). No hay ahí una limitación, sino una manifestación del poder de Dios: tan grande es Dios que puede hacerse pequeño, bajo e insignificante, que puede alcanzar las fronteras de la muerte. Dios es más poderoso que el poder de la muerte. Por ello también se puede decir que Dios no es nunca mayor que en la humillación, que nunca es más poderoso que en su impotencia» (H. FRIES, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987, pp. 342-343).

¹²⁷ A este propósito se puede leer también el capítulo 5 (*Divine Kenosis*) de la obra: O.-D. CRISP, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge U.-P., New York 2007, pp. 118-153.

¹²⁸ Cf. J. MONSERRAT, *Kénosis y tradición cristiana, en Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*, San Pablo, Madrid 2010, pp. 406-419.

¹²⁹ «Whitehead assumes that there can only be influence by means the prehension. Thus, in order for God to influence a nascent occasion, God must

Por lo que se refiere a la segunda cuestión, es decir, al hecho de que, asumiendo que Dios es creatividad futura, su poder resulta más perfecto, apunta a la persuasión de Dios. En este sentido, Ford señala que según a qué modalidad de tiempo adscribamos a Dios, tendremos una forma de concebirlo y de caracterizar su poder. Si a Dios lo situamos en el pasado, se convierte en un poder del pasado, una especie de causa eficiente, y la omnipotencia es su perfecta instancia de comprensión¹³⁰. Si lo situamos en el presente, Dios se transforma en una instancia controladora¹³¹. Por el contrario, si lo situamos en el futuro, Dios se convierte en persuasión¹³².

Concluida la exposición, podríamos someter este capítulo a las sugerencias y a la crítica de algunos autores que se han acercado a la TP, y ven en este concepto de Dios como creatividad futura, algunas cuestiones que, como mínimo, habría que aclarar. Simplemente las apuntamos en espera de un tratamiento más definitivo en la parte crítica de nuestro trabajo.

insome sense be objectified (become or be a being) in order to prehended. But he has wrought the system too well: God (except primordially) is imprehensible. Therefore it would seem that God has no influence on the world. I come to the problema from a different perspective, by challenging the assumption that all influence must be prehensive, and by asking, What kind of influence could an imprehensible God have? Or more basically, What must God be like to be imprehensible? Note that these questions only affect God's outer nature, the way God relate us, not to God's inner nature, which retains the same rich subjectivity Whitehead ascribes to it» (TPT 241).

¹³⁰ «Since there is always room for unifying any given multiplicity, there is always some residual freedom for the occasion. Yet if the causal power were complete, there would be determinism, for then the past would completely cause whatever the present is» (TPT 242).

¹³¹ «The extreme of perfect present power might be the control of the entire world, conceived as its body» (TPT 243).

¹³² «The "still small voice" is neither determinative nor controlling. I mean by it the aim derived from the future, freed from many of the connotations of human persuasion, from which the notion is taken. It seeks the well-being of the present occasions coming into being rather than to shape them to some ulterior ends. What happens does determine the particular character of the divine experience, but God by conceptual supplementation can transform its gross evil into tragic beauty» (TPT 243).

Una primera cuestión hace referencia al énfasis excesivo en ese «futuro del hombre». Da la impresión de que cuando se habla de Dios como futuro, sólo se está hablando del futuro del hombre; con lo cual se estrecha mucho su contenido. Por tanto, el futuro del hombre merecería la pena considerarlo, no solamente abierto a la historia, sino a la meta-historia. E incluso abrirlo también a la perspectiva de J. Moltmann de un futuro entendido en términos de *Adventus*. En ese sentido no sólo sería el hombre el que va al encuentro de Dios, sino que desde la perspectiva de su teología (la *Teología de la esperanza*), Dios es Adviento, viene, está viniendo al encuentro del hombre:

«La escatología aquí presentada, de conformidad con la *Teología de la esperanza*, parte de un concepto del futuro que no permite ni que la historia “que sigue su curso” absorba y devore toda escatología ni que la eternidad siempre presente suprima toda historia. El *eschaton* no es ni el futuro del tiempo ni la eternidad atemporal, sino el futuro y llegada de Dios. Utilizamos para ello *un concepto del futuro a la manera de un Adviento*. Este concepto brota de la historia de Dios, de las experiencias y expectativas con respecto a Dios, tal como se hallan consignadas en los escritos bíblicos. Lo desarrollamos filosóficamente en una comprensión del tiempo, que concibe el futuro como origen y fuente del tiempo en general. Denominamos la *categoría “novum”* como la categoría histórica que caracteriza a lo escatológico en la historia»¹³³.

En segundo lugar, convendría señalar que no podemos olvidar otras dimensiones de la temporalidad. Un futuro, en cuanto que futuro, desgajado del presente y del pasado, no tiene fundamento, se convierte en una ilusión. El énfasis en las tres dimensiones de la temporalidad nos evitará problemas de enfoques reducidos; y sobre todo, hará que nuestro análisis de la temporalidad sea acorde con el momento cultural que estamos viviendo. ¿Qué ocurriría, si por un casual, nuestra sociedad apenas

¹³³ J. MOLTSMANN, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2004, p. 47.

confiara en el futuro, por razones coyunturales? ¿Por eso, el futuro en su sentido amplio, también el metahistórico y la utopía, dejarían de tener un gran valor? Quizás haya que volver a repasar y revisar el pensamiento de Martin Heidegger, para quien el hombre es constitutivamente temporal. Su modo de ser consiste en *temporalizarse*, y su esencia es la temporalización en la unidad de los tres *éxtasis*¹³⁴.

Se impone el valorar el tiempo y la historia desde el tiempo propio y no pensar en Dios como alguien que concurre competitivamente con el hombre, sino como el ser que fundamenta, desde dentro, el mismo quehacer del hombre en su responsabilidad histórica¹³⁵.

¹³⁴ Dice T. Urdanoz: «Así, pues, no sólo se desenvuelve en el tiempo y en la historia, sino que él mismo es temporal y es histórico, y su historicidad se arraiga en la temporalidad. Esta mira desde el presente al futuro. Pero la historia implica “el continuo de las vivencias” en su acontecer o gestarse histórico, todo el decurso del acontecer humano, desde el nacimiento hasta la muerte. Historia (*Geschichte*, de *geschehen*= suceder) es un acontecer en perspectiva del pasado, pero con acción en el presente hacia el porvenir, según los tres *ex-stasis* de la temporalidad» (T. URDANOZ, *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid 1986, v.6, pp. 545-546).

¹³⁵ Cf. C. CANTONE, *Dall'ideologia all'Utopia. La teología occidentale dopo la morte di Dio*, Dehoniane, Roma 1989, pp. 295-303.

TERCERA PARTE: ANEXOS

ANEXO 1: FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA¹

3. Fuentes

3.1. Obras de Lewis S. Ford

- 1 FORD, L.-S., *A Review of Étienne Gilson's Intellectual Autobiography*, «Journal of Bible and Religion» 31/2 (1963) 152-155.
- 2 _____ *A Review of A Key to Whitehead's Process and Reality by Donald W. Sherburne*, «Journal of Religion» 46/4 (1966) 500-502.

¹ En la elaboración de esta bibliografía se han tenido en cuenta las siguientes bibliotecas: Biblioteca de la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), la Biblioteca del Instituto Superior de Filosofía «San Juan Bosco» (Burgos), la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca, La New York Public Library, la SIBL (Science, Industry and Business Library) de Nueva York, La Butler Library de la Columbia University (Nueva York), la NYU Library de Nueva York, La Union Theological Library de Nueva York. También cabe destacar el uso de bases documentales electrónicas como PIC, BIBL, BIES y de la Biblioteca Nacional (OPAC, BOE, LISA e Hispanic). Me he servido de algunas obras y su aportación bibliográfica, entre las que destaco: J. OROZ EZCURRA, *El ser como entidad actual en la filosofía del organismo de Alfred North Whitehead*, Deusto, Bilbao 1985, 263 pp.; J. SERNA ARANGO, *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, Anthropos, Madrid 2009, 174 pp.; B. WHITNEY, *Compilation*, «Process Studies» 32/2 (2003) 322-364; J.-M. LOZANO-GOTOR PERONA, *Raum und Zeit in der evangelischen Theologie. Zur Behandlung und Verhältnisbestimmung beider Begriffe bei Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Christian Link*, Dr. Kovac, Hamburg 2007. Particularmente útil ha sido el servicio de la web de «Process Studies», la revista por excelencia de la TP. Las obras de soporte electrónico no son elencadas en la bibliografía que aparece a continuación. Aparecen citadas a pie de página conforme a la metodología habitual: ISO, *Norme internationale ISO 690-2: 1997 (F). Information et Documentation. Références bibliographiques. Partie 2: Documents électroniques, documents complets ou parties de documents*, première édition, ISO, Genève 1997, 18 pp.

- 3 _____ *Boethius and Whitehead on Time and Eternity*,
«International Philosophical Quarterly» 8 (1968) 38-67.
- 4 _____ *Is Process Theism Compatible with Relativity
Theory?*, «Journal of Religion» 48/2 (1968) 124-135.
- 5 _____ *On Genetic Successiveness: A Third Alternative*,
«Southern Journal of Philosophy» 7 (1969) 421-425.
- 6 _____ *A Review of Robert C. Neville, God the Creator*,
«Journal of American Academy of Religion» 38/2
(1970) 217-219.
- 7 _____ *Whitehead's Categorical Derivation of Divine
Existence*, «The Monist» 54/3 (1970) 374-400.
- 8 _____ *Can Whitehead Provide for a Real Subjective
Agency? A Reply to E. Pol's Critique*, «Modern
Schoolman» 47 (1970) 209-225.
- 9 _____ *The Impossibility of Whitehead's God for
Christian Theology*, «Proceedings of the American
Catholic Philosophical Association» 44 (1970) 141-151.
- 10 _____ *The Viability of Whitehead's God on Time and
Eternity*, «Proceedings of the American Catholic
Philosophical Association» 44 (1970) 141-151.
- 11 _____ *God as King. Benevolent Despot or
Constitutional Monarch?*, «Christian Scholar's Review»
1/4 (1971) 318-322.
- 12 _____ *Genetic and Coordinate Division Correlated*,
«Process Studies» 1 (1971) 199-209.
- 13 _____ *Biblical Recital and Process Philosophy: Some
Whiteheadian Suggestions for Old Testament
Hermeneutic*, «Interpretation» 26 (1972) 198-209.

- 14 _____ *Neville on the One and the Many, and Neville, Robert* «Response to Ford's *Neville on the One and the Many*», «Southern Journal of Philosophy» 10/1 (1972) 79-86.
- 15 _____ *The Incarnation as a Contingent Reality. A Reply to Dr. Pailin*, «Religious Studies» 8/1 (1972) 169-173.
- 16 _____ *Can Whitehead Rescue Perishing?*, «The Personalist» 54/1 (1973) 92.
- 17 _____ *Is There a Distinctive Superjective Nature?*, «Process Studies» 3 (1973) 229f.
- 18 _____ *Process Philosophy*, in *New Catholic Encyclopedia*, Catholic University of America, Washington 1973, vol. 16, pp. 363-365.
- 19 _____ *The Non-Temporality of Whitehead's God*, a «International Philosophical Quarterly» 13/3 (1973) 347-376.
- 20 _____ (ed.), *Two process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, Studies in Religion 5, «American Academy of Religion», Florida 1973, 106 pp.
- 21 _____ *Process Philosophy and Our Knowledge of God*, in G.-F. McLEAN (ed.), *Traces of God in a Secular Culture*, Alba House, Staten Island 1973, pp. 85-115.
- 22 _____ *The Resurrection as the Emergence of the Body of Christ*, «Religion in Life» 42/4 (1973) 466-477.
- 23 _____ *Whitehead's Ontology and Lango's Synonty. A Critical Study*, «The Modern Schoolman» 51/1 (1973) 53-61.

- 24 _____ *Process Theology*, in *New Catholic Encyclopedia*, Catholic University of America, Washington 1974, vol. 16, pp. 365-367.
- 25 _____ *The Duration of the Present*, «Philosophy and Phenomenological Research» 35/1 (1974) 100-106.
- 26 _____ *The Possibilities for Process Christology*, «Encounter» 35/4 (1974) 281-294.
- 27 _____ *Process Philosophy*, «New Catholic Encyclopedia» 16 (1974) 363-365.
- 28 _____ *A Review of Robert Cummings Neville, The Cosmology of Freedom*, «Philosophy and Phenomenological Research» 38/4 (1975) 578-581.
- 29 _____ *The Eternity of God and the Temporality of the World*, «Encounter» 36/2 (1975) 115-122.
- 30 _____ *The Immutable God and Father Clarke*, «The New Scholasticism» 49/2 (1975) 189-199.
- 31 _____ *Process Trinitarianism*, «Journal of The American Academy of Religion» 43/2 (1975) 199-213.
- 32 _____ *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 144 pp.
- 33 _____ *Primer Matter, Barrington Jones, and William Brenner*, «The New Scholasticism» 50/2 (1976) 229-231.
- 34 _____ *Whitehead's Appropriation of the Teachings of the Buddha*, «Religion in Life» 45/2 (1976) 184-190.

- 35 _____ *Whitehead's first Metaphysical Synthesis*, «International Philosophical Quarterly» 17/3 (1977) 251-264.
- 36 _____ *An Appraisal of Whiteheadian non-Theism*, «Southern Journal of Philosophy» 15 (1977) 27-35.
- 37 _____ *Whitehead's Transformation of Pure Act*, «The Thomist» 41/3 (1977) 381-399.
- 38 _____ *Can Freedom be Created?* «Horizons» 4/2 (1977) 183-188.
- 39 _____ *A Whiteheadian Basis for Pannenberg's Theology*, «Encounter» 38/4 (1978) 307-331.
- 40 _____ *Some Proposals Concerning the Composition of Process and Reality*, «Process Studies» 8 (1978) 145-156.
- 41 _____ *In What Sense is God Infinite?, A Process Perspective*, «The Thomist» 42/1 (1978) 1-13.
- 42 _____ *Response to «Process and Anarchy»*, «Philosophy East and West» 28/4 (1978) 521-523.
- 43 _____ *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Fortress, Philadelphia 1978.
- 44 _____ *Thomas Aquinas and Contemporary Philosophical Options*, «Listening» 14/3 (1979) 237-248.
- 45 _____ *God as the Subjectivity of the Future*, «Encounter» 41 (1980) 287-292.
- 46 _____ *The Search for the Source of Creativity*, «Logos» 1 (1980) 45-52.

- 47 _____ *The Divine Activity of the Future*, «Process Studies» 11/3 (1981) 169-179.
- 48 _____ *The Divine Curse Understood in Terms of Persuasion*, «Semeia» 24 (1982) 81-87.
- 49 _____ *Afterword*, in L.-S. FORD-G.-L. KLINE (eds.), *Explorations in Whitehead's Philosophy*, Fordham U.-P., New York 1983, pp. 305-345.
- 50 _____ *An Alternative to Creatio Ex Nihilo*, «Religious Studies» 19/2 (1983) 205-213.
- 51 _____ *Neville's Understanding of Creativity*, in L.-S. FORD-G.-L. KLINE (eds.), *Explorations in Whitehead's Philosophy*, Fordham U.-P., New York 1983, pp. 272-279.
- 52 _____ *A Guide to Whitehead*, «Teaching Philosophy» 7/2 (1984) 143-147.
- 53 _____ *The Concept of Process: From Transition to Concrecence*, en H. HOLZ-E. WOLF-GAZO (eds.), *Whitehead und der Prozessbegriff*, Verlag Karl Alber, Freiburg and Munich 1984, pp. 73-101.
- 54 _____ *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*, SUNY Press, Albany (NY) 1984, 351 pp.
- 55 _____ *Notes Toward a Partial Reconciliation of Tillich and Whitehead*, «Union Theological Review» 39/1-2 (1984) 41-46.
- 56 _____ *The Origin of Subjectivity* en «The Modern Schoolman» 62/4 (1985) 265-276.
- 57 _____ *The Ramifications of Whitehead's Theory of Experience*, «The Monist» 68/4 (1985) 439-459.

- 58 _____ *Whitehead and the Ontological Difference*, «Philosophy Today» 29 (1985) 148-155.
- 59 _____ *Creativity as a Future Key*, in R.-C. NEVILLE (ed.), *New Essays in Metaphysics*, SUNY Press, Albany (NY) 1986, pp. 179-197.
- 60 _____ *God as a Temporally-Ordered Society: Some Objections*, «Tulane Studies in Philosophy» 34 (1986) 41-52.
- 61 _____ *Alfred North Whitehead. A Biography*, «Journal of Religion» 66/2 (1986) 199-202.
- 62 _____ *Divine Persuasion and Coercion*, «Encounter» 47/3 (1986) 267-274.
- 63 _____ *The Past as Given by Mannoia*, «The Modern Schoolman» 62/4 (1986) 45-51.
- 64 _____ *Recent Interpretations of Whitehead's Writings*, «The Modern Schoolman» 65/1 (1987) 47-59.
- 65 _____ *Inclusive Occasions*, in E. WOLF-GAZO (ed.), *Process in Context: Essays in Post-Whiteheadian Perspectives*, Peter Lang, Bern 1988, pp. 107-136.
- 66 _____ *The Nature of the Power of the Future*, en C.-E. BRAATEN-P. CLAYTON, *Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques with an Autobiographical Essay*, Minneapolis 1988, pp. 75-94.
- 67 _____ *Process and Thomist Views Concerning Divine Perfection*, «The Universe as Journey. Conversations with Norris Clarke», (1988) 115-129.
- 68 _____ *Efficient Causation within Concrescence*, «Process Studies» 19/3 (1990) 167-180.

- 69 _____ *Evangelical Appraisals of Process Theism*, «Christian Scholar's Review» 20 (1990) 149-163.
- 70 _____ *The Reformed Subjectivist Principle Revisited*, «Process Studies» 19 (1990) 28-48.
- 71 _____ *When Did Whitehead Conceive God to be Personal?* «Anglican Theological Review» 72/3 (1990) 280-291.
- 72 _____ *Are We Entirely Wrong? A Process Rejoinder*, «Christian Scholar's Review» 22 (1991) 83-86.
- 73 _____ *Contrasting Conceptions of Creation*, «The Review of Metaphysics» 45/1 (1991) 89-109.
- 74 _____ *Subjectivity in the Making*, «Process Studies» 21 (1992) 1-24.
- 75 _____ *A Review of Leemon McHenry, Whitehead and Bradley: A Comparative Analysis*, SUNY Press, Albany (NY) 1992, «The Review of Metaphysics» 46/3 (1993) 630-633.
- 76 _____ *Nancy Frankenberry's Conception of the Power of the Past*, «American Journal of Theology and Philosophy» 14 (1993) 287-300.
- 77 _____ *Perfecting the Ontological Principle*, in P.-A. BOGAARD.-G. TREASH (eds.), *Metaphysics as Foundation: Essays in Honor of Ivor Leclerc*, SUNY Press, Albany (NY) 1993, pp. 122-149.
- 78 _____ *The Riddle of Religion in the Making*, «Process Studies» 22 (1993) 42-50.
- 79 _____ *The Creation of «Eternal» Objects*, «The Modern Schoolman» 71 (1994) 191-222.

- 80 _____ *Panpsychism and the Early History of Prehension*, «Process Studies» 24 (1995) 15-33.
- 81 _____ *Review of L'Effet Whitehead by Isabelle Stengers*, «The Review of Metaphysics» 50 (1996) 189-192.
- 82 _____ *Contingent Trinitarianism*, in J.-A. BRACKEN-M.-H. SUCHOCKI (eds.), *Trinity in Process: A Relational Theology of God*, Continuum, New York 1997, pp. 41-68.
- 83 _____ *On Epochal Becoming: Rosenthal on Whitehead*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 33 (1997) 973-980.
- 84 _____ *A Review of Judith Jones' Intensity: An Essay in Whiteheadian Ontology*, «Transactions of the Charles Peirce Society» 34/3 (1998) 789-795.
- 85 _____ *Structural Affinities between Kant and Whitehead*, «International Philosophical Quarterly» 38/3 (1998) 233-244.
- 86 _____ *The Active Future as Divine*, Twentieth World Congress of Philosophy, in Boston, Massachusetts from August 10-15, 1998.
- 87 _____ *The Consequences of Prehending the Consequent Nature*, «Process Studies» 27/ 1-2 (1998) 134-146.
- 88 _____ *Locating Atomicity*, «Process Studies Supplement» 1/2 (1999) 1-58.
- 89 _____ *Whitehead's Intellectual Adventure*, «Studies in Religion/ Sciences Religieuses» 28 (1999) 1-15.
- 90 _____ *The Growth of Whitehead's Theism*, «Process Studies Supplements» 1/ 1-2 (1999) 1-99.

- 91 _____ *The Future as Active*, «The Journal of Speculative Philosophy» 14/1 (2000) 17-23.
- 92 _____ *Transforming Process Theism*, SUNY Press, Albany (NY) 2000, 380 pp.
- 93 _____ *Philosophical Growth, Future Subjectivity, and David Pailin*, «Process Studies» 30/1 (2001) 147-156.
- 94 _____ *Why Only Two? Why Not Three?* «Process Studies» 30/1 (2001) 101-111.
- 95 _____ *On the Origins of Process Theism*, «Process Studies» 32/2 (2003) 270-297.
- 96 _____ *Physical Purpose and the Origination of Subjectivity Aim*, «Process Studies» 33/1 (2004) 71-79.
- 97 _____ *The Datum from Which Concrescence Flows: Whitehead's First Analysis of Becoming*, «Process Studies Supplement» 7 (2004) 1-32.
- 98 _____ *Whatever Happened to «Efficient Causation»?*, «Process Studies» 34/1 (2005) 117-131.
- 99 _____ *Whitehead's Philosophy: Points of Connection*, edited by Janusz S. Polanowski and Donald W. Sherburne, «Encounter» 67 (2006) 110.
- 100 _____ *Whitehead's Creative Transformations: A Summation*, «Process Studies» 35/1 (2006) 134-164.
- 101 _____ *Enduring Subjectivity*, «Process Studies» 35/2 (2006) 291-318.
- 102 _____ *Nontemporal and Temporal Concrescence*, «Process Studies» 36 (2007).

- 103 _____ *Rigid and Non-Rigid Forms*, «Process Studies» 36/2 (2007) 272-290.
- 104 _____ *Non-Rigid Forms: Retractions and Revisions*, «Process Studies» 37/2 (2008) 68-73.
- 105 _____ *Temporal and non Temporal Becoming*, «Process Studies» 38/1 (2009) 5-42.
- 106 _____ *The Indispensability of Temporal Atomism*, «Process Studies» 38/2 (2009) 279-304.
- 107 FORD, L.-S.-KLINE, G.-L., *Explorations in Whitehead's Philosophy*, Fordham U.-P., New York 1983, 353 pp.
- 108 FORD, L.-S.-REM, B.-E., *What Caused the Big Bang?* «International Journal for Philosophy of Religion» 53 (2003) 189-193.
- 109 FORD, L.-S.-SUCHOCKI, M., *A Whiteheadian Reflection on Subjective Immortality*, «Process Studies» 7/1 (1977) 1-13.

3.2. Autores de la TP

- 110 ALLEN, D.-SPRINGSTED. E.-O., *Philosophy understanding Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville (KN)-London (UK) 2007².
- 111 BARBOUR, I.-G., *Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*, Harper & Row, New York, Evanston, San Francisco, London 1974.
- 112 _____ *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander 2000, 263 pp.

- 113 BASINGER, D., *Divine Power in Process Theism. A Philosophical Critique*, SUNY Press, Albany (NY) 1988.
- 114 BOYD, G.-A., *Trinity and Process. A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Peter Lang, New York 1992.
- 115 BRACKEN, J.-A., *The One in the Many. A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship*, Eerdmans, Grand Rapid (MI)-Cambridge (UK) 2009, 234 pp.
- 116 _____ *Christianity and Process Thought. Spirituality for a Changing World*, Templeton Foundation, Philadelphia/London 2006², 140 pp.
- 117 _____ *Subjectivity, Objectivity, & Intersubjectivity*, Templeton Foundation, West Conshohocken (PA) 2009, 234 pp.
- 118 _____ *Time and Eternity in Science and Religion, in Subjectivity, Objectivity, & Intersubjectivity*, Templeton Foundation, West Conshohocken (PA) 2009, pp. 168-178.
- 119 BROWN, H.-O.-J., *Process Theology*, in S. GUNDRY-A.-F. JOHNSON (eds.), *Tensions in Contemporary Theology*, Moody, Chicago 1976.
- 120 CHRISTIAN, W.-A., *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, Yale U.-P, New Haven 1959.
- 121 COBB, J.-B., Jr., *I Say, "Keep the Quadrilateral!"*, «Circuit Rider» 11-5 (1987) 4-6.

- 122 _____-GRIFFIN, D.-R., *Process Theology; An Introductory Exposition*, Westminster Press, Philadelphia 1976, 192 pp.
- 123 CRAIG, W.-L., *The Tensed vs. Tenseless Theory of Time: A Watershed for the Conception of Divine Eternity*, in *Questions of Time and Tense*, Robin Le Poidevin, Oxford 1998.
- 124 _____ *The Tenseless Theory of Time*, Dordrecht 2000.
- 125 _____ *Time and eternity. Exploring God's relationship to time*, Crossway Books, Wheaton (IL) 2001, 272 pp.
- 126 _____ *God, Time and Eternity*, Dordrecht 2001.
- 127 _____ *God and the Beginning of Time*, «International Philosophical Quarterly» 41 (2001) 17-31.
- 128 CRISP, O.-D., *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge U.-P., New York 2007, 190 pp.
- 129 DIEHL, D.A., *Process Theology*, en W. ELWELL (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker Book House, Grand Rapids (MI) 1984, 1204 pp.
- 130 FABER, R., *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003. [Trad. inglesa: *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville (KN)-London (UL) 2008].
- 131 FABER, R.-HENNING, B.-G.-COMBS, C. (edited by), *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought?*, Rodopi, Amsterdam-New York 2010, 340 pp.

- 132 FIDDES, P.-S., *Process Theology*, en A.-E. McGRATH, (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Blackwell, Oxford 1993, 472-476.
- 133 GEISLER, N.-L.-WATKINS, W.-D., *Process theology: a survey and an appraisal*, «Themelios» 5-1 (1979) 18-23.
- 134 GOOSEN, G., *Spacetime and theology in dialogue*, Marquette U.-P., Milwaukee (WI) 2008.
- 135 GRIFFIN, D.-R. (ed.), *Physics and the Ultimate Significance of Time*, SUNY Press, Albany (NY) 1986, 322 pp.
- 136 _____ *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Cornell U.-P., Ithaca (NY) 2001.
- 137 _____ *Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil*, in S.-T. DAVIS (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Westminster John Knox Press, Louisville (KN) 2001.
- 138 HAMMERSCHMIDT, W.-W., *Whiteheads Philosophy of Time*, 1947, Russell & Russell, New York 1975, 108 pp.
- 139 HARTSHORNE, Ch., *An Outline and Defense of the Argument for the Unity of Being in the Absolute or Divine Good*, Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1923.
- 140 _____ *The Philosophy and Psychology of Sensation*, University of Chicago Press, Chicago 1933, 288 pp.

- 141 _____ *On Some Criticism of Whitehead's Philosophy*, «Metaphysical Review» 44 (1935) 323-344.
- 142 _____ *The Interpretation of Whitehead*, «Philosophical Review» 48 (1939) 415-423.
- 143 _____ *Organic and Inorganic Wholes*, «Philosophy and Phenomenological Research» 3 (1942) 127-136.
- 144 _____ *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, Yale U.-P., New Haven 1948, 164 pp.
- 145 _____ *Das Metaphysik System Whitehead's*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 3 (1948-1949) 566-575.
- 146 _____ *Le Principe de relativité philosophique chez Whitehead*, «Revue de Metaphysique et de Morale» 55 (1950) 16-29.
- 147 _____ *Whitehead's Idea of God*, en P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Open Court, La Salle (IL) 1951², The Library of Living Philosophers 3, pp. 513-559.
- 148 _____ *Philosophers Speaks of God*, University of Chicago Press, Chicago 1953, 535 pp.
- 149 _____ *Reality as Social Process*, Free Press, Glencoe (IL) 1953, 223 pp.
- 150 _____ *Some Emphy though Important Truths*, «Review of Metaphysics» 8 (1955) 553-568.
- 151 _____ *Whitehead on Process. A Reply to Professor Eslick*, «Philosophy and Phenomenological Research» 18 (1957-1958) 514-520.

- 152 _____ *Whitehead and Contemporary Philosophy*, in I. LECLERC, *The Relevance of Whitehead*, Allen and Unwin, London 1961, pp. 21-47.
- 153 _____ *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, Open Court 1962, La Salle (IL).
- 154 _____ *Whitehead's Novel Intuition*, en G. KLINE, (ed.), *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, Prentice-Hall, New Jersey 1963, pp. 18-26.
- 155 _____ *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Anchon Books, Hamden (CN) 1964, 360 pp.
- 156 _____ *Process and Divinity*, Open Court, La Salle (IL) 1964, 633 pp.
- 157 _____ *A Natural Theology for Our Time*, Open Court, La Salle (IL) 1967.
- 158 _____ *Anselm's Discovery*, Open Court, La Salle (IL) 1967.
- 159 _____ *Beyond the Humanism*, Lincoln University of Nebraska Press, Nebraska 1968, reimpr., 324 pp.
- 160 _____ *Whitehead and Ordinary Language*, «Southern Journal of Philosophy» 7 (1969) 437-345.
- 161 _____ *Creative Synthesis and Philosophic Method*, S.C.M. Press, London 1970, 337 pp.
- 162 _____ *Ontological Primacy. A Reply to Buchler*, «Journal of Philosophy» 67 (1970) 979-986.
- 163 _____ *Whitehead's Philosophy. Selected Essays: 1935-1970*, University of Nebraska Press, Lincoln 1972, 217 pp.

- 164 _____ *Born to Sing*, Indiana U.-P., Bloomington 1973, 304 pp.
- 165 _____ *Aquinas to Whitehead*, Marquette U.-P., Milwaukee 1976, 54 pp.
- 166 _____ *Bell's Theorem and Stapp's Revised View of Space-Time*, «Process Studies» 7 (1977) 183-91.
- 167 _____ *Insights and Oversights of Great Thinkers; An Evaluation of Western Philosophy*, SUNY, Albany (NY) 1983, 393 pp.
- 168 _____ *Creativity in American Philosophy*, SUNY, Albany (NY) 1984, 299 pp.
- 169 _____ *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, University of Chicago Press, Chicago 1984, 196 pp.
- 170 _____ *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, SUNY Press, Albany (NY) 1984, 144 pp.
- 171 _____ *Wisdom as Moderation; A Philosophy of the Middle Way*, SUNY, Albany (NY) 1987, 157 pp.
- 172 _____ *The Darkness and the Light*, SUNY, Albany (NY) 1990, 426 pp.
- 173 _____ *The Philosophy of Charles Hartshorne*, Open Court, La Salle (IL) 1991, 785 pp.
- 174 _____ *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, Open Court, La Salle (IL) 1997, 236 pp.
- 175 _____-WEISS, P. (eds.), *The Collected Papers of Charles Sanders Pierce*, Harvard U.-P., Cambridge 1931-1966, 8 vols.

- 176 HOOPER, S.-E. (edited by), *Whitehead's Philosophy: The World as Process*, «Philosophy» 23/85 (1948) 140-160.
- 177 HURTUBISE, D., *One, Two, or Three Concepts of God in Alfred North Whitehead's Process and Reality*, «Process Studies» 30 (2001) 78-100.
- 178 JOHNSON, C.-M., *On Prehending the Past*, «Process Studies» 6/2 (1976) 55-69.
- 179 JONES, M., *A Comparison of the Idea of Revelation in the Thought of Schubert M. Ogden and Lewis S. Ford*, Thesis, Liberty University, Lynchburg (VI) 2002.
- 180 JONES, W.-B., *Bell's Theorem, H.P. Stapp and Process Theism*, «Process Studies» 7 (1977) 250-261.
- 181 KELLER, C., *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Fortress Press, Minneapolis 2008, 208 pp.
- 182 _____ *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, Routledge, New York 2003, 307 pp.
- 183 KELLY, A.-J., «*The Body of Christ: Amen!*». *The Expanding Incarnation*, «Theological Studies» 71 (2010) 792-816.
- 184 LECLERC, I., *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*, Allen and Unwin-Macmillan, London-New York 1958.
- 185 McDANIEL, J.-BOWMAN, D. (eds.), *Handbook of Process Theology*, Chalice Press, St. Louis (MO) 2006, 338 pp.
- 186 MELLERT, R., *What is Process Theology?* Paulist Press, New York 1975, 141 pp.

- 187 MESLE, C.-R., *Process Theology: A Basic Introduction*, Chalice Press, St. Louis (MO) 1993, 164 pp.
- 188 _____ *Sharing a Vague Vision: Wieman's Early Critique of Whitehead*, «Process Studies» 20/1 (1991) 23-36.
- 189 MILLER, J.-E., *A Process Hermeneutic for Examining Experimental and Biblical Resources Pertaining to the Theological Problem of Evil*, Ph.D. Dissertation, Union Theological Seminary in Virginia, 1982.
- 190 MOLNAR, P.-D., *Incarnation & Resurrection. Toward a Contemporary Understanding*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2007, 418 pp.
- 191 MÜLLER, J.-J., *Process theology and the Catholic Theological Community*, «Theological Studies» 47/3 (1986) 412-427.
- 192 O'DONNELL, J.-J., *Trinity and Temporality. The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology of Hope*, Oxford 1983, 215 pp.
- 193 _____ *Il mistero della Trinità*, PUG-Piemme, Alessandria-Roma 1989, 175 pp.
- 194 PADGETT, A.-G., *God, Time and Eternity*, London 1992.
- 195 _____ *Science and the study of God: a mutuality model for theology and science*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-London (UK) 2003.
- 196 PETERS, E.-H., *Hartshorne and Neoclassical Metaphysics: an Interpretation*, University of Nebraska Press, Lincoln 1970, 141 pp.

- 197 PITTINGER, N., *Proclaiming Christ Today*, Seabury, Greenwich (CN) 1962.
- 198 _____ *The Christian Church as Social Process*, Westminster, Philadelphia 1971.
- 199 _____ *The Ministry of All Christians*, Morehouse-Barlow, Wilton (CN) 1983.
- 200 _____ *Preaching the Gospel*, Morehouse-Barlow, Wilton (CN) 1984.
- 201 _____ *The Pilgrim Church and the Easter People*, Michael Glazier, Wilmington (DL) 1987.
- 202 POLS, E., *Whitehead's metaphysics; a critical examination of Process and Reality*, Southern Illinois U.-P., Carbondale and Edwardsville 1967.
- 203 PUGLIESE, M.-A., *The One, the Many and the Trinity. Joseph A. Bracken and the Challenge of Process Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 2011, 297 pp.
- 204 REGAN, Th.-J., *The Problem of the Trinity in Whitehead's Philosophy of God*, «The Modern Schoolman» 42/4 (1985) 317-329.
- 205 ROSENTHAL, S.-B., *Contemporary Process Metaphysics and Diverse Intuitions of Time: Can the Gap be Bridged?*, «The Journal of Speculative Philosophy» 12/4 (1998) 271-288.
- 206 SCHILPP, P.-A. (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Tudor, New York 1941.
- 207 STOEGER, W.-R., *God and Time: The Action and Life of the Triune God*, «Theology Today» 55/3 (1998) 365-388.

- 208 STONE, B.-P.-OORD, T.-J. (eds.), *Thy Nature and Thy Name is Love. Wesleyan and Process Theologies in Dialogue*, Kingswood Books-Abingdon Press, Nashville (TN) 2001.
- 209 SUCHOCKI, M.-H., *God, Christ, Church. A Practical Guide to Process Theology*, Crossroad, New York 1989, new revised edition, 263 pp.
- 210 TOWNE, E.-A., *Two Types of New Theism. Knowledge of God in the Thought of Paul Tillich and Charles Hartshorne*, Peter Lang, New York 1997, 372 pp.
- 211 WHITEHEAD, A.-N., *A Treatise on Universal Algebra with Applications*. Cambridge U.-P. 1898, 1960 reprint, Hafner².
- 212 _____ *On Mathematical Concepts of the Material World*, «Philosophical Transactions» 205 (1906) 465-525.
- 213 _____ *The Axioms of Projective Geometry*, Cambridge U.-P., 1906.
- 214 _____ *The Axioms of Descriptive Geometry*, Cambridge U.-P., 1907.
- 215 _____ *An Introduction to Mathematics*, H. Holt. And Co., New York 1911, 256 pp. [*Introducción a las matemáticas*, Emecé, Buenos Aires 1944, trad. de Abel J. Ceci].

² Para una bibliografía exhaustiva cf. B.-A. WOODBRIDGE (ed.), *Alfred North Whitehead. A Primary-Secondary Bibliography*, Bowling Green State University, Bowling Green (OH) 1977, y P.-A. SCHILLP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Open Court, La Salle (IL) 1951, 751ss.

- 216 _____ *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*, Cambridge U.-P., Cambridge 1912, 190 pp.
- 217 _____ *Space, Time and Relativity*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 16 (1915-1916) 104-129.
- 218 _____ *La Théorie relationiste de l'espace*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 23 (1916) 423-454.
- 219 _____ *Technical Education and its Relations to Science and Literature*, «Technical Journal» 10 (1917) 59-74.
- 220 _____ *The Organization of Thought Educational and Scientific*, 1917. [*La organización del pensamiento; anatomía de algunas ideas científicas, el espacio, el tiempo, la relatividad*, UNAM, México 1964, trad. de Vera Yamuni].
- 221 _____ *An Enquiry Concerning the Principle of Natural Knowledge*, Cambridge U.-P., Cambridge 1919, 200 pp.
- 222 _____ *Time, Space, and Material*, «Proceedings of the Aristotelian Society Supp.» 2 (1919) 44-57.
- 223 _____ *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920, 202 pp. [*El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid 1968, trad. de Jesús Díaz].
- 224 _____ *The Idealistic Interpretation of Einsteins's Theory*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 22 (1921-1922) 130-134.
- 225 _____ *The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 22 (1921-1922) 215-223.
- 226 _____ *Uniformity and Contingency*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 23 (1922-1923) 1-18.

- 227 _____ *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1925, 212 pp. [*La ciencia y el mundo moderno*, Losada, Buenos Aires 1949, trad. de J. Rovira Armengol y M. Ruiz Lago].
- 228 _____ *Religion in the Making*, Macmillan, New York 1926, 160 pp. [*El devenir de la religión*, Nova, Buenos Aires 1961, trad. de Armando Asti Vera].
- 229 _____ *Symbolism; Its Meaning and Effect*, Macmillan, New York 1927. [*El simbolismo: su significado y efecto*, UNAM, México 1969, trad. de César N. Molina Flores].
- 230 _____ *Time. Proceedings of Sixth International Congress of Philosophy*, Longmans Green, New York 1927, pp. 59-64.
- 231 _____ *Universities and their Function*, «Atlantic Monthly» 141 (1928) 638-644.
- 232 _____ *The Function of Reason*, Princeton U.-P., Princeton 1929. [*La función de la razón*, Tecnos, Madrid 1985, trad. de Lucila González Pazos; Altaza, Barcelona 1999].
- 233 _____ *Process and Reatity; An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929. [*Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires 1956, trad. de J. Rovira Armengol].
- 234 _____ *Adventures of Ideas*, Macmillan, New York 1933, 392 pp. [*Aventuras de las ideas*, Janés, Barcelona 1947, trad. de Carlos Botet; Compañía General Fabril Editores, Buenos Aires 1961, trad. de Bernardo Costa].
- 235 _____ *Nature and Life*, University of Chicago Press, Chicago 1934. [*Naturaleza y vida*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1941, trad. de Risieri Frondizi].

- 236 _____ *Indication, Classes, Numbers, Validation*, «Mind» 43 (1934) 281-297.
- 237 _____ *Modes of Thought*, Macmillan, New York 1938, 241 pp. [*Modos de pensamiento*, Losada, Buenos Aires 1944, trad. de Joaquín Xirau; Taller de Ediciones de Josefina Betancourt, Madrid 1973, trad. de Marisol de Mora].
- 238 _____ *Autobiographical Notes*, en P.-A. SCHILPP, *The Philosophy of A.N. Whitehead*, Northwestern U.-P., Evanston/Chicago 1941, pp. 1-14.
- 239 _____ *Inmortality*, in P.-A. SCHILPP, *The Philosophy of A.N. Whitehead*, Northwestern U.-P., Evanston/Chicago 1941, pp. 682-700.
- 240 _____ *Mathematics and the Good*, in P.-A. SCHILPP, *The Philosophy of A.N. Whitehead*, Northwestern U.-P., Evanston/Chicago 1941, pp. 666-681.
- 241 _____ *Objects and Subjets*, «Philosophical Review» 41 (1932) 130-146.
- 242 _____ *Essays in Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York 1947, 255 pp.
- 243 _____ *The Aims of Education and other essays*, Macmillan, New York 1957 [1929], 247 pp. [*Los fines de la educación y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires 1957, trad. de Dora Ivnicki].
- 244 _____ *Alfred North Whitehead: An Anthology*, MacMillan, New York 1953.
- 245 _____ *The Dialogues of A.N. Whitehead*, por L. PRICE, New American Library, New York 1956.

- 246 _____ *The Function of Reason*, Beacon Press, 1958.
[*La función de la razón*, Tecnos, Madrid 1985, trad. de
Lucila González Pazos, Altaya, Barcelona 1999].
- 247 _____ *God and the World*, in C. BRINTON, *The Fate
of Man*, George Braziller, New York 1961.
- 248 _____ *The Interpretation of Science; Selected Essays*,
Bobbs-Merrill, Indianapolis 1961.
- 249 _____ *Process and Reality; An Essay in Cosmology*,
corrected edition by David Ray Griffin and Donald W.
Sherburne, The Free Press, New York 1978, 413 pp.
- 250 WOODBRIDGE, B.-A. (ed.), *Alfred North Whitehead.
A Primary-Secondary Bibliography*, Philosophy
Documentation Center-Bowling Green State University,
Bowling Green (OH) 1975.

ÍNDICE GENERAL DE LA OBRA

SUMARIO	7
SIGLAS	9
O. PRÓLOGO	¡Error! Marcador no definido.
PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN	22
CAPÍTULO 1: LA TEOLOGÍA DEL PROCESO	¡Error!
Marcador no definido.	
1.1. Dios y devenir en los planteamientos recientes ..	¡Error!
Marcador no definido.	
1.1.1. Introducción	¡Error! Marcador no definido.
1.1.2. El argumento de la personalidad	¡Error! Marcador no definido.
1.1.3. El argumento del tiempo dinámico	¡Error!
Marcador no definido.	
1.1.4. Garrett J. DeWeese: omnitemporalidad	¡Error!
Marcador no definido.	
1.1.5. La TP y la obra de Ford	¡Error! Marcador no definido.
1.1.6. Coda conclusiva: el argumento de la Encarnación	¡Error! Marcador no definido.
1.2. Cuestiones introductorias de la Teología del Proceso	¡Error! Marcador no definido.
1.3. La TP en el contexto de la nueva epistemología	¡Error!
Marcador no definido.	
1.3.1. El trasfondo epistemológico: planteamiento ...	¡Error!
Marcador no definido.	
1.3.2. Teología y filosofía: historia y necesaria	referencialidad
¡Error! Marcador no definido.	
1.3.3. Correlación filosofía-teología en la TP	¡Error!
Marcador no definido.	
1.4. La Teología del Proceso en el contexto de los nuevos	teísmos
¡Error! Marcador no definido.	
1.5. La Escuela teológica del Proceso y su historia	¡Error!
Marcador no definido.	

1.6. Principales cuestiones teológicas ... **¡Error! Marcador no definido.**

1.6.1. Importancia de la Sagrada Escritura **¡Error! Marcador no definido.**

1.6.2. La doctrina sobre Dios..... **¡Error! Marcador no definido.**

1.6.3. La Cristología del Proceso..... **¡Error! Marcador no definido.**

1.6.4. La visión de la Trinidad..... **¡Error! Marcador no definido.**

1.6.5. La vida eterna **¡Error! Marcador no definido.**

SEGUNDA PARTE: EL PENSAMIENTO DE FORD

CAPÍTULO 2: LEWIS S. FORD: LA EMERGENCIA DE LA ONTOLOGÍA DE WHITEHEAD **¡Error! Marcador no definido.**

2.1. Introducción..... **¡Error! Marcador no definido.**

2.2. El profesor Henry Nelson Wieman y su profesión whiteheadiana **¡Error! Marcador no definido.**

2.3. Charles Hartshorne y el desarrollo de ciertas implicaciones teológicas..... **¡Error! Marcador no definido.**

2.4. La peregrinación de Whitehead hacia la TP **¡Error! Marcador no definido.**

2.5. Las lecciones de Harvard de 1925 y su reelaboración **¡Error! Marcador no definido.**

2.6. Los sucesivos conceptos de Dios ... **¡Error! Marcador no definido.**

2.7. Una ontología en proceso (temporal) .. **¡Error! Marcador no definido.**

SEGUNDA PARTE: EL PENSAMIENTO DE FORD

CAPÍTULO 3: LEWIS S. FORD. LA REINTERPRETACIÓN DE UNA ONTOLOGÍA TEMPORAL Y SUS

APORTACIONES..... **¡Error! Marcador no definido.**

3.1. Introducción: en el trasfondo, la filosofía del organismo (A. N. Whitehead y Ch. Hartshorne)..... **¡Error! Marcador no definido.**

3.2. Semblanza biográfico-intelectual ... **¡Error! Marcador no definido.**

3.3. La teología de Lewis S. Ford..... **¡Error! Marcador no definido.**

- 3.3.1. Introducción..... **¡Error! Marcador no definido.**
- 3.3.2. Ford, teólogo cristiano: el contexto **¡Error! Marcador no definido.**
- 3.3.3. La estrategia teológica de Ford **¡Error! Marcador no definido.**
- 3.3.4. Su aportación teológica **¡Error! Marcador no definido.**
- 3.3.5. Ford y la cuestión de Dios **¡Error! Marcador no definido.**
- 3.3.6. La Cristología de Ford..... **¡Error! Marcador no definido.**
- 3.3.7. Una escatología procesual y abierta cuyo motor es la esperanza **¡Error! Marcador no definido.**

SEGUNDA PARTE: EL PENSAMIENTO DE FORD

CAPÍTULO 4: LA NOVEDAD DE LEWIS S. FORD:

ALGUNAS CATEGORÍAS DE SU ONTOLOGÍA

TEMPORAL. DIOS Y TIEMPO EN FORD . ¡Error! Marcador no definido.

- 4.1. Introducción..... **¡Error! Marcador no definido.**
- 4.2. Una ontología temporal: «La ciencia que buscamos...»
..... **¡Error! Marcador no definido.**
 - 4.2.1. El carácter sistemático de su aproximación..... **¡Error! Marcador no definido.**
 - 4.2.2. El tiempo como elemento nuclear de la misma
..... **¡Error! Marcador no definido.**
- 4.3. El futuro, categoría central **¡Error! Marcador no definido.**
 - 4.3.1. Objeciones a la consideración de Dios como futura
creatividad **¡Error! Marcador no definido.**
 - 4.3.2. Revisión de algunas categorías **¡Error! Marcador no
definido.**
 - 4.3.3. Nueva consideración del futuro... **¡Error! Marcador
no definido.**

TERCERA PARTE: EN DIÁLOGO CON FORD

CAPÍTULO 5: CRISTOLOGÍA Y TRINIDAD ¡Error! Marcador no definido.

- 5.1. Introducción..... **¡Error! Marcador no definido.**
- 5.2. Desarrollo de tres núcleos paradigmáticos **¡Error!
Marcador no definido.**

5.3. Cristología	¡Error! Marcador no definido.
5.3.1. La Cristología de Ford.....	¡Error! Marcador no definido.
5.3.2. La Cristología en la TP.....	¡Error! Marcador no definido.
5.3.3. Balance y perspectivas.....	¡Error! Marcador no definido.
5.4. Entre el Dios «dipolar» y el Dios «trino».....	¡Error! Marcador no definido.
5.4.1. La Trinidad según Ford	¡Error! Marcador no definido.
5.4.2. Trinitarismo procesual.....	¡Error! Marcador no definido.
5.4.3. Teología trinitaria: Dios para nosotros. Balance y perspectivas	¡Error! Marcador no definido.
TERCERA PARTE: EN DIÁLOGO CON FORD	
CAPÍTULO 6: ESCATOLOGÍA Y OTRAS CUESTIONES	
.....	¡Error! Marcador no definido.
6.1. Una escatología procesual y abierta cuyo centro es la esperanza	¡Error! Marcador no definido.
6.1.1. La Escatología de Ford.....	¡Error! Marcador no definido.
6.1.2. La escatología procesual.....	¡Error! Marcador no definido.
6.1.3. Balance y perspectivas.....	¡Error! Marcador no definido.
6.2. Dos cuestiones controvertidas	¡Error! Marcador no definido.
6.2.1. La omnipotencia y el mal	¡Error! Marcador no definido.
6.2.2. Creación/encarnación-salvación/resurrección	¡Error! Marcador no definido.
TERCERA PARTE: EN DIÁLOGO CON FORD	
CAPÍTULO 7: BALANCE SINTÉTICO..	
.....	¡Error! Marcador no definido.
7.1. Una nueva conceptualización.....	¡Error! Marcador no definido.
7.1.1. Sobre la base de una «ontología temporal»	¡Error! Marcador no definido.

7.1.2. A partir de una relectura de A. N. Whitehead	¡Error! Marcador no definido.
7.1.3. En búsqueda de un sistema teológico plausible	¡Error! Marcador no definido.
7.1.4. La centralidad del tiempo: Dios y devenir.....	¡Error! Marcador no definido.
7.1.5. Algunas aportaciones hermenéuticas: cristológicas y trinitarias.....	¡Error! Marcador no definido.
7.1.6. La perspectiva de la Escatología y la Protología	¡Error! Marcador no definido.
7.2. Lewis S. Ford y la TP: ¿un nuevo paradigma teológico?	¡Error! Marcador no definido.
TERCERA PARTE: EN DIÁLOGO CON FORD	
CAPÍTULO 8: VALORACIÓN CRÍTICA Y	
CONCLUSIONES.....	
CONCLUSIONES.....	
8.1. Luces y sombras en Lewis S. Ford y en la TP.....	¡Error! Marcador no definido.
8.1.1. Un acercamiento personal	¡Error! Marcador no definido.
8.1.2. Las críticas de los teólogos del Proceso	¡Error! Marcador no definido.
8.1.3. La aproximación católica a la TP .	¡Error! Marcador no definido.
8.2. «La búsqueda sin fin»....	¡Error! Marcador no definido.
8.3. Conclusiones.....	¡Error! Marcador no definido.
TERCERA PARTE: ANEXOS	
ANEXO 1: FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA ..	
ANEXO 1: FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA ..	
1. Fuentes.....	¡Error! Marcador no definido.
1.1. Obras de Lewis S. Ford	¡Error! Marcador no definido.
1.2. Autores de la TP.....	¡Error! Marcador no definido.
2. Bibliografía general	¡Error! Marcador no definido.
ANEXO 2: GLOSARIO DE TÉRMINOS DE LA TP.....	
ANEXO 2: GLOSARIO DE TÉRMINOS DE LA TP.....	
ÍNDICE GENERAL.....	
ÍNDICE GENERAL.....	

