

# ***El conocimiento de Dios de los futuros contingentes en el pensamiento de Tomás de Aquino. Estado de una controversia***

*Abelardo Bazó Canelón<sup>1</sup>*

## **RESUMEN:**

Un estudio de A. Kenny (1969) sobre la ciencia divina del futuro contingente según Tomás de Aquino, provocó una serie de disputas que se extiende a la década de los 90. El punto es determinar si la postura del Aquinate sobre los futuros contingentes es coherente o no lógicamente, y si se pueden atribuir a este autor posturas deterministas que pongan en tela de juicio la libertad del hombre. Se estudian las líneas interpretativas de varios autores contemporáneos: R. Mulligan, M. Baumer, V. Ferrari, L. Barry, B. Shanley, W. L. Craig y B. Leftow. Algunos están a favor de la teoría tomista, otros se muestran más críticos, y cada quien da una interpretación peculiar a la cuestión. Al final se propone un intento de interpretación sintética, tomando en cuenta el estado de la cuestión, y tratando de seguir muy de cerca el pensamiento del Aquinate.

**Palabras clave:** contingente, necesario, eternidad, libertad

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma-Italia 2003), especializado en Metafísica Medieval. Profesor de Ética en la Escuela de Educación de la UCAB. Profesor de Metafísica y Filosofía de la Naturaleza en el Seminario San Pedro Apóstol de La Guaira. e-mail: [abelardo327@hotmail.com](mailto:abelardo327@hotmail.com)

## The knowledge of God of the contingent futures as thought by Tomás de Aquino. State of a controversy

Abelardo Bazó Canelón

ABSTRACT:

A study of A. Kenny (1969) about the divine knowledge of contingent futures as thought by Thomas Aquinas, opened a series of discussions which extended to the 90s. The point is determining whether the position of Aquinas about the contingents futures is logically coherent or not. Also, if it is right to say that Aquinas is a determinist, calling in question of human freedom. The interpretation of several contemporary writers: R. Mulligan, M. Baumer, V. Ferrari, L. Barry, B. Shanley, W. L. Craig and B. Leftow are thoroughly studied in here. Some of them are in favor of the thomistic view; others are more critical, and every one of them gives a peculiar interpretation to the subject. In the end, a tentative of synthetical interpretation is proposed, bearing in mind the *status questionis*, and trying to follow closely the thought of Aquinas.

**Key words:** contingent, necessary, eternity, freedom.

Una conferencia de A. Kenny sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes y su relación con la libertad humana en el pensamiento del Aquinate, dictada en 1960 y publicada en 1969, desató una serie de disputas sobre el tema. Este estudio fue contestado por algunos filósofos, entre los que destacan R. W. Mulligan y M. Baumer. La controversia se extendió a la década de los 90, a partir de algunos estudios de W. L. Craig sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes y su relación con la eternidad según Santo Tomás. La posición radical de Craig, que atribuye al Aquinate posturas deterministas y algunas contradicciones, ha dado lugar a una disputa actual que ha tenido como ámbito la *Catholic University of America*. En esta controversia, donde han intervenido autores como E. Stump, N. Kretzmann, B. Leftow y B. Shanley, se han criticado las posturas interpretativas de Craig, y se han propuesto diversos modos de entender la eternidad divina en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Presentaremos a continuación con más detalle la posición de estos autores, en su mayoría de lengua inglesa, que han tratado directamente la cuestión. Así podremos ver la problemática desde la perspectiva actual, que nos proporcionará un valioso instrumento crítico gracias a los diversos intentos de solución que se han dado a la teoría tomista del ser eterno de Dios y de los futuros contingentes.

### **1. ¿Tomás de Aquino determinista? La posición de Anthony Kenny**

A. Kenny, filósofo inglés, estudioso asiduo de Tomás de Aquino, en su conferencia de Liverpool de 1960, trató sobre las relaciones entre el conocimiento divino del futuro y la libertad humana en el pensamiento de Santo Tomás. Esta conferencia fue publicada luego en una colección de artículos sobre diversas cuestiones según el pensamiento del Aquinate.

El objetivo del artículo de Kenny<sup>2</sup> queda claro desde el inicio: determinar si creer en el conocimiento que tiene Dios del futuro es compatible con creer en la libertad de las acciones humanas. El autor afirma que un Dios que no conociera el futuro no sería

<sup>2</sup> A. KENNY, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", en: A. KENNY (ed.), *Aquinas. Collection of Critical Essays*, McMillan, Londres, 1969, pp. 255-270.

un verdadero Dios, pero que de eso no se sigue que Él conozca las acciones libres futuras del hombre<sup>3</sup>. Kenny restringe así su objetivo a esta sola cuestión: si es compatible decir que Dios conoce todas las cosas que el hombre hará, y sostener al mismo tiempo que hay acciones humanas libres.

Para ello, hace un examen analítico de un texto de Santo Tomás. Y, por lo demás, reconduce la cuestión a un problema lógico, en términos de necesidad y contingencia de la proposición. No nos detendremos en exponer uno a uno los razonamientos y silogismos que plantea Kenny<sup>4</sup>. Sólo nos interesa subrayar la razón por la cual Kenny no acepta la solución de Santo Tomás al problema del conocimiento divino del futuro contingente.

Según Kenny, la prueba del Aquinate a favor del conocimiento divino del futuro contingente va en último término hacia la naturaleza del ser eterno de Dios, que por ser tal conoce las cosas no como futuras, sino como presentes, pero las conoce en su misma necesidad o en su propia contingencia<sup>5</sup>. Si Dios sabe que algo ocurrirá, lo sabe desde su presente, mas no *qua futuro*, como dice el Angélico. Pero si no lo sabe *qua futuro*, entonces no lo sabe, pues no conoce las cosas como son (como futuras). Por tanto, concluye, el argumento de Santo Tomás no sólo no defiende la previsión divina del futuro, sino que constituye su misma negación. Más aún, su argumento es la negación de la omnisciencia divina<sup>6</sup>.

Según Kenny, el concepto de la eternidad intemporal como simultánea con cada parte del tiempo (así entiende él la postura de Tomás de Aquino) es radicalmente incoherente. La simultaneidad, ordinariamente entendida, es una relación transitiva. Pero en la visión tomista, cada evento sería simultáneo con toda la eternidad, o dicho de otra manera, todos los eventos son simultáneos con la eternidad de Dios<sup>7</sup>. Si Dios conoce el futuro simultáneamente, entonces para Dios el futuro es necesariamente verdadero, y en

---

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, p. 255.

<sup>4</sup> Kenny plantea sus razonamientos sobre la base de los argumentos que Tomás de Aquino trata en la *Suma Teológica* I, q. 14, a. 13 ad 3. En adelante citaremos: *S.Th.*

<sup>5</sup> Cfr. A. KENNY, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, cit., p. 262.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, p. 263.

<sup>7</sup> Kenny lo ilustra diciendo: "on St. Thomas' view, my typing on this paper is simultaneous with the whole eternity. Again, in his view, the great fire of Rome is simultaneous with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly": *ibid.*, p. 264.

tal caso ya no sería contingente. El argumento lógico de Kenny consiste en negar que las proposiciones pasadas y presentes en materia contingente —como lo quiere la lógica aristotélica— sean necesarias. Kenny explica que necesario no significa ‘verdadero en todo tiempo’, de modo que podemos decir que la proposición ‘la reina Ana ha muerto’ no es necesariamente verdadera antes de 1714. Así pues, la incoherencia del concepto de *timeless eternity*, viene de que una eternidad así concebida sería simultánea con cada parte del tiempo.

Aquí cabe establecer la distinción entre “absolutamente necesario”, y “necesario *post factum*”. Efectivamente, un hecho absolutamente necesario es verdadero en todo tiempo, pero las proposiciones de pasado y de presente contingente, aunque sean necesarias *post factum*, siguen manteniendo la contingencia propia del hecho. Por ejemplo, la muerte de la reina Ana en 1714 es necesaria mientras se verifica, pero el hecho en sí sigue siendo contingente, pues la reina Ana pudo no haber muerto en 1714. Otro ejemplo: la proposición “Sócrates corre” es necesaria mientras se verifica el hecho, pero el que Sócrates corra es un hecho en sí contingente, porque pudo no haber corrido. Esta distinción está presente en la lógica aristotélica, y es ignorada por Kenny.

Kenny continúa con el problema lógico, diciendo que si la proposición “Dios conoce lo que pasará” es necesariamente verdadera, entonces “lo que pasará” será necesariamente verdadero<sup>8</sup>. De allí se seguiría que si Dios conoce el futuro, el futuro no es contingente. Porque la proposición contingente nunca es necesariamente verdadera, y si lo fuera, ya no sería contingente, sino necesaria. Al final, se sigue la incompatibilidad entre el conocimiento divino de los futuros contingentes y la libertad humana.

El mismo Santo Tomás podría refutar la argumentación de Kenny, quizás con el mismo razonamiento con que responde a la segunda objeción de la *Suma Teológica* I, q. 14, a. 13, según el cual, de un antecedente absolutamente necesario no se sigue un consecuente necesario, porque el antecedente es causa remota del consecuente, y éste podría tener una causa próxima contingente; además, el conocimiento divino del presente (necesario en cuanto es conocido por Dios) no quita la contingencia del mismo hecho

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*.

presente: un contingente no puede ser en sí mismo necesario<sup>9</sup>. En fin, podemos decir que Kenny estaría de acuerdo con las objeciones que se pone el mismo Santo Tomás, y no da validez a las respuestas que el Angélico presenta contra las objeciones. Anthony Kenny sería Tomás de Aquino al revés: si se le parangona con el texto de la *S.Th.* I, q. 14, a. 13, las respuestas de Kenny serían las objeciones, y las objeciones las respuestas.

## 2. La crítica a Kenny: R. W. Mulligan y M. Baumer

El artículo del estudioso jesuita R. W. Mulligan<sup>10</sup>, publicado en 1972, es una respuesta a la posición tomada por Kenny en el estudio que acabamos de examinar. Mulligan estudia los principales argumentos de Kenny, y se centra en la cuestión de la simultaneidad. La raíz del error interpretativo de A. Kenny consistiría en no haber entendido adecuadamente el *tota simul* de la noción de eternidad. Como hemos visto, para Kenny el concepto de una eternidad atemporal, la cual es simultánea con cada parte del tiempo, es radicalmente incoherente<sup>11</sup>.

Mulligan admite que "de todas las nociones derivadas del tiempo, la noción de simultaneidad es una de las más difíciles"<sup>12</sup>. Este autor

<sup>9</sup> Mirko Skarica, analizando la teoría de Tomás de Aquino sobre el tema, sintetiza la misma en las siguientes conclusiones: 1) No todas las cosas suceden necesariamente, pues hay muchas que acaecen libre y contingentemente, que pueden suceder y no suceder; 2) Por el hecho de que Dios prevé, quiere y preordena algo en el futuro, no se sigue en las cosas una necesidad absoluta, pues con ese hecho es compatible que se den muchos efectos libres y contingentes; 3) La primera raíz de la contingencia en las cosas es la eficacia de la voluntad divina, y la virtud potentísima de Dios que a los efectos futuros que quiso necesarios les preparó causas necesarias; y a los que quiso futuros y contingentes les destinó causas contingentes; 4) En cada cosa, la contingencia tiene su origen en esa causa próxima e inmediata que es su virtud defectible. Contingente es lo que puede ser o no ser, lo que puede hacerse o no hacerse. Los efectos contingentes que aparecen en la realidad tienen su origen o en la debilidad de las causas (que no pueden producir el efecto) o en el libre albedrío humano (que puede poner el efecto conforme a una parte de la alternativa); 5) Lo contingente, aun cuando está en acto, es siempre contingente por su propia naturaleza, y no puede llamarse, bajo ningún aspecto, necesario. Sin embargo, lo contingente en acto puede llamarse necesario sólo en cierto modo, pues todo lo que es, mientras es, es necesariamente: cuando Pedro corre, necesariamente se mueve, porque no puede correr sin moverse: M. SKARICA, *Introducción y notas al comentario de Santo Tomás a 'De Interpretatione'*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 178 (nota 42).

<sup>10</sup> R. W. MULLIGAN, "Divine Foreknowledge and Freedom: A Note on a Problem of Language", en: *The Thomist* 36 (1972), pp. 293-299.

<sup>11</sup> Cfr. A. KENNY, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", cit., p. 264.

<sup>12</sup> R. W. MULLIGAN, "Divine Foreknowledge and Freedom", cit., p. 297. La traducción es nuestra.

aclara seguidamente que la simultaneidad que trata Santo Tomás no se refiere a los eventos mismos, porque dos eventos que pueden verse simultáneamente por una persona, pueden no serlo para otra que ve las cosas desde otro punto de referencia<sup>13</sup>. En el texto examinado por Kenny<sup>14</sup>, Tomás de Aquino entiende la simultaneidad más bien como parte de la definición de eternidad tomada de Boecio: la simultaneidad como *tota simul*, que no significa "al mismo tiempo", sino que trasciende totalmente la idea de tiempo<sup>15</sup>. La perfecta simultaneidad con que Dios ve los sucesos temporales no significa que Dios los ve "al mismo tiempo", sino que los ve desde un presente que constituye su modo propio de entender (que es eterno). El *tota simul* de la definición de eternidad que da Boecio elimina la idea de tiempo, y la palabra *perfecta* excluye el *ahora* del tiempo, que es imperfecto. Por tanto, cuando el Aquinate dice que Dios ve todos los eventos simultáneamente, no significa que los vea como si estuvieran sucediendo al mismo tiempo<sup>16</sup>. Según esto, el error de Kenny consistiría en querer asimilar la aparente "simultaneidad" del tiempo natural a la simultaneidad del conocimiento divino, de naturaleza absolutamente trascendente.

Mulligan también se refiere a la distinción entre el *ahora* temporal, que es imperfecto porque es siempre transitivo y fluyente en el tiempo, y el *ahora* de la eternidad, que es perfecto e indivisible<sup>17</sup>. Por eso, decir que Dios ve todo desde su *ahora* eterno, no significa que lo ve desde un *ahora*-presente temporal, porque el *nunc aeternitatis* trasciende absolutamente el *nunc temporis*. Así pues, la presencialidad del conocimiento divino está fuera del tiempo. En fin, la propuesta de Mulligan es ontológica, porque entiende la eternidad divina desde la esencia de Dios<sup>18</sup>, que no es sucesiva, y trasciende totalmente el ser temporal. Por tanto no puede hablarse del conocimiento divino en términos temporales.

El artículo de Kenny fue también objeto de una crítica por parte del filósofo M. Baumer<sup>19</sup>. Según Baumer, la principal solución de

<sup>13</sup> Así lo muestra la Teoría de la Relatividad, para los eventos no causalmente conectados.

<sup>14</sup> S.Th. I, q. 14, a. 13 ad 3.

<sup>15</sup> Cfr. R. W. MULLIGAN, "Divine Foreknowledge and Freedom", cit., p. 297. Boecio definió la eternidad como: "*interminabilis vitae tota simul atque perfecta possessio*" (la posesión total y perfecta de una vida interminable): *De Consolatione Philosophiae* V, prosa 6.

<sup>16</sup> Cfr. R. W. MULLIGAN, "Divine Foreknowledge and Freedom", cit., p. 297.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 297-298.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 299.

<sup>19</sup> M. BAUMER, "The Role of 'Inevitability at Time T' in Aquinas Solution to the Problem of Future Contingents", en: *The New Scholasticism* 53 (1979), pp. 147-167.

Tomás de Aquino al problema de los futuros contingentes es la de distinguir entre el contingente en sí mismo, del contingente que es tal en sus causas, antes de que llegue a ser. Esto equivale a distinguir entre el contingente actual y el contingente potencial. El contingente potencial es tal porque todavía no está *determinatus ad unum*, en cuanto tiene la posibilidad de ser o de no ser. En cambio, el contingente actual ya no tiene la posibilidad de no ser. Considerado como actual, el contingente sería entonces "necesario" (palabra que en este caso no emplea Tomás). Este último sentido implicaría que la contingencia es una propiedad que se da y se pierde en el tiempo<sup>20</sup>. Por otra parte, Baumer subraya que para el Angélico, el contingente actual no pierde su condición de contingente, si bien ya no se entiende en el primer sentido (contingente en cuanto puede ser o no ser). Según el primer sentido, la contingencia se puede perder, pero según el otro sentido, la contingencia permanece<sup>21</sup>.

Según Baumer, la contingencia como posibilidad nos permitiría hablar de la posibilidad en el tiempo *t*, pero la contingencia actual nos haría hablar de la "inevitabilidad en el tiempo *t*"<sup>22</sup>. De este modo, si, como dice Santo Tomás, Dios conoce el contingente como actual, entonces el contingente es inevitable. El mismo Tomás de Aquino<sup>23</sup> refuta esta objeción diciendo que debido a la causas segundas contingentes, los efectos de la causalidad del conocimiento divino pueden ser contingentes<sup>24</sup>. Baumer estudia las demás respuestas de Santo Tomás, hasta llegar al tema de las proposiciones *de dicto* y *de re*. En la respuesta a la tercera objeción del pasaje de la *Suma Teológica* en cuestión, el Aquinate dice que la proposición "todo aquello que es conocido como siendo por Dios es necesario que sea", es verdadera *de dicto*, pero es falsa *de re*. Esta expresión es verdadera *de dicto* en el sentido que el *dictum*, "todo lo que es conocido por Dios es", es necesario, mientras que la proposición es falsa *de re*, si significa que todo aquello que es conocido por Dios tiene la propiedad de ser necesariamente<sup>25</sup>.

La necesidad con la cual Dios conoce los hechos contingentes sería análoga a la necesidad de suposición, en cuanto supuesto que

---

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 149-150.

<sup>21</sup> Baumer estudia también la interpretación que Jakko Hintikka hace al *Perihermeneias* de Aristóteles en su obra: *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

<sup>22</sup> Expresión empleada por: D. Lewis, *Counterfactuals*, Cambridge Mass., Cambridge, 1973, p. 7.

<sup>23</sup> Cfr. *S.Th.* I, q. 14, a. 13.

<sup>24</sup> Cfr. M. BAUMER, "The Role of 'Inevitability at Time T'...", cit., p. 153.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 156.



Sócrates corre, decir que Sócrates corre es necesariamente verdadero. Sin embargo, el hecho que Sócrates corra sigue siendo contingente en sí mismo, porque Sócrates pudo no haber corrido<sup>26</sup>.

Para evitar caer en el error interpretativo de Kenny, que acusa a Santo Tomás de un absoluto necesitarismo, Baumer propone una distinción en la frase "la cosa en su presencialidad": distinguir la cosa en sí misma y la cosa en el conocimiento divino. La primera es inevitable cuando se da en el tiempo, mientras que la segunda es absolutamente necesaria. La contingencia, afirma Tomás, no se elimina por la necesidad de suposición<sup>27</sup>. En conclusión —señala— el Aquinate resuelve adecuadamente el problema del conocimiento divino del futuro contingente. Su solución implica dos conceptos diversos de necesidad (necesidad absoluta y necesidad de suposición), que corresponden a dos conceptos de contingencia; "la necesidad de suposición es muy similar a la noción de Lewis de la inevitabilidad en el tiempo  $t$ "<sup>28</sup>.

### 3. Una visión ontológica: Valentino Ferrari

El filósofo italiano Valentino Ferrari trata el tema en un artículo publicado en 1963<sup>29</sup>, que al parecer no tiene relación directa con el de Anthony Kenny, sino que toma su impulso de un estudio de Umberto Degl'Innocenti<sup>30</sup>, y plantea la problemática de modo similar, que en último término puede formularse en dos preguntas: ¿cómo es posible conocer con certeza infalible el futuro contingente y libre? y ¿cómo puede Dios conocer en sí mismo las decisiones humanas libres, aun las tomadas en este mismo momento o en el pasado? Ferrari afirma que este último interrogante es más arduo que el primero<sup>31</sup>.

La respuesta a la primera pregunta se fundamenta en el principio de que Dios conoce el pasado, el presente y el futuro de la duración temporal como presente, pues los conoce desde el *nunc stans* de su indivisible eternidad. Sin embargo, Dios sabe que un evento es

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, p. 158.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, p. 160.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 167. Esto equivale a decir que es inevitable que un evento que ocurrió en un tiempo  $t$ , no haya ocurrido, aun cuando este evento sea en sí mismo contingente.

<sup>29</sup> V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza degli eventi futuri liberi", en: *Divinitas* 3 (1963), pp. 419-435.

<sup>30</sup> Cfr. U. DEGL'INNOCENTI, "De actione Dei in causas secundas liberas iuxta S. Thomas", en: *Aquinas* 4 (1961), pp. 28-56.

<sup>31</sup> Cfr. V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., p. 419.

pasado o futuro respecto a otro. Ferrari presenta las dificultades que se plantea Tomás de Aquino en las objeciones del comentario a las *Sentencias*<sup>32</sup> y de la *Suma Teológica*<sup>33</sup>, a las cuales el Aquinate responde que la ciencia de Dios es causa invariable de todas las cosas, pero el efecto producido por ella se da por las operaciones de las causas segundas; y por tanto, mediante las causas segundas necesarias se producen efectos necesarios, mientras que a través de las causas segundas contingentes, efectos contingentes. Santo Tomás pone el ejemplo de la luz solar, que es causa necesaria del crecimiento de la planta. Pero si la planta no crece, es debido a una carencia en su virtud generativa, y no por defecto del calor solar.

Según Ferrari, el movimiento de nuestro querer debe ser reconducido al Primer motor, el cual nos inclina hacia un objeto a través de nuestra naturaleza sensible, y nos puede inclinar a otro a través de nuestra razón. Cualquiera que sea el impulso al cual cedamos, el movimiento que se adecúa a este impulso responde siempre al movimiento que viene del Primer motor. Sin embargo, en cuantos seres racionales, debemos obedecer más bien a la razón que a la pasión. De cualquier modo; Dios siempre es causa de nuestro movimiento, sea *secundum passionem* (de acuerdo con la naturaleza sensible) o *secundum rationem* (de acuerdo con la razón)<sup>34</sup>. Según el autor italiano, el Angélico es cauto cuando se refiere al tema de la causa del mal, y señala que Dios es causa de un movimiento de maldad sólo *prout est in genere naturale*, y no en cambio *prout est in genere moris*<sup>35</sup>. Por eso, si nos preguntamos si Dios es causa del mal, debemos decir que Dios no causa el mal en sí mismo, sino sólo el evento físico, de acuerdo con las leyes de la naturaleza de las que Él mismo es autor.

Destaca luego, como otros autores, el principio de que lo que se conoce, se conoce según la modalidad del cognoscente. Dios, que es eterno en su ser, conoce las cosas desde su eternidad. Dios ve incluso las cosas contingentes (pasadas, presentes o futuras) desde su eternidad siempre presente.

Tomás no dice que una realidad contingente sea a la vez presente y futura (o pasada) bajo el mismo aspecto, lo cual sería contradictorio, sino que, de todas las cosas temporales, aunque entre ellas haya sucesión, ninguna

<sup>32</sup> Cfr. *In I Sent.* d. 38, d. 1, a. 1.

<sup>33</sup> Cfr. *S.Th.* I, q. 19, a. 6.

<sup>34</sup> Cfr. V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., pp. 421-422.

<sup>35</sup> Cfr. *De Malo*, q. 3, a. 3 ad 2.

es futura respecto a Dios, sino sólo una respecto a otra<sup>36</sup>.

Así pues, en Tomás de Aquino no hay pasado absoluto ni absolutamente tal, ni un futuro absoluto, sino un pasado y un futuro que son tales relativamente a un presente también transitorio y relativo respecto a ellos, mientras que en relación con el Absoluto son y permanecen sólo como un presente<sup>37</sup>.

Ferrari hace ver que tanto la idea de la ciencia media supercomprensiva de los molinistas como la idea de un infalible decreto determinante, están bien lejos del pensamiento de Santo Tomás<sup>38</sup>. Si éste hubiera pensado en un decreto infalible predeterminante, no habría recurrido a la actualidad del evento *ut est in se* para explicar la certeza del conocimiento divino. El Angélico dice al respecto: *Si Deus... non vidisset immediate effectum in esse suo... numquam potuisset istud scire*<sup>39</sup>. No hay determinismo, porque si Dios no viera inmediatamente el efecto *en su ser*, nunca lo podría conocer. Ahora, si hubiera determinismo, no tendría necesidad de ver el efecto en su ser, sino sólo le bastaría leerlo en su decreto predeterminante<sup>40</sup>.

V. Ferrari continúa examinando los textos acerca del futuro contingente, y llega a la conclusión de que Santo Tomás plantea el problema de un modo peculiar: si Dios conoce los futuros contingentes, los conoce con ciencia de visión; de otro modo, no los podría conocer. Porque si los conociera en sus causas, entonces no los conocería. Esto es así porque los futuribles no tienen en sus causas ninguna certeza, ya que son efectos de futuro

<sup>36</sup> V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., p. 424.

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, p. 425. Según la teoría molinista de la ciencia media, Dios no conoce con plena certeza el futuro contingente, sino que lo conoce sólo en sus causas: Dios sólo conoce el presente, y todas las múltiples posibilidades que de él se puedan seguir, y en este sentido Dios conoce el futuro contingente, no con ciencia de visión, sino con una "ciencia media", que no es capaz de ver el hecho tal como es en sí mismo, sino sólo las "infinitas" posibilidades que se podrían derivar de un hecho presente. En cambio, la teoría de Báñez se basa en el infalible decreto determinante divino, según el cual Dios determina el futuro según su eterno decreto. Luego, Dios no tendría necesidad de ver el futuro como es en sí mismo, sino que sólo le bastaría con "leerlo" en su decreto infalible determinante. Según V. Ferrari, estas dos posturas extremas se oponen a la de Santo Tomás, pues para el Aquinate Dios conoce todas las cosas (presentes, pasadas y futuras) como son en sí mismas.

<sup>39</sup> *In I Sent.* d. 38, a. 5 ad 8.

<sup>40</sup> Cfr. V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., p. 425.

(condicionado) y entonces no pueden ser conocidos con certeza en la supercomprensión de las causas mismas. Sólo un Dios que vea las cosas como son en sí mismas, puede conocerlas como son en sí mismas, y de otro modo no las conocería<sup>41</sup>.

La conclusión de la respuesta al primer interrogante es que "para Dios no puede haber mayor obstáculo para conocer los futuros libres de cuanto los haya para conocer los presentes, ya que con relación a Él no hay futuro, sino que el futuro existe sólo con relación a nosotros"<sup>42</sup>.

La segunda parte del artículo comienza diciendo que el más serio obstáculo al conocimiento divino de los hechos contingentes está en su misma contingencia<sup>43</sup>. Dios conoce las cosas como son en su esencia. Pero Dios es causa de todas las cosas, también —en su propio plano— de las acciones libres. Hay por tanto un contacto inmediato entre la *virtus divina*, que es Dios mismo, y su efecto, que es nuestra acción. Pero como Dios es su mismo ser y su ser es su mismo entender, entonces hay un contacto inmediato entre el entender divino y el inteligible particular que es nuestro acto de voluntad. Por eso Dios "toca" inmediatamente con su entender nuestro acto voluntario y en tal modo lo entiende inmediatamente<sup>44</sup>.

De ahí que la misma causalidad divina sea el *medium* por el cual Dios toca nuestros actos libres, y por el cual los conoce perfectamente. La conclusión final es que Dios

causa pensando y queriendo y, como es inmediatamente consciente de su pensar y su querer, así es consciente inmediatamente de su causar, que no se distingue de su querer por la inmediata eficacia de su voluntad. Dios es por tanto inmediatamente consciente del efecto causado por Él, que por tal razón es también el efecto querido por Él; y, como lo capta en su inmediatez, lo capta entonces como es, con los defectos no queridos por Dios y con todas las relaciones que de hecho lo causado tiene con las otras cosas desde sí mismo y que *intrans essentialiam suam*<sup>45</sup>.

Es un aporte valioso, y también modesto, porque el autor del artículo reconoce que estas consideraciones *non quietant intellectum*,

---

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, p. 426.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 429-430.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 435.

y que en el fondo pertenecen al misterio de Dios. Pero pueden al menos contrarrestar las posiciones inmovilistas<sup>46</sup>.

#### 4. Dios es causa de lo que conoce: Lawrence E. Barry

El estudioso jesuita L. Barry, en un trabajo publicado en el marco del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás (1974), conociendo el estado de la problemática hasta ahora referida, plantea el problema desde la estrecha relación entre la causalidad de Dios, la dependencia del ser de las cosas en Dios y el conocimiento eterno de Dios de las cosas temporales. Desde esta perspectiva, Barry afirma que "todas las cosas dependen de Dios porque Él es su causa. Dios no es una causa ciega o inconsciente. Él conoce perfectamente todo lo que depende de Él"<sup>47</sup>. Así, sus argumentaciones en el estudio del texto de la *Suma Teológica* I, q. 14, a. 13 se fundamentan en el principio ontológico de la causalidad. En esta perspectiva la eternidad de Dios es causa de todos los seres creados. Y al ser Dios causa perfecta, conoce perfectamente cada ser. Dice más adelante que como Dios es

perfectamente simple y carente de composición, conoce todas las cosas de una vez sin sucesión o cambio. Por tanto todos los eventos, pasados, presentes y futuros, están presentes ante Él inmediatamente. Su eternidad entonces no es una duración infinita sino una existencia atemporal (*timeless*)<sup>48</sup>.

Barry dice luego que

Dios conoce todas las cosas eternamente en un simple acto idéntico con su propio ser. El conocimiento divino es simple, eterno y necesario. Sin embargo, algunos de los objetos del intelecto divino son compuestos, sucesivos y contingentes. Lo que es contingente es tal en su propio ser y en su relación con sus causas próximas: el conocimiento divino es idéntico al ser divino y es absolutamente cierto y necesario"<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>47</sup> L. BARRY, "Eternity and Critical Insight", en: *The New Scholasticism* 48 (1974), p. 352.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 353. Cfr. también: R. GAHL, "Time in Augustine and Aquinas, What Time it Was when Adam Was Created?", en curso de publicación, p. 7: "To God's minds, all that has ever been, all that is, and all that will be is at once and everlastingly present. God's eternal knowledge of all things temporal serves as the basis of the reality of the temporal".

El conocimiento cierto, absoluto y necesario de Dios no quita que haya eventos contingentes. El modo en que Dios conoce las cosas desde su eternidad no hace que las cosas sean eternas y necesarias como Dios, porque la relación de la criatura con el Creador es real de parte nuestra, pero no de parte de Dios.

Por eso, cuando se afronta este tema no podemos quedarnos con la limitada representación de nuestra imaginación, que tiende a pensar la eternidad como una especie de infinito temporal. Según Barry, la perspectiva de Santo Tomás es muy diversa, porque el Aquinate concibe la eternidad como una existencia atemporal (*timeless*)<sup>50</sup>.

A partir de estos principios, se propone dismantelar un falso silogismo, estudiado en un artículo anterior<sup>51</sup>, que procede como sigue:

- 1) Todo aquello que es conocido debe ser estable y definitivo.
- 2) Todo aquello que Dios conoce debe ser estable y definitivo.
- 3) Dios conoce todas las cosas, pasadas, presentes y futuras.
- 4) Luego, todas las cosas, pasadas, presentes y futuras deben ser estables y definitivas.

Los primeros tres pasos del silogismo —afirma— son verdaderos, pero el cuarto no, porque confunde la existencia propia del conocimiento divino con la existencia propia de las cosas sucesivas. No obstante, podemos añadir que ni el primero ni el segundo paso de este silogismo parecen ser verdaderos, pues no todo aquello que es conocido tiene por qué ser estable y definitivo, y tampoco es absolutamente cierto que todo aquello que Dios conoce deba ser estable y definitivo, al menos si apelamos a la ciencia de simple inteligencia, según la cual Dios conoce lo que está en su potencia o en la de las criaturas (lo cual no es, en todo el sentido de la expresión, “estable y definitivo”). Así pues, el silogismo precedente está ya viciado en sus bases. Sin embargo, veamos cómo procede Barry, en el supuesto caso de que los tres primeros pasos del silogismo fueran verdaderos. Él afirma que el conocimiento de Dios es claro, definitivo y necesario; sin embargo, lo que es conocido puede ser sucesivo y contingente, y puede ser conocido —de hecho así lo es

---

<sup>50</sup> Cfr. L. E. BARRY, “Eternity and Critical Insight”, cit., p. 354.

<sup>51</sup> Cfr. P. STREVELER, “The Problem of Future Contingents”, en: *The New Scholasticism* 47 (1973), p. 234.

por Dios— en su misma sucesividad y contingencia. Ni siquiera la causalidad última divina quita contingencia a las cosas temporales contingentes, porque en los eventos concurren también causas próximas, que no los determinan; y además, Dios puede causar sin imponer necesidad a sus efectos<sup>52</sup>.

En definitiva, su interpretación quiere salvar la validez de los principios tomistas sobre el conocimiento divino del futuro contingente, señalando las debidas distinciones. Puede sintetizarse así: "Santo Tomás distingue la manera en que las cosas ocurren y la manera en que Dios las conoce. Las cosas ocurren sucesivamente, pero el conocimiento que Dios tiene de ellas no es sucesivo, sino eterno"<sup>53</sup>.

En conclusión, podemos decir que según este autor, la eternidad de Dios no es temporal en ningún sentido (es atemporal); Dios conoce todas las cosas en acto; el futuro contingente no será así porque Dios lo conoce, sino que Dios lo conoce porque será así (sin perjuicio del principio de que Dios es causa de lo que conoce); y no podemos pensar a Dios de modo temporal, porque Dios está fuera del tiempo. Para profundizar en la eternidad de Dios, debemos trascender nuestra imaginación.

Evaluando esta conclusión, no nos parece del todo justo entender la trascendencia de la eternidad divina como atemporalidad, pues en este concepto la eternidad divina parece quedar totalmente fuera del tiempo, como si no tuviera ninguna relación con él. Además, según Santo Tomás la eternidad divina está presente a todos los tiempos: *aeternitas (Dei) omnia tempora includit*<sup>54</sup>. Quizás sea mejor entender la eternidad como supratemporalidad y omnitemporalidad.

### **5. Dios, causa eterna de lo temporal: Brian J. Shanley**

B. Shanley, de la Orden de Predicadores, profesor de la *Catholic University of America* (Washington), inicia su artículo<sup>55</sup> explicando que la posición del Aquinate acerca del conocimiento de los futuros

<sup>52</sup> Cfr. L. E. BARRY, "Eternity and Critical Insight", cit., p. 355.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 353. Al final, el autor del artículo interpreta al Aquinate diciendo: "The Creator is eternal and necessary, but some of His effects are successive and contingent": p. 358.

<sup>54</sup> *S.Th.* I, q. 10, a. 2 ad 4.

<sup>55</sup> Cfr. B. J. SHANLEY, "Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997), pp. 197-224.

contingentes toma como fuente el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio, que concibe a Dios como un observador situado en lo alto de una montaña, y que por eso ve todo como si fuera presente, en un solo acto eterno<sup>56</sup>. Shanley destaca también que sólo la *Contra Gentiles* I, 66 emplea la imagen del punto y la circunferencia, para indicar que todos los tiempos están presentes a Dios, de modo análogo a como todos los puntos de una circunferencia están presente a un punto central, que sin embargo está fuera de la circunferencia (y Dios está fuera del orden temporal, en cuanto lo trasciende)<sup>57</sup>. El problema consiste en que si Dios conociera todo de una vez, como si fuera presente, entonces no conocería las cosas como son, porque no conocería lo temporal como temporal, sino como presente<sup>58</sup>. Además, si según Santo Tomás, Dios es causa de lo que conoce, la causalidad divina sería el presupuesto por el que el Aquinate diría cómo Dios conoce el futuro: lo conocería porque lo causa. De ahí que en Dios haya una presencia metafísica de todos los tiempos, como consecuencia de la eterna causalidad divina. Así pues, Dios tiene un conocimiento inmediato de todas las cosas temporales, porque es la causa inmediata de todo el ser temporal<sup>59</sup>.

Shanley intenta mostrar que la doctrina del Aquinate sobre el conocimiento divino del futuro contingente es compatible con una visión dinámica del tiempo en la que tal conocimiento se entiende como el conocimiento del Creador (Dios conoce el futuro contingente en cuanto lo crea o lo causa)<sup>60</sup>. Para mostrar esto, expone la crítica de Duns Escoto, quien argumenta que sólo lo que existe actualmente puede estar presente a Dios, y sólo el presente temporal existe actualmente. Según Escoto, todo tiempo, excepto el presente, es irreal, y como tal no puede estar en relación con el presente divino. El único modo en que a la eternidad divina pudiera estar presente todo el tiempo sería que todo el tiempo existiera actualmente y de una vez, lo cual es absurdo. De este modo, la visión del Aquinate contradiría la realidad del devenir temporal<sup>61</sup>. Para Duns Escoto, si Dios conociera el futuro como presente, ya no sería futuro, sino presente. Lo mismo sucede con el pasado. En definitiva, Dios debe conocer lo temporal como temporal, porque de otro modo el tiempo no sería tiempo, sino eternidad<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. *In I Sent.* d. 38, q. 1, a. 5; *De Ver.* q. 2, a. 12; *De Malo* q. 16, a. 7; *S.Th.* I, q. 14, a. 13; *In I Perih.* lect. 14.

<sup>57</sup> Cfr. B. J. SHANLEY, "Eternal Knowledge...", cit., pp. 197-199.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, p. 199.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, p. 200.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*, p. 201.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 201-203.



Además, Escoto refuta los ejemplos del hombre que ve desde la montaña y el del punto central presente a todos los puntos de la circunferencia. Este último no sería adecuado para explicar la presencia de todo el tiempo a la eternidad de Dios, porque el tiempo no es fijo como la circunferencia, sino que es un continuo fluir, y por eso sólo el instante presente podría estar *presente* a la eternidad. Asimismo, el tiempo no está dado todo de una vez, como la circunferencia, sino que es sólo una consecuencia del devenir en continuo flujo<sup>63</sup>. En consecuencia, Dios no podría tener una visión eterna del tiempo, justamente porque el tiempo no es eterno, sino "temporal".

En el fondo, el error de Santo Tomás habría consistido en haber tomado como punto de partida la perspectiva de Boecio, que al decir de E. Khamara<sup>64</sup>, cae en notables errores: en primer lugar, Boecio tiende a asimilar el "en" temporal con el "en" espacial, de modo que ver algo "en" un lugar desde lo alto equivaldría a verlo "en" un momento del tiempo. En segundo lugar, la posición de Boecio implicaría que todo el tiempo debe existir de algún modo simultáneamente, pues sólo se conoce como presente aquello que es en cierto modo simultáneo.

Se presenta así una gran problemática, que debe ser aclarada para salvar la coherencia y validez del pensamiento de Tomás de Aquino. Shanley se adhiere a la postura de Peter Geach<sup>65</sup>, quien sostiene que a Dios no se le puede concebir como mero espectador (en esto podríamos ver otra carencia en la postura de Boecio), sino como Creador y causa de todas las cosas. Además, su solución está a favor no de un modelo especulativo, sino más bien de un modelo práctico, que pueda reflexionar sobre la acción providente de Dios<sup>66</sup>.

En efecto, para Santo Tomás la ciencia de Dios es causa de todas las cosas: lo que Dios conoce es causa de toda la realidad. El problema es que esta perspectiva puede ser mal interpretada, y de hecho ha sido acusada muchas veces de determinismo causal, que haría ver a Dios como alguien que, creando todo lo que

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>64</sup> Cfr. E. J. KHAMARA, "Eternity and Omniscience", en: *Philosophical Quarterly* 24 (1974), pp. 204-219.

<sup>65</sup> Cfr. P. GEACH, "The Future", en: *New Blackfriars* 54 (1973), pp. 213-215.

<sup>66</sup> Cfr. B. J. SHANLEY, "Eternal Knowledge...", cit., p. 205.

conoce, elimina entonces la libertad humana, porque conociendo todo lo que hacemos libremente, nos lo hace hacer, pues Él es su causa. Decir que *scientia Dei est causa rerum* sería por tanto un axioma netamente determinista, como lo sostiene incluso Norman Kretzmann.

La solución de Shanley se plantea en el plano ontológico. En primer lugar, consecuente con el principio de que *lo que se conoce, se conoce según la modalidad del que conoce*, dice que Dios conoce todas las cosas en su mismo ser (en el Ser divino), y no en el ser de las cosas, porque Dios es la causa de todas las cosas, y las conoce como son en su misma causa. Además, la causa ejemplar de todas las cosas es Dios, y su esencia es *similitudo omnium*<sup>67</sup>. La razón del perfecto conocimiento divino de todas las cosas es, pues, que Dios las causa en cada uno de sus más mínimos particulares (el Angélico rechaza la posición de Avicena según la cual Dios no sería causa directa de la materia<sup>68</sup>).

Las explicaciones dadas sirven a Shanley para refutar las objeciones al supuesto determinismo del Aquinate. Su artículo destaca que la coexistencia y la presencia del tiempo a la eternidad no significa que las cosas temporales existan simultáneamente unas con otras, o que existan al mismo tiempo para Dios, sino que si se miran las cosas desde la eternidad causal del mismo Dios, entonces deben verse como presentes y coexistentes con Dios<sup>69</sup>. Subraya además que cuando Tomás de Aquino emplea las palabras presencialidad, presencia o presente (referidas a Dios), no está hablando del presente temporal, sino del eterno presente del conocimiento divino<sup>70</sup>.

En fin, según señala, la crítica del Doctor Sutil surge de imputar a Santo Tomás una visión estática de la relación entre eternidad y tiempo, debido a una lectura literal de la analogía del punto y la circunferencia. En este orden de ideas, "lo que para nosotros es futuro, para Dios es presente como *criatura*, como el objeto o término de la causalidad eterna divina"<sup>71</sup>. Con esto, el profesor de Washington quiere dejar claro que la doctrina de la creación es la clave para entender la visión tomista de la relación entre tiempo y eternidad. Al final, reconoce que nos encontramos ante un tema que roza con el misterio, porque no podemos conocer desde nuestras

---

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 207-208.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, p. 210.

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, p. 219.

<sup>70</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 221.

limitadas capacidades cómo es el entender del mismo Dios<sup>72</sup>; sólo Él puede conocerlo tal como es.

Esta perspectiva es continuada en un artículo posterior<sup>73</sup>, donde Shanley se propone demostrar la compatibilidad entre la causalidad divina y la libertad humana en Santo Tomás<sup>74</sup>. Aquí expondremos sintéticamente su interpretación. En el pensamiento del Doctor Angélico, dice, la ejecución temporal del plan eterno de Dios se lleva a cabo a través de la mediación de genuinas causas segundas. Además, la voluntad divina es la causa última por la cual sucede lo que sucede<sup>75</sup>.

Shanley destaca que el mayor argumento del Aquinate para defender la compatibilidad entre la causalidad divina y una real contingencia, es la trascendencia natural del Creador. Sólo una causa trascendente puede producir efectos necesarios y efectos contingentes, sin violar la libertad de los efectos contingentes, ni su causalidad segunda. Si se concibe a Dios como causa trascendente, no hace falta recurrir al "mecanismo" bañeziano de la *praemotio physica*, pues ésta implica que la causa del futuro contingente está en el mismo orden de la causa temporal. Además, esta teoría llevaría a decir que si la *praemotio physica* fuera necesaria, entonces no habría libertad humana, y si fuera contingente, sería difícil ver cómo ella induce eficaz e infaliblemente a un particular y determinado movimiento de la voluntad (en definitiva, sería difícil concebir una causalidad eficaz)<sup>76</sup>. Por eso, Báñez y Molina erraron en sus perspectivas, pues no supieron articular satisfactoriamente la relación causal entre Dios y la acción humana, que eran concebidas como si estuvieran situadas en un mismo plano. Tanto la teoría de la *praemotio physica* de Báñez como la de la "ciencia media" de Molina desestiman el valor de la trascendencia de la causa última (Dios)<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 223-224.

<sup>73</sup> Cfr. B. J. SHANLEY, "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 62 (1998), pp. 99-122.

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*, p. 99.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, p. 117.

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, p. 120.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 120-121. La trascendencia divina es entendida de modo diverso por Michael Miller en su artículo: "Transcendence and Divine Causality", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), pp. 537-554. El autor de este artículo expone la posición de B. Lonergan (*Insight: A Study of Human Understanding*, Harper & Row, Nueva York, 1957), el cual, en el tema del conocimiento divino del futuro contingente, se adapta a la teoría de la *ciencia media* de Molina, con algunos matices diversos. Miller sostiene que Dios conoce y tiene control de todas las cosas en cuanto es su causa trascendente. Sin embargo, esto no elimina la libertad humana, porque el principio de la trascendencia divina se conjuga perfectamente con el efecto contingente de la libertad humana (cfr. p. 552).

Así, hay una total armonía entre la causalidad divina y la libertad humana. Concluye su artículo citando a Herbert McCabe, quien explica que la libertad humana es paradójicamente causada por Dios de modo más inmediato y directo que las otras acciones, precisamente porque en ellas compartimos con Dios su libre creatividad<sup>78</sup>.

El planteamiento de Shanley ha sido objeto de disputas por parte de otros estudiosos, entre los que destacan E. Stump y N. Kretzmann<sup>79</sup>, quienes deducen el conocimiento divino del futuro contingente a partir de la eternidad de Dios, y no de la causalidad universal, como hace Shanley. Éste replica que una correcta interpretación del Aquinate acerca de cómo Dios conoce el futuro contingente requiere que Dios sea eterno y que sea causa de todo lo que conoce: "Dios conoce el futuro contingente precisamente como su causa eterna"<sup>80</sup>.

La interpretación de J. Wippel<sup>81</sup> al problema es bastante cercana a la de Shanley, y se fundamenta en dos líneas argumentales: lo que se conoce, se conoce según la modalidad del cognoscente (por eso Dios conoce las cosas contingentes según su ser eterno); y, siendo Dios causa de lo que conoce, Dios mueve cada agente creado según su propia naturaleza. Así, los agentes libres son movidos por Dios en todo lo que hacen, pero según su propia naturaleza de agentes libres, por lo que actúan libremente<sup>82</sup>. Por eso, la causalidad divina de lo que conoce se conjuga perfectamente con el conocimiento divino del futuro contingente y con la libertad creada.

## **6. Desarmando a Santo Tomás: William Lane Craig**

Vale la pena presentar ahora un esbozo del pensamiento de un autor contemporáneo que últimamente ha adquirido mucho prestigio, sobre todo por sus minuciosos análisis en cuestiones debatidas. Además, es un estudioso del tema del tiempo, y sus ideas han sido objeto de interesantes controversias. W. L. Craig ha publicado varios estudios sobre el tiempo y la eternidad. Aquí

<sup>78</sup> Cfr. H. MCCABE, *God Matters*, Geoffrey Champman, Londres, 1987, p. 14.

<sup>79</sup> Cfr. E. STUMP – N. KRETZMANN, "Eternity and God's Knowledge: A Reply to Shanley", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), pp. 439-445.

<sup>80</sup> B. J. SHANLEY, "Aquinas on God's Causal Knowledge: A Reply to Stump and Kretzmann", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), p. 451.

<sup>81</sup> *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, 1984, pp. 243-263.

<sup>82</sup> Cfr. *ibid.*, p. 263.

trataremos de examinar los que tocan más de cerca el tema de nuestra investigación.

En un artículo sobre el tiempo en Santo Tomás<sup>83</sup>, W. L. Craig reflexiona acerca de la teoría del tiempo de McTaggart. Según McTaggart, cuando se habla del tiempo, en el modo de predicar eventos temporales hay dos maneras de expresarse: empleando la *A-Series*, o bien la *B-Series*<sup>84</sup>. Según la *A-Series*, al hablar de los eventos pasados, presentes y futuros, la predicación de ellos depende del momento en que estemos hablando. Según esto, un evento concreto, pasa de ser futuro a ser presente, y de ser presente a ser pasado. En cambio, en la *B-Series* se toma un evento concreto como evento fijo, que sólo posee una "distancia temporal" con respecto a otro evento<sup>85</sup>. La gran diferencia es que en el modelo A (*A-Series*) los eventos van cambiando (este modelo me describe el devenir temporal y los cambios reales), mientras que en el modelo B (*B-Series*) el evento en sí no cambia, sino que siempre será así, de modo que este modelo no expresa el verdadero devenir del mundo<sup>86</sup>. En el artículo referido, W. L. Craig afirma que Tomás de Aquino, aun sin saberlo, era partidario de un modelo B del tiempo. Veamos.

En el modelo A del tiempo se establece una clara distinción entre los eventos presentes y los eventos futuros, porque sólo se da valor esencial al tiempo presente que está pasando "ahora"; en el modelo A se tiende a ver el instante como el presente actual. En cambio, el modelo B privilegia el instante que puede darse en cualquier "punto" del tiempo, también el que vendrá en el futuro. En el modelo A, decir que un evento futuro no existe ahora significa decir que un evento futuro no existe, mientras que en el modelo B, decir que un evento futuro no existe ahora no equivale a decir que no exista.

<sup>83</sup> Cfr. W. L. CRAIG, "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", en: *The New Scholasticism* 59 (1985), pp. 475-483.

<sup>84</sup> Cfr. J. M. McTAGGART, "The Unreality of Time", en: R. LE POIDEVIN - M. MACBEATH, *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 23-34. El artículo de McTaggart en cuestión es de 1908 (publicado por la revista *Mind* 17, pp. 457-474). McTaggart no era un analítico en sentido propio, sino un filósofo idealista. Los filósofos analíticos y neopositivistas tomaron como modelo su descripción del tiempo.

<sup>85</sup> Cfr. J. J. SANGUINETI - M. CASTAGNINO, *Tempo e universo. Un'approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma, 2000, p. 30: "La serie A si esprime in frasi col verbo in modo personale (*tensed statements*), como 'correva, corre, correrà', mentre la serie B si esprime tramite i verbi atemporali (*tenseless statements*), i quali indicano soltanto la distanza temporale tra un evento e l'altro".

<sup>86</sup> Cfr. R. MARTÍNEZ, *Immagini del dinamismo fisico. Causa e tempo nella storia della scienza*, Armando, Roma, 1996, p. 229.

El objetivo de Craig es mostrar que en Tomás de Aquino existe tanto el modelo A como el modelo B del tiempo, y que al final se debería tomar partido por uno de los dos. El tiempo A del Aquinate es el tiempo presente desde nuestra percepción, el cual no puede implicar en sí mismo la existencia de un tiempo futuro, porque éste todavía no es. En cambio, el modelo B estaría presente en la teoría de la eternidad omnipresente de Santo Tomás, pues Craig afirma que según el Aquinate todos los instantes del tiempo están presentes ante la eternidad divina, como ante un eterno presente. Para esto, dice, Tomás de Aquino emplea la figura del punto y la circunferencia, en la cual se ve el tiempo como una circunferencia, cuyos puntos no son simultáneos entre sí, pero sí lo son con respecto a un punto situado en el centro de la circunferencia. Así pues, para la eternidad omnipresente, todos los momentos o "puntos" del tiempo sucesivo, están presentes de modo simultáneo. Por eso en la doctrina tomista Dios posee un conocimiento perfecto de todos los eventos (pasados, presentes o futuros), pues todos están presentes ante su mirada. Por lo tanto, en el pensamiento del Angélico habría un modelo B del tiempo, pues el futuro está ya presente ante la eternidad divina.

En fin, según Craig, el Aquinate concibió a la vez una visión dinámica del tiempo en continuo flujo, y la actual existencia de todas las cosas temporales ante la eternidad de Dios. Pero esto es contradictorio, porque no se puede aceptar un modelo A del tiempo, aceptando a la vez el modelo B. Por eso, sostiene que la posición tomista del conocimiento divino de los futuros contingentes sólo puede ser coherente con un modelo B del tiempo. Así, debería quedar excluido el modelo A<sup>87</sup>. Esta interpretación será criticada por Brian Leftow, como veremos más adelante.

En un artículo posterior, W. L. Craig elabora un minucioso estudio acerca del conocimiento divino de los futuros contingentes en Santo Tomás, donde llega a la conclusión de que sí, según el Aquinate, Dios conoce las singulares proposiciones de futuro contingente, entonces su conocimiento es infalible, y de allí se seguiría un determinismo<sup>88</sup>: si lo que está presente a Él en su eternidad es conocido como necesario, entonces el futuro contingente no es tal, sino necesario<sup>89</sup>. Esto se avala aún más con la teoría tomista de

<sup>87</sup> Cfr. W. L. CRAIG, "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", cit., p. 483. La postura según la cual el Aquinate sería partidario de la teoría B del tiempo, es referida por Craig, una vez más, en una obra posterior: W. L. CRAIG, "The Problem of Divine Foreknowledge...", cit., pp. 116-118.

<sup>88</sup> Cfr. W. L. CRAIG, "Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents", en: *The Thomist* 54 (1990), p. 61.

<sup>89</sup> Cfr. *ibid.*, p. 62.

que Dios es causa de lo que conoce.

Esta es, a nuestro juicio, una interpretación simplista, que no ha captado en toda su dimensión la complejidad del problema. De hecho, Craig afirma que "manteniendo que el conocimiento divino es la causa de todas las cosas que Dios conoce, Tomás transforma el universo en un nexo que, aunque elegido libremente por Dios, es causalmente determinado por él, eliminando así la libertad humana"<sup>90</sup>. Con esto se acusa al Aquinate de determinismo, y de caer en contradicción, porque al afirmar la libertad humana, la niega con su teoría de la eternidad divina omnipresente. Craig ha sido justamente criticado, en primer lugar, por no haber sabido apreciar correctamente el carácter eterno del conocimiento divino de las cosas temporales<sup>91</sup>, pero principalmente por considerar a Dios como previsor en el sentido de pre-sapiente. Dios no puede conocer algo antes de que pase, porque él no es previsor ni pre-sapiente, pues ello implicaría que está limitado por el tiempo. Como afirma Robert Gahl,

para Dios no hay futuros contingentes. Para Dios todas las cosas son eternamente presentes, en un singular ahora. Si Dios fuera pre-sapiente, podría también co-conocer y post-conocer, pero entonces habría cambio en Dios. Él entonces no sería simple, eterno y acto puro<sup>92</sup>.

Dios conoce en su eternidad todas las cosas temporales en su misma temporalidad, pues Dios conoce las cosas en sus accidentes, también el accidente temporal<sup>93</sup>. Por tanto, el Dios eterno puede conocer el tiempo como tal, pero lo conoce en su eternidad inmutable. Además, debemos decir contra Craig que la causalidad universal de la ciencia divina no conduce al determinismo como negación de la libertad, pues cuando se dice que la ciencia de Dios es la causa de todas las cosas, no se niega la causalidad segunda de los seres libres: las criaturas libres son realmente causa de sus actos y por eso son responsables de ellos; las criaturas libres se autodeterminan con su actuar libre. La causalidad divina actúa a otro nivel: Dios

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>91</sup> Cfr. D. BURRELL, "God's Knowledge of Future Contingents: A Reply to William Lane Craig", en: *The Thomist* 58 (1994), pp. 317-322. Una crítica anterior al mismo artículo de Craig fue elaborada por: T. J. KONDOLSON, "God's Knowledge of Future Contingent Singulars: A Reply to W. L. Craig", en: *The Thomist* 56 (1992), pp. 117-139.

<sup>92</sup> R. GAHL, "Time in Augustine and Aquinas", cit., pp. 9-10.

<sup>93</sup> Cfr. *De Ver.* q. 2, a. 7.

es causa *primera* del obrar de las criaturas libres, y las criaturas libres son causa *segunda* de su propio obrar<sup>94</sup>. Si la criatura libre no fuera realmente causa de su obrar, no sería libre. Pero si la ciencia divina no fuera tampoco causa del obrar libre (pasado, presente o futuro), no tendría de él una ciencia perfectísima.

Las críticas de Craig a la postura tomista de los futuros contingentes y de la eternidad divina desembocan en una posición donde se puede pensar que Dios es en cierto modo temporal. Esto se ve en su polémica con B. Leftow<sup>95</sup>, acerca de la creación de un mundo temporal. Leftow sostiene que un Dios temporal no puede crear un mundo temporal, pues el Dios creador debe ser, si Creador, eterno. Craig<sup>96</sup>, en cambio, aun aceptando que Dios es creador del mundo, no ve ningún inconveniente en pensar que un Dios temporal pueda crear un mundo temporal<sup>97</sup>. No repugna a la razón pensar que Dios está inmerso en el orden temporal, pues Él ha producido un mundo temporal. Si el mundo temporal tiene a Dios como causa, esta causa (Dios) no tiene por qué ser atemporal, pues un ser atemporal no puede abarcar el tiempo.

Esta óptica se acentúa aún más en un artículo donde responde a la posición de Stump y Kretzmann<sup>98</sup>, cuya visión concibe a Dios como eterno y atemporal, fuera del orden temporal del mundo creado. En ese estudio<sup>99</sup>, Craig comienza haciendo el siguiente silogismo:

---

<sup>94</sup> Cfr. T. J. KONDOLÉON, "God's Knowledge of Future Contingent Singulars", cit., p. 138: "(...) in response to Craig it can be said that the divine causality does, in fact, determine us to act as causes, whether natural or free, whichever the case may be. It does not, however, determine the *nature* of the secondary causality: that is something determined by the nature of the secondary cause. In the case of a free choice act, it is the free agent *which determines* itself to one particular good (real or apparent) as opposed to another, and God moves it to this determination in accordance with His eternal decree to give existence to this act".

<sup>95</sup> Cfr. B. LEFTOW, *Time and Eternity*, Cornell University Press, Nueva York, 1991.

<sup>96</sup> W. L. CRAIG, "Timelessness and Creation", en: *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996), pp. 646-656.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, p. 656: "we have not seen any good reason to think that a temporal deity could not be the Creator of time and universe". Llega a una conclusión semejante al estudiar el tema desde el punto de vista de la existencia necesaria: "there is no reason to think that a necessary being could not exist temporally": W. L. CRAIG, "Divine Timelessness and Necessary Existence", en: *International Philosophical Quarterly* 37 (1997), p. 224. Por nuestra parte, pensamos que el hecho de ser Creador, si la creación se entiende correctamente como *productio ex nihilo*, hace a Dios estar ya fuera del orden temporal.

<sup>98</sup> E. STUMP - N. KRETZMANN, "Eternity", en: *Journal of Philosophy* 78 (1981), pp. 429-458; *id.*, "Eternity, Awareness and Action", en: *Faith and Philosophy* 9 (1992); pp. 463-482; *id.*, "Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald", en: *Journal of Philosophy* 84 (1987), pp. 214-219.

<sup>99</sup> W. L. CRAIG, "The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), pp. 521-536.



1. Dios es eterno;
2. Dios es creativamente activo en el mundo temporal;
3. Si Dios es creativamente activo en el mundo temporal, Dios está realmente relacionado con el mundo temporal;
4. Si Dios está realmente relacionado con el mundo temporal, Dios es temporal<sup>100</sup>.

De acuerdo con esto, el paso 1 debe abandonarse, porque es incompatible con el paso 2, esencial al teísmo cristiano. Aun cuando el inicio temporal del mundo sea consecuencia de la voluntad eterna de Dios, el hecho de que el mundo no sea eterno sino que comenzó a existir de la nada demuestra que Dios adquiere una nueva relación en el momento de la creación. Esta relación consiste en mantener al universo en su existencia, y en coexistir con él, relaciones que antes no tenía<sup>101</sup>. Entonces, si Dios no era aún temporal para el momento de la creación, comienza a serlo desde que se relaciona con el mundo temporal, esto es, a partir de la misma creación<sup>102</sup>.

Estos principios son la base de la crítica a las nociones de *eternal present* y *atemporal duration* de Stump y Kretzmann. Según estos autores, es perfectamente compatible la atemporalidad de Dios con su relación real con el mundo temporal. Craig, por el contrario, no está de acuerdo, pues según él, una relación real de Dios con el mundo excluye su atemporalidad<sup>103</sup>. Para Craig, los conceptos de *eternal present* y *atemporal duration* sólo pueden emplearse como metáforas para expresar el modo de existir de Dios. Craig dice que no son conceptos adecuados a la realidad, y subraya que según Stump y Kretzmann la duración temporal es una duración aparente, mientras que la duración infinita es la genuina y paradigmática duración, que llega a ser llamada extensión atemporal. Pero habría una incoherencia también en este concepto, porque los autores criticados conciben la eternidad, topológica y geoméricamente, no como un tipo de extensión, sino como un punto<sup>104</sup>. Además, según la visión criticada, "la eternidad consiste en un singular, instante eterno de un hiper-tiempo en el cual Dios crea la totalidad temporal

<sup>100</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 521-522.

<sup>101</sup> Cfr. *ibid.*, p. 522.

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, p. 523.

<sup>103</sup> Cfr. *ibid.*, p. 524.

<sup>104</sup> Cfr. *ibid.*, p. 528.

de la serie de eventos. Este hiper-instante no es una duración, ni siquiera evanescente, porque es eterno<sup>105</sup>. Según esto, Dios sería simultáneo con todos los eventos temporales, y aun con la misma creación. Craig ve aquí una incoherencia, porque nos tendría que llevar a decir que si en un punto concreto del tiempo puedo afirmar "Dios existe ahora", antes de ese punto sería entonces verdadero decir: "Dios existirá", o después de ese punto: "Dios existió"<sup>106</sup>. Esto a su vez eliminaría el valor de la eterna simultaneidad de la visión de Stump y Kretzmann. Por tanto —dice— no es una visión aceptable, sino que tiene sólo el valor de una metáfora<sup>107</sup>.

En conclusión, podemos decir que su perspectiva es excesivamente horizontal y, como decíamos anteriormente, "simplista", pues pretende concebir la eternidad desde la limitada perspectiva de nuestra temporalidad imperfecta, buscando así asimilarla al tiempo, con lo cual se le quita su valor trascendente. Además, la dirección de su pensamiento parece querer resolver completamente el problema, diríamos que desde una óptica neopositivista y racionalista. Craig aplica con demasiada facilidad términos temporales a Dios, dando a éstos un valor indiscutible, por ejemplo cuando se refiere a Dios "antes de crear el mundo", y "después de crear el mundo", como si Dios hubiese adquirido una relación real con el mundo "luego" de haberlo creado. Quizás sería más adecuado decir, con la tradición tomista, que el mundo adquirió una relación real con Dios, desde su creación, pues el mundo es temporal, y Dios no lo es.

Por otra parte, la postura de Craig es incompatible con la trascendencia divina del pensamiento tomista, que ve la duración divina en un orden ontológicamente superior al orden temporal. Además, Craig quita a la creación su carácter propio, dejándola desprovista de su propio significado ontológico como creación *ex nihilo*, que no se da después de un tiempo porque el tiempo surge simultáneamente con ella<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 534.

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 534-535.

<sup>107</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 535-536. Una visión sintética del problema de los futuros contingentes en Santo Tomás, según el análisis de Craig, puede verse en: W. L. CRAIG, "The Problem of Divine Foreknowledge...", cit., pp. 99-126.

<sup>108</sup> En este sentido, pensamos que la temporalidad del mundo no puede a su vez postular una temporalidad superior, sino que debemos llegar a una "duración" perfecta, que llamamos eternidad. Esta eternidad debe ser objeto de la ontología y de la teología, y no puede ser alcanzada en sus más profundas dimensiones por la ciencia experimental. El artículo de Craig en cuestión ha sido criticado por: D. BURRELL, "God's Knowledge of Future Contingents", cit.

## 7. Brian Leftow versus W. L. Craig

En una respuesta a W. L. Craig<sup>109</sup>, Brian Leftow<sup>110</sup> critica la postura de Craig según la cual Tomás de Aquino era un sostenedor tanto del modelo A como del modelo B del tiempo. Leftow hace un análisis de los principales textos del Aquinate sobre el tema<sup>111</sup>, con el fin de llegar a una justa interpretación que pueda desarmar los argumentos de Craig. Subraya el tiempo A de Santo Tomás, donde se concibe el presente en continuo flujo. Pero también admite lo que los analíticos llaman tiempo B, que aparece en la teoría tomista de la eternidad divina, donde el futuro está *presente* a la eternidad divina, no como futuro sino como presente; con lo cual Dios posee de éste un conocimiento perfecto<sup>112</sup>.

Ahora bien, admitir que en Santo Tomás todos los hechos temporales (aun los futuros) están actualmente presentes a la eternidad divina, no significa que en él haya un modelo B del tiempo, como quiere Craig, y mucho menos una incoherencia. La razón de esto, según Leftow, es que el Angélico no dice que los eventos futuros sean actuales en el tiempo, como hacen los sostenedores del tiempo B. Tomás de Aquino no dice que el evento futuro sea actual y no actual en el tiempo (lo que sería una contradicción), sino que para el Aquinate, el tiempo presente es actual sólo en el tiempo. Para el ser temporal, el futuro no tiene ninguna actualidad. En cambio, ante la eternidad, que contiene todos los tiempos, el futuro sí tiene actualidad. Por tanto, en el tiempo el futuro no es actual, pero en la eternidad el futuro sí es actual. Y aquí no hay ninguna incoherencia o contradicción<sup>113</sup>.

Leftow examina seguidamente los actuales argumentos acerca de la simultaneidad, sobre todo desde la perspectiva de la teoría de la relatividad, que Santo Tomás no conocía. Leftow hace ver cómo un evento que puede ser simultáneo para un observador que se encuentra en un punto R, no lo es en cambio para uno que está en un punto R\*. Por tanto, lo que es actual para un observador puede no serlo para otro. Por eso, la simultaneidad es relativa al punto de referencia. Pero en la eternidad de Dios sí se puede hablar de

<sup>109</sup> Cfr. W. L. CRAIG, "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", cit.

<sup>110</sup> Cfr. B. LEFTOW, "Aquinas on Time and Eternity", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), pp. 387-399.

<sup>111</sup> Cfr. *De Ver.* q. 2, a. 12; *S.Th.* I, q. 10, aa. 2-4; q. 14, a. 13; *In I Perih.* lect. 14.

<sup>112</sup> Cfr. B. LEFTOW, "Aquinas on Time and Eternity", cit., pp. 388-389.

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*, p. 389.

presencialidad y "simultaneidad total", pues Dios trasciende el tiempo y ante Él están presentes todos los tiempos, que abarca con su omnipresente mirada<sup>114</sup>. Así pues, desde la eternidad divina concebida por Tomás de Aquino puede hablarse de una presencia actual de todos los hechos (pasados, presentes y futuros) ante la mirada de Dios, pero esto no contradice que desde el tiempo percibido por nosotros deba proponerse una serie A, ni tampoco obliga a aplicar a aquélla una serie B, porque la serie B de los analíticos dista mucho de la actualidad de la eternidad divina del Doctor Angélico. Habría una serie B si desde nuestro presente temporal afirmásemos la existencia actual del futuro, lo cual evidentemente no es así.

### **8. Balance general de la controversia**

La disputa que hemos expuesto constituye la "punta del iceberg" del no sencillo problema del conocimiento divino del futuro contingente desde una perspectiva filosófica contemporánea. Según los autores apenas estudiados, podemos agrupar las posturas, de un modo bastante general, en dos clases:

- Los que ven alguna incoherencia en la posición de Santo Tomás, o hacen deducir elementos de determinismo en su postura: A. Kenny, E. Stump, N. Kretzmann, W. L. Craig.
- Los que interpretan al Aquinate salvando la coherencia de su discurso, y haciendo compatibles la ciencia de Dios del futuro contingente (de acuerdo con el principio tomista de que Dios es causa de lo que conoce) con la libertad humana, aceptando la absoluta trascendencia del ser eterno de Dios sobre el ser temporal: R. W. Mulligan, M. Baumer, L. Barry, V. Ferrari, B. J. Shanley, B. Leftow, J. F. Wippel.

También podemos ver que cada uno de estos autores se inclina por un aspecto determinado. Hemos buscado individuar el punto singular y el aspecto al que se inclina cada estudioso en su respectiva interpretación de Santo Tomás. Desde nuestro punto de vista, podemos individuar a cada autor como sigue:

---

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 390-393.

- A. Kenny: Resalta la incompatibilidad entre el conocimiento divino del futuro contingente y la libertad humana.
- R. W. Mulligan: La idea de simultaneidad divina trasciende totalmente la idea de tiempo. El *nunc aeternitatis* en cuanto eterno presente es de naturaleza infinitamente superior al *nunc temporis*.
- M. Baumer: La necesidad absoluta es distinta de la necesidad de suposición. Ésta no elimina la contingencia de los hechos. El hecho que Dios conozca infaliblemente el futuro contingente no elimina la contingencia del hecho.
- V. Ferrari: Dios conoce el futuro libre contingente en cuanto es su causa. La causalidad divina universal es la razón por la cual Dios conoce infaliblemente el futuro contingente. Dios no tiene mayor dificultad para conocer el futuro que la que tiene para conocer el pasado o el presente, porque de todos es causa. Si Dios no viera las cosas como son en sí mismas, no las podría conocer; y si las conoce perfectamente, es porque las ve como son en sí mismas. La actualidad del presente contingente no elimina su contingencia.
- L. Barry: La eternidad de Dios no es temporal. Dios trasciende totalmente la temporalidad, y así conoce todas las cosas en acto. No podemos pensar a Dios de modo temporal, porque Dios está fuera del tiempo (es atemporal). El futuro contingente no será así porque Dios lo conoce, sino que Dios lo conoce porque será así. Esto no invalida el principio de que Dios es causa de lo que conoce.
- B. J. Shanley: Dios conoce el futuro contingente en cuanto es su causa eterna.
- W. L. Craig: Hay una incoherencia en Tomás de Aquino, que acepta a su vez el modelo A y el modelo B del tiempo. No hay inconveniente en pensar a Dios como temporal. Dios sólo puede conocer el futuro en cuanto previsor o pre-sapiente.

- B. Leftow: El conocimiento divino del futuro contingente y el eterno presente divino se fundamenta en la absoluta trascendencia del ser divino sobre el ser temporal. Dios está en un orden absolutamente superior.

En fin, la cuestión del conocimiento divino del futuro contingente se presenta hoy día con cierta turbulencia. La actual disputa nos hace recordar la que existió otrora entre los seguidores de Domingo Báñez contra los de Luis de Molina. Pensamos que sería injusto atribuir a Santo Tomás una posición determinista, y que al estudiar sus escritos se debe evitar caer tanto en el extremo necesitarista-determinista, como en el extremo contrario, que consistiría en restar el debido valor a la omnisciencia divina de lo temporal de acuerdo con la causalidad universal de la ciencia de Dios.

### 9. Conclusiones

En conclusión, podemos afirmar que en el tema de la ciencia divina y de los futuros contingentes el Aquinate fue coherente con sus principios, y logró conjugar de modo lógico la libertad humana con el conocimiento divino del futuro contingente. A partir de lo estudiado, podemos concluir que el principio fundamental del problema de la ciencia divina del futuro contingente es un axioma analógico: lo que se conoce, se conoce según la modalidad del que conoce. Este aspecto es remarcado por autores como V. Ferrari, B. Shanley y J. Wippel. El segundo principio es ontológico: el hombre es temporal, pero Dios es eterno. Como el hombre es temporal, es adecuado que para él el futuro sea tal. Como Dios es eterno, y la eternidad excluye sucesión, y por tanto pasado y futuro, entonces nada es futuro para Dios (así lo resaltan, por ejemplo, R. Mulligan, L. Barry y B. Leftow). Este principio está vinculado a la absoluta trascendencia de la eternidad divina. Sin embargo, la trascendencia de la eternidad divina no ha de pensarse como atemporalidad (como proponen Barry, Stump y Kretzmann), pues esto podría llevar a una concepción en la cual Dios no tiene nada que ver con el tiempo. La trascendencia de la eternidad divina debería pensarse más bien como supratemporalidad y omnitemporalidad, de modo que Dios, trascendiendo infinitamente los tiempos, los abarca con su infinita "mirada" simultánea.

Tomás de Aquino hace una distinción entre los diversos modos de entender la ciencia divina: Dios tiene *scientia approbationis* de

las cosas de las cuales es causa (en cuanto *quiere* producir lo que causa, es decir, toda la realidad creada); *scientia visionis* de las cosas que fueron, de las que son en acto y de las que serán (en nuestro futuro, porque para Dios no hay futuro); y *scientia simplicis intelligentiae* de las cosas que están en la potencia de Dios o de las criaturas, pero que no fueron, ni son, ni serán<sup>115</sup>. Es una distinción conceptual, útil para nuestro entendimiento discursivo, acerca de la cual podemos decir que la ciencia de aprobación se refiere a la voluntad de producir las cosas, la ciencia de visión se refiere a la existencia de las cosas conocidas (en la ciencia divina) y la ciencia de simple inteligencia se refiere a la potencia de Dios y de las criaturas. Pero en Dios esta distinción no es tal, porque considerado en sí mismo, Dios es su misma ciencia.

El problema de los futuros contingentes, desde el punto de vista de Dios, se debe ver como un conocimiento de algo contingente, pero que en Dios no es futuro (así lo subrayan M. Baumer y V. Ferrari). Esto se debe a que el futuro es en sí mismo indeterminado, y por tanto no se puede conocer tal como es, más aún si depende de la libertad del hombre. Este futuro contingente tampoco puede ser conocido en sus causas, pues el conocimiento del futuro en sus causas, si éstas pueden producir efectos contingentes, es un conocimiento conjetural. Si Dios pudiera conocer el futuro sólo en sus causas (en cuanto futuro), sólo podría tener de él un conocimiento conjetural, y por tanto no lo podría conocer perfectamente. Luego, si Dios conoce el futuro contingente, debe conocerlo no en cuanto futuro, sino como presente contingente. La presencia no le quita contingencia al hecho. Por ejemplo, si un hombre está, en su presente, viendo y conociendo a una persona que haciendo uso de su libertad da un vaso de agua a una persona sedienta, su conocimiento (del presente contingente, que podía no

<sup>115</sup> Cfr. *S.Th.* I, q. 14, a. 9 resp.: "Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempus, sicut in subiecta sibi praesentialiter. —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 intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem": "Como el intelecto de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, que existiendo sin sucesión abarca todos los tiempos, la presente intuición de Dios vale para todo tiempo, y para todas las cosas que son en cualquier tiempo, que están ante Él como presentes. Hay otras cosas que están en la potencia de Dios o de la criatura, que no son, ni serán ni fueron. De estas cosas no se dice que Dios tenga ciencia de visión, sino de *simple inteligencia*. Y se dice así porque lo que es visto por nosotros, tiene un ser distinto fuera del vidente".

ser porque dependía de la libertad de esa persona) de ese hecho, no da necesidad a ese hecho. Lo que nosotros conocemos como futuro contingente, Dios lo conoce como presente contingente, y por tanto ese hecho continúa siendo contingente en cierto sentido. En otras palabras, la presencia ontológica divina funda la presencia noética: las cosas son conocidas por Dios porque le son presentes. Esto no quita la relación real que existe entre pasado, presente y futuro, porque cuando Dios conoce un hecho que para nosotros es pasado, lo conoce siempre como anterior a lo que nosotros percibimos como presente. Lo mismo sucede con el futuro. Es decir, Dios conoce el orden temporal como tal, pero lo conoce desde su eterno presente. Dios sabe que algo es pasado o futuro con respecto a un momento determinado del tiempo. En fin, Dios conoce las cosas como son (como pasadas, presentes o futuras), pero según su modo propio de conocer (en su eterno presente).

Hemos visto también que Santo Tomás acepta el principio que Dios es causa de lo que conoce. Dios conoce nuestros actos libres porque los causa. Pero la causalidad divina de nuestros actos libres no destruye nuestra libertad, ni el dominio de la libre voluntad sobre nuestros actos. Dios está siempre causando el ser, y nuestro ser, continuamente causado por Dios, es un ser causado *libre*: Dios causa nuestra misma libertad, y es consecuente con la misma naturaleza del ser libre. Dios causa el acto de volición de la voluntad creada. Dios es causa de los efectos contingentes, de un modo tal que los mismos efectos, sin desvincularse de la causalidad divina, mantienen su razón de contingencia, porque Dios los causa de manera que sean realmente contingentes, como resaltan V. Ferrari y B. Shanley. En fin, Dios mueve cada agente creado según su propia naturaleza. Luego, Dios mueve a los agentes libres manteniendo su naturaleza de agentes libres, y por tanto, ellos siempre actúan como libres. Con esto, no tiene validez la interpretación determinista de A. Kenny.

Asimismo, hemos podido constatar que el problema del conocimiento divino de los futuros contingentes en el pensamiento de Tomás de Aquino no es un simple problema gnoseológico, sino que va mucho más allá: es un problema ontológico, porque el modo en que Dios conoce los eventos temporales contingentes (pasados, presentes y futuros) depende de su propio ser divino, que es eterno. Su eternidad es una vida sin sucesión. Por eso, no podemos plantear el problema desde nuestro modo de conocer la realidad temporal, porque este modo es extremadamente limitado en relación con



el modo del conocer divino, que depende de su ser. Los eventos temporales están presentes a nosotros de un modo, pero están presentes a Dios de una manera completamente diversa.

Sin embargo, el problema de la ciencia divina de los futuros contingentes no está aún completamente resuelto, porque en definitiva se trata de un misterio. Pero hemos visto que las objeciones más fuertes a la exposición del Aquinate no han sido correctamente planteadas. Cuando se objeta argumentando: ¿En qué modo lo que no es eterno puede estar eternamente presente ante la mirada divina? ¿Cómo puede coexistir con la eternidad? Se yerra en el mismo planteamiento, porque esta coexistencia se concibe en modo temporal, como si la eternidad fuera una duración infinita paralela al tiempo. En este sentido, las objeciones de Kenny y de Craig a la postura del Angélico no han sido correctamente formuladas. Si aplicamos nuestro modelo temporal al Dios eterno, no podemos sino entender muy deficientemente la presencia de las cosas sucesivas en la eternidad divina, porque esa presencia no es ni siquiera una preexistencia, expresión que manifestaría, una vez más, haber entendido la eternidad divina según el modelo de nuestra imperfecta temporalidad.

Sólo nos queda responder a la pregunta esencial en este problema, de acuerdo con lo que se deduce del pensamiento de Santo Tomás antes expuesto: ¿Por qué Dios conoce de modo perfecto e infalible, y "con ciencia de visión", si se quiere usar esta expresión, el futuro contingente libre? El Doctor Angélico podría responder con la parquedad y precisión que le caracterizaba: porque es *eterno y trascendente*.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes:

BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, Aguilar, Buenos Aires, 1977. Traducción de Pablo Masa. Edición latina, en: MIGNE, *Patrologia Latina Cursus Completus*, 63.

TOMÁS DE AQUINO, *In libros De Interpretatione Aristotelis expositio*, Turin-Roma Marietti, 1965, traducción castellana de Mirko Scarica publicada por: Eunsa, Pamplona 1999.

—, *In libros Sententiarum Petri Lombardi expositio*, versión bilingüe latín-italiano publicada por: *Edizioni Studio Domenicano*, 10 vols., Bolonia 2000-02.

—, *Quaestiones Disputatae De Malo*, Marietti, Turin-Roma, 1965.

—, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, Marietti, Turin-Roma, 1965.

—, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Marietti, Turin-Roma, 1965. Versión bilingüe latín-italiano publicada por: *Edizioni Studio Domenicano*, Bolonia 1992.

—, *Quaestiones Quodlibetales*, Marietti, Turin 1956.

—, *Summa Contra Gentiles*, Marietti, Turin 1967.

—, *Summa Theologiae*, Ediciones latinas: Marietti, Turin-Roma, 1950; Paulinas, Milán 1988. Traducción propia.

### 2. Artículos:

BARRY, L., "Eternity and Critical Insight", en: *The New Scholasticism* 48 (1974), pp. 351-359.

BAUMER, M., "The Role of 'Inevitability at Time T' in Aquinas Solution to the Problem of Future Contingents", en: *The New Scholasticism* 53 (1979), pp. 147-167.

BURRELL, D., "God's Knowledge of Future Contingents: A Reply

- to William Lane Craig", en: *The Thomist* 58 (1994), pp. 317-322.
- CRAIG, W. L., "Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents", en: *The Thomist* 54 (1990), pp. 33-79.
- , "Divine Timelessness and Necessary Existence", en: *International Philosophical Quarterly* 37 (1997), pp. 217-224.
- , "The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), pp. 521-536.
- , "Timelessness and Creation", en: *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996), pp. 646-656.
- , "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", en: *The New Scholasticism* 59 (1985), pp. 475-483.
- DEGL'INNOCENTI, U., "De actione Dei in causas secundas liberas iuxta S. Thomas", en: *Aquinas* 4 (1961), pp. 28-56.
- FERRARI, V., "S. Tommaso e la divina conoscenza degli eventi futuri liberi", en: *Divinitas* 3 (1963), pp. 419-435.
- GAHL, R., "Time in Augustine and Aquinas, What Time it Was when Adam Was Created?", en curso de publicación.
- GEACH, P., "The Future", en: *New Blackfriars* 54 (1973), pp. 213-215.
- KENNY, A. "Divine Foreknowledge and Human Freedom", en: A. KENNY (ed.), *Aquinas. Collection of Critical Essays*, McMillan, Londres, 1969, pp. 255-270.
- KHAMARA, E. J., "Eternity and Omniscience", en: *Philosophical Quarterly* 24 (1974), pp. 204-219.
- KONDOLEON, T. J., "God's Knowledge of Future Contingent Singulars: A Reply to W. L. Craig", en: *The Thomist* 56 (1992), pp. 117-139.

- LEFTOW, B. "Aquinas on Time and Eternity", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), pp. 387-399.
- MCTAGGART, J. M., "The Unreality of Time", en: R. LE POIDEVIN – M. MACBEATH, *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 23-34.
- MILLER, M., "Transcendence and Divine Causality", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), pp. 537-554.
- MULLIGAN, R.W., "Divine Foreknowledge and Freedom: A Note on a Problem of Language", en: *The Thomist* 36 (1972), pp. 293-299.
- SHANLEY, B. J. "Aquinas on God's Causal Knowledge: A Reply to Stump and Kretzmann", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 447-457.
- , "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 62 (1998), pp. 99-122.
- , "Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997), pp. 197-224.
- STREVELER, P., "The Problem of Future Contingents", en: *The New Scholasticism* 47 (1973), pp. 233-247.
- STUMP E. – KRETZMANN, N., "Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald", en: *Journal of Philosophy* 84 (1987), pp. 214-219.
- , "Eternity", en: *Journal of Philosophy* 78 (1981), pp. 429-458
- , "Eternity, Awareness and Action", en: *Faith and Philosophy* 9 (1992); pp. 463-482.
- , "Eternity and God's Knowledge: A Reply to Shanley", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), pp. 439-445.
3. Obras:
- HINTIKKA, J., *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

LEFTOW, B., *Time and Eternity*, Cornell University Press, Nueva York, 1991.

LEWIS, D., *Counterfactuals*, Cambridge Mass., Cambridge, 1973.

LONERGAN, B., *Insight: A Study of Human Understanding*, Harper & Row, Nueva York, 1957.

MARTÍNEZ, R., *Immagini del dinamismo fisico. Causa e tempo nella storia della scienza*, Armando, Roma, 1996.

MCCABE, H., *God Matters*, Geoffrey Champman, Londres, 1987.

SANGUINETI, J. J. - CASTAGNINO, M., *Tempo e universo. Un'approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma, 2000.

SKARICA, M., *Introducción y notas al comentario de Santo Tomás a 'De Interpretatione'*, Eunsa, Pamplona, 1999.

WIPPEL, J., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Catholicical University of America Press, Washington, 1984.