

Justo González y la impassibilidad divina

Kevin Johnson, M.Div.

Magister en Divinidades del Trinity Evangelical Divinity School. Licenciado en Filosofía, Wheaton College. Profesor en la FUSBC desde el año 2014.

Resumen

Una de las doctrinas tradicionales más cuestionadas en la teología contemporánea ha sido la impassibilidad divina, la idea de que Dios no sufre según su naturaleza divina. Justo González ha planteado una crítica fuerte de la impassibilidad desde una perspectiva latinoamericana. Este artículo evalúa esa crítica a la luz de diferentes comprensiones históricas de la impassibilidad y de la evidencia bíblica sobre el sufrimiento de Dios. Se encuentra que textos del Antiguo Testamento y textos sobre el Espíritu Santo y sobre el juicio de Dios proveen evidencia bíblica de que Dios experimenta estados emocionales que implican sufrimiento y que su sufrimiento no se limita a la encarnación de Cristo. También se encuentra que Dios triunfará sobre el sufrimiento y no sufrirá eternamente. Aunque esta evidencia se puede armonizar con versiones moderadas de la impassibilidad, se consideran algunas razones de González sobre lo significativo del rechazo del concepto de la impassibilidad para contextos latinoamericanos.

Palabras clave: impassibilidad, sufrimiento de Dios, emociones divinas, atributos divinos, cristología

Introducción

Muchas de las creencias que los cristianos evangélicos dan por sentadas fueron forjadas en los debates teológicos de la época patristica. Las doctrinas de la Trinidad y la encarnación de Cristo se formularon en los concilios de los siglos IV y V d. C. y han llegado a los evangélicos contemporáneos sin mayor cambio. A pesar de esta apreciación por la teología trinitaria y cristológica de los apóstoles, hay otros aspectos de la fe de la iglesia de aquella época que los cristianos

evangélicos no han estado tan dispuestos a aceptar y que no han sido incluidos en la tarea de desarrollar una teología evangélica latinoamericana.

Uno de los puntos donde el consenso teológico de la iglesia de la época patristica ha sido más cuestionado por la teología contemporánea es la doctrina de los atributos divinos, especialmente la afirmación casi universal de los Padres de la iglesia de que Dios es impassible, es decir, que Dios no sufre según su naturaleza divina.¹ Justo González,

¹ Esta definición de la impassibilidad será matizada más en lo que sigue, especialmente en la parte sobre la manera como Justo González y otros teólogos la han entendido. Se dice “según su naturaleza divina” para aclarar que los defensores de la impassibilidad aceptan que Dios sufrió en la encarnación de Cristo. Sobre los factores históricos y teológicos que han llevado a la mayor parte de la teología contemporánea a rechazar la impassibilidad divina, véase Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2000), 1-26.

el gran historiador y teólogo metodista cubano-americano, ha desarrollado esta crítica, tanto en sus obras históricas como teológicas.² Él afirma que es necesario abandonar la impasibilidad como parte del proyecto de reformar la doctrina de Dios de una manera que es a la vez más bíblica y más relevante para las vidas de los marginados y oprimidos.

Es importante tomar en serio las críticas de González de cómo la teología ha entendido la relación de Dios con el sufrimiento. Para profundizar la comprensión de este tema, este artículo pone sus perspectivas en un diálogo con las de varios teólogos norteamericanos y europeos que han defendido una u otra forma de la doctrina de la impasibilidad divina. Aunque González no menciona a estos autores y estos autores no interactúan con la crítica de González de la impasibilidad, establecer este diálogo enriquece el debate sobre este cuestionado atributo divino. Después de analizar la crítica que González hace de la impasibilidad, se considera el significado de este atributo divino, así como la evidencia bíblica sobre las emociones divinas y la relevancia de este debate para el contexto latinoamericano. Se concluye que hay suficientes razones bíblicas para afirmar que Dios experimenta estados emocionales que implican sufrimiento y que estas emociones no se limitan a la

encarnación de Cristo. También se concluye que Dios triunfará sobre el sufrimiento en la nueva creación y no sufrirá eternamente. Aunque es posible aceptar estas conclusiones y seguir afirmando una versión matizada de la impasibilidad, González muestra que hay razones contextuales significativas para dudar de la utilidad de la impasibilidad como parte de una teología latinoamericana.

El rechazo de la impasibilidad divina por Justo González

A lo largo de sus libros históricos y teológicos, González evidencia una actitud desconfiada hacia la influencia de la filosofía griega en la teología cristiana, especialmente por llevar a la tradición teológica a concebir a Dios como inmutable e impasible. Su libro *Teología liberadora*³ evidencia bien esta crítica. González concibe su obra teológica como parte de una “nueva reforma”, una reforma que tocará algunas de las preguntas teológicas más profundas, no simplemente agregar un énfasis social a una teología existente.⁴ Uno de sus argumentos clave en contra de la impasibilidad es que se debe recuperar el valor del lenguaje antropomórfico para Dios.⁵ No se debe buscar mejor manera de hablar de Dios que la que la Biblia usa, especialmente por la teología negativa (o apofática) que habla de Dios negándole ciertos atributos. Según

² Justo González es el teólogo histórico latino más prolífico respecto a temas de historia y teología de la Iglesia. Ha enseñado durante buena parte de su carrera en instituciones prestigiosas como la Universidad Yale y también ha jugado un rol importante en el desarrollo de organizaciones como la Asociación para la Educación Teológica Hispana (AETH) en Estados Unidos. El autor de este artículo no tiene estudios especializados en teología histórica y no pretende tener un conocimiento técnico superior sobre el tema. Se atreve a usar los libros de González como punto de partida para abordar los debates sobre la impasibilidad divina debido a la influencia merecida que estos libros han tenido en la educación teológica en América Latina. Como quiera que es posible que algunos estudiosos de estos temas lean, por primera vez, sobre conceptos como el de la impasibilidad de Dios en los libros de González, este artículo busca animar a estudiantes y líderes cristianos a analizar las ideas de González más profundamente y poner tales ideas en diálogo crítico con otras perspectivas. Se espera que esto ayude a formular con más claridad su propia perspectiva sobre los temas del sufrimiento de Dios y las emociones divinas; temas que surgen del debate sobre la impasibilidad como atributo divino.

³ Justo L. González, *Teología liberadora: Enfoque desde la opresión en una tierra extraña*, trad. de Samuel Grano de Oro (Buenos Aires: Kairós, 2006). Originalmente publicado en inglés como *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1990).

⁴ González, *Teología liberadora*, 70.

⁵ González, *Teología liberadora*, 148-149.

González, la teología negativa fracasa porque las características negativas, como la impasibilidad, simplemente niegan un concepto antropomórfico de Dios sin decir nada constructivo sobre cómo es Dios en verdad.⁶

Aceptar los antropomorfismos bíblicos lleva a González a un argumento a favor de la *pasibilidad* divina—es decir, que Dios sí sufre según su naturaleza divina—lo cual es bastante atractivo para los cristianos evangélicos: el argumento de que nuestro concepto de Dios debe basarse en la Biblia.⁷ González dice:

En vano [buscamos] un pasaje donde la Biblia diga que Dios es impasible. Al contrario, lo que sí podemos encontrar son muchas referencias a la ira divina, al amor ¡y aun al arrepentimiento de Dios! Sí encontramos un Dios que camina en el jardín de Edén, que lucha con Jacob y regatea con Abraham. Dios es descrito como un juez severo que cambia de idea ante las impertinencias de una viuda. Dios es amor. De modo que si se quiere describir al Dios de la Biblia como “inmutable”, nada tendría eso que ver con la impasibilidad o la inmovilidad ontológica, sino únicamente con la certeza de que “para siempre es su misericordia”.⁸

El resultado de todo esto es que González declara que el concepto del Dios impasible es un ídolo fabricado por los seres humanos.

Ese dios de los filósofos que se describe

como “primer motor inmóvil”, “impasible”, “omnipotente” e “infinito” no tiene más vida que la que tienen los ídolos, pues entre ellos está. En conclusión, la muerte de tal dios no tiene por qué causar desaliento a los cristianos que buscan fundamentar su fe en el Dios de la Biblia.⁹

Este rechazo del Dios impasible como un ídolo está estrechamente ligada a la idea que el Dios impasible ha sido usado para legitimar el *statu quo* a lo largo de la historia, un fenómeno que González llama la “constantinización de Dios”.¹⁰ Después de que Constantino usurpó el poder como emperador romano, a comienzos del siglo cuarto, la iglesia “tendía a identificar en consecuencia a su Dios con el Dios de los poderosos, es decir, con el Dios impasible, quien en virtud de su inactividad tendía a sacralizar el *statu quo*”.¹¹ El resultado de esto fue que “los teólogos del *statu quo* pudieron eclipsar la descripción bíblica de un Dios activo, justo, misericordioso y vengador”.¹² González ve la encarnación como el rechazo absoluto de este Dios constantinizado.¹³

Es importante notar que, aunque González enfatiza el sufrimiento de Jesús, también afirma que toda la divinidad sufre.

Al sufrir con los oprimidos, Dios sufre en sí mismo opresiones e injusticias. *Esto se encuentra a través de la Biblia*, pero de manera particular en la vida de Cristo Jesús, en quien Dios es llevado de un lado a otro por los seres humanos y se convierte finalmente en víctima de ellos.¹⁴

⁶ González, *Teología liberadora*, 148-149.

⁷ Un teólogo evangélico mucho más conservador que González y que rechaza la impasibilidad divina porque no ve evidencia bíblica de que Dios no tenga emociones es Wayne A. Grudem en *Teología sistemática: Una introducción a la doctrina bíblica*, ed. rev., trads. de Miguel Mesías, José Luis Martínez y Omar Díaz de Arce (Miami, FL: Vida, 2009), 169.

⁸ González, *Teología liberadora*, 151. En el texto original en inglés, la primera oración dice: “Nowhere does the Bible say that God is impassible” (González, *Mañana*, 92).

⁹ González, *Teología liberadora*, 157.

¹⁰ González, *Teología liberadora*, 231.

¹¹ González, *Teología liberadora*, 184-185. Véase también González, *Teología liberadora*, 161.

¹² González, *Teología liberadora*, 232.

¹³ González, *Teología liberadora*, 232-233.

¹⁴ González, *Teología liberadora*, 152-153, cursivas mías.

Dios, entonces, ya sufría antes de la encarnación. La encarnación no fue lo que hizo que Dios pudiera sufrir; más bien, en la encarnación había una experiencia, en cierta medida, mayor o más intensa de algo que ya sucedía.

Esta afirmación que Dios sufre durante toda la historia, y no solo en la encarnación de Cristo, entra en conflicto con la perspectiva tradicional de la gran mayoría de los Padres de la iglesia. Los Padres de la iglesia creían que la divinidad y la humanidad de Jesús le daban dos grupos de características distintas. Entonces, se podía afirmar que Jesús era imposible (según su divinidad) y a la vez posible (según su humanidad). Como Dios, Jesús no podía sufrir, pero por la naturaleza humana que asumió, la persona del Hijo encarnado sufrió. La crítica de González de esta perspectiva es sobre todo metodológica: "Estas maneras mutuamente contradictorias de entender lo que son la divinidad y la humanidad se plantearon y definieron a priori, aparte de la encarnación".¹⁵

En contraste con este ataque frontal a la doctrina de la imposibilidad en *Teología liberadora*, se encuentran críticas más matizadas de la imposibilidad en las obras históricas de González. Hablando de los intentos en el segundo y tercer siglo de defender la fe cristiana en el ámbito intelectual del pensamiento griego por teólogos como Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes, dice:

Era muy posible que los cristianos, en su afán por mostrar la compatibilidad entre su fe y la filosofía, llegaran a convencerse a sí mismos de que el mejor modo de concebir a Dios era, no como lo habían hecho los profetas y otros autores escriturarios, sino más bien como Platón, Plotino y otros. Puesto que estos filósofos concebían la perfección como algo inmutable, imposible

y estático, muchos cristianos llegaron a la conclusión de que tal era el Dios de que hablaban las Escrituras. Naturalmente, para esto era necesario resolver el conflicto entre esa idea de Dios y la que aparece en las Escrituras, donde Dios es activo, donde Dios se duele con los que sufren, y donde Dios interviene en la historia.¹⁶

González cuidadosamente nota que los apologistas cristianos tempranos no abrazaban todas las ideas helenísticas sobre Dios sin sentido crítico. Afirma que la influencia del pensamiento griego en su teología "no ha pasado todavía de lo formal, e influye poco en el contenido doctrinal".¹⁷ No obstante, "lentamente, lo formal se hará sentir en lo material, y entonces la Iglesia se verá envuelta en grandes luchas doctrinales".¹⁸ La evaluación que González hace de esta aceptación de términos filosóficos griegos por los Padres de la iglesia se encuentra más claramente en un capítulo de *Historia del pensamiento cristiano* titulado "¿Apostólica o apóstata?". González acepta que el mensaje cristiano se helenizó—es decir, que se expresó en conceptos tomados del mundo del pensamiento griego—pero parece aceptar que eso era una manera necesaria de contextualizar la fe cristiana.

[S]i es cierto que el cristianismo es el mensaje de la encarnación, es decir, el mensaje del Dios que ha venido a este mundo haciéndose uno de nosotros, ¿cómo entonces ha de culpársele por entrar en el mundo helenista helenizándose? La alternativa hubiera sido un cristianismo rígido y no encarnado que quizá hubiera podido preservar su formulación original, pero que nunca hubiera penetrado el mundo que le rodeaba.¹⁹

González reconoce que, aunque los Padres de la iglesia usaban ciertas categorías griegas, evitaban una acomodación extrema

¹⁵ González, *Teología liberadora*, 242.

¹⁶ Justo L. González, *Historia del Cristianismo: Obra completa* (Miami, FL: Unilit, 2009), 170-171.

¹⁷ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano* (Barcelona: Clie, 2010), 113.

¹⁸ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 113.

¹⁹ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 315.

a la filosofía griega “de modo casi instintivo”.²⁰ No obstante, González critica su manera de hacer la teología por haber encajado al Dios de la Biblia en una camisa de fuerza teológica debido a un concepto erróneo de la razón.²¹

[M]uchas de las dificultades a las que se enfrentó el pensamiento cristiano en su desarrollo eran el resultado de un intento de conciliar lo que se decía de Dios en la tradición original judeocristiana con lo que parecía saberse de Dios a través de lo que la tradición griega llamaba “razón” —que ciertamente no es el único modo de entender la razón.

Al final de *Historia del pensamiento cristiano*, González hace la pregunta importante sobre el valor de la tradición filosófica griega para la tradición de la iglesia hoy.

Todo el desarrollo del pensamiento cristiano ha tenido lugar hasta ahora dentro del contexto del trasfondo filosófico griego, y por lo tanto la pregunta radical que las iglesias jóvenes [de Asia, África y América Latina] plantearán, y que tendrá consecuencias enormes para la teología cristiana, será si en verdad es necesario hacerse griego antes de ser cristiano. ¿No será que otras perspectivas filosóficas y culturales pueden verse como una *praeparatio evangélica*, de igual modo que los antiguos escritores cristianos vieron tal *praeparatio* en la cultura en que nacieron?²²

A juzgar por su propia propuesta en

Teología liberadora, González rechaza rotundamente la necesidad de usar las categorías tradicionales griegas para hablar de Dios hoy.

En resumen, González reconoce que el concepto de la impassibilidad ayudó a la iglesia de la época patristica a contextualizar su mensaje en su entorno intelectual, pero también afirma que esto desvió la teología cristiana de sus fundamentos bíblicos. Para cualquier evangélico que cree en la suprema autoridad de las Escrituras, este es un argumento que se debe considerar seriamente. Además, González afirma que la impassibilidad no solo ha producido una teología equivocada, sino también una praxis equivocada. Rechazar la impassibilidad, entonces, es un aspecto importante de la “nueva reforma” que quiere impulsar.²³

¿Qué significa decir que Dios es impassible?

Para poder evaluar la perspectiva de González es importante empezar con su manera de entender el concepto de la impassibilidad. En varios pasajes González asocia la impassibilidad con la idea de que Dios es estático o inmóvil,²⁴ y afirma que los Padres de la iglesia adoptaron este concepto por la influencia de la filosofía griega.²⁵ Esta comprensión de la impassibilidad ha sido seriamente cuestionada en décadas recientes. Paul Gavrilyuk, teólogo histórico que se especializa en el estudio de los Padres de la iglesia, ha argumentado contra lo que él llama “la teoría de la caída de la teología en la filosofía helenística”.²⁶ Según Gavrilyuk,

²⁰ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 316. Compárese con los comentarios similares, hablando de los primeros seis concilios ecuménicos, en *Historia del pensamiento cristiano*, 383-384.

²¹ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 316.

²² González, *Historia del pensamiento cristiano*, 966. La *praeparatio evangélica* se refiere a los conceptos e ideas de una cultura antes de conocer el evangelio y que de algún modo prepara el camino para que personas de esa cultura puedan entender y aceptar el evangelio.

²³ González habla de la “nueva reforma” en *Teología liberadora*, 66-75. Se debe notar que una de sus características es un enfoque más fuerte en la ortopraxis (*Teología liberadora*, 71).

²⁴ González, *Teología liberadora*, 151, 157.

²⁵ González, *Historia del Cristianismo*, 170-171.

²⁶ Paul L. Gavrilyuk, *El sufrimiento del Dios impassible*, trad. de Juan García-Baró (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 37.

“Los Padres jamás habrían podido estar de acuerdo con los filósofos, ya que estos no estaban de acuerdo entre sí”.²⁷ Los Padres de la iglesia afirmaban la impassibilidad porque funcionaba como “calificador apofático de las emociones divinas”.²⁸ Es decir, “no se afirma que Dios sea impassible para impedir cualquier discurso con sentido sobre las emociones divinas”²⁹; más bien, la impassibilidad sirve para indicar “que los atributos de cariz emocional no deben ser concebidos enteramente en la línea de sus análogos humanos”.³⁰ Entonces, para los Padres de la iglesia, la impassibilidad era un concepto importante para proteger la doctrina de Dios de varias distorsiones que estaban presentes en el contexto cultural griego, como la idea que Dios podría ser impulsivo en su manera de castigar.³¹

Gavrilyuk también resalta cómo los Padres de la iglesia mantenían la impassibilidad en una manera menos filosófica al responder a las herejías cristológicas, como arrianismo y nestorianismo. No minimizaban ni el

sufrimiento ni la divinidad de Cristo al afirmar la impassibilidad divina.³² Cirilo de Alejandría, por ejemplo, afirmaba que “Dios sufrió impassiblemente”.³³

Cirilo no quería decir que Dios permaneciera impávido y distante durante las experiencias humanas de Cristo. Por el contrario, su intención era repudiar cualquier tesis de este cariz. Cirilo quería decir que quien se sometió a las limitaciones de la encarnación y aceptó todas las consecuencias a ella asociadas fue un sujeto inequívocamente divino.³⁴

La teología de Cirilo es una expresión de la doctrina de la comunicación de atributos, que enseña que los atributos de Cristo, tanto de la naturaleza divina como de la naturaleza humana, pueden ser atribuidos a la *persona* del Hijo. El Hijo es impassible como Dios y pasible como hombre. Por lo tanto, en la encarnación el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana que le permitió sufrir, una experiencia que no podía tener aparte

²⁷ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 54.

²⁸ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 67. Véase también Weinandy, *Does God Suffer?*, 88-89.

²⁹ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 84.

³⁰ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 85.

³¹ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 85.

³² Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 169-170.

³³ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 185.

³⁴ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 199.

³⁵ Cirilo afirma: “siendo Dios incompatible por naturaleza con el sufrimiento, cuando quiso, para salvar a los sometidos a la corrupción, se hizo en todo semejante a los habitantes de la tierra y se sometió a ser engendrado según la carne por una mujer. Y, como he dicho, hizo suyo un cuerpo capaz de gustar la muerte, pero también capaz de resucitar, para que, aun permaneciendo impassible, pudiera decirse en razón de su carne que se sometió al sufrimiento” (*¿Por qué Cristo es uno?*, trad. de Santiago García Jalón, Biblioteca de Patrística 14 [Madrid: Ciudad Nueva, 1991], 140/141)

³⁶ Gavrilyuk, “El sufrimiento impassible de Dios en la carne: la promesa de la cristología paradójica”, en *Sufrimiento del Dios impassible*, 225-251. Weinandy también afirma la teología de Cirilo sobre la comunicación de atributos, diciendo que “el Hijo divino de Dios” experimenta el sufrimiento “como hombre” (*Does God Suffer?*, 201). Esto no significa que la naturaleza humana de Cristo sufrió, sino que la persona del Hijo sufrió por medio de la naturaleza humana asumida. Mucha confusión cristológica resulta de olvidar que “[n]aturalezas no sufren ni actúan. Personas sí lo hacen, porque tienen una naturaleza que les permite sufrir y actuar. Más generalmente, solo el sujeto (...) de una naturaleza actúa o sufre, si tiene una naturaleza que incluye alguna capacidad para la acción o pasión. (...) Por eso no tiene sentido sugerir que, si la naturaleza divina no sufre, Cristo mismo, o toda su persona, no sufre verdaderamente. Tanto sufre como puede: la persona entera, debido a su naturaleza humana, no debido a su naturaleza divina” (Bruce D. Marshall, “The Dereliction of Christ and the Impassibility of God”, en *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, eds. de James F. Keating y Thomas Joseph White [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009], 281-283).

de la encarnación.³⁵ Esta visión tradicional, entonces, es una “cristología paradójica”.³⁶

Otra afirmación de González que se puede cuestionar es la idea de que el Dios impassible que es “pura actualidad” (*actus purus*) es un Dios caracterizado por la “inmovilidad ontológica”.³⁷ Thomas Weinandy, siguiendo a Tomás de Aquino, argumenta que Dios no cambia y no sufre porque Dios no puede sufrir ninguna disminución en la vitalidad de su vida. La impassibilidad no indica que Dios es inmóvil o estático, sino que Dios es supremamente activo.³⁸ Sin embargo, Weinandy afirma que Dios no experimenta ninguna emoción negativa.

Decir que Dios no sufre no solamente significa que no siente ningún dolor físico, porque no es corporal, sino que tampoco sufre ningún cambio pasible de estado donde experimenta alguna forma de agitación divina emocional, angustia, agonía o aflicción. Dios nunca está en un estado de *angst* interior.³⁹

Frente a los textos bíblicos que hablan de las emociones divinas, Weinandy explica que deben ser entendidas de la siguiente manera:

Dios no se contrasta o se lamenta porque él mismo experimenta alguna herida o alguna pérdida de algún bien, ni que él mismo ha sido afectado, dentro de su ser interior, por alguna causa malvada externa, sino que se contrasta y se lamenta solamente en el sentido de que conoce que las personas humanas experimentan alguna herida o la pérdida de algún bien, y así los abraza en amor. El lamento y el duelo que se atribuyen a Dios solo podrían incluir el sentido de sufrimiento si queremos decir que, como el que ama perfectamente, Dios se preocupa intensamente por la realidad del pecado y la maldad y el sufrimiento que deriva de ellos.⁴⁰

Aunque Weinandy mantiene que Dios es activo y no estático, la negación rotunda de la posibilidad de estados emocionales negativos en Dios es un punto donde otros defensores de la impassibilidad se distancian de Weinandy. Rob Lister, por ejemplo, aprecia la gran mayoría de lo que Weinandy afirma, pero dice que Weinandy ha ido más allá de la evidencia bíblica cuando niega que Dios pueda tener un “cambio *voluntario* de la disposición emocional”.⁴¹ Esto hace que las emociones divinas no sean análogas a

³⁷ González, *Teología liberadora*, 151.

³⁸ Weinandy, *Does God Suffer?*, 123-124. Weinandy también nota que el apologista Teófilo del siglo II d. C. ve la impassibilidad de Dios como una afirmación de que Dios “es verdaderamente el Dios vivo, activo y dinámico que es la única fuente de todo lo que vive y es activo. Él gobierna y cuida de su creación en toda su bondad y amor” (*Does God Suffer?*, 90).

³⁹ Weinandy, *Does God Suffer?*, 153. Es importante notar que lo que Weinandy rechaza más fuertemente es la idea que Dios sufre un “cambio pasible de estado”. Esto tiene una relación estrecha con la metafísica tomista que afirma (*Does God suffer?*, 157-158), pero no implica un rechazo del sufrimiento de Dios en la encarnación de Cristo, pero afirma que el Hijo de Dios sufre como hombre y no como Dios. Así Dios sigue impassible y trascendente. Esta perspectiva sobre la encarnación explícitamente sigue la cristología paradójica de Cirilo de Alejandría (*Does God suffer?*, 200-205).

⁴⁰ Weinandy, *Does God Suffer?*, 169. Esta tendencia de ver atribuciones de estados emocionales negativos como antropopáticos encuentra cierto apoyo en la tradición teológica de la época patrística. Gavrilyuk nota que los Padres de la iglesia tenían diversas perspectivas sobre cómo entender atribuciones de estados emocionales negativos en Dios. Clemente de Alejandría, Orígenes y Juan Casiano decían que Dios no siente ira, mientras que Lactancio, Tertuliano, Novaciano y Cirilo de Alejandría creían que sí, dentro de ciertos límites. En lugares distintos, Agustín dice cosas que apoyan ambas posturas (*Sufrimiento*, 77-83).

⁴¹ Rob Lister, *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion* (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 157.

⁴² Lister, *God is Impassible*, 157. En esta parte sobre el lenguaje analógico y la posibilidad de cambios voluntarios de estados emocionales, Lister cita Weinandy, *Does God Suffer?*, 39.

las emociones humanas.⁴² La propuesta constructiva de Lister es más moderada. Lister propone que se debe entender la impassibilidad como una afirmación de la “invulnerabilidad divina”⁴³ o la “soberanía emocional”⁴⁴ de Dios. Explica:

No estoy de acuerdo con que la impassibilidad debe ser concebida—o que se entendía en la tradición clásica—como la imposibilidad lógica de ser “afectado por nada”. Como yo lo veo, la tradición es representada mejor por el punto de vista que Dios es invulnerable a la fluctuación emocional que sería involuntariamente precipitada por miembros de su creación. En este sentido, Dios es impassible siempre y cuando su interacción emocional con la creación sea voluntaria y proceda de su iniciativa.⁴⁵

Kevin Vanhoozer afirma una perspectiva similar. Dice que “los sentimientos de Dios no son pasiones sino afectos: ‘actitudes afectivas intencionales que él elige eternamente tener hacia sus criaturas’”.⁴⁶ También dice: “La impassibilidad divina no significa que Dios no siente (...) sino que Dios nunca es vencido o abrumado por estos sentimientos de manera que ‘olvide’ su pacto, o quién es él como Señor del pacto”.⁴⁷

A la luz de los aportes de Gavriyuk, Weinandy, Lister y Vanhoozer, la crítica de González sobre la impassibilidad sería más

sólida si reconociera explícitamente que la afirmación tradicional de la impassibilidad divina no excluye el amor o la actividad de Dios. No obstante, reconocer este punto no resuelve el debate teológico de fondo entre los que afirman la impassibilidad y los que la niegan. Ese debate trata sobre cómo entender las atribuciones de las emociones divinas—especialmente las emociones negativas como la tristeza, el duelo y la ira que conlleven la privación de algún bien—y si estas emociones implican que el sufrimiento de Dios no se limita a la encarnación.

La cristología y los atributos de Dios

Además de la definición de la impassibilidad, otra área significativa para reflexionar sobre la propuesta de González tiene que ver con el uso que él hace de la evidencia bíblica para responder la pregunta si Dios sufre o no según su naturaleza divina. Metodológicamente, se pueden notar dos acercamientos en los argumentos que González utiliza a favor de la pasibilidad divina. Un argumento resalta el hecho que la Biblia tiene pasajes que hablan de estados emocionales divinos, como arrepentimiento, ira y amor.⁴⁸ Otro argumento empieza con la cristología. González afirma: “La encarnación de Dios en Cristo no es solo la base para nuestra doctrina de la redención, sino, más aún, la de nuestra doctrina de Dios”.⁴⁹

Lo que González quiere afirmar es que las

⁴³ Lister, *God is Impassible*, 190-191. Lister nota que la invulnerabilidad de Dios se basa en el hecho de que el Dios Trino ha existido en una relación de amor desde toda la eternidad y así no necesita buscar algo más para ser satisfecho (*God is Impassible*, 190, n. 2).

⁴⁴ Lister, *God is Impassible*, 167.

⁴⁵ Lister, *God is Impassible*, 150. La definición de la impassibilidad como la imposibilidad de ser “afectado por nada” viene de Richard E. Creel, “Immutability and Impassibility”, en *A Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn y Charles Taliaferro (Malden, MA: Blackwell, 1997), 314, citado en Lister, *God is Impassible*, 149-150. Lister critica esta definición de Creel por depender demasiado de la manera como los teólogos que afirman la pasibilidad de Dios han definido la impassibilidad (*God is Impassible*, 150).

⁴⁶ Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 404.

⁴⁷ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 432-433.

⁴⁸ González, *Teología liberadora*, 151.

⁴⁹ González, *Teología liberadora*, 149-150.

⁵⁰ Aunque se afirme que el Hijo revela al Padre, la pregunta es hasta qué punto la trinidad económica (lo que se

experiencias del Hijo encarnado nos revelan la pasibilidad de Dios.⁵⁰ Él nota que para las minorías latinas en los Estados Unidos:

La importancia de los sufrimientos de Cristo radica en que son un signo de que Dios sufre con nosotros. Un Cristo lánguido es el signo de que Dios está con el hambriento. Un Cristo flagelado es el signo de que Dios está con aquellos que llevan las marcas de las injusticias sociales.⁵¹

Hasta este punto los defensores de la impassibilidad divina no tendrían ningún problema. Afirman el sufrimiento verdadero de Cristo, que la persona del Hijo de Dios entró en este sufrimiento y que Dios está con los necesitados. Tampoco niegan la verdad bíblica de que el Hijo revela al Padre (Jn 1:18; 14:9).

Sin embargo, es importante reconocer la complejidad de la pregunta de cómo la vida de Jesús revela los atributos de Dios. Hay ciertas cosas que la segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios, hace por medio de su naturaleza humana asumida. Dios, en la persona del Hijo, tiene hambre, se cansa, llora, es crucificado y muere. Estas son experiencias que el Logos, el Hijo eterno de Dios, no pudo haber tenido aparte de la encarnación porque requieren un cuerpo físico. Estas experiencias corporales no revelan atributos de Dios. Hay otras cosas que el Hijo hace, como amar y mostrar compasión, que no requieren un cuerpo físico.⁵² La pregunta, entonces, es en

qué categoría se ubica el sufrimiento. ¿Dios no puede sufrir en su naturaleza divina, pero al asumir una naturaleza humana en unión hipostática con la persona del Hijo, adquirió la capacidad de sufrir? ¿O, el Hijo de Dios puede sufrir, no solo según su naturaleza humana, sino también según su divinidad, tal como su amor y compasión no dependen de tener una naturaleza humana? En el caso de esta segunda opción, hay la posibilidad de que el sufrimiento de Jesús revele la pasibilidad de Dios, porque no solo sufre según su naturaleza humana sino también según su naturaleza divina. Si se afirma esta perspectiva, es posible distinguir entre el sufrimiento que uno experimenta por tener un cuerpo físico, como el sufrimiento físico de ser crucificado, y otras clases de sufrimiento que no requieren un cuerpo físico, como el sufrimiento psicológico de ser rechazado en una relación personal. Es decir, es posible concebir una esencia espiritual personal (como Dios) que sufre en ciertas maneras significativas, aunque no en todas las maneras posibles para un ser humano que tiene un cuerpo físico.

Entonces, ¿en qué sentido Jesús revela que “Dios sufre con nosotros”?⁵³ Jesús claramente revela que Dios sufre en la vida terrenal de Jesús. Es posible que este sufrimiento también revele que Dios es pasible en sí, aun aparte de la encarnación. No obstante, sería aun más convincente abordar el tema del sufrimiento divino con argumentos no cristológicos. Para hacer esto es necesario iniciar con un punto básico de

ve del Padre, Hijo y Espíritu Santo en la historia de la salvación) es una revelación de la Trinidad inmanente (la vida de Dios en sí mismo). Fred Sanders nota que hay algunos teólogos que ven todo lo que Jesús hace como una revelación de la Trinidad inmanente. Dice: “La versión más influyente de este acercamiento se encuentra en las teologías que entienden la muerte de Cristo como una revelación de la pasibilidad divina o aun el sufrimiento eterno” (*The Triune God*, New Studies in Dogmatics [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016], 112).

⁵¹ González, *Teología liberadora*, 247.

⁵² Esto no quiere decir que la humanidad de Jesús (incluyendo su vida corporal) es irrelevante para entender el amor y la compasión del Hijo encarnado, solo que la encarnación no era necesaria para que el Hijo pudiera amar y tener compasión. El Hijo eterno amaba y tenía compasión aun antes de encarnarse.

⁵³ González, *Teología liberadora*, 247.

⁵⁴ Esta es una afirmación no controvertida en la teología trinitaria. Véase Allan Coppedge, *The God Who Is Triune: Revisioning the Christian Doctrine of God* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007), 133-134; Grudem, *Teología sistemática*, 234.

la teología trinitaria: las tres personas de la Trinidad comparten los mismos atributos divinos porque las tres personas comparten la misma esencia.⁵⁴ Entonces, una distinción de atributos implicaría una distinción de esencia y pondría en peligro la unidad de Dios. Si Dios es impassible, Padre, Hijo y Espíritu Santo son impassibles. Si Dios es pasible, Padre, Hijo y Espíritu Santo son pasibles.

Reconocer la igualdad de atributos de las tres personas divinas permite argumentar a favor de la pasibilidad de Dios desde la evidencia de que el Padre y el Espíritu Santo sufran. Con esta evidencia, uno no se enreda en el debate sobre si estas personas divinas sufren según su naturaleza humana o su naturaleza divina. Todo lo que el Padre y el Espíritu Santo hacen lo hacen según su naturaleza divina, la única naturaleza que tienen. Entonces, consideremos la evidencia bíblica sobre el sufrimiento del Padre y del Espíritu Santo, empezando con el argumento de que la evidencia sobre las emociones divinas en el Antiguo Testamento apoya la pasibilidad divina.

Las emociones divinas y el retrato de Dios en el Antiguo Testamento

Como se ha visto, González da por sentado que el Antiguo Testamento da testimonio claro del sufrimiento de Dios antes de la encarnación de Cristo.⁵⁵ Un ejemplo obvio es Génesis 6:5-7.

Al ver el SEÑOR que la maldad del ser humano en la tierra era muy grande, y que todos sus pensamientos tendían siempre hacia el mal, se arrepintió de haber hecho al ser humano en la tierra, y le dolió en el corazón. Entonces dijo: "Voy a borrar de la tierra al ser humano que he creado. Y haré lo mismo con los animales, los reptiles y las aves del cielo. ¡Me arrepiento de haberlos creado!" (NVI)

Según muchos autores que afirman la pasibilidad de Dios, como Terrence Fretheim y John Goldingay, estos versículos muestran que Dios experimenta emociones desagradables y sufre.⁵⁶ Este acercamiento tiene bastante peso, porque interpreta el texto en una manera natural. No obstante, la interpretación de la evidencia bíblica puede ser bastante compleja.

Una primera dificultad con la evidencia del Antiguo Testamento sobre el sufrimiento de Dios es la pregunta de cómo se determina cuáles descripciones de Dios son antropomórficas y cuáles no lo son. Fretheim, en el estudio clásico sobre el sufrimiento de Dios en el Antiguo Testamento, afirma categóricamente que en la teología del Antiguo Testamento "[n]o hay tendencias anti-antropomórficas que se pueden discernir".⁵⁷ Pero esto exagera la evidencia. Gavrilyuk nota:

[U]n imponente número de pasajes bíblicos presentan puntos de vista opuestos sobre la (im)pasibilidad y la (in)mutabilidad divinas. Se dice que Dios se arrepiente (Gn 6, 5-7; Ex 32, 12-14; Dt 32, 36; Jue 2, 18; 1 Sm 15, 11; Sal 90, 13; 106, 45; 135, 14; Jr 42, 10; Os 11, 8-9; Jon 3, 9-10; 4, 2) y que es incapaz de arrepentirse (Nm 23, 19; 1 Sm 15, 29; Os 13, 14); que cambia de parecer y que es inmutable (Sal 102, 26-27; Mal 3, 6; Heb 1, 11-12; Sant 1, 17; Heb 6, 17); se afirma que camina por el jardín del Edén (Gn 3, 8); asimismo, que habita en una 'densa nube' (Ex 20, 21) y en una 'luz inaccesible' (1 Tim 6, 16). Es importante reparar en que las tensiones creadas por estos modos opuestos de hablar de Dios surgen en la propia narración bíblica.⁵⁸

Muchos teólogos evangélicos ven el arrepentimiento de Dios como antropomórfico porque están comprometidos con la idea de que Dios conoce el futuro en una manera

⁵⁵ Véase especialmente González, *Historia del cristianismo*, 170-171; González, *Teología liberadora*, 152-153.

⁵⁶ Terrence Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984), 112. John Goldingay, *Biblical Theology: The God of the Christian Scriptures* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 23-24.

⁵⁷ Fretheim, *Suffering of God*, 7.

⁵⁸ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impassible*, 56-57.

exhaustiva.⁵⁹ Esto muestra la manera como la interpretación de otros pasajes bíblicos afecta la interpretación de textos que dicen que Dios “se arrepintió” de hacer algo; una buena aplicación del principio hermenéutico de que se debe interpretar la Biblia con la Biblia (la *analogía de la fe*). El caso del arrepentimiento de Dios levanta la pregunta de si se debe interpretar textos que hablan del dolor de Dios de una manera similar o, si no, qué diferencias podrían existir entre el sufrimiento divino y el humano.

Es importante notar que algunos de los que afirman el sufrimiento de Dios en el Antiguo Testamento anticipan la importancia de distinguir entre la manera como Dios sufre y el sufrimiento humano. Fretheim dice:

Mientras que el sufrimiento de Dios es análogo al sufrimiento de las personas en muchas maneras, hay varias maneras en las que el sufrimiento divino es distinto. Este contraste es especialmente aparente en las manifestaciones humanas de lamento que Dios no utiliza. Así, el sufrimiento de Dios no es tal que esté abrumado por la experiencia; sus emociones no llegan a estar fuera de control ni llevan a la parálisis. Ni se amarga Dios en ninguna manera por lo que ha ocurrido. Dios puede “airarse y no pecar”. Dios puede absorber todas las flechas de la suerte atroz que le atraviesan y, en vez de hacerse insensible o alejarse del peligro, todavía busca provocar un futuro que es bueno para los que infligen las heridas. A pesar del sufrimiento que Dios experimenta, la voluntad salvífica de

Dios no flaquea; el amor constante de Dios perdura para siempre. De esta manera, Dios ofrece el ejemplo supremo de qué hacer con el sufrimiento.⁶⁰

Este pasaje es interesante porque Fretheim evita muchos de los problemas que los Padres de la iglesia buscaban evitar al afirmar la impassibilidad, como la idea de que Dios podría ser abrumado por la emoción y no actuar plenamente de acuerdo con su amor. Este es un paso significativo que ayuda a los defensores de la pasibilidad divina a responder a las preocupaciones de los que defienden la impassibilidad.

No hay espacio en este artículo para profundizar en el análisis de la evidencia del Antiguo Testamento sobre el sufrimiento de Dios. De lo que se ha visto, se puede decir que es importante tomar muy en serio los pasajes que afirman estados emocionales negativos en Dios, que es importante reconocer que hay cierta tensión en el Antiguo Testamento sobre las emociones divinas y que es posible afirmar estados emocionales negativos en Dios sin olvidar las diferencias entre cómo sufre Dios y cómo sufren los seres humanos. Entonces, el instinto teológico de González de aferrarse más a formas bíblicas de hablar de Dios es sano y fructífero para la reflexión teológica, aunque no necesariamente sea un argumento contundente en contra de una versión moderada de la impassibilidad que afirma que Dios siente estados emocionales negativos voluntariamente, como Lister afirma.⁶¹

⁵⁹ Un buen ejemplo de este acercamiento a Génesis 6:6-7 se encuentra en el teólogo arminiano Allan Coppedge. Coppedge niega la impassibilidad divina (*God Who Is Triune*, 211, 327), pero afirma que el arrepentimiento de Dios en Génesis 6:6-7 es antropomórfico porque Dios conoce todo lo que sucederá en el futuro (*God Who Is Triune*, 209). Esto contrasta con el acercamiento de Fretheim, que niega que Dios tenga conocimiento exhaustivo del futuro (*Suffering of God*, 47-48). El teísmo abierto, una perspectiva evangélica que cuenta con el apoyo de una minoría de arminianos, comparte la perspectiva de Fretheim que Dios no tiene conocimiento exhaustivo del futuro. Gavrilyuk nota que esta negación de la omnisciencia por Fretheim es una perspectiva minoritaria aun entre los que rechazan la impassibilidad: “La mayoría de los teólogos que hoy simpatizan con el pasibilismo no estarían dispuestos a renunciar a otras perfecciones divinas” (*Sufrimiento del Dios impassible*, 20).

⁶⁰ Fretheim, *Suffering of God*, 124.

⁶¹ Lister nota que es importante recordar que textos que afirman que Dios tiene emociones no “comentan en una manera metafísica sobre cómo un Dios Creador divino, trino, autosuficiente, omnisciente experimenta las emociones” (*God is Impassible*, 196). Pareciera que González rechazaría la necesidad de hablar de las emociones divinas en términos metafísicos, o por lo menos la necesidad de hablar en los términos de los sistemas metafísicos que asocia con

Las emociones divinas y la doctrina del Espíritu Santo

Otro argumento a favor de la pasibilidad divina es que la Biblia afirma el sufrimiento del Espíritu Santo y, por lo tanto, el sufrimiento de Dios más allá de la encarnación de Cristo. Andrew Gabriel ha desarrollado este argumento, notando la ventaja metodológica de acercarse al tema de los atributos divinos desde la pneumatología: “las dificultades para entender los atributos de Dios a la luz de la unión hipostática no están presentes en la misma manera en la pneumatología. Aquí, en el Espíritu Santo, Dios actúa sencillamente, sin mediación”.⁶² Su preocupación es que la teología tradicionalmente ha derivado la lista de atributos divinos sin considerar lo que la Biblia dice sobre cada persona de la Trinidad. Así, se ha ignorado la evidencia bíblica a favor del sufrimiento del Espíritu Santo y, como implicación, del sufrimiento de Dios.⁶³

La evidencia bíblica más fuerte que Gabriel cita son dos textos: Efesios 4:30 habla de la posibilidad de “contristar” (RVR60) o “agraviar” (NVI) al Espíritu Santo e Isaías 63:10 dice que Israel “afligió” (NVI) al Espíritu de Dios o que “hicieron enojar su santo espíritu” (RVR60).⁶⁴ De una manera similar a la afirmación de antropomorfismos que hace González, Gabriel afirma: “Claramente, si las Escrituras usan terminología que se refiere al

sufrimiento de Dios (ej., agraviar), entonces nos es legítimo utilizar tal lenguaje de Dios también”.⁶⁵ Este lenguaje es analógico, y así la experiencia de Dios no es exactamente la misma como la experiencia humana del sufrimiento. No obstante, se debe asumir que el significado es parecido, “a menos que exista una buena razón para pensar lo contrario”.⁶⁶

Entonces, ¿hay diferencias significativas entre la tristeza de Dios y la tristeza humana? Sí las hay. Una primera diferencia es que las emociones humanas frecuentemente abruma a la persona. Normalmente es difícil entristecerse y mantener un sentido pleno de alegría al mismo tiempo. Sin embargo, Dios se relaciona con miles de millones de personas a la vez.⁶⁷ ¿Existen simultáneamente en la consciencia divina miles de millones de estados afectivos, cada uno dependiente de la respuesta del individuo a Dios? ¿Se entristece Dios por la rebelión de millones de sus criaturas al mismo tiempo que se regocija por los pecadores que se arrepienten? Puede que sí, pero esto muestra qué tan distinta es la experiencia divina afectiva comparada con la experiencia humana. No se debe negar la realidad de estados afectivos en Dios, pero es importante tener cautela para notar los puntos donde la vida afectiva de Dios podría ser bastante distinta de la vida afectiva humana.⁶⁸ Entonces, con Gabriel,

la filosofía griega (véase *Historia del pensamiento cristiano*, 316, 966). La relación entre la metafísica y el discurso teológico sobre las emociones divinas es un tema que merece más reflexión.

⁶² Andrew K. Gabriel, *The Lord is the Spirit: The Holy Spirit and the Divine Attributes* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011), 123-124. Cuando dice que Dios actúa sin mediación quiere decir que la naturaleza humana de Jesús no está presente para complicar el asunto.

⁶³ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 40, 68.

⁶⁴ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 125. Gabriel nota estos pasajes, pero no explora diferencias en las traducciones.

⁶⁵ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 127.

⁶⁶ Gabriel, *Lord is the Spirit*, 127. Gabriel usa la doctrina de la imagen de Dios para defender este acercamiento analógico al lenguaje religioso. Lister también afirma que la doctrina de la imagen de Dios justifica un acercamiento analógico a las afirmaciones de las emociones divinas (*God is Impassible*, 184).

⁶⁷ Si es que se puede hablar de Dios en términos temporales. Para una defensa de hablar de las emociones divinas en una manera temporal, aunque reconociendo que en otro sentido Dios existe fuera del tiempo, véase Lister, *God is Impassible*, 226-231. Si Dios experimenta todo como un eterno presente, la dificultad se agudiza aún más.

⁶⁸ Lister dice que el hecho de que Dios mantenga esta relación simultánea con todas las personas “nos impide concebir la capacidad emocional divina en una manera unívoca según una perspectiva antropocéntrica” (*God is Impassible*, 180). Es decir, hay una relación análoga entre las emociones divinas y las humanas.

se debe afirmar que los textos que hablan del sufrimiento del Espíritu Santo apoyan la idea de que Dios puede sufrir en el sentido de experimentar estados emocionales negativos. Sin embargo, Dios no experimenta este sufrimiento exactamente de la misma manera como lo hacen los seres humanos.

Las emociones divinas y el sufrimiento humano

Para concluir la consideración del testimonio bíblico sobre las emociones divinas, se deben considerar las situaciones que hacen que Dios sufra. ¿Todo el sufrimiento en el mundo hace que Dios sufra,⁶⁹ o Dios solo sufre en circunstancias más limitadas, como cuando él es rechazado,⁷⁰ cuando su propio pueblo sufre⁷¹ o cuando los oprimidos sufren?⁷² Consideremos dos casos: el sufrimiento de los oprimidos y el sufrimiento de los condenados en el infierno.

Hasta qué punto Dios sufre en el sufrimiento de los oprimidos es una pregunta teológica difícil. González afirma que el sufrimiento de Dios con los oprimidos “se encuentra a través de la Biblia, pero de manera particular en la vida de Cristo Jesús, en quien Dios es llevado de un lado a otro por los seres humanos y se convierte finalmente en víctima de ellos”.⁷³ Cita Hebreos 2:14-18 para apoyar esta idea, que registra la identificación de Cristo con

la humanidad.⁷⁴ También habla en términos fuertes de la identificación de Dios con los oprimidos en la encarnación al hablar de “la automarginalización de Dios en Galilea”, algo que “entienden mejor los marginados de hoy, quienes viven en las modernas Galileas —los guetos, favelas, barrios y países subdesarrollados”.⁷⁵ Entonces, hay evidencia clara de la identificación de Dios con los oprimidos en la encarnación de Jesús, pero González no muestra con detalles dónde esta identificación con el sufrimiento de los oprimidos, y no solo acción a favor de los oprimidos, se encuentra en otras partes de la Biblia. Un pasaje que posiblemente sugiere que Dios sufre cuando los oprimidos sufren es Mateo 25:31-46 que habla del juicio de las naciones. Según Orlando Costas, este pasaje muestra que:

Jesucristo no solo sufrió en su propia cruz, sino que sigue sufriendo en los millones de cruces humanas alrededor del mundo. Estas cruces son representadas en las imágenes del huérfano, el hambriento, el desnudo y el prisionero en la parábola del juicio de las naciones. Así el Padre sufre con Jesús el dolor de los pecadores y rechazados. Las naciones serán juzgadas al fin de la historia basado en su reconocimiento o no del Señor crucificado escondido en el sufrimiento de sus miembros oprimidos.⁷⁶

⁶⁹ Paul S. Fiddes, un teólogo que afirma la pasibilidad divina, parece sugerir esta idea cuando dice que “según los profetas, como Dios se preocupa apasionadamente por la vida de este mundo, no puede ‘abandonar’ a las personas sin sentir él mismo el dolor de las consecuencias, y sin protestar contra la situación que ha llegado a existir” (*The Creative Suffering of God* [Oxford: Clarendon Press, 1988], 25).

⁷⁰ Aunque no dice que esa es la única situación cuando Dios sufre, Fiddes dice que teólogos tradicionales han ignorado la manera como el Antiguo Testamento habla repetidamente del sufrimiento de Dios por el rechazo de su propio pueblo (*Creative Suffering of God*, 19-20).

⁷¹ Un versículo que podría apoyar esta perspectiva es Isaías 63:9a, que dice que el SEÑOR se angustió en todas las angustias de Israel. No obstante, hay un problema de crítica textual aquí, y la Septuaginta opta por una traducción que omite mención de la angustia divina (Gavrilyuk, *Sufrimiento*, 59).

⁷² González, *Teología liberadora*, 152. González no dice que esta es la única situación que provoca sufrimiento en Dios, pero el énfasis está allí.

⁷³ González, *Teología liberadora*, 152-153.

⁷⁴ González, *Teología liberadora*, 153.

⁷⁵ González, *Teología liberadora*, 67.

⁷⁶ Orlando E. Costas, *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982), 10.

Según Costas, esto desafía “los conceptos tradicionales de Dios (como poderoso e impasible)”.⁷⁷

Aunque la evidencia bíblica lleve a uno a afirmar que Dios siente estados emocionales negativos y así sufre, hay un caso límite que muchos evangélicos querrán tomar en cuenta para establecer ciertos límites en este sufrimiento: la doctrina tradicional del juicio final y el infierno. Si cualquier sufrimiento humano causa sufrimiento en Dios, y los condenados sufrirán de manera consciente por toda la eternidad, entonces Dios sufrirá por toda la eternidad.⁷⁸ Tal perspectiva es difícil de aceptar porque Apocalipsis 21-22 presenta la nueva creación como un mundo donde hay plenitud de gozo. A pesar de la existencia del lago de fuego (Ap 20:11-15;

21:8), “[e]njugará Dios toda lágrima de los ojos de [los redimidos]; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron” (Ap 21:4, RVR60).⁷⁹ Si la humanidad redimida no sufrirá, ¿cuánto menos Dios? Esto sugiere o que no hay condenación eterna consciente o que Dios y la humanidad redimida no sufrirán en la nueva creación a pesar de la existencia del sufrimiento en el infierno.⁸⁰ De manera que si se busca reconciliar la pasibilidad divina con una visión tradicional del juicio final, se debe decir que Dios sufre voluntariamente durante la historia humana, pero a la vez se puede afirmar un sentido limitado o escatológico de la impasibilidad, donde el sufrimiento de los condenados no le afecta a Dios en manera negativa.⁸¹

⁷⁷ Costas, *Christ Outside the Gate*, 11.

⁷⁸ El sufrimiento eterno de Dios no está contemplado en los textos bíblicos clave sobre el día del juicio (ej., Mt 25:31-46; 2 Tes 1:6-10; Ap 14:9-11; 19:1-8; 20:11-15). Aunque Ezequiel 33:11 dice que Dios no se alegra en la muerte del malvado y Lamentaciones 3:33 dice que Dios no se agrada de herir y afligir, sería difícil establecer el sufrimiento eterno de Dios sobre la evidencia de estos textos. Este problema sería inexistente o menos fuerte si se afirmara la salvación de todos (universalismo) o un castigo temporal que culmina en la aniquilación cuando la persona malvada deja de existir y, por lo tanto, sufrir.

⁷⁹ Robin A. Parry argumenta que el universalismo es la única opción que explica cómo los seres humanos no estarán tristes por toda la eternidad. Según Parry, ver la condenación de un ser querido en el infierno mancharía para siempre la experiencia de los redimidos (“A Universalist Response”, en *Four Views of Hell*, 2ª ed., ed. Preston Sprinkle [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016], 52). Esto tiene cierta lógica, pero no está apoyado con argumentos bíblicos suficientemente sólidos.

⁸⁰ Gavriilyuk nota que varios Padres de la iglesia entendían que los creyentes compartirían la impasibilidad de Cristo en la eternidad al ser resucitados incorruptibles (*Sufrimiento del Dios impasible*, 93-94). Si uno afirma una impasibilidad divina limitada a la nueva creación, no hay que ver esta impasibilidad como un cambio en los atributos de Dios. Dios puede ser “pasible” en el sentido de ser capaz de tener estados emocionales negativos y así sufrir, aunque sea “impasible” en el sentido de que no tiene experiencias o relaciones que provocarían el sufrimiento.

⁸¹ Esta perspectiva afirmaría que la decisión de Dios de crear cierto tipo de mundo también implicaba la decisión de exponerse al sufrimiento por las decisiones libres de la humanidad hasta el día de juicio, cuando arreglaría las cosas para eliminar el sufrimiento humano de los redimidos y también el sufrimiento divino. Tal vez esta estrategia sea especialmente atractiva para los que afirman tanto una perspectiva arminiana sobre la elección como la doctrina del castigo eterno consciente. Según esta perspectiva, Dios busca y anhela la salvación de todos, y verdaderamente se entristece por su rechazo de él antes del día de juicio, pero tampoco tendrá dificultad emocional para condenar a los que no se arrepienten porque sabe que el juicio es justo y necesario para cumplir sus propósitos. John Goldingay explica el juicio de Dios en una manera que podría ser especialmente atractiva para arminianos: la ira y la violencia de Dios “no le son ajenas a [Dios], y no son su lado oscuro en el sentido que le son inaceptables, pero no representan lo que es en su corazón. El juicio es su obra extraña; si en alguna manera es algo que le es extraño, también expresa algo de lo que es capaz (Is 28:21)” (*Biblical Theology*, 28). La realidad del juicio de Dios muestra que “[e]n algún sentido la voluntad soberana de Dios se cumple; en otro sentido se frustra” (*Biblical Theology*, 48). Desde una perspectiva calvinista, Lister afirma la impasibilidad de Dios en la nueva creación, citando a Romanos 9:15-24 como evidencia de que la condenación de los malvados es parte de la voluntad de Dios y así no lo hará sufrir (*God is Impassible*, 182). También apela a Deuteronomio 28:63 como evidencia de que Dios se

La impassibilidad y los contextos latinoamericanos

A la luz de las consideraciones históricas, teológicas y bíblicas que se han examinado, la respuesta a la pregunta de si Dios es posible o imposible depende en gran parte de cómo se definen los términos *pasibilidad e impassibilidad* y de la manera como se interpreta la evidencia bíblica que parece atribuirle a Dios estados emocionales que implican sufrimiento. Se ha visto que hay evidencia bíblica para apoyar la idea que Dios experimenta algunos estados emocionales que causan sufrimiento. También se ha visto que la diferencia entre las perspectivas de pasibilistas e impassibilistas no siempre es tan grande como se supone. Algunos teólogos que afirman la impassibilidad reconocen que Dios experimenta estados emocionales negativos voluntariamente. Algunos teólogos que afirman la pasibilidad reconocen que el sufrimiento de Dios es distinto del sufrimiento humano en maneras importantes, cuidando así de no distorsionar la comprensión de la trascendencia y la soberanía emocional de Dios.

En medio de este impasse, la perspectiva de González es significativa porque nos llama a considerar un factor más que se suele pasar por alto en estos debates: la importancia del contexto del teólogo.

La teología no se produce en lo abstracto. No puede pretenderse que exista una teología "general" o "universal", aplicable a toda situación. Sí existe una comunidad cristiana unida por lazos comunes de fe. Pero esa comunidad de fe está constituida por las diferentes perspectivas y experiencias de participantes que tratamos de contribuir a que la comunidad descubra dimensiones del evangelio que aún no han sido exploradas, al tiempo que también invitamos a la comunidad a que

corrija y enriquezca nuestro entendimiento y nuestra experiencia.⁸²

Para González, rechazar el concepto de la impassibilidad es parte del trabajo de corregir el entendimiento de la iglesia y producir una teología relevante para contextos latinoamericanos. Como ya se han analizado algunas razones por las que González considera problemática la impassibilidad a la luz de la teología histórica y de la evidencia bíblica sobre los atributos divinos; ahora comentamos brevemente cómo su rechazo de la impassibilidad podría ser significativo para nuestros contextos latinoamericanos.

En primer lugar, González señala que las perspectivas de las minorías ayudan a ver los prejuicios detrás de las ideas de la mayoría.⁸³ Cuando pensadores latinoamericanos dan a conocer sus percepciones sobre los atributos divinos en contravía de la mayor parte de la tradición teológica, es una expresión de la autoteologización, un aspecto importante de la nueva reforma que González promueve.⁸⁴ Teólogos latinos no deben sentirse obligados a repetir las formulaciones teológicas tradicionales simplemente por la fuerza de la tradición. No hablar de Dios como imposible, entonces, puede ser una expresión de su autonomía teológica y el rol profético de ofrecer una perspectiva minoritaria que la mayoría necesita escuchar.

En segundo lugar, para González es especialmente importante rechazar maneras de hablar de Dios que contribuyen a la opresión. Él ve una relación directa entre la afirmación de la impassibilidad y la opresión:

Quando los cristianos comenzaron a interpretar su concepto de Dios en términos platónicos en su afán por comunicar su fe al mundo grecorromano, no fue una idea sociopolítica neutral la que introdujeron en la teología, sino una idea

deleita en el juicio y de que la ira de Dios no es algo impersonal o contra su voluntad, como Lamentaciones 3:33 podría sugerir (*God is Impassible*, 208-209).

⁸² González, *Teología liberadora*, 8.

⁸³ González, *Teología liberadora*, 7-8.

⁸⁴ González, *Teología liberadora*, 66.

aristocrática de Dios, que de ese momento en adelante serviría para justificar a las altas clases privilegiadas, sacralizando así la inmovilidad como una característica divina. El Yahvéh que intervino con brazo poderoso en la historia para liberar a los esclavos oprimidos en Egipto y que sigue interviniendo a favor de las viudas, los huérfanos y los extranjeros, fue suplantado por el Ser Supremo, el dios impasible que no ve el sufrimiento de sus hijos en el exilio, ni tampoco las injusticias de las sociedades humanas, quien bajo ninguna circunstancia intervendrá a favor de los pobres y los oprimidos.⁸⁵

Por la naturaleza del libro *Teología liberadora*, González no cita evidencia histórica específica para demostrar que la doctrina de la impasibilidad ha tenido efectos sociopolíticos nefastos. No obstante, González sí advierte de algo significativo: la posibilidad de que una doctrina sea usada (correctamente o no) para “sacralizar el statu quo”.⁸⁶ Si una doctrina resulta tener efectos negativos para la ortopraxis, se debe considerar seriamente la posibilidad de encontrar una mejor manera de expresar lo que se quiere decir. De hecho, para González se debe evaluar la verdad de una idea en parte por su efecto en la ortopraxis:

La nueva reforma cree que la verdad en la que el pueblo de Dios ha sido llamado a vivir, la verdad bíblica, es verdad histórica y concreta. Esta verdad no existe en un mundo de ideas puras, sino que, por el contrario, se asocia con las realidades sacramentales del pan y el vino; con la búsqueda de la paz y la justicia; con la manifestación del Reino de Dios —un reino que no se apoya en las ideas puras, o en la existencia de almas desencarnadas, sino

en la consecución de una sociedad más justa y de una historia que se renueva.⁸⁷

Para González, entonces, “es urgente que la ortodoxia sea replanteada en términos más acordes con la ortopraxis”.⁸⁸

En tercer lugar, González ve la afirmación que Dios sufre con los oprimidos como algo que atrae a los latinos porque saben que Dios ha experimentado lo que los oprimidos sufren.⁸⁹ Como se notó arriba, González dice que para las minorías latinas en los Estados Unidos:

La importancia de los sufrimientos de Cristo radica en que son un signo de que Dios sufre con nosotros. Un Cristo lánguido es el signo de que Dios está con el hambriento. Un Cristo flagelado es el signo de que Dios está con aquellos que llevan las marcas de las injusticias sociales.⁹⁰

González, entonces, quiere asegurar que se habla de Dios de una manera que resalta la presencia de Dios con los oprimidos. Si afirmar la impasibilidad lleva a la iglesia a minimizar la encarnación y sufrimiento de Dios en la persona de Cristo o la presencia de Dios con los oprimidos, hay un problema. González también resalta la importancia para los oprimidos de la victoria de Cristo. Para los oprimidos, “[l]a vida permanente del Crucificado, quien ahora reina en poder y gloria, es la promesa y el llamado a los que, como él, padecen opresión y sufrimientos”.⁹¹

Aunque González no da muchos detalles más sobre por qué es tan importante que Dios sufra con los oprimidos, Jon Sobrino desarrolla una perspectiva similar que podría ayudar a entender la lógica detrás de la

⁸⁵ González, *Teología liberadora*, 161.

⁸⁶ González, *Teología liberadora*, 161.

⁸⁷ González, *Teología liberadora*, 69.

⁸⁸ González, *Teología liberadora*, 69.

⁸⁹ González, *Teología liberadora*, 247. En el contexto, González está hablando de por qué el nestorianismo no es atractivo para los latinos, debido a su manera de separar a Dios de las experiencias humanas de Jesús.

⁹⁰ González, *Teología liberadora*, 247.

⁹¹ González, *Teología liberadora*, 184.

perspectiva de González. Sobrino menciona el ejemplo del arzobispo Óscar Romero, de Ignacio Ellacuría y otros que, siendo personas con poder, se identificaban con los pobres de El Salvador. Aunque su poder para hacer algo positivo y cambiar las circunstancias de los pobres era absolutamente esencial, también lo era su identificación con los pobres, su afinidad con ellos. Por sufrir con los pobres y no solamente ayudarlos desde un lugar protegido, sus vidas resultaban aún más liberadoras. Según Sobrino, es lo mismo con Dios. Los oprimidos necesitan una liberación hecha posible tanto por la afinidad como la otredad de Dios, por su identificación con su sufrimiento y poder para vencer el sufrimiento.⁹² El énfasis de González en el sufrimiento y en la victoria de Cristo sugiere que él también apoyaría este enfoque en la afinidad y la otredad de Dios como elementos constitutivos de una teología liberadora.

Conclusión

A primera vista, la crítica que González hace de la impassibilidad divina podría parecer extrema. Rechaza el dios impassible como un ídolo y parece no encontrar ningún punto de acuerdo con la tradición teológica de la iglesia sobre el tema. No obstante,

la crítica que González hace al concepto de la impassibilidad de Dios es un aporte significativo a la teología, especialmente en su llamado a regresar a una manera más bíblica de hablar de Dios y de asegurar que la manera como se habla de Dios contribuye a la ortopraxis y da esperanza a los oprimidos.

La debilidad más significativa de su perspectiva es su manera frecuente de describir la impassibilidad como si implicara que Dios es estático e inmóvil, cuando esa no fue la manera como la mayoría de los Padres de la iglesia entendía la impassibilidad. No obstante, su afirmación de un Dios que sufre a lo largo de la historia encuentra respaldo bíblico en el sufrimiento de Dios en el Antiguo Testamento, en el sufrimiento del Espíritu Santo y en la manera como Dios se identifica con los oprimidos en la persona de Jesucristo y triunfa sobre el sufrimiento en su resurrección. González, entonces, nos deja el desafío de reflexionar sobre el sufrimiento de Dios, su victoria sobre el sufrimiento y las implicaciones de estas realidades para nuestros contextos latinoamericanos. Y, después de reflexionar, actuar con una praxis liberadora que trae esperanza a los que sufren.

Bibliografía

- Cirilo de Alejandría. *¿Por qué Cristo es uno?* Trad. de Santiago García-Jalón. Biblioteca de Patrística 14. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1991.
- Coppedge, Allan. *The God Who Is Triune: Revisioning the Christian Doctrine of God*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007.
- Costas, Orlando E. *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982.
- Creel, Richard E. "Immutability and Impassibility". En *A Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn y Charles Taliaferro (Malden, MA: Blackwell, 1997), 314. Citado en Rob Lister, *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion*, 149-150. Wheaton: Crossway, 2013.
- Fiddes, Paul S. *The Creative Suffering of God*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Fretheim, Terrence. *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

⁹² Jon Sobrino, *Christ the Liberator: A View from the Victims*, trad. de Paul Burns (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 272-273.

- Gabriel, Andrew K. *The Lord Is the Spirit: The Holy Spirit and the Divine Attributes*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011.
- Gavrilyuk, Paul L. *El sufrimiento del Dios impassible*. Trad. de Juan García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- Goldingay, John. *Biblical Theology: The God of the Christian Scriptures*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016.
- González, Justo L. *Historia del Cristianismo: Obra completa*. Miami, FL: Unilit, 2009.
- González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Barcelona: Clie, 2010.
- González, Justo L. *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1990.
- González, Justo L. *Teología liberadora: Enfoque desde la opresión en una tierra extraña*. Trad. de Samuel Grano de Oro. Buenos Aires: Kairós, 2006.
- Grudem, Wayne A. *Teología sistemática: Una introducción a la doctrina bíblica*, ed. rev. Trads. de Miguel Mesías, José Luis Martínez y Omar Díaz de Arce. Miami, FL: Vida, 2009.
- Lister, Rob. *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion*. Wheaton: Crossway, 2013.
- Marshall, Bruce D. "The Dereliction of Christ and the Impassibility of God". En *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, eds. de James F. Keating y Thomas Joseph White, 246-298. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- Parry, Robin A. "A Universalist Response". En *Four Views of Hell*, 2a ed., ed. Preston Sprinkle, 48-54. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016.
- Sanders, Fred. *The Triune God*. New Studies in Dogmatics. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016.
- Sobrino, Jon. *Christ the Liberator: A View from the Victims*. Trad. de Paul Burns. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.
- Vanhoozer, Kevin J. *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Weinandy, Thomas G. *Does God Suffer?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000.