

CRITICA DE UN POSTULADO TEOLOGICO

por JESUS PEREÑA

EXISTENCIA DE LOS FUTURIBLES

Nos atrevemos a estudiar una cuestión que no merece objetivamente el esfuerzo y la atención dispensada por los teólogos desde hace unos siglos. La doctrina del Angélico, en este punto, es tan diáfana que nos parece casi inconcebible la desviación o el apéndice que se ha venido anexionando a su pensamiento.

Al principio de nuestro estudio teológico nos producía cierta indignación observar las ideas tan peregrinas que se atribuían al Maestro. Poco a poco fuimos tomando conciencia de muchas cosas, resignándonos a la necesidad frecuente de tropezar con ruedas de molino en la lectura de muchos autores.

Muchos gigantes de la Teología, que nosotros respetábamos como intangibles, en la medida que profundizábamos en nuestro estudio, insensiblemente iban perdiendo para nosotros cierta autoridad y veneración. Al mismo tiempo, nuestra estima contrastada nos inclinaba siempre a investigar la raíz o el origen que motivaron sus posibles desorientaciones.

Esta circunstancia frontal es la que vamos a considerar en la páginas siguientes, revisando llanamente las causas que han ocasionado enorme disturbio en un punto del tratado de la Ciencia Divina que Santo Tomás dejó clarísimamente resuelto en multitud de lugares.

Pedimos benevolencia al lector por si alguna de las ideas que vamos a presentar hiere su susceptibilidad o convicción personales. No se apresure a juzgar un poco rutinariamente reflexiones que constituyen el fruto de varios años de trabajo.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Siempre ha constituido una seria dificultad la armonización de la intervención de Dios respecto a los actos futuros del hombre. Por una parte, el conocimiento cierto e infalible de los futuros libres parece destruir su contigencia y libertad y, en segundo término, la eficacia necesaria e inmutable de la voluntad eterna de Dios exige que sus efectos sean de la misma naturaleza, con lo que parece resultar mal parada la libertad humana.

A lo largo de la historia han sido muchos los hombres que se han interesado por estos problemas; sin embargo, no todas las soluciones presentadas han logrado mantener ilesos algunos de los dos términos del enigma.

De todos es conocida la negación del libre albedrío realizada por los protestantes en el siglo xvi y la fuerte reacción que, en favor de la libertad humana, comenzó entre los católicos a raíz de este error protestante y especialmente después del Concilio Tridentino.

Movido, precisamente, por esta recta intención escribió el P. Molina su célebre «Concordia...». La innovación principal que introduce este autor en esta cuestión, se resume en el hallazgo de la Ciencia Media que presupone la existencia de un objeto, el futurible, distinto del posible y del existente. «Triplícem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari vellimus. Unam mere naturalem... aliam mere liberam... Tertiam denique mediam scientiam, quae ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiuslibet liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel in illo, vel etiam in infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamem posset, si vellet, facere reipsa oppositum». (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 52.).

El objeto, por tanto, de esta ciencia media es lo que haría libremente la voluntad humana antes del decreto divino, si se la colocase en determinadas circunstancias. Son acciones plenamente libres, porque principiativamente dependen exclusivamente de la voluntad humana; poseen cierta futuración, ya que de hecho son algo determinado para la voluntad; pero su futurición es condicional, es decir: depende de que se coloque a la voluntad en aquellas circunstancias. Por esto, puede suceder y sucede de hecho que algunos futuribles se convierten posteriormente en futuros absolutos, porque Dios decreta libremente colocar a la voluntad humana en aquellas condiciones. En cambio, otros permanecen para siempre en estado futurible, ya que no se cumple su condición circunstancial.

Así pues, el futurible posee una naturaleza intermedia entre el ser

posible y el futuro absoluto; no es simplemente posible porque tiene cierta determinación de la voluntad para existir; pero tampoco llega a la perfección del futuro, porque su existencia pertenece a un signo anterior a la futurición absoluta.

Nos estamos esforzando por exponer fielmente el objeto futurible de la Ciencia Media; tenemos ante nuestra vista diversos textos molinistas y quisiéramos reflejar con exactitud la noción del futurible. Confesamos sinceramente que, algunas veces la teoría de la ciencia media no ha sido propuesta y criticada por los adversarios, conforme al sentido genuino de sus defensores; nosotros no quisiéramos participar de esa desviación. Sin embargo, admitimos también que esta doctrina parece ser una confección fantástica, creada por la imaginación en un momento de libertad. Nos hace recordar a los dibujos animados de Walt Disney en los que campea la fantasía por sendas inverosímiles que sorprenden al espectador y le entretienen con su audacia y originalidad.

Según sus defensores, la existencia del futurible y la realidad de su conocimiento divino aparecen manifiestamente en la Sagrada Escritura. Los casos más típicos del futurible los tenemos en 1 Sam. 23, 10-13, 2 Reg. 13, 18-19, y Mt. 11, 21-23. Los mismos Santos Padres nos hablan claramente de la presciencia divina al defender su providencia. La misma certeza de la Providencia y de la Predestinación exigen el conocimiento de los futuribles.

Además, el futurible contiene algo propio, una determinada verdad que tiene que ser conocida por Dios, naturalmente antes del decreto absoluto; de lo contrario colocaríamos en el futurible una necesidad antecedente que destruiría la indiferencia activa propia del acto libre.

Esta teoría de la Ciencia Media no consiguió los fines conciliatorios presagiados por su autor. «Nos, pro nostra tenuitate, rationem totam concillandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, quam... tota hac quaestione tradidimus, sequentibus principiis... inniti iudicamus; quae si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana haeresis exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent aussi negare... neque ex S. Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fidelis fuissent turbati... concertationes denique inter catholicos fuissent compositae». (*Concordia*, q. 23, a. 4, disp. 1.). Opuestamente a lo que pensaba el autor, la teoría de la Ciencia Media produjo una conflagración en el ambiente teológico.

Los tomistas la rechazaron unánimemente; no obstante, a pesar de las advertencias y negativas de algunos, como Curiel, Cornejo, Ledesma y un poco Navarrete, la mayor parte de los teólogos, aún los más rígidos tomistas, comenzaron a defender la existencia de los futuribles, movidos principalmente por la autoridad de los diversos ejemplos entresacados

de la Sagrada Escritura. Poco a poco, esa opinión se transformó en una convicción general, que se puede comprobar en todos los autores. Basten, como ejemplo, estas palabras de Gonet: «Futurum condicionate habet aliquam actualitatem quae non convenit rei mere possibili, dicit enim ordinem ad existentiam, ut habendam dependeter ab aliqua conditione, a quo praescindit res mere possibilis». (*Clyp. Theol. Thom.*, I tr. 3, disp. 4, a. 3.).

Admitida la existencia de los futuribles, como distintos de los posibles y existentes, se hacia necesario explicar el conocimiento que Dios tenia de ellos. La respuesta de los tomistas resultaba bastante comprometida e insegura. Por ello, a nadie deben extrañar las vacilaciones que existieron al principio, hasta hallar una solución más o menos apropiada y tranquilizadora.

Por una parte, había que conservar incommovible el principio tomista de que «scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam» (I, q. 14, a. 8). Por eso, todos estaban muy conformes con lo que afirmaba Alvarez: «impossibile est quod aliquis effectus sit, vel intelligatur futurum in aliquo casu, nisi dependenter a sua causa efficiente». (*De auxiliis*, L. II, disp. 7); por tanto, «nihil potest extrahi a statu mere possibilitatis, ad statum aliquem futuritionis, independenter a primo ente, et causalitate ipsius». (GONET, *Clyp. Theol.*, I, tr. 3, disp. 4, a. 3.). Luego el futurible debe recibir su determinación del decreto de la voluntad de Dios.

Evidentemente, el futurible admitido por los tomistas no coincide, ni mucho menos, con el de Molina; para los tomistas, cualquier futurición, aún la del futurible, tiene que provenir del decreto divino; en cambio, para los molinistas la futuración determinada del objeto de la Ciencia Media procede únicamente de la innata libertad de la criatura, antes del decreto de Dios.

De aquí que los tomistas rechazaron todos el objeto propio de la ciencia, media, el futurible, antes del decreto divino. Pero, al mismo tiempo, creyeron ingenuamente que los casos entresacados de la Sagrada Escritura y presentados como futuribles, poseían ciertamente alguna futurición especial; por lo cual, era necesario explicar el conocimiento cierto que debía tener Dios acerca de ellos. Como la futurición del futurible debía derivarse del decreto divino, el conocimiento de Dios acerca de ese objeto no puede ser anterior a su decreto. Pero, ¿cómo el decreto divino puede determinar la futurición del futurible sin convertirlo en futuro absoluto?

La respuesta de los teólogos tomistas participa del mismo antropomorfismo que la doctrina de los defensores de la Ciencia Media. Porque, dicen, el decreto de Dios, subjetivamente absoluto, está condicionado

objetivamente; por tanto, si no se cumple la condición, ese decreto no se realizará nunca.

La ineficacia de ese decreto divino no proyecta ninguna imperfección en Dios, pues «illa decreta conditionata sunt in Deo non ex voluntate efficaci adimplendi illa, sed ex divina voluntate intendente per illa decreta suam bonitatem, iustitiam vel sapientiam manifestare, et propter alia occulta sua iudicia, sed sine dubio justissima». (LEMONS, *Panoplia*, I, 2.^a part, tr. 5, c. 24). Es un caso análogo al de la voluntad antecedente, que también es una voluntad condicionada.

Por otra parte, ese decreto divino, aunque sea condicionado, siempre produce cierta mutación en el objeto; al menos, lo hace pasar del estado de mera posibilidad al estado de futurición; por ello, «Quavis futura conditionata non sint actu, quia tamem sunt actu futura conditionata, debet eis assignari causa quae sit actu, scilicet decretum conditionatum actu existens». (BILLUART, I, dissert. 6, a. 6).

Ya desde el principio, esos decretos condicionados fueron considerados como sospechosos y excesivamente complicados. Navarrete y algunos más los rechazan tajantemente, porque, «in formali cognitione illorum aliquam involvi imperfectionem;... iudicium dependens in sui determinatione ab aliqua conditione extrinsecus ponenda importare de se imperfectionem» (JUAN DE SANTO TOMAS, *Curs. Theol.*, II, q. 14, disp. 20, a. 2). Además, les producía cierta comezón el pensamiento de que «talía decreta ideo ponuntur ut prius sciat Deus quid factura sit nostra voluntas, quam decernat de facto quid faciat» (*l. c.*). Esta consecuencia no parecía estar muy conforme con los principios del Angélico al hablar de la ciencia divina, en donde nunca se mencionan los futuribles.

La oposición más fuerte a estos decretos condicionados estuvo a cargo de los seguidores de la doctrina de Molina! desde el principio los atacaron sin piedad, dándose cuenta de su posición ventajosa. «Huiusmodi absoluta et positiva decreta pro re nunquam futura, illusoria plane ac nugatoria videntur; siquidem decretum absolutum ac positivum de aliquo futuro ex conditione quae tota pendet a decernente Deo, quam tamem statuit non ponere, illusorium plane ac nugatorium videtur»; «positis his decretis, Deus circa idem objectum et pro eodem signo contraria et repugnantia vellet»; «infinita etiam actu et positive admitenda forent in Deo decreta absoluta, quae plane inutilia et otiosa videntur». (TOURNELLY, *Curs. Theol.*, I, q. 16, a. 3, concl. 3).

Las primeras voces tomistas contrarias al futurible y a los decretos condicionados fueron extinguiéndose lentamente y, a pesar de la dura lucha con los molinistas, la convicción de la existencia especial del futurible se generalizó de tal forma que, hasta modernamente, se clasifica de «grave error» al que niegue su distinción del mero posible. Los futuribles, en

efecto, son un término medio entre los posibles y los futuros, y sería un grave error confundirlos con los posibles». (Garrigou, *La Sintesis Tomista*, 2.^a parte, p. 122).

Actualmente, todos los manuales suelen admitir la existencia distinta del futurible como un axioma indubitable. «Manifesta autem est differentia inter futuribile et simplex possibile» (GARRIGOU, *De Deo Uno*, q. 14, a. 13). Sin embargo, existe también una corriente bastante general entre los tomistas modernos que se inclina a rechazar decididamente la determinada verdad especial atribuida al futurible, considerándole como una creación de la imaginación de Molina, que se dejó alucinar un poco por su buena intención, aunque, en realidad, su invención ha contribuido a desorientar totalmente la cuestión, sirviendo admirablemente de escollo, donde han tropezado y caído casi todos los autores. Por su causa se han desperdiciado en sutiles y arduas polémicas muchas energías que habrían servido de otro modo al adelanto del estudio teológico.

SOLUCION DEL PROBLEMA

No es nuestra intención refutar en todos sus pormenores la doctrina de la Ciencia Media o los decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados. Esas réplicas se pueden encontrar con facilidad en todos los autores de una y otra escuela teológica que, desde el siglo xvi vienen sosteniendo esa lucha y contradiciéndose mutuamente. Nuestro empeño se reduce a buscar la raíz común de la contienda, analizando la noción de futurible para comprobar si de hecho posee alguna verdad determinada, distinta del posible o del existente.

Hemos de tener presente que nuestra cuestión se plantea con relación a Dios, primera causa universal de todas las cosas, que debe poseer un conocimiento cierto e infalible de todas ellas.

No conviene olvidar en ningún momento que en este problema estamos ubicados en el plano intencional y eterno de Dios, en el que todavía no se han realizado o ejecutado temporalmente los decretos de la voluntad divina.

Todos los teólogos están plenamente de acuerdo con aquellas palabras de Santo Tomás: «Deus videndo essentiam suam, quaedam cognoscit scientia visionis, scilicet praesentia, praeterita et futura; quaedam autem scientia simplicis intelligentiae, scilicet quae potest facere, quanvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint». (*De Verit.*, q. 8, a. 4). Es decir se dan en las criaturas dos clases de objetos distintos con relación al conocimiento divino, los posibles y los existentes. Tratamos ahora de averiguar si exis-

te con relación a Dios, un ser intermedio entre el posible y el existente, que se llama futurible.

En favor de su existencia se suelen aducir varios ejemplos sacados de la Sagrada Escritura. Gracias al adelanto moderno de la Exégesis bíblica estamos capacitados hoy para responder satisfactoriamente a esos casos de futuribles, que anteriormente hacían emmudecer a los más audaces.

En Mat. 11, 21-23, se anuncia la venganza divina sobre las ciudades de los confines de Cafarnaún, que, a pesar de la presencia frecuente y bienhechora de Cristo, permanecían tan corrompidas. Para hacer más patente su culpabilidad, el Maestro establece figurativamente una comparación retórica y literaria que tiende a impresionar a los oyentes. «Si in Tyro vel Sydone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent». Es una manera humana de expresarse. «Christus vero quando doctrinam suam populo exponit, modo populari loquitur, argumenta affert quae captui auditorum sunt proportio-nata; unde si contextum et modum Christi argumentandi consideremus, dicere possumus Christum haec verba sumpsisse in sensu quo homines illa communiter intelligunt, in sensu nempe coniecturali, sicut parochus ovi-bus suis infidelibus dicere potest: «Si pro Sylvestribus fecissem id quod pro vobis feci, alium effectum habuissem» (CEUPPENS, *Theol. Bibl.* I, pág. 164.

En I. Sam. 23, 10-13, se nos narra la doble consulta de David al sacerdote Abiatar; si el Rey Saul bajaría a Queila, donde estaba David, y si los habitantes de Queila le entregarían a Saul; el sacerdote contestó afirmativamente a las dos preguntas; sin embargo, ninguna de las dos se cumplió. Nadie afirmará que Dios no conocía de antemano con certeza que Saúl no marcharía a Queila. Por eso, las respuestas de Abiatar son puramente conjeturales, atendiendo a las disposiciones de las causas segundas. «Oraculum de his rebus locutum est, sicut nos loquimur, modo nempe coniecturali, consideratis dispositionibus Ceilitarum erga te (David) et erga Saul, certo te tradidissent si apud illos permansisses» (CEUPPENS, l. c.).

Esta misma explicación de las profecías se encuentra ya en la Suma Teológica de Santo Tomás, II-II, q. 171, a. 6, ad. 2.

En II. Reg. 13, 18-19 se nos muestra la escena habida entre Joás y el profeta Eliseo. Este mandó al Rey que hiriese el suelo con sus flechas, y Joás lo hizo solamente tres veces; entonces Eliseo «iratus est contra eum, et ait: si percussisses quinquies aut sexies, sive septies, percussisses Syriam usque ad consumptionem». ¿Tenemos aquí un ejemplo de futurible? De ninguna manera. Sencillamente es un modo muy semítico de expresar una idea; «propheta ergo docere intendit quod Joás ad victoriam definitivam habendam maiori cum constantia ac perseverantia contra Aramaeos agere debuisset». (CEUPPENS, l. c., p. 163).

Todos los demás casos que se suelen aducir admiten una explicación semejante; son expresiones corrientes entre los hombres, que manifiestan vulgarmente un deseo, una impresión o un sentimiento humano; el que intente deducir de esas expresiones vulgares conceptos técnicos o científicos, destruye el género literario de la Sagrada Escritura.

Análoga interpretación a las palabras de la Sagrada Escritura admiten muchos textos de los Santos Padres, presentados como ejemplos de futuribles. Querer confirmar la existencia del futurible, porque los Santos Padres usan la palabra «presciencia», al referirse al conocimiento que Dios tiene de los actos humanos, es realizar una deducción ilógica e inconsecuente. Todos debemos admitir que Dios tiene eternamente «presciencia» de todos los posibles y futuros; en una de estas dos categorías caben perfectamente todos los ejemplos aducidos y los que se puedan catalogar y proponer.

La admisión del futurible, como un ser distinto del posible y del existente, se fundamenta en una mirada excesivamente antropomorfa con relación a las cosas divinas. Nuestro conocimiento es temporal y va evolucionando con el presente al que está constreñido, captando las cosas tal y como existen en el momento actual. El hombre conoce las cosas porque existen; las cosas son las que determinan nuestro conocimiento; si no existiese el mundo, no podría ser conocido por nosotros. En cambio, el conocimiento divino es la primera condición de la realidad de los objetos fuera de Dios; el mundo existe porque Dios lo conoce; la presencia de las cosas en el tiempo es una consecuencia del conocimiento eterno de Dios. Como afirma S. Agustín: «Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit». (*De Trinitate*, 1. 15, c, 3 ML, 42, 1076).

Todos los seres distintos de Dios deben ser conocidos por El; hay unos seres, capaces de existir, que en ningún tiempo traspasan el estado de pura posibilidad; estos son conocidos por Dios con ciencia de simple inteligencia, en la que no interviene la voluntad divina. Otros seres tienen realidad en algún tiempo y son conocidos por Dios con ciencia de visión, en la que interviene la voluntad, decretando poner las cosas en la existencia real.

La ciencia divina es causa directiva o efectiva de todos los seres; Dios se conoce a sí mismo perfectísimamente; en su misma esencia ve su infinita imitabilidad por seres creaturales, concebidos por la inteligencia divina como posibles; de esos infinitos posibles, desde toda la eternidad, Dios ha escogido para la existencia a los que El libremente ha querido; esos seres han sido convertidos en existentes, mediante ese decreto eterno de Dios; de tal forma, que solamente esos seres tendrán realidad existencial; ni uno más, ni uno menos. Estos seres irán apareciendo en el tiempo su-

cesivamente, conforme a lo establecido previamente por la voluntad de Dios; por eso, para Dios, solamente puede haber dos clases de seres, los posibles, imitabilidades de la esencia divina, en los que interviene exclusivamente la inteligencia divina al conocerse a Sí mismo perfectamente, y en segundo término, los existentes, imitaciones o participaciones de la esencia divina, causados por la voluntad de Dios, que libremente quiere hacer partícipes de su bondad a algunos de los seres posibles. En ese eterno decreto de Dios están perfectamente presentes todos los seres existentes en algún tiempo. y allí los conoce Dios. El pasado y el futuro son relaciones temporales que no afectan de ningún modo al ser o al conocer de Dios; son modalidades del tiempo que solamente tienen lugar en las criaturas.

Lógicamente se puede plantear en este momento el problema del conocimiento divino de los futuros contingentes o libres, que dio origen a la doctrina de los futuribles.

Según el análisis del conocimiento divino que hemos referido, Dios ha decretado que esos futuros libres tengan existencia en algún tiempo, y como la ciencia divina de visión es causa efectiva de las cosas, necesariamente esos seres existirán en el tiempo asignado por Dios.

Atendiendo a este punto de partida, parece ser que queda destruida la contingencia y libertad de las criaturas. En cambio, si partimos del hecho de la indeterminación o contingencia de los seres, no parece lógico colocar en Dios una certeza infalible y absoluta acerca de ellos; es decir, en el conocimiento divino de los futuros libres, nuestra inteligencia encuentra varias aporías que son difíciles de conciliar entre sí.

La primera proviene de la futuridad del objeto; algo que en sí mismo no tiene existencia aún. ¿Cómo puede ser conocido determinante-

Esta pregunta no tiene dificultad para todo aquel que tenga en cuenta la modalidad especial y la eternidad que caracteriza el conocimiento divino. Dios tiene que conocer todas las cosas del modo más perfecto y con total independencia del objeto conocido; y, como la ciencia eterna de Dios es causa efectiva de los seres, el futuro, aunque en sí mismo no sea existente, posee ya una presencialidad existencial en la eternidad del conocer de Dios. Es decir, para la ciencia divina, el futuro carece totalmente de su propia indeterminación, porque Dios lo ve en Sí mismo perfectamente, como causa efectiva que eternamente contiene y refleja ese objeto con plena actualidad.

La segunda dificultad de la ciencia acerca de los futuros contingentes se origina de la indiferencia o indeterminación del objeto, contingente o libre que parece oponerse a la certeza, infalibilidad e inmutabilidad del conocer divino. Esta antinomia admite una solución un poco

análoga a la anterior. La indeterminación del ser contingente hay que atribuirle a la causa próxima que lo produce, por eso, el que conozca ese objeto contingente solamente en su causa próxima, no puede poseer una certeza completa sobre él, ya que la causa es indiferente. Pero si se considera el objeto en sí mismo, como actualmente existiendo, está ya actualmente determinado y diferenciado, constituyendo, por tanto, un objeto adecuado del conocimiento cierto e infalible. En este sentido, el ser contingente equivale exactamente al necesario; un ser, en el momento que es, no puede no ser.

Aplicando esta doble distinción a nuestro caso, es fácil armonizar ya la cuestión. La ciencia divina refleja los objetos perfectamente definidos, tal como son en sí mismos. El decreto divino determina invariablemente el ser contingente, tal como es en la realidad. Por tanto, en el conocer de Dios, causa de las cosas, existe de una manera determinada y diferenciada toda la presencialidad que posee el ser contingente en su actualidad concreta; y, como el objeto contingente, existente en la realidad, posee plena determinación. Dios, que eternamente contempla todos los seres tal como son, puede tener un conocimiento cierto e infalible de un ser que está presente y determinado para El, aunque referido a sus causas próximas, esté indeterminado e indeferenciado.

Nuestra mente, por el contrario, solamente alcanza a ver los futuros contingentes en sus causas próximas indiferentes y, por ello, nuestro conocimiento sobre ellos permanece constreñido necesariamente al grado de previsión conjetural.

Radicada en esta solución, surge espontánea otra tercera dificultad que atenta contra la libertad y contingencia de las criaturas. Supuesto que el futuro contingente posee eternamente ya una determinación y precisión exactas en la mente divina, causa efectiva e infructable de ese objeto en cuanto se le une la voluntad, parece ser que ese futuro ha perdido plenamente su contingencia y se ha transformado en un efecto necesario, como corresponde a la naturaleza de su causa. La infalibilidad de la ciencia causal de Dios debe imponer necesidad a los efectos.

Esta objeción, aunque cabe perfectamente dentro de la ciencia divina, tiene propiamente su lugar adecuado al hablar de la voluntad de Dios, pues el conocer divino es causa de las cosas únicamente si se le une la voluntad. «Causalitas non est de ratione scientiae, sed magis de ratione voluntatis» (*De Verit.*, q. 6, a. 1, obj. 5).

Es cierto que la ciencia divina de visión es causa necesaria de las cosas conocidas, y por esto, esas cosas conocidas con relación a la ciencia divina son también necesarias, sucederán infaliblemente; su contingencia o su libertad se mantienen exclusivamente con relación a las causas segundas. «Certitudo divinae praescientiae non excludit contin-

gentiam singularium futurorum; quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia, et determinata ad unum». (II-II, q. 171, a. 6, ad 1).

Por tanto, nada impide que los objetos conocidos por Dios sean necesarios con relación a El y contingentes o libres en orden a las causas próximas. Cuando intervienen dos causas para producir un efecto, una causa remota necesaria y otra próxima contingente, el efecto siempre ha de ser contingente. Esto es lo que acontece exactamente en los actos contingentes o libres de las criaturas.

En última instancia, la razón de la contingencia o libertad de las criaturas, aunque a primera vista parece una paradoja, se encuentra precisamente en la transcendental eficacia de la voluntad divina que, no solamente recae en cuanto al ser de las cosas, sino también en sus modalidades y diferencias; por ende, no solamente depende de Dios que tal cosa sea, sino también que sea contingente o necesaria. En consecuencia, queriendo Dios que tal efecto sea necesario le preparó una causa próxima necesaria, y deseando que tal otro fuese contingente, le dispuso una causa próxima contingente.

La solución de estas tres aparentes antinomias está presuponiendo la perfección particularísima del conocer de Dios que excluye toda potencialidad o dependencia del sujeto en orden al objeto conocido. Dios tiene que ver las cosas desde arriba, en Sí mismo, como causa suprema de ellas; no puede conocer las cosas en sí mismas, porque determinarían y especificarían su ser.

No es lógico deducir de aquí, como quieren interpretar algunos, que el conocimiento divino no registre las cosas con exactitud y perfección, tal como son en sí mismas; antes al contrario, las ve con precisión omnimoda desde lo alto, en Sí mismo, como causa que las contiene a todas de un modo eminente.

Adviértase bien que además de esta premisa necesaria para la recta solución de estas tres dificultades, cada una de ellas denuncia y postula una característica especial del conocimiento divino, que conviene tener presente separadamente para captar con claridad el blanco particular a que cada una de ellas se dirige.

Muchos teólogos, tanto molinistas como tomistas, embrollan entre sí los matices particulares de cada una de estas tres aporías y de sus soluciones respectivas e impiden, por tanto la cabal intelección de ellas. Las tres están íntimamente relacionadas, pero cada una de ellas aborda un punto especial y propio.

La primera objeción atenta contra la presencialidad actual del futuro en la mente divina. Hay que darse cuenta que la futurición es una relación temporal que no tiene, por tanto, razón de ser en la eternidad. Por eso, el futuro no existe como tal para la ciencia eterna de Dios, sino

que para El es un objeto totalmente presente y actual. Naturalmente que la presencia de ese ser en la eternidad presupone el decreto divino, pero la eternidad es la razón formal explicativa de la intuitividad del conocimiento divino acerca de ese futuro.

La segunda cuestión intenta conciliar el conocimiento cierto, invariable e infalible de Dios ante un objeto indeterminado, inconsistente, contingente.

Fijese bien el lector en la distinta formalidad del futuro y del contingente, que dan lugar a dos antinomias en orden al conocimiento divino.

La razón de futurición se opone a la presencialidad de la ciencia divina por el significado temporal y sucesivo que postula esencialmente. Por ello, ante esa aporía hemos acudido a la eternidad de Dios, que elude esa contradicción al abarcar simultáneamente todos los tiempos.

La formalidad especial de la contingencia se opone a la fijeza e inmutabilidad de la ciencia divina; por eso, la respuesta satisfactoria de esa dificultad se encuentra únicamente en el decreto divino que determina el futuro en sí mismo, tal como es en la realidad; la ciencia divina de visión ve el futuro como si estuviese actualmente existiendo, y así ya tiene determinada verdad; y, por tanto, según es conocido por Dios, es decir, existiendo ya en sí mismo, ya es necesario; no se opone más a la certeza e invariabilidad del conocimiento divino.

Precisamente de aquí brota la tercera antinomia, como una consecuencia lógica e inmediata. Si el ser contingente está ya determinado por Dios, parece que destruimos la contingencia y la libertad. La objeción se fija formalmente en la eficacia infalible e inimpedible del decreto divino, opuesta a primera vista a la contingencia y a la libertad de la criatura.

Muchos teólogos, aún tomistas, procuran evitar este obstáculo, sacrificando la absoluta eficacia de la voluntad divina. Santo Tomás, en cambio, explica la contingencia y la libertad por la suma eficacia de esta voluntad, que produce el ser y el modo de ser.

Hemos creído necesario presentar este breve análisis del conocimiento divino para patentizar que no hay lugar en Dios para el futurible, en cuanto distinto del posible y del existente.

Para salvar la libertad humana, Molina quiso independizar la voluntad humana de la divina, imaginando un ser distinto del posible, efecto de la voluntad libre del hombre, antes del decreto divino. ¿Acaso el hombre haría algo anteriormente a la determinación de la causa primera? La ciencia divina siempre es causa de todos los seres; de los posibles, es causa directiva; de los existentes, causa también efectiva. ¿Cómo sería Dios causa de los futuribles, en cuanto seres especiales?

Es un espejismo falaz creer que el hombre haría tal cosa o tal otra,

debido a su indiferencia o a las circunstancias en que se le coloque, si por ese «haría» se quiere significar cierta futurición anterior al decreto divino. Si Dios no ha dispuesto una cosa, el hombre posee únicamente la posibilidad de hacerla; pero si El la dispone, el hombre la hará. Estas son las dos únicas alternativas que caben en la criatura; el «hacer» un acto y el «poder hacerlo». El «haría» es un término nominal que delata exclusivamente nuestro modo imperfecto de conocer el porvenir, solamente en las causas próximas, pero en realidad es meramente un tiempo potencial.

Padece, por tanto, un antropomorfismo engañoso aquel que quiere atribuir realmente a Dios un modo de hablar que, aún entre nosotros, refleja una apariencia solamente, es decir, algo sin objeto real propio, correspondiente a ese modo de expresión; señala mucho mejor la realidad objetiva, el decir que «podíamos hacer esto», que afirmar, «haríamos esto».

En un tiempo determinado y en unas circunstancias concretas, el hombre tiene quizás muchas posibilidades, pero únicamente hará lo que Dios haya dispuesto.

En verdad para el hombre solamente existen el posible, el pasado, el presente y el futuro; el futurible, «lo que haría», es una mera expresión que revela nuestro modo imperfecto y conjetural de conocer las cosas; objetivamente, el término «haría» solamente puede agrupar meros posibles, o varios posibles y un futuro. Para Dios existen solamente el posible y el presente, «lo que puede hacer» y «lo que hace»; por tanto, así como afirmábamos que el pasado y el futuro eran para El presentes, con mucha más razón podemos afirmar que el ser futurible molinista constituye un mero posible para Dios.

Por otra parte, tenían plenamente razón aquellos primeros tomistas que rehusaban admitir en Dios un conocimiento del futurible concebido por Molina, pues, suponiendo absurdamente que el futurible gozase de una entidad especial, de una verdad determinada, únicamente la tendría en su causa, y Dios la vería allí precisamente. «In supercomprehensione cuiuslibet liberi arbitrii, afirmaba Molina; pues, «in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quam re ipsa sciverit... sed si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, id ipsum scivisset Deus per eandem scientiam, non autem quod re ipsa scit». (CONCORDIA, q. 14, a. 13, disp. 52). Ahora bien, según afirma el Angélico, nadie, ni siquiera Dios, puede tener un ciencia cierta de un ser contingente conocido en su causa; «unde qui cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo, nisi conjecturalem cognitionem». (I. q. 14, a. 13).

De aquí, que los molinistas posteriores hayan abandonado este medio

de conocimiento puesto por el autor de la Ciencia Media, y acudan a la solución inventada por Suárez, que rechaza como antitomista la explicación de Molina. «Dicendum est ergo, Deum cognoscere haec futura conditionata... penetrando immediate veritatem, quae in ipsis est, seu concipi potest» (*De Scientia Dei futurorum*, l. 2, c. 7, n. 15).

Casi no se comprende cómo Suárez, mucho menos ingénuo que Molina, no percibió la inutilidad de su solución. «Suárez olvida que Aristóteles en su *Perihermeneias* (lib. 1, cap. IX, let. XIII de S. Tomás), demostró que de dos proposiciones contradictorias, singulares, relativas a un futuro contingente, ninguna es clara, y precisamente verdadera o falsa. Pues si sucediese de otro modo, dice Aristóteles, el determinismo sería la verdad y nuestra elección no sería libre». (GARRIGOU, *Dios, la naturaleza de Dios*, c. 2, a. 2, p. 72).

El futurible admitido por los tomistas formula una estructura propia que merece atención aparte. Este ser, intermedio entre el posible y el futuro, es posterior al decreto divino, de donde recibe su futurición; pero su determinación no se realiza prácticamente, porque depende de una condición que no se va a poner.

En el fondo, estas ideas se resienten del mismo mal que las molinistas; la miopía que quiere aplicar al conocimiento divino la imperfección propia del nuestro.

Según las afirmaciones del Angélico, la ciencia divina es causa de los seres; causa directiva de los posibles y efectiva de los existentes. ¿Cómo es causa de estos futuribles? Según estos autores, la ciencia divina es causa efectiva de estos futuribles, pero no es causa eficaz por razón de una condición objetiva a la que está sometido y que impide su realización, ya que esa condición no se cumple.

Es indudable que esta respuesta contradice abierta y realmente la doctrina tomista de la ciencia divina, causa efectiva de las cosas, si lleva unida la voluntad, que se cumple indefectiblemente en todo momento. La ciencia de visión, según el Angélico, determina la existencia del objeto, le hace presente. Lo que Dios ha decretado está ya «determinatum ad unum». El acto del conocer de Dios no se ve afectado en nada por el objeto; su ciencia rige la existencia de las cosas con absoluta independencia de ellas; por eso, este futurible se opone radicalmente a las ideas que el Angélico desarrolla al hablar de la ciencia de Dios.

Parece que los molinistas se dan cuenta de la contradicción que implica este futurible tomista y ostensiblemente rechazan con fruición esos decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados.

Los mismos autores que los defienden, queriendo eludir su responsabilidad propia acuden presurosos a respaldar su opinión con la autoridad del Angélico. Con este fin, traen a colación la doctrina tomista so-

bre la voluntad salvífica universal; pues, a pesar de enseñar claramente su sinceridad (*De Verit.*, q. 23, a. 3), señala también su estructura condicional en *I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1, ad. 2.

En este último texto responde el Angélico a una dificultad que afirma precisamente el carácter condicional de un caso de la voluntad antecedente. Por las palabras del Maestro nos damos cuenta de que él no admite esa condicionalidad de la voluntad divina, de donde se derivaría imperfección para ella.

Interpretando el pensamiento del Angélico podemos afirmar que esa voluntad antecedente puede decirse condicionada, en cuanto versa acerca de un objeto que no es absoluto, algo definitivo en la realidad, sino algo imperfecto, que se ha de completar con la existencia real y concreta. Pero la voluntad antecedente de ningún modo puede considerarse como condicionada, en el sentido de que se puede suspender su eficacia por una condición no cumplida, o por un óbice interpuesto, cual es el orden o la providencia universal para muchos, o el capricho del hombre para otros. Por lo tanto, el Angélico denuncia en este lugar la imperfección del objeto de la voluntad antecedente, en el que no se consideran todas las condiciones o circunstancias que lo amalgaman y lo componen en la realidad.

Por consiguiente, la aquiescencia buscada en Santo Tomás no favorece en nada la admisión de estos futuribles, antes al contrario, su sistema los excluye radicalmente.

Más aún, creemos sinceramente que este futurible, en sí mismo, es una contradicción. El futurible molinista cabe perfectamente dentro de la clasificación de los posibles; pero el ser del futurible de los tomistas está compuesto de términos antagónicos que impiden encasillarle dentro de una categoría. Por ello, sus defensores no están acordes al asignar la clase de ciencia que Dios tiene de estos futuribles.

Unos defienden la ciencia de simple inteligencia, mientras otros muchos se inclinan por la ciencia de visión, y no falta alguno para quien ese dilema es indiferente e intranscendente. «Ex his duabus sententiis, elige quam malueris, est quaestio de nomine» (BILLUART, *Summa*, I., dis. 6, a. 5).

Es indudable que si nos fijamos en un primer elemento de este futurible, a saber, el recibir su determinación por el decreto divino, tenemos que concluir que pertenece a la ciencia de visión; pero por otra parte, estos futuribles no han existido, ni existen, ni existirán nunca; lo cual parece indicar que tienen adecuación perfecta con el objeto de la ciencia de simple inteligencia: «Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis in-

telligentiae» (I, q. 14, a. 9). ¿En qué quedamos? Sencillamente, ese futuro no tiene razón de ser, ni puede tener cabida en la ciencia divina.

Sentimos de veras que tantos comentaristas prestigiosos del Angélico hayan sucumbido lamentablemente ante el espejismo del futuro, y se puede disculpar su error por la buena intención que les alentaba; no obstante, preferimos la verdad objetiva y sincera a la amistad servil y rutinaria.

DOCTRINA DE SANTO TOMAS

El lector informado de estos problemas se habrá percatado de que nuestras palabras constituyen un breve comentario a los diversos artículos del Angélico sobre la ciencia divina. En beneficio de la claridad y concisión, no hemos querido intercalar muchos textos del Santo Doctor en medio de la doctrina expuesta.

No obstante, para evitar equívocas interpretaciones, debidas a la extraña impresión que estas ideas pueden producir en algunos, creemos conveniente acreditarlas con la autoridad del Angélico, demostrando palpablemente la dependencia total y la conformidad de esta doctrina con la suya.

Atenderemos principalmente al orden seguido por Santo Tomás en la *Suma Teológica*, I, q. 14, respecto al objeto secundario de la ciencia divina.

En el artículo quinto afirma el Santo que Dios conoce todas las cosas porque es causa de ellas y Dios se conoce a Sí mismo perfectamente; por tanto, Dios ve todos los seres en Sí mismo; de esta modalidad del conocimiento divino surge al instante una objeción, a cuya solución dedica el artículo sexto. Si Dios ve las cosas en Sí mismo, pareciera que no las conoce perfectamente tal como son.

Adelantándose a esta falsa deducción, el Angélico matizó su lenguaje en el artículo de este modo: «Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsi's, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso». Es decir: aunque Dios conozca todas las cosas «in seipso», no quiere decir que no las vea tal como son, «in seipsis», sino que no las ve «in ipsis». Dios conoce las cosas perfectamente porque en El están tal como son; «cum essentia Dei habeat quidquid perfectionis habet essentiam cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius; Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere» (a. 6); «Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id, quod

in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura» (a. 6, ad 1). La misma perfección del conocimiento divino exige intuir todas las cosas en un solo golpe de vista (a. 7).

En el artículo octavo señala el Aquinate una característica propia del conocimiento divino; la ciencia divina es causa efectiva de las cosas.

Algunos teólogos interpretan inadecuadamente el pensamiento del Angélico. Santo Tomás presupone ya aquí que Dios, ser inteligentísimo, es causa directiva de todas las cosas; en eso se basa la prueba del artículo quinto y esa verdad se presupone ya en todos los siguientes: «Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso eius intelligere et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem» (a. 5).

En el artículo octavo se trata exclusivamente de la causalidad efectiva de la ciencia divina; así aparece manifiestamente por las dificultades que se plantean y la solución que presenta; el cuerpo del artículo atestigua la misma verdad. La ciencia, causa directiva de las cosas es de suyo indiferente para su existencia; la determinación efectiva procede de la actuación de la voluntad; por eso, la ciencia divina es causa de los seres si se le une la voluntad únicamente.

Esta conclusión da origen a varias dificultades que las va solucionando en los artículos siguientes.

Así, inmediatamente plantea la antinomia de la ciencia divina en orden a los seres no existentes. La solución es importantísima para precisar los dos únicos objetos en orden al conocimiento divino, y las dos clases de ciencias correspondientes.

Dios conoce todas las cosas; ese «omnia» comprende dos clases de objetos; los seres que «simpliciter sunt», es decir, «quae actu sunt», y aquellos otros que «actu non sunt», pero que «sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa; sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocunque modo significandi» (a. 9).

Entre estos seres que «actu non sunt», se registra gran diferencia; algunos, que actualmente no existen, han existido o existirán; todos estos se equiparan a los actualmente existentes con relación a Dios, porque su conocimiento trasciende el orden temporal y se mide por la eternidad; los conoce Dios con ciencia de visión.

Otro grupo inmenso de seres que «actu non sunt», «sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae» (a. 9). La adecuación y conformidad de lo afirmado por nosotros anteriormente y estas palabras del Angélico parecen exactas. Respecto al conocimiento divino no se dan más que dos clases de seres: los

existentes, que los ve Dios con ciencia de visión y los posibles, que los conoce con ciencia de simple inteligencia.

La causalidad efectiva de la ciencia divina origina también una dificultad en orden al conocimiento del mal, que considera Santo Tomás en el artículo décimo.

En la respuesta de los artículos once y doce se sigue manteniendo como fundamento inconvencible la eficacia de la ciencia de Dios. No entramos en un análisis detallado de estos artículos, pues su estructura trasciende nuestra finalidad.

En cambio, nos vamos a detener un poco en el histórico artículo trece en que se trata del conocimiento divino de los futuros contingentes.

Anteriormente expusimos los tres dilemas aporéticos que se encuentran en esta cuestión; uno, que brota de la futurición y parece oponerse a la presencialidad del conocer divino. De la contingencia surgen dos antinomias: una, opuesta directamente a la infalibilidad de la ciencia divina, y otra que parece contradecir la eficacia de la voluntad de Dios.

Conviene hacer observar que la estructura del artículo presente intenta investigar formalmente la conciliación de la infalibilidad y eficacia del conocer de Dios en orden a los seres contingentes. Esta afirmación aparece claramente si se observan con detención las dificultades que encabezan el artículo y que se dirigen exclusivamente a las antinomias proponentes de la contingencia. La futurición ya la solución el Santo en el artículo noveno.

Además, la razón de futurición no se opone de suyo a la certeza del conocimiento, sino solamente a una perfección esencial y característica de la ciencia divina, a la presencialidad actual y eterna de todas las cosas en el entendimiento de Dios.

Sin embargo, la razón de contingente se une esencialmente a la de futuro; pues el contingente contiene cierta indeterminación e indiferencia, pero únicamente la conserva mientras existe en el estado de futuro. Al realizarse actualmente en el presente pierde su indeterminación; «licet contingens non sit determinatum quandiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet» (*De Verit.*, q. 2, a. 12, ad. 1). Por esta razón, Santo Tomás siempre que estudia el conocimiento divino del contingente, expresa su propósito bajo el título de ciencia del futuro contingente; no es que intente investigar la noción de futurición, que para Dios no puede existir, sino porque la razón de contingente implica la futurición.

Por ello, la respuesta magistral del artículo se formula a modo de consecuencia; como Dios conoce, no solamente lo que existe actualmente, sino también todo lo que se contiene en la potencia de Dios y de la

criatura, y entre estas cosas, «quaedam sunt contingentia nobis futura, sequitur, quod Deus contingentia futura cognoscat».

Fíjese bien el lector en las palabras precisas del Angélico y notará que la futurición entra en la argumentación de un modo condicional y extrínseco; porque el contingente «nobis» es futuro.

Pero la cuestión del Santo es esta otra: ¿cómo puede ser que Dios posea un conocimiento infalible e invariable del ser contingente? lo restante del artículo se dirige a satisfacer este interrogante; por ello, la conclusión final será: «Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur».

Para evidenciar esa verdad, comienza clasificando el contingente en una doble situación; considerado en sí mismo, el contingente ya es existente actualmente y posee la determinación exigida por el conocimiento infalible. En cambio, considerado el contingente en su causa, no contiene ninguna determinación, sino solamente futurición e indeferencia. Luego, «Quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo, nisi conjecturalem cognitionem». Es lo mismo que afirma en *De Veritate*: «Contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit» (q. 2, a. 12).

Pero el conocimiento divino es tan perfecto que alcanza a ver «omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout ununquodque eorum est actu in seipso» (a. 13). Dios ve los futuros contingentes tal como son en sí mismos, existiendo ya actualmente, y como en este sentido tienen ya determinación, la ciencia divina es infaliblemente cierta.

Al afirmar que Dios conoce el futuro contingente «in seipso», es obvio que no se trata del medio de su conocimiento, como si los viese «in ipsis», pues esto ya se descartó como inadmisibile en el artículo quinto de esta misma cuestión, sino que se refiere a «id quod cognoscitur», y quiere decirse que los ve tal como son en sí mismos, «in propria natura», como existiendo ya actualmente. «Contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura; ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est, quia quod est, necesse est esse quando est» (*De Verit.*, q. 2, a. 12, ad 2).

El ser contingente puede ser conocido por Dios con certeza infalible, porque lo ve ya determinado. (*De Verit.*, q. 8, a. 12). En relación al conocimiento divino, el ser contingente es algo fijo, un objeto invariable e inmutable.

Con este análisis se manifiesta palpablemente que el ser contingente es un objeto proporcionado para el conocimiento infalible de Dios. Pero Santo Tomás no se detiene aquí, sino que culmina su pensamiento, señalando la modalidad perfectísima del conocer de Dios.

A pesar de que los seres contingentes se hagan presentes actualmente de un modo sucesivo, para Dios están presentes desde toda la eternidad, «quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentilitate»; pues «ordo divinae cognitionis ad rem quancunque est sicut ordo praesentis ad praesens» (*De Verit.*, q. 2, a. 12).

La dificultad proviene de nuestro antropomorfismo; queremos aplicar a Dios lo que sucede en nuestro conocimiento; pero, «Si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper praesentia». (*De Verit.*, l. c.).

Dos son las antinomias existentes entre la ciencia de Dios y los seres contingentes: «Contingentia enim videntur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo, propter ordinem causae ad causatum, quia causae necessariae et inmutabilis, videtur esse effectus necessarius... Secundo, propter ordinem scientiae ad scitum, quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem, et determinationem in scito, quam contingentia excludit. (*In I. Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5). En este artículo trece de la Suma, Santo Tomás intenta resolver únicamente la segunda dificultad que es la que se opone formalmente a la ciencia. La otra la soluciona el Santo al hablar de la voluntad y providencia divina, que es su lugar propio y adecuado. Aquí se reduce a demostrar que los futuros contingentes son conocidos por Dios ciertamente, pues delante de El son presentes y determinados, aunque permanecen en el estado de futuros contingentes con relación a las causas segundas.

Podíamos seguir analizando otros muchos textos del Angélico acerca de la ciencia divina; principalmente los contenidos en el libro I. *Contra Gentes*, desde el c. 49-71; y los de la q. 2. en *De Verit.* En ninguna parte hemos encontrado ni una ligera alusión al futurible.

Algunos autores, en cambio, creen que Santo Tomás atisbó ya la existencia del futurible, como distinto del posible, principalmente al hablar de la Profecía de Conminación en la II-II, q. 171, a. 6, ad 2; q. 174, a. 1, y en la I. q.19, a. 7, ad 2.

En el primer lugar aducido intenta el Aquinate dar satisfacción a una dificultad, sacada de varios textos de la Sagrada Escritura, que consignan diversas profecías que no tuvieron cumplimiento (Cf. Is. 38, 2; Jo.3,4).

Un ligero examen de la respuesta del Doctor es suficiente para confirmar más nuestra convicción de la inexistencia del futurible.

Los futuros se pueden conocer en sí mismos y en sus causas próximas; ya explicamos estos dos modos de ver el futuro. Ese doble conocimiento de los futuros existe en Dios perfectamente ensamblado; pero en la revelación profética, que es una semejanza participada de la

presencia divina, puede suceder que se separen esos dos conocimientos del futuro, y el Profeta conozca únicamente el futuro en sus causas, «prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus». En este caso, puede acontecer que de hecho no se cumpla lo enunciado por el Profeta. ¿Por qué esto? Nam sensus prophetiae est, quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanarum actuum, hoc habet, ut talis effectus eveniat». Es la interpretación que reconocen actualmente también todos los exégetas modernos y que nosotros hemos defendido ya en contra de la existencia del futurible. El texto, por tanto, no favorece nada la existencia del objeto de la Ciencia Media.

Análoga interpretación merece el texto de la II-II, q. 174, a. 1. Aquí distingue Santo Tomás las profecías por razón del objeto, en profecías de cominación, de predestinación y de presciencia. Después de lo expuesto anteriormente no creemos que ese texto produzca inquietud en el lector. No obstante, para más evidencia aduciremos sobre el tema una explicación del mismo Angélico plenamente satisfactoria. «Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare: scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus; et exitus executionem huius ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis... Cum ergo fit prophetica revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia cominationis... impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divinae virtutis... et secundum hoc est prophetia predestinationis... Quaedam vero explentur operatine causarum allarum sive naturalium sive voluntariarum; et haec, in quantum per alias causas complentur, non sunt praedestinata, sunt tamen praescita; unde horum dicitur esse prophetia secundum praescientiam» (*De Verit.*, q. 12, a. 10).

Teniendo presentes estas dos soluciones indicadas, queda ya expedito el camino para interpretar rectamente el texto de I. q. 19, a. 7, ad 2.

El planteamiento de la dificultad es equivalente al anterior de la II-II, q. 171, a. 6, ad 2. La finalidad es defender la inmutabilidad de la voluntad divina ante las objeciones, originadas por algunos textos escriturísticos, que parecen indicar variabilidad. La solución está precisamente en ese antropomorfismo expresivo y popular en que la Biblia nos significa ordinariamente las cosas divinas con el fin de que las captemos mejor. Sería absurdo deducir términos científicos o técnicos de palabras que expresan vulgarmente una idea.

La argumentación del Angélico se desenvuelve en estos términos; la voluntad divina es causa primera y universal de todas las cosas; pero esa causa primera no excluye las otras causas segundas; por esto, puede suceder que, atendiendo a las causas segundas, ordenadas a un efecto, consideremos futuro lo que no va a ser tal, por carecer de determinación en la causa primera. Esto es lo que ocurre en esos casos de la Sagrada

Escritura traídos a colación. (Cf. Jer. 18, 10; Is. 38, 2 y Jon. 3, 4). Y, como las causas segundas no agotan la virtud divina, puede ocurrir también que un efecto sea futuro de hecho, porque está determinado en su causa primera, a pesar de que en las causas segundas no encontramos ninguna determinación hacia él. Este es el pensamiento de Santo Tomás, contenido en esas palabras que, quizás, a causa del planteamiento de la dificultad, no posean la precisión científica que desearíamos, aunque también hay que afirmar que el contexto que las rodea no tolera ninguna otra interpretación equívoca. «Et utrunque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel e converso». Estas palabras no se pueden entender estrictamente; nadie pensará que una cosa que no se realizará sea catalogada como futura por Santo Tomás. Además, él mismo nos explica seguidamente que un efecto contenido en la ordenación de las causas segundas, no tendrá cumplimiento «quia ab aeterno aliter fuit in scientia, et voluntate divina, quae immutabilis est».

Esta misma solución la aduce el Angélico en *De Verit.*, q. 2, a. 12, ad 9: «Non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit; in quantum est scilicet, scit causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producetur». El concepto de futuro, al que se refiere aquí el Santo, es un concepto amplio, vulgar, referido únicamente a sus causas segundas.

Terminamos nuestro trabajo pidiendo nuevamente perdón a los lectores. Confesamos que, a pesar del interés que hemos puesto en pulir nuestras expresiones, movidos por el fuerte amor a la verdad, hemos podido incurrir en cierta dureza de expresión, excesiva para algunos.