

Presciencia divina del futuro humano

ESBOZO SISTEMÁTICO DE SOLUCIÓN

En un artículo anterior¹ abordé la problemática implicada en la antinomia «presciencia divina-libertad humana» con un enfoque prioritariamente histórico: consideré el origen de la cuestión y el momento de su inserción en el ámbito de la filosofía cristiana, los primeros conatos patrísticos para solucionarla, la postura hoy vigente del magisterio ante el problema. Los renovados tratamientos del tema, que todavía hoy siguen publicándose², evidencian que la vieja antinomia no ha sido aún totalmente superada ni ha quedado relegada al ámbito de la Historia de la Teología: continúa ofreciendo pasto a los debates de la Teología Sistemática actual. Las sucesivas y a veces contrapuestas tentativas de solución contribuyen al debate con nuevos enfoques o puntos de vista menos tenidos en cuenta hasta el presente y a veces hasta proporcionan la posibilidad de una eventual revisión del planteamiento mismo del problema. Animado por ello, me atrevo a ofrecer aquí mi personal «esbozo sistemático de solución». Por supuesto, reconozco la parte de influjo recibida de mis predecesores: mi aportación tiene poco de estrictamente original. Por supuesto también, no aspiro a concluir el secular debate con una solución completa y definitiva: me daría por satisfecho si lograra, simplemente, contribuir con alguna luz al diálogo teológico sobre el tema.

Desarrollo mi «esbozo» en tres fases. Las dos primeras se basan

¹ *Presciencia divina del futuro humano: Esbozo histórico del problema: EstE 51 (1976) 429-462.*

² Al redactar este «esbozo» he tenido especialmente en cuenta los siguientes artículos: T. SIMONIN, *Prédestination, prescience et liberté: NRT 85 (1963) 711-730*; L. M. ANTONIOTTI, *La présence des actes libres de la créature à l'éternité divine: RTh 66 (1966) 5-47*; L. RASOLO, *Science moyenne et Thomisme: ScEc 19 (1967) 215-230*; F. VAN STEENBERGHEN, *Connaissance divine et liberté humaine: RThLouv 2 (1971) 46-68*; W. J. HILL, *Does God Know the Future? Aquinas and some Moderns: ThSt 36 (1975) 3-18*; A. DE MURALT, *Providence et liberté: Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution: RThPh 25 (1975) 129-168.*

en una intuición medieval plasmada imaginativamente mediante una analogía geométrica (1), que he estudiado detenidamente en otro artículo anterior³. En la primera fase (2-4) considero la problemática implicada en la antinomia con un enfoque puramente *noético*, precisivo del carácter «causal» de la ciencia divina. En la segunda fase (5) considero la misma problemática en cuanto acentuada por ese carácter «causal» o más bien *creal* del conocer de Dios. Dado que la analogía geométrica, en la que se apoyan esas dos primeras fases de mi «esbozo», se halla inserta en una obra de Santo Tomás, esa parte de mi aportación podría calificarse de fundamentalmente «tomista». Sin embargo, no me atrevo a propugnarla como estrictamente tal por dos razones: *a*) porque tal vez no sea sino explicación de una línea particular del pensamiento «tomista» y no de la concepción global de Santo Tomás, que, en lo que respecta a esta problemática concreta, se me antoja a veces un tanto ecléctica y a veces extraordinariamente profunda y coherentemente compleja; *b*) porque no sé si la intuición plasmada imaginativamente mediante la tal analogía geométrica es logro original de Santo Tomás o sólo asumido por éste de otro pensador anterior todavía anónimo⁴. En todo caso, la tercera fase de mi «esbozo», introducida mediante una autocrítica de los resultados obtenidos en las dos primeras fases (6), tiende a lanzarse por otros derroteros y abrir un nuevo camino de solución basada en un enfoque *trinitario* del tema (7).

1. OMNIPRESENCIA

Tomás de Aquino dedica una parte de su *Summa contra Gentiles* (CG I 63-71) al estudio del conocimiento divino de la realidad no-divina, con un talante paladinamente apologético, empeñado en refutar el error de quienes pretenden limitar el alcance del conoci-

³ *Relación eternidad-tiempo*: EstE 50 (1975) 391-416.

⁴ Cfr. L. ROBLES, *En torno a una vieja polémica: el «Pugio Fidei» y Tomás de Aquino*: RET 34 (1974) 321-350 y 35 (1975) 21-41. Este autor estudia minuciosamente el paralelismo —con frecuencia identidad— de una serie de pasajes de la obra contemporánea de los dominicos Tomás de Aquino y Ramón Martí; uno de esos pasajes, idéntico en ambos (GG I 66, arg. 6.º-PF I 19, arg.4.º), es el marco en el que se encuentra la tal analogía geométrica. De modo general, ROBLES intuye «la presencia de otra fuente común», extractada por «el trabajo silencioso de colaboradores anónimos» de ambos maestros.

miento divino desde siete puntos de vista más o menos inadecuadamente distintos. El segundo de esos siete puntos de vista impugna el alcance del conocimiento divino respecto a la realidad particular creada por cuanto ésta no existe sempiternamente, sino sólo durante un tiempo; si Dios la conociera sólo durante el tiempo de sus existencia —y no puede conocerla durante el tiempo de su inexistencia, puesto que el conocimiento sólo puede versar sobre lo que existe—, el conocimiento divino resultaría mutable y por tanto imperfecto⁵. El sexto argumento aducido por Tomás (CG I 66) para refutar tal razonamiento erróneo y evidenciar la ilusión que lo fundamenta parte de la consideración de la relación *óptica* existente entre el ser eterno de Dios y el ser temporal de lo creado; y trata de iluminar la concepción humana de tal relación *óptica* mediante la comparación con la relación geométrica existente entre el centro y la circunferencia de un mismo círculo.

La figura geométrica del círculo, con sus relaciones entre el punto-centro y los puntos que constituyen la circunferencia, deviene así símbolo imaginativo e instrumento conceptual para reflexionar humanamente sobre la relación existente entre Dios Eterno y realidad temporal. Por supuesto, esta simbología geométrica sólo puede aspirar a iluminar analógicamente, a manera de «parábola científica», la relación real sobre la que en último término se pretende reflexionar. En este sentido resultará siempre imperfecta, como todo símbolo humano de la realidad divina o como todo símbolo humano de las relaciones entre la realidad divina y la realidad creada. Pero en todo caso, si nos mantenemos conscientes de su esencial deficiencia y evitamos toda extrapolación del tercio de la comparación, puede ser de alguna utilidad.

La inextensión espacial del punto-centro simboliza bastante adecuadamente la no-sucesividad de lo eterno, así como su carencia de principio y fin. La distensión linear de los puntos de la circunferencia simboliza bastante adecuadamente la sucesividad de lo temporal; y posibilita el simbolismo de un principio y un fin de lo temporal mediante la segmentación de la circunferencia en un arco de circunferencia. La distancia que media entre cualquier par de puntos ubicados en la circunferencia simboliza bastante adecuada-

⁵ Más exactamente: «Secunda est, quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest, quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem, quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est» (CG I 63).

mente el intervalo temporal que media entre dos momentos temporales no contemporáneos. La equidistancia radial entre el punto-centro y todos y cada uno de los puntos de la circunferencia simboliza bastante adecuadamente la «equipresencia» correlativa entre lo eterno —por una parte— y —por otra— todos y cada uno de los momentos temporales distendidos a lo largo del devenir del mundo creado. Este último elemento de la simbología geométrica es la pieza clave de la comparación analógica.

La representación gráfica del símbolo geométrico acentúa aún mejor el tercio de la comparación y su pieza clave. Para plasmar gráficamente un círculo basta con señalar el punto-centro y trazar la circunferencia; no es preciso representar gráficamente ninguno de los radios que enlazan el punto-centro con cada uno de los puntos de la circunferencia. La distancia existente entre dos puntos de la circunferencia, simbolizante del intervalo temporal que separa dos momentos no contemporáneos, queda gráficamente representada por el arco de circunferencia comprendido entre esos dos puntos. En cambio, la equidistancia radial existente entre el punto-centro y todos y cada uno de los puntos de la circunferencia no queda gráficamente representada, puesto que por hipótesis no hemos necesitado trazar radio gráfico alguno. El contraste entre esta no-representación gráfica y aquella representación gráfica ayuda a concebir la relación geométrica entre punto-centro y todos y cada uno de los puntos de la circunferencia más como *equidistancia* que como *equidistancia*; y ello ayuda a concebir la relación óptica entre lo eterno y lo temporal más bien como *equi-presencia*.

Esta simbología geométrico-plana de la relación *eternidad-tiempo*, utilizada en el siglo XIII por Tomás de Aquino, es susceptible de cierto perfeccionamiento con ayuda de la geometría y física modernas. Si se sustituye la figura bidimensional del círculo por la figura superespacial de una hiperesfera pentadimensional, obtenemos una «superficie» hiperesférica tetradimensional, cuyos puntos resultan aptos para representar delimitada, ordenada y distintamente todos y cada uno de los sucesos creados, concreta y adecuadamente determinados a la manera de Minkowski mediante cuatro coordenadas, una temporal y tres espaciales. La equidistancia radial entre el punto-centro y todos y cada uno de los puntos de la «superficie» hiperesférica simboliza bastante adecuadamente la «equipresencia» correlativa entre Dios Inmenso-Eterno —por una parte— y —por otra— todos y cada uno de los seres o aconteceres espaciotemporales del mundo creado. Si, además, concebimos el punto-

centro de esa hiperesfera pentadimensional a la manera dual y complementaria del corpúsculo-onda o del punto-campo, propia de la física moderna, obtenemos un simbolismo más expresivo de la real inmediatez óptica existente entre Dios y mundo creado, inmediatez óptica empalidecida en la simbología originaria por la distancia geométrica existente de hecho —aun en la hipótesis de no quedar gráficamente representada— entre el punto-centro y la circunferencia.

Por supuesto, esta simbología hipergeométrica e hiperfísica resulta inimaginable, mucho más compleja y difícil de captar que la simbología geométrica-plana simple utilizada por Tomás. Y aunque en sí pueda considerarse más desarrollada y perfecta, sigue siendo imperfectamente significativa de la relación óptica existente entre la realidad divina y la realidad creada sobre la que en último término pretendemos reflexionar. En todo caso, una y otra simbología, la simple y la compleja, tomadas como lo que son, símbolo o parábola, resultan sin duda utilizables como instrumentos conceptuales para reflexionar humanamente sobre la relación óptica entre Dios y mundo creado⁶.

El entendimiento humano tiende a concebir la relación entre eternidad y tiempo, entre Dios Eterno y mundo temporal, mediante categorías temporales, cronológicas: lo eterno es concebido así como anterior a lo temporal; Dios es concebido así como existente *ab aeterno*, es decir como existente a lo largo de un tiempo sempiterno sin principio, que primero precede indefinidamente al inicio temporal concreto del mundo creado y luego coexiste sucesivamente con el devenir temporal de ese mismo mundo. Cabría simbolizar geométrica y gráficamente esta concepción de la relación entre eternidad y tiempo mediante dos paralelas: una recta indefinida simbolizante de la eternidad y una semirrecta —o, si se prefiere, un segmento rectilíneo— simbolizante del tiempo; al conjunto de lo temporal precedería así un indefinido «porcentaje» de eternidad: la parte indefinida de la recta, que precede al punto de ésta correlativo con el punto inicial de la semirrecta; a partir de este par inicial podría determinarse toda una serie de pares de puntos correlativos en ambas paralelas, símbolos de la coexistencia de momentos de

⁶ En adelante trataré de apoyar expresamente mis reflexiones más bien en la simbología simple asumida por Santo Tomás, dada su mayor facilidad de captación; pero invito al lector deseoso de mayor sutileza y afinamiento a que utilice por su cuenta la simbología compleja como apoyatura conceptual de esas mismas reflexiones.

tiempo y eternidad: a cada momento temporal correspondería *un* momento de eternidad.

El simbolismo geométrico del círculo pretende salir al paso de esta concepción menos adecuada y hasta ocasionadora de comprensiones erróneas, poniendo de relieve la singularísima peculiaridad de la relación óptica entre lo eterno y lo temporal, en modo alguno concebible mediante categorías temporales⁷, y evidenciando consecuentemente la *ilusión cronomórfica* implicada en tal concepción menos adecuada.

En realidad, cada momento temporal coexiste no con *un* momento de la eternidad, sino con la eternidad toda, que no se distingue en momentos distintos a la manera del tiempo: como cada punto de la circunferencia es correlativo con el único e inextenso punto-centro. Todos y cada uno de los distintos momentos temporales coexisten equivalentemente, con la misma inmediatez «presencial», con lo eterno: como todos y cada uno de los distintos puntos de la circunferencia *equidistan*⁸ del único punto-centro. Y ello, aunque cada momento temporal no coexista con otro momento temporal distinto: como cada punto de la circunferencia dista separadamente de otro punto cualquiera de la circunferencia, aun *equidistando* todos ellos del punto-centro. La correlación temporal sólo se da entre sucesos creados, en el marco de la temporalidad creada: como la distancia gráficamente expresada sólo se da entre los puntos de la circunferencia, en el «marco» linear de la circunferencia. Sólo entre sucesos creados cabe hablar en términos cronológicos de pasado, presente o futuro: como sólo entre los puntos de la circunferencia se dan propiamente relaciones de anterioridad y posterioridad, al menos una vez determinado un sentido direccional en la línea de la circunferencia. Pero un suceso creado no es ni pasado ni futuro ni siquiera estrictamente presente respecto al Ser inmenso-eterno de Dios; ni un suceso creado particular ni tampoco

⁷ Tal singularísima peculiaridad queda descrita por ahora en términos negativos: no es de orden temporal. Más adelante trataré de describirla en términos «positivos»: es de orden *creal*. La consideración «positiva» de la peculiaridad de la relación óptica entre lo eterno y lo temporal iluminarían mejor sin, duda, estas primeras reflexiones. Pero podrían también embrollarlas debido al carácter «causal», o mejor *cuasicausal*, propio de la actividad creadora divina. De ahí que, por razones metodológicas, juzgue preferible por el momento mantenerme dentro de los márgenes precisivamente limitados de una categoriología negativa.

⁸ He indicado ya la inadecuación de este término por lo que respecta a su segundo elemento (*-distan*); inadecuación corregible por la no-representación gráfica del radio y, mejor aún, por el simbolismo complementario del concepto hiperfísico dual de punto-campo.

el conjunto de la realidad creada: como un punto cualquiera de la circunferencia, aunque resulte anterior o posterior a otro punto de la misma, no es propiamente ni anterior ni posterior al punto-centro, situado en otra dimensión.

En realidad, lo eterno y lo temporal, Dios y mundo, se correlacionan mediante una inmediatez «presencial» o una «presencialidad» inmediata. Dios contacta «presencial» e inmediatamente con todos y cada uno de los seres y aconteceres creados. Esta cercanía o intermediación, equivalente respecto al conjunto y a cada uno de los seres y aconteceres particulares creados, se designa teológicamente con el término *omnipresencia*. Este término clásico puede resultar, sin embargo, un tanto ambiguo e inadecuado por lo que respecta al segundo de sus elementos (*-presencia*), por cuanto nos induce a imaginar entre Dios y todo lo creado una cercanía presencial similar a la que nosotros experimentamos y vivimos respecto a algunas realidades espacio-temporales, las que nos son cercanas en el espacio y en el tiempo a la vez. Para corregir tal inadecuación Tomás de Aquino, en el contexto que enmarca su presentación de la analogía geométrica, prefiere emplear el término matizado *cuasi-presencia*, más bien que el término simple *presencia*, a fin de subrayar la peculiaridad singularísima de la inmediatez «presencial» correlativa entre Dios y lo creado, entre lo eterno y lo temporal. Y es que un suceso creado, como no debe ser concebido ni como pasado ni como futuro respecto a Dios, tampoco debe ser concebido estrictamente como presente respecto a Dios a la manera de la presencialidad intramundana. Por supuesto, el término *cuasipresencia* no ha de entenderse en sentido peyorativo, como si expresara una inmediatez menos «fuerte» o menos «intensa» que la existente entre dos seres o sucesos creados. Todo lo contrario, pretende expresar una «inmediatez» que supera y trasciende absolutamente toda cercanía presencial física y aun psicológica existente y experimentable en nuestro mundo. La correlación entre cada punto de la circunferencia y el punto-centro es de un orden distinto del de la correlación entre los distintos puntos de la circunferencia.

Eso sí, la *cuasipresencia* divina respecto al mundo se extiende a todos y cada uno de los seres y aconteceres creados particulares: por eso bien puede ser denominada *omnipresencia*, o más bien *omnicuasipresencia*. Más aún, se extiende por igual a todos y cada uno de ellos: de ahí que fuera preferible denominarla con el término más complejo *omniequicuasipresencia*. Esa equivalencia de la *cuasipresencia* divina respecto a todo lo creado es lo que pretende

recaltar sobre todo la transcripción simbólico-geométrica de la relación óptica entre Dios y mundo mediante la *equidistancia* radial entre el punto-centro y cada uno de los puntos de la circunferencia. Para nosotros un suceso temporal puede resultar pasado, presente o futuro. Y puede resultar ahora futuro, luego presente y por fin pasado. Incluso podemos considerarlo más o menos pasado, más o menos futuro, según la medida cronológica que de él nos separa. Todo depende del momento temporal en el que nos hallemos ubicados en el proceso temporal de nuestro propio devenir; porque también nosotros somos seres espacio-temporales, «enmarcados» dentro de la temporalidad: como los puntos de la circunferencia en el «interior» de la línea. Dios Inmenso-Eterno, en cambio, se halla «ubicado fuera» de todo lugar y tiempo, en un «punto inextenso» no sujeto al devenir temporal: como el punto-centro se halla ubicado fuera de la circunferencia. Para Dios cualquier suceso creado resulta *cuasipresente* e igualmente *cuasipresente*: como todos y cada uno de los puntos de la circunferencia *equidistan* de su centro en un orden dimensional distinto del propio de la circunferencia.

Concebir la relación entre lo eterno y lo temporal mediante categorías temporales es un error craso, basado en una *ilusión cronomórfica* y primera ocasión de aberraciones y despistes al pretender solucionar la problemática implicada en la antinomia «presciencia divina-libertad humana».

2. CONOCIMIENTO DIVINO Y CONOCIMIENTO HUMANO

La relación *noética* existente entre Dios Omnisciente y realidad no-divina o mundo creado queda fundamentada en la relación óptica entre Dios y mundo, entre lo eterno y lo temporal. Si para Dios toda la realidad creada, en su conjunto y en sus particularidades, es igualmente *cuasipresente*, Dios conoce toda la realidad creada, en su conjunto y en sus particularidades, *en cuanto* *cuasipresente*. Aun cuando el hombre oriente su conocimiento hacia una parte de la realidad como pasada, a otra como presente, a otra como futura, porque para el hombre cada una de esas partes *es* de hecho respectivamente pasada, presente o futura.

Tal relación noética, considerada desde el término divino *a quo* hacia el término creado *ad quem*, se designa teológicamente con el término *omnisciencia*⁹. Este término clásico es susceptible de una

⁹ Permítaseme una sutileza de matización. El radical *-presencia* no ofrece dificultad para ser entendido como de doble sentido direccional: puede ha-

modo indirecto, por cuanto también ya fácticamente determinados por su propia existencialidad. Y puede conocer los hechos futuros necesarios, siempre absolutos, por cuanto determinados no por su propia existencialidad pero sí por su inclusión determinada en sus causas necesarias. Estas tres clases de «objetos», hechos, seres o acontecimientos creados, por cuanto fácticamente determinados en sí mismos o en sus causas, son determinada e infaliblemente conocidos —en cuanto cabe, dada la limitada capacidad cognoscitiva humana— por el entendimiento humano.

El entendimiento humano, en cambio, no puede conocer sino de modo conjetural y aproximativo los hechos futuros libres, carentes de determinación tanto por falta actual de propia existencialidad cuanto por falta de inclusión determinada en sus causas. Más atinado sería decir que no los conoce, que sólo los conjetura o barrunta. De ahí que el entendimiento humano, situado en el proceso de un devenir temporal, no pueda asegurar de antemano si el hecho futuro libre abocará a una existencia fáctica de modo que pueda ser considerado ya futuro absoluto o no abocará a una existencia fáctica y permanecerá para siempre en el orden de lo no-creado de modo que deba ser considerado como puro posible. Esta ignorancia humana respecto al futuro libre, eslabonada con la tendencia también muy humana a los atisbos conjeturales, es la que ha originado el concepto de *futurible*. Más aún, cabe afirmar algo similar de todo futuro, aun del considerado necesario, por cuanto la capacidad limitada del entendimiento humano no abarca con frecuencia la totalidad compleja de las causas necesarias que influyen en la realización de un hecho necesario.

La reflexión humana sobre lo *futurible* se ha desarrollado hasta subdistinguir lo *futurible puro* de lo *futurible preciso*. Este resulta en realidad un futuro y un futuro absoluto, que llegará a realizarse fácticamente, aun cuando por el momento el entendimiento humano, supuesta su cortedad de visión, prefiera considerarlo de modo abstracto, prescindiendo de su real facticidad futura. Aquél, en cambio, resulta en realidad un puro posible —enseguida matizaré esta afirmación— que nunca devendrá futuro.

El limitado alcance del entendimiento humano respecto a lo real y fácticamente existente en algún lugar y tiempo (futuro e incluso pasado y hasta contemporáneamente presente pero no presencial por distanciamiento espacial), eslabonado con el afán humano de ampliar sus alcances, ha originado también el concepto de *posible*:

un «objeto» o ser que el entendimiento humano concibe como no-contradictorio en sí mismo, como no-irrealizable, como capacitado para una realización fáctica. El entendimiento humano, dada su cortedad de visión, no puede asegurar si lo concebido por él como *posible* se ha realizado, realiza o realizará fácticamente en algún lugar y tiempo situado más allá de lo que abarca su actual capacidad cognoscitiva. Aun así, se lanza a subdistinguir también lo *posible puro* de lo *posible preciso*. Este resulta en realidad algo fácticamente existente en algún lugar y tiempo, aun cuando por el momento el entendimiento humano, supuesta su cortedad de visión, prefiera considerarlo de modo abstracto, prescindiendo de su real facticidad en algún punto del universo espacio-temporal. Aquél, en cambio, resulta en realidad algo que en ningún lugar y tiempo aboca a la existencia fáctica.

Una reflexión comparativa sobre los conceptos de *posible* y *futurible* puede afinar y completar las reflexiones precedentes. Ambos términos connotan algo que no adviene en lugar y tiempo alguno a una existencia fáctica (*posible/futurible puro*) o algo de cuyo advenimiento a una existencia fáctica se prescinde conceptualmente (*posible/futurible preciso*). Ambos términos, en su grado *puro*, connotan algo fácticamente inexistente en el conjunto total del universo espacio-temporal, algo que en ningún lugar y tiempo aboca a la existencia fáctica; en este sentido lo *futurible puro* resulta simple *posible puro*. Y eso es lo que he pretendido poner de relieve en el cuadro sinóptico mediante la línea continua que separa lo posible de lo creado, aun sin desatender a la doble subdistinción de lo *posible* y de lo *futurible* en *preciso* y *puro*. Sin embargo, el concepto de *futurible* acentúa un matiz de temporalidad futura que no acentúa, en cambio, el concepto de *posible*; éste atiende primordialmente a la no-contradicción o coherencia de sus elementos o partes conceptuales, a su capacidad interna para una realización fáctica. Con todo, la diferencia principal entre los conceptos de *posible* y *futurible*, que aquí me interesa recalcar, estriba, a mi juicio, en su diversa referencia al ser concebido en cuanto tal: el concepto de *posible* connota un ser *simple* o un ser *relacional*, indistintamente; el concepto de *futurible* connota solamente un ser *relacional*. Más concretamente, el concepto de *futurible* connota un efecto libre en relación con la causa libre de la que procede. El *ser-efecto*, en cuanto simple realidad considerada en sí misma, puede ser calificado simplemente como *posible*; el *ser-efecto*, en cuanto

realidad relacionada con otra realidad por cuanto procedente de ella como de causa, habría de ser calificado más adecuadamente como *futurible*.

La esencia de esta última distinción entre los conceptos de *posible* y *futurible* es aplicable, a mayor escala, a toda concepción de una misma y única realidad particular, también en el caso de una realidad creada o fácticamente existente en algún lugar y tiempo. Cualquier realidad particular y concreta es susceptible de consideración *simple* o de consideración *relacional* respecto a otra realidad con la que se eslabona fácticamente de algún modo (y no sólo en cuanto efecto-causa). Esta posible diversidad de consideración se manifiesta, en el cuadro sinóptico, en la subdivisión de lo *futuro*: lo *futuro* puede ser considerado simplemente en cuanto ser o acontecer no abocado aún a una existencia fáctica; pero puede ser considerado, además, relacionalmente en cuanto efecto procedente de una causa necesaria (futuro *necesario*) o de una causa libre (futuro *libre*). Conviene prestar atención a ella, porque puede resultar de suma importancia al reflexionar sobre el conocimiento divino de la realidad no-divina.

En fin, los conceptos de *posible preciso*, *futurible preciso*, *futuro* (absoluto), *presente* y *pasado* connotan en realidad estadios conceptuales de un mismo y único ser o acontecer particular creado, fácticamente existente en algún tiempo y lugar¹⁰. Su diferenciación no depende propiamente del «objeto» conocido, el mismo y único. Depende en parte del momento de enfoque del entendimiento humano respecto a la misma y única realidad enfocada, por cuanto ambos quedan enmarcados en el proceso del devenir temporal; y así el entendimiento humano la concibe como pasada, presente o futura, según él mismo se halle situado en un momento temporal posterior, simultáneo o anterior al momento temporal en que se halla situada la misma y única realidad conocible. Depende en parte, además, de la utilización o no-utilización de la capacidad de precisión cognoscitiva del entendimiento humano; y así el entendimiento humano puede concebir esa misma y única realidad prescindiendo o no prescindiendo de su real existencia fáctica en algún lugar y tiempo. Depende en parte, por fin, de la diversa consideración, simple o relacional, de la misma y única realidad; y así el

¹⁰ En el cuadro sinóptico, mediante los números 1 a 5, se sugiere una cierta ordenación «cronológica» de tales estadios conceptuales, no estricta a causa de la complejidad de matices diferenciales de los mismos, que se explicita a continuación en el texto.

entendimiento humano puede considerarla simplemente en cuanto realidad particular o considerarla relacionalmente en cuanto realidad eslabonada de algún modo con otra realidad.

3. OMNISCENCIA

Las reflexiones precedentes revelan que, en fin de cuentas, los «objetos» terminativos no-divinos hacia los que se orienta el conocimiento humano puede ser clasificados en solos dos grupos, si se atiende estrictamente a su entidad: el grupo de lo *creado*, fácticamente existente en algún lugar y tiempo, y el grupo de lo puramente *posible*, fácticamente inexistente en todo lugar y tiempo. Las restantes subdistinciones de esta primera distinción no proceden de la entidad misma del «objeto» terminativo del conocer humano, sino del entendimiento humano que pretende conocer tal «objeto» desde una particular y cambiante situación temporal o con un peculiar enfoque más o menos preciso. La diversificación connotativa de cada uno de los conceptos clasificados según tales subdistinciones (cf. cuadro sinóptico) es, pues, propiamente fruto de una capacidad —valga la paradoja— imperfectamente perfecta, sólo relativamente perfecta, limitada en fin de cuentas por su evolutiva situación temporal o por su autorrestricción precisiva. ¿Pueden, por consiguiente, atribuirse formalmente al conocimiento divino estos *modos conceptuales* de captar la realidad propios del limitado conocimiento humano?

Más aún, la misma distinción primera entre lo *creado* y lo *posible* requiere una reflexión más matizada cuando se trata del campo terminal de la omnisciencia divina. Ciertamente, Santo Tomás tiene en cuenta esa distinción para distinguir consiguientemente dos «clases» respectivas de conocimiento divino: la *ciencia de simples inteligencia*, que termina en el campo de lo puramente posible, y la *ciencia de visión*, que termina en el campo de lo fácticamente existente en algún lugar y tiempo. San Agustín, en cambio, parece concebir una sola «clase» de conocimiento divino, el relativo a la realidad fácticamente existente en algún lugar y tiempo¹¹. ¿A qué se debe esta diferencia entre la concepción tomista y la concepción agustiniana de la omnisciencia divina? A mi juicio, la respuesta ha

¹¹ Cfr. C. ZIMARA, *Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus*: FrZPhTh 6 (1959) 271-299 y 361-394.

de buscarse en una diferente concepción primaria de lo *posible*. Cabe concebir como *posible* toda entidad compleja, existente o inexistente, compuesta de elementos o partes que no se contradicen o anulan mutuamente; en tal concepción prima un enfoque de la entidad creada o no-creada en cuanto considerada en sí misma. Y cabe concebir como *posible* toda realidad finita creada que refleja y en cuanto refleja limitadamente la infinita plenitud del Ser divino; en tal concepción prima un enfoque de la realidad creada considerada en cuanto reflejo de Dios, Causa Ejemplar de toda realidad finita. La primera concepción podría calificarse de más «cosmológica»; la segunda, de más «teológica». Apreciando positivamente el valor de ambas concepciones, confieso mi preferencia por la segunda. Concebir la omnisciencia divina, en cuanto *ciencia de simple inteligencia*, como terminada en una serie diferenciada e indefinidamente plural de posibilidades se me antoja un tanto antropomórfico y hasta un tanto peligroso por cuanto induce a imaginar a Dios Creador realizando en un momento de su eternidad una selección parcial de esa serie indefinida en orden a la fáctica existencialización de la parte seleccionada.

Por ello prefiero por mi parte comenzar por distinguir en la omnisciencia divina dos «orientaciones»: una «centrípeta» o autocognoscitiva, que revierte sobre el mismo Ser divino, y otra «centrífuga» o alterocognoscitiva, que termina en la realidad no-divina fácticamente existente en algún lugar y tiempo. A la primera la denomino *ciencia de Sí mismo*; y a la segunda, *ciencia de lo creado*. Por la primera Dios se autoconoce comprensivamente, también en cuanto Ejemplar de toda posibilidad finita, en cuanto indefinidamente imitable en realidades fácticas finitas; esta primera «orientación» de la omnisciencia divina implica, pues, la denominada *ciencia de simple inteligencia*, y ello unitaria y simplicísimamente, de modo inconcebiblemente condensado, no desmenuzado pero profundamente penetrante hasta la más mínima particularidad de su indefinida imitabilidad. Por la segunda Dios conoce terminativamente todo lo fácticamente existente en algún lugar y tiempo, con las mismas características de simplicidad unitaria y de penetración hasta la más mínima particularidad; esta segunda «orientación» de la omnisciencia divina se identifica, pues, con la denominada *ciencia de visión*.

Tras esta matización de la distinción tradicional de dos «clases» de conocimiento divino de la realidad no-divina, podemos encarar ya la reflexión sobre la *omnisciencia divina de lo creado*. Dios

conoce todos los seres y aconteceres fácticamente existentes en algún lugar y tiempo, a lo largo y a lo ancho de todo el campo espacio-temporal, en su realidad concreta y fáctica, de modo directo, intuitivo, penetrante y comprensivo, por cuanto los conoce como *cuasipresentes* por serle ópticamente *cuasipresentes*. Y los conoce con todas sus particularidades y matices, tanto propios como relacionales. Estas proposiciones cobran mayor relieve al compararlas con las reflexiones precedentes relativas a los «objetos» terminativos del conocimiento humano.

El conocimiento divino penetra unitaria y comprensivamente cada realidad concreta y fáctica sin necesidad de desmembrarse en enfoques o estadios conceptuales diversos. Dios no necesita enfocar la realidad creada a la manera abstracta o precisiva humana, por cuanto la conoce comprensivamente. Por ello Dios no la conoce formalmente ni en cuanto *posible precisivo* ni en cuanto *futurible precisivo*. Su intuición comprensiva la conoce como realmente es, fácticamente existente en determinado lugar y tiempo, sin necesidad de utilizar tales modos conceptuales imperfectos propios del limitado conocimiento humano.

Dios no conoce tampoco cada realidad concreta fácticamente existente en algún lugar y tiempo en cuanto *pasada, presente o futura*, por cuanto la conoce en cuanto *cuasipresente*; y conoce todos y cada uno de los seres y aconteceres fácticamente existentes en algún lugar y tiempo como igualmente *cuasipresentes*, como *equicuasipresentes*. Una realidad creada concreta espacio-temporal no es pasada, presente o futura por sí misma; lo es sólo relacionamente, y relacionamente dentro del marco de la temporalidad. Los conceptos de *pasado, presente y futuro* son significantes relacionamente temporales, connotan una relación temporal de esa realidad concreta respecto a otra realidad concreta de su mismo orden espacio-temporal. Esa otra realidad concreta puede ser un hecho cualquiera o un entendimiento humano. Pero no puede ser el entendimiento divino, «ubicado» en otra dimensión distinta y superior a las propias de nuestro universo tetradimensional. Una realidad concreta espacio-temporal no es, pues, ni puede por tanto ser conocida como pasada, presente o futura por Dios Inmenso-Eterno; para Dios es y por tanto es conocida como *cuasipresente* mediante una *cuasisciencia* directa e inmediata.

Pero, ¡atención!, Dios conoce esa realidad concreta espacio-temporal de modo comprensivo, inclusivo de todas sus particularidades relacionales, sean del orden que sean. Por consiguiente, Dios

sí conoce cada realidad concreta en cuanto pasada, presente o futura *respecto a* otras realidades concretas espacio-temporales; y conoce cada realidad-efecto en cuanto procedente de su respectiva realidad-causa. El simplicísimo y unitario conocimiento divino termina en la realidad *A* y en la realidad *B* en cuanto seres simples, pero también en cuanto seres relacionales y fácticamente relacionados por una relación temporal o causal; es decir, termina también en la relación, temporal o causal, que eslabona ambas realidades. Dios conoce, pues, el complejo *A-B* de modo complexivo y comprensivo, y en cuanto *equicuasi presente* respecto a la totalidad y particularidad de sus diversos elementos distendidos a lo largo del proceso del devenir temporal. Esta consideración reviste suma importancia en la problemática que nos ocupa. Yo diría que su olvido o su inadvertencia han obstaculizado con frecuencia el camino a la solución del problema implicado en la antinomia «presciencia divina-libertad humana». Son muchos los que parecen empeñados en concebir que la realidad *A*, causa voluntaria libre, es el único cauce a través del cual puede el entendimiento divino, en un momento dado, conocer infaliblemente la realidad *B*, efecto libre y futuro respecto a su causa *A*¹². Por ese camino, a mi juicio, nunca podrá solucionarse satisfactoriamente el problema del conocimiento divino infalible del «futuro libre».

Pero no, no es necesario emprender este camino, y menos como única vía de solución de la antinomia. Una cosa es que Dios co-

¹² El mismo Santo Tomás parece haber estimado que el conocimiento divino es capaz de conocer el efecto libre a través de la comprensión de su respectiva causa libre enmarcada en toda su circunstancia («ex causa contingentí completa»), aunque no ciertamente como único cauce (cfr. CG I 67, arg.3.º). San Roberto Bellarmino se lanza más resueltamente por esta vía de solución, a mi juicio equivocada: «Res est omnino difficilis, et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura praenoscat... Probabile tamen nobis videtur, Deum futuras actiones liberas non videre nisi in humana voluntate... Deus igitur quia perfecte cognoscit omnes propensiones, et totum ingenium animi nostri, et rursus non ignorat omnia, quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum, infallibiliter colligit, quam in partem sit animus inclinaturus... Et quoniam in ipsa contingente causa praecise considerata, nulla est determinatio, ideo vere dixit Philosophus, de futuris contingentibus, non esse determinatam veritatem; respexit enim ad ipsam solam causam contingentem. Tamen si quis coniungit cum causa contingente, vel libera omnia quae possunt occurrere et impedire, et videat propensiones et aptitudines tum ipsius causae, tum omnium obiectorum et circumstantiarum, quod solus Deus facere potest, existet inde aliqua determinatio, et ratione illius verum erit dicere: hoc erit tali tempore» (*De gratia et libero arbitrio* IV 15, arg.6.º).

nozca la realidad *B* también como efecto libre futuro respecto a la realidad *A*, otra que conozca la realidad *B* a través, y sólo a través, de su causa libre, la realidad *A*. De hecho, el conocimiento divino termina en el «futuro libre» *B* —futuro respecto a su causa *A* y al entendimiento humano que pretende conjeturarlo, no respecto al ser y al conocer divino— en razón de su *cuasipresencialidad*, de esa cuasipresencialidad que afecta por igual al ser propio y al ser relacional del efecto *B* respecto a su causa *A*¹³.

4. PRIMERA FASE: ENFOQUE NOÉTICO

Soy consciente de haber empleado hasta aquí un estilo metódico, reiterativo, machacón y hasta fastidioso; confieso que lo he utilizado adrede, con la intención de destruir a base de machaconería las que denomino *ilusiones cronomórficas*, obstáculos más bien imaginativos o conceptuales humanos, difíciles de eludir o superar —según lo comprueba la experiencia—, que impiden la comprensión del carácter meramente aparential de la antinomia contemplada en la «presciencia divina del futuro humano». Tales ilusiones son fruto de una concepción errónea de la relación óptica entre lo eterno y lo temporal, basada en categorías cronológicas. Sin eludirlas o superarlas es imposible solucionar satisfactoriamente el problema que nos ocupa. Y sólo pueden ser eludidas o superadas a base de comprender que tal relación óptica es de una «categoría» completamente distinta de las que el entendimiento humano intuye dentro del marco de lo espacio-temporal.

Hasta aquí, por otra parte, he descrito la relación óptica entre lo eterno y lo temporal en términos negativos: no es de orden temporal; aunque relevando una consecuencia «positiva»: implica una inmediata *cuasipresencia* entre lo eterno y lo temporal, entre Dios —por una parte— y —por otra— todos y cada uno de los seres y acontecimientos del universo total¹⁴. También adrede, he prescindido hasta aquí de una concreción más determinada de tal relación óptica; y ello por razones metodológicas, por temor a embrollar mi «esbozo de solución» con un factor «nuevo» capaz de ocasionar una nueva *ilusión*, ya no puramente cronomórfica, y de entorpecer en

¹³ Cfr. Louise-Marie ANTONIOTTI, a.c., pp. 39s.

¹⁴ Por «universo total» entiendo en adelante, para abreviar, la totalidad de lo fácticamente existente en cualquier lugar y tiempo (pasado, presente o futuro *para nosotros*).

consecuencia la solución metódica del problema¹⁵. Juzgo que ya no puedo demorar más la presentación al menos inicial de esa concreción más determinada de la relación óptica entre lo eterno y lo temporal. En todo caso, y también por razones metodológicas, trataré de exponerla ahora un tanto cautelosamente, para encarar luego explícitamente y a pecho descubierto, en la segunda fase de este «esbozo», la renovada dificultad que, en orden a una solución más definitiva del problema, rebrota de su consideración. Por el momento, en esta primera fase, me contentaré con tratar de hacer comprender: a) que no existe mayor inconciliabilidad entre la infalibilidad del conocimiento divino y la libertad real de un acto humano para nosotros *futuro* que la que existe entre la infalibilidad del conocimiento divino y la libertad real de un acto humano para nosotros *pasado* o *presente*; b) que la mayor dificultad humana para comprender la conciliabilidad del primer binomio estriba tan sólo en *ilusiones cronomórficas*; c) que la misma formulación «presciencia divina del futuro humano» es ambiguamente cronomórfica y por ello menos apta para expresar la autenticidad del conocimiento divino de la realidad no-divina.

La singularísima peculiar relación óptica entre lo eterno y lo temporal, entre Dios Inmenso-Eterno y el universo total, es en definitiva, sencillamente, de orden *creal*; de un orden de «categoría» *atemporal*, que propiamente nada tiene que ver con las categorías espacio-temporales propias de la realidad creada. La simbología geométrica, que nos sirve de apoyatura conceptual¹⁶ para reflexionar humanamente sobre tal peculiarísima relación óptica, podría completarse mediante la representación gráfica de un «flujo» que conectara e interrelacionara el punto-centro simbolizante de lo eterno con la extensión toda de la circunferencia o arco de circunferencia simbolizante de lo temporal. Pero sin olvidar que el auténtico «flujo» *creal*, *atemporal*, es único y simplicísimo como su mismo origen, aunque su término se distienda temporalmente; y esto resulta imposible representar gráficamente de modo adecuado. Mediante ese «flujo» *creal* Dios conecta óptica y noéticamente de modo directo e inmediato con el universo total, *crealmente* procedente de El. De ahí que Dios y universo total sean concebibles como *atemporalmente* situados frente a frente, interrelacionados por

¹⁵ Cfr. nota 7.

¹⁶ Y nada más que como apoyatura conceptual analógica, a manera de «parábola científica», con sus esenciales imperfecciones, en orden a superar *ilusiones cronomórficas*.

ese «flujo» creal que, partiendo de Dios Creador, fundamenta ónticamente la existencia fáctica de toda la realidad fácticamente existente en cualquier lugar y tiempo: tanto la parte de la realidad que *para nosotros* resulta actualmente pasada o presente como la parte de la realidad que *para nosotros* resulta actualmente futura. Ese «flujo» creal implica la *omniequicuasipresencia* entre Dios y universo total y «fundamenta» la *omniequicuasisciencia* de Dios respecto a todo lo fácticamente existente en cualquier lugar y tiempo: repito, tanto en el tiempo que *para nosotros* resulta pasado o presente como en el tiempo que *para nosotros* resulta futuro.

Esta concepción de la relación creal entre Dios y universo total, con sus lógicas implicaciones y consecuencias, es difícilmente concebible por el entendimiento humano inmerso en el proceso del devenir temporal. La dificultad radica primordialmente en la imposibilidad humana de «emerger» ónticamente de su ambiente espacio-temporal¹⁷ para situarse experiencialmente «fuera» de él y contemplar así la totalidad de lo espacio-temporal al menos desde una hipotética quinta dimensión. El entendimiento humano, sin embargo, posee la capacidad de realizar una tal «excursión», si no de modo óntico por ahora, sí al menos de modo conceptual. Y ése es el único camino viable para lograr un concepto de *eternidad* que no equivalga meramente a «tiempo indefinido, sempiterno», con todas las consecuencias que ello conlleva en orden a la solución del problema que nos ocupa.

El universo total, es verdad, se distiende realmente en una dimensión temporal en la que el entendimiento humano, precisamente por estar inmerso en ella, distingue un *pasado*, un *presente* y un *futuro* como determinaciones relacionales de sí mismo respecto al resto de los seres y aconteceres mundanos. Por ello el entendimiento humano tiende a distinguir en la totalidad del universo crealmente procedente de Dios una parte *ya creada*, una parte *en trance de creación* y una parte por crear *todavía no creada*; dicho de otro modo, el entendimiento humano tiende espontáneamente a explayar el participio «procedente» —de la proposición anterior— mediante el triple giro indicativo-temporal «que ha procedido, procede, procederá». Pero tal tendencia brota de una *ilusión cronomórfica*: en realidad Dios es simplicísimamente Eterno y el «flujo» creal procedente de El es único y simplicísimo, aunque terminado en una realidad que se distiende temporalmente sin que

¹⁷ O más que ambiente, puesto que la categorialidad de lo espacio-temporal impregna, penetra y cala el ser humano.

ello implique una distensión temporal del «flujo» creal mismo. El verbo *crear*, en su significación estrictamente filosófico-teológica técnica, es propiamente atemporal; consecuentemente, sería más adecuado inventar para él una forma gramatical invariable, carente de tiempos gramaticales, porque el único sujeto con que puede utilizarse propiamente es Dios y a Dios no le cuadran propiamente las formas temporales *creó, ha creado, crea, creará, ...* que además a nosotros nos ocasionan *ilusiones cronomórficas*.

Para nosotros, es verdad, lo futuro no ha abocado todavía a la existencia fáctica. Pero para Dios Eterno el universo total «está abocando» atemporalmente a la existencia. La realidad fáctica para nosotros futura resulta ante Dios y para Dios *cuasipresente*, tan *equicuasipresente* como la realidad fáctica para nosotros pasada o presente, más intensa e inmediatamente «presencial» y «presencialmente conectada» con El que la realidad presente para nosotros. Concebir una diversa «presencialidad» de lo pasado, lo presente y lo futuro respecto a Dios es, en realidad, una *ilusión cronomórfica*.

La mayor renitencia para asimilar esta concepción nace probablemente de la persuasión espontánea de que, así, lo futuro se concibe como *ya realizado ab aeterno*. Pero esa persuasión brota también de una *ilusión cronomórfica*, basada en la interpretación del giro *ab aeterno* en cuanto ablativo de tiempo equivalente a «desde siempre, desde hace un número infinito de siglos», en la concepción de la eternidad divina como un tiempo indefinidamente sempiterno en el que cabe un *ya* remotadamente pasado. En realidad, es más adecuado interpretar el giro *ab aeterno* en cuanto ablativo agente equivalente a «por Dios Eterno», que pone crealmente en la existencia toda realidad —o la realidad toda— fáctica-mente existente en cualquier lugar y tiempo; y entonces, el *ya* temporal deviene automáticamente superfluo y sin sentido; y lo futuro deja de ser formalmente considerado futuro para ser primordialmente considerado crealmente procedente de Dios, tan igualmente procedente de Dios como lo para nosotros pasado o presente, y sólo secundariamente futuro en cuanto lo es respecto a nosotros, no respecto a Dios.

En conclusión: la solución, propuesta en esta primera fase, al problema implicado en la antinomia «presciencia divina —libertad humana» es plenamente válida al menos en el sentido de que la eventual condición *futura* de un acto humano libre no infiere mayor incompatibilidad entre su real libertad y la infalibilidad del conocimiento divino que la inferida por la eventual condición *pasada* o

presente de otro acto humano libre. Porque Dios conoce, o mejor *cuasiconoce* en cuanto crealmente *equicuasipresente* lo que para nosotros es pasado, lo que para nosotros es presente, lo que para nosotros es futuro. La infalibilidad con que el conocimiento divino alcanza, intuye y comprende todo lo fácticamente existente en cualquier lugar y tiempo, no anula la libertad con que se realiza un acto plenamente humano para nosotros futuro, al menos en el mismo grado en que no anula la libertad con que se realiza un acto plenamente humano para nosotros pasado o presente. Las objeciones formuladas contra esta concepción se basan todas en puras *ilusiones cronomórficas*.

Más aún: la misma formulación «presciencia divina del futuro humano» —que da título a este artículo— se evidencia ambigua y peligrosamente cronomórfica. En realidad, sería más adecuado descartar del planteamiento mismo del problema los términos *presciencia* y *futuro*, o al menos matizarlos ya de entrada: *presciencia*, porque induce a concebir la *cuasisciencia* divina como un conocimiento que *precede* temporalmente a la realidad conocida; *futuro*, porque induce a concebir lo conocido como una realidad que *sucede* temporalmente al conocimiento *ya* adquirido. De hecho y propiamente Dios no *preconoce* lo *futuro*: *cuasiconoce* lo crealmente *cuasipresente*. De ahí que la relación noética entre Dios Omnisciente y mundo conocido resultaría más adecuadamente expresada mediante la formulación «omnicuasisciencia divina de lo crealmente procedente de Dios»; o por lo que se refiere a nuestro tema, «cuasisciencia divina del libre acontecer humano».

5. SEGUNDA FASE: ENFOQUE CREAL

Hay que reconocer, sin embargo, que el problema no queda solucionado del todo con esa primera fase de solución. La libertad humana no es afectada por el *preconocimiento* divino, por un conocimiento divino temporalmente previo a su propia realización: de acuerdo, puesto que cuasiconocimiento divino y libre realización humana son cuasipresentes, y ello tanto si se trata de una libre realización humana para nosotros futura como si se trata de una libre realización humana para nosotros pasada o presente. Desde este punto de vista hasta podría establecerse un parangón con el conocimiento humano: como el conocimiento humano de una rea-

lización humana libre *presente* es infalible —en cuanto cabe, dada su «debilidad» intuitiva— y no por ello anula la auténtica libertad de esa realización, el cuasiconocimiento divino de una realización humana libre *cuasipresente* —y toda realización humana libre lo es para Dios— es infalible y *no por ello* anula la auténtica libertad de esa realización. He subrayado el segundo «no por ello» porque —y aquí entra en juego el «nuevo» factor embrollante del problema— conocimiento humano presencial y cuasiconocimiento divino cuasipresencial se diferencian, entre otras razones, por cuanto la existencia fáctica de su término determina parcialmente al primero¹⁸ y es «determinada» crealmente por el segundo: ¿no quedará anulada la libertad de la realización humana por esta otra razón, por la «determinación» que conlleva su condición de *creada*?

Aun a riesgo de importunación, prefiero explicar este «nuevo» enfoque del problema, con la dificultad «añadida» que pone de relieve, a partir de la concepción misma —ahora un poco más desarrollada— de la relación óptica entre lo eterno y lo temporal, entre Dios y universo total, ilustrada por la simbología geométrica. Dios y universo total, repito, son concebibles como atemporalmente situados frente a frente. Esta «situación» es consecuencia de un único, simplicísimo y concreto «flujo» creal que, partiendo libremente de Dios Creador, fundamenta ópticamente la existencia fáctica de toda la realidad espacio-temporal. El universo total «está ahí» como resultado de ese «flujo» creal, que concreta finitamente la indefinida inimitabilidad del Ser divino infinito. Mediante ese «flujo» creal Dios conecta óptica y noéticamente con el universo total. Y no sólo noéticamente; también volitiva y activamente. Dios conoce-quiere-realiza el universo total en, por, con, mediante ese «flujo» creal. Ese «flujo» creal es como una «prolongación»¹⁹ del Ser mismo, simplicísimo, de Dios. Y puesto que en Dios ser-conocer-querer-actuar no es sino una sola, simple e idéntica rea-

¹⁸ «Ex potentia et obiecto paritur notitia»: aforismo escolástico.

¹⁹ Reconozco que ese vocablo (*prolongación*), como todo vocablo humano, no es demasiado adecuado para describir la realidad creal. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con el vocablo *emanación*. Santo Tomás no parece tener inconveniente en usarlo al tratar de este mismo tema de la creación: «Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare *emanationem* alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam *emanationem* totius entis a causa universalis, quae est Deus; et hanc quidem *emanationem* designamus nomine *creationis*» (I q. 45, a.1). El Concilio Vaticano I, en cambio, parece preferir desecharlo en un contexto ambiental de tendencia panteísta: «Si quis dixerit, res finitae tum corporeae tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse..., a.s.» (DS 3024). Por supuesto, los subrayados son míos.

lidad²⁰, no hay por qué concebir ese «flujo» como precisamente proveniente del ser, del conocer, del querer o del actuar de Dios; en realidad, resulta más adecuado afirmar que ese «flujo» *creal es*, a la vez, conocimiento y decisión y realización *creal*. Por eso mismo, en la enumeración trimembre «conoce-quiere-realiza» el orden de factores no altera la realidad conjunta; lo mismo puede escribirse «quiere-conoce-realiza» o cualquiera de las otras cuatro permutaciones aún posibles²¹.

En todo caso, es obvio que esta concepción subraya la dependencia *creal* del universo total —en toda su extensión: pasada, presente y futura con relación a nosotros; y en toda su profundidad: incluso la libre realización humana— con respecto a Dios: el «querer» y el «hacer» divinos —factores realmente identificados con su «conocer»— «causan» *crealmente* la realidad fáctica del término a la vez conocido. ¿Cómo puede ser libre un acontecer volitiva y activamente «causado» por *otra* «decisión» que no sea, única y exclusivamente, la decisiva libertad humana?

Más aún. Hasta aquí he recalcado el cronomorfismo que supone concebir lo eterno como anterior a lo temporal, lo temporal como posterior a lo eterno. Y por supuesto, mantengo mi afirmación. Pero no se puede negar que en un sentido no temporal, sino *creal*, Dios es «anterior» al universo total y el universo total es «posterior» a Dios; aunque de este modo utilicemos los términos «anterior» y «posterior» en un sentido análogo a su sentido usual. En fin de cuentas la «prioridad» de Dios respecto al mundo no significa ni puede significar otra cosa que su *aseidad*, su independencia de todo lo que no es El mismo, su *creatoridad*; la «posterioridad» del mundo respecto a Dios no significa ni puede significar otra cosa que su *abalidad*, su dependencia de Dios en el orden *creal*, su *creatidad*. Dios Inmenso-Eterno, Simplicísimo, Creador, es absolutamente independiente y libre, «esenciado» de *aseidad*; el universo total espacio-temporal, finito y distendido, es absolutamente dependiente de Dios en el orden *creal*, esenciado de *abalidad*. *Creatoridad* divina y *creatidad* mundana son los términos *a quo* y *ad quem* eslabonados por la interrelación *creal*. Y es aquí, en la esencial, absoluta, total y plena dependencia *creal* del universo

²⁰ Concepción vigorosamente subrayada por San Agustín: cfr. a.c. en nota 1, p. 443.

²¹ La reversibilidad del orden de prioridad de esos factores queda muy acertadamente puesta de relieve, a mi juicio, por T. SIMONIN en su a.c. en nota 2.

total respecto a Dios, donde el pensamiento humano, particularmente el pensamiento contemporáneo, parece toparse con un obstáculo que a mucho se les antoja insalvable cuando aspiran a propugnar por encima de todo la libertad humana.

Este replanteamiento de la antinomia originaria no es, ciertamente, nuevo. Aparece sin duda más o menos implícitamente casi desde los primeros momentos de la inserción de esta problemática en el ámbito de la filosofía cristiana. La escolástica lo tuvo muy en cuenta en su concepción de la ciencia divina como *causa rerum*²². Lo único que he pretendido, al presentarlo metodológicamente en esta segunda fase de mi «esbozo de solución», ha sido tratar de formularlo con una terminología coherente con la de la primera fase para recalcar su conexión histórica con el planteamiento originario y tratar de subrayar su mayor actualidad en el marco del pensamiento contemporáneo por cuanto el ateísmo moderno arranca o al menos se apoya en esa dificultad, a su juicio insuperable, de conciliar *libertad y creatividad* en el seno de un mismo acontecer humano.

El Concilio Vaticano II (GS 20), sin atender a la conexión histórica de ambos planteamientos de la antinomia y con terminología no igual pero sí paralela, testimonia la renitencia del pensamiento contemporáneo «contra cualquier tipo de dependencia respecto de Dios» (*contra qualemcumque a Deo dependentiam*), basada en el afán de propugnar a toda costa la autonomía del hombre. Tal renitencia es una de las razones, si no la principal, que motivan la denominada «forma sistemática» del «ateísmo moderno». «Quienes profesan tal forma de ateísmo sostienen que la libertad consiste en que el hombre es fin de sí mismo, artífice y demiurgo único²³ de su propia historia, lo cual sostienen que no es compatible con la afirmación de un Señor, autor y fin de todas las cosas, o al menos hace totalmente superflua tal afirmación».

Jean-Paul Sartre es probablemente uno de los principales paladines actuales de este modo de pensar ateo. Su concepción de Dios Creador y de las consecuencias que, a su entender, implicaría en la libertad humana su dependencia creal de Dios cobran especial relieve en el marco del presente estudio. Y la interpretación del

²² Cfr. por ejemplo, I q. 14, a.8.

²³ El vocablo «único» (*solus*) fue intercalado en la última redacción del texto conciliar para subrayar que, según el pensamiento cristiano, el hombre es *también* artífice de su propia historia en un sentido auténtico, sin que ello implique una negación de la acción creal de Dios.

pensamiento sartriano, que Carmen Balzer²⁴ ofrece a partir de una experiencia vital adolescente del filósofo francés, resulta especialmente significativa a este respecto. La anécdota, que le sirve de punto de partida, está tomada de un relato autobiográfico del mismo Sartre: «Pendant plusieurs années encore, j'entretins des relations publiques avec le Tout-Puissant; dans le privé, je cessai de le fréquenter. Une seule fois, j'eus le sentiment qu'Il existait. J'avais joué avec des allumettes et brûlé un petit tapis; j'étais en train de maquiller mon fortait quand soudain Dieu me vit, je sentis Son regard à l'intérieur de ma tête et sur mes mains; je tournoyai dans la salle de bains, horriblement visible, une cible vivante. L'indignation me sauva: je me mis en fureur contre une indiscretion si grossière, je blasphémai je murmurai comme mon grand-père: 'Sacré nom de Dieu de nom de Dieu de nom de Dieu'. Il ne me regarda plus jamais»²⁵.

Balzer comenta: «Este pequeño pasaje, por más insignificante que pueda parecer, no sólo nos da la clave de todo el pensamiento sartriano, sino que hasta nos ilumina su personalidad que aquí manifiesta su veta más dramática». Y desentraña: «El concepto filosófico que Sartre se ha forjado de Dios se traduce por el de la mirada²⁶. No se trata por cierto de lo que podría simbolizar la misericordia y providencia divinas que siguen al hombre en cada instante de su existencia, sino, por el contrario, de una mirada dura y objetivante, desprovista de todo sentido del amor... Dios es identificado por Sartre como la 'mirada de Medusa', que transforma en piedra todo aquello que contempla. Lo terrible de esta mirada, aunque ella en el fondo explicita la profunda necesidad del alma humana de fundamentarse en un ser absoluto, es que implique la 'alienación' del hombre. De ahí la indignación del joven Sartre cuando se sintió sorprendido por la presencia de Dios. Es que según su pensamiento teórico, la mirada de Dios lo petrificaba, suprimía su subjetividad y negaba su libertad. En cambio cuando el otro es un ser humano, es posible devolverle la mirada y así convertirlo en un objeto para nosotros, del mismo modo que nosotros somos un objeto para él. En este caso, las dos libertades

²⁴ Cfr. C. BALZER. *El problema del ateísmo en Sartre*: Sap 21 (1966) 17-26.

²⁵ J. P. SARTRE, *Les mots*, París 1964, p. 83.

²⁶ Hago notar, por mi parte, el paralelo de esta concreción sartriana de la relación divino-humana mediante el concepto de *mirada* (regard) con la concreción mediante el concepto de *conocimiento*, propia del enfoque noético de la antinomia originaria.

entran en conflicto. Pero desde el momento que el otro es hipostasiado con un sujeto puro, el hombre queda congelado bajo su mirada y deja de ser hombre, deja de existir para reducirse a una mera cosa... Desde el instante que Sartre siente la antinomia entre la existencia de Dios y la existencia del hombre, *debe elegir*. Como la actitud religiosa implica para él una demisión de la libertad constitutiva de la subjetividad humana, una negación del sí-mismo como sujeto, y por lo tanto una alienación o enajenación, se decide por la 'libertad absoluta' y automáticamente también por el 'absurdo'».

Por supuesto, la auténtica concepción cristiana de la «causalidad» creal difiere radicalmente de la concepción sartriana y, en general, de la concepción sistemático-atea contemporánea. Para la teología cristiana, el «flujo» creal, que «causa» existencialmente la realidad fáctica de todo ser no-divino y por ello lo embebe de *abalidad*, no tiene nada de objetivante, de congelador, de reductivo, de alienante... Todo lo contrario: la realidad existencial de todo ser finito, con toda su autenticidad, es precisamente producto de ese «flujo» creal. La *creatividad* del ser finito no lo *aliena*, sino al contrario lo *autentiza*; no lo en-ajena o des-propia, sino al contrario lo em-propia, lo *autonomiza* en un sentido genuino²⁷. Más aún, con una mentalidad y una terminología cuantitativas, hasta podría afirmarse que a mayor «cantidad» o riqueza entitativa de ser finito corresponde un mayor «porcentaje» de *creatividad* o *abalidad*; una mayor riqueza de ser supone como una mayor «intensidad» de «flujo» creal que fundamenta y «causa» su existencia fáctica, consiguientemente esenciada de *abalidad*²⁸.

Dentro del campo del universo total la libertad de realización humana, el ser libre del hombre, descuella como la cima más sobresaliente por su riqueza entitativa. Tanto que puede ser valorada como el reflejo más perfecto del indefinidamente imitable Ser divino infinito, aunque, por supuesto, dentro del campo de las concreciones finitas. Y tanto que su esencial *abalidad*, por cuanto creada, ha podido ser denominada incluso *aseidad relativa: relativa*, porque

²⁷ El Concilio Vaticano II (GS 36) ha tenido interés en afirmar expresamente ese sentido genuino, distinguiéndolo del sentido falso que interpreta «rerum temporalium autonomia» como equivalente a «res creatas a Deo non pendere». En realidad, «creatura sine Creatore evanescit». «Ex ipsa enim creationis condicione res universae propria firmitate, veritate, bonitate propriisque legibus ac ordine instruuntur».

²⁸ Hasta podría citarse en apoyo de esta afirmación aquella frase de Santo Tomás: «Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri» (I q.20, a.3).

no puede equipararse unívocamente a la *aseidad absoluta*, sólo propia del Ser divino; pero *aseidad*, sin embargo, por su dinamismo causal cuasicreador, que le capacita para salir de sí y superarse a sí misma. *Abaliedad* y *aseidad relativa* no son términos contradictorios; al contrario, son términos complementarios: el mismo «flujo» creal que embebe de *abaliedad* la realidad fáctica toda del universo total es el que «causa», dentro de ese universo total, el ser humano esenciado también de *aseidad relativa*, de libertad. Dicho de otro modo: el «flujo» creal «causativo» de la *abaliedad* humana no anula, destruye, aliena su libertad²⁹; al contrario la em-propia, la autentiza, la realiza.

En la fase primera de este «esbozo» he aludido al conocimiento divino terminado complexiva y equicuasi-presentemente en el binomio *causa-efecto*. Con el enfoque creal de esta segunda fase, toda realidad-efecto se revela obviamente como una realidad esenciada de abaliedad por cuanto creada o «resultada» del «flujo» creal. Pero una realidad-efecto puede ser libre o necesario con relación a la realidad-causa de la que procede dentro del marco de lo espacio-temporal; realidad-causa también esenciada de abaliedad por su parte. Por quedar ópticamente fundamentado y fácticamente existencializado mediante el «flujo» creal, el binomio *causa-efecto* es siempre una realidad esenciada de abaliedad; por la diversa y específica modalidad de su eslabonamiento peculiar, ese binomio resulta libre o necesario. Su esencial abaliedad no contradice ni anula esa específica y peculiar modalidad que conexiona diversamente causa y efecto: ni su eventual necesidad ni su eventual libertad.

Negar la conciliabilidad de *abaliedad* y *libertad* en el seno antropológico de un mismo acontecer humano equivale en último término a restringir indebida y temerariamente la suficiencia potencial de la *creatoridad* divina; o al menos limitar infundadamente la indefinida imitabilidad del Ser divino infinito. «Si le contingent et le libre devait, pour rester contingent ou libre, ne pas relever de la toute-puissance divine, un aspect de ce qui est échapperait à la volonté de Dieu, ce qui reviendrait à dire que la toute-puissance divine ne peut tout ce qui est»³⁰.

²⁹ Cfr. CG I 68: «Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari».

³⁰ A. DE MURALT, a.c. en nota 2, p. 156.

Sin embargo, hay que reconocerlo, la conciliabilidad de *abalidad* y *libertad* en el seno antropológico de un mismo acontecer humano no es positivamente demostrable *a priori*, quizá por la heterogeneidad dimensional de ambos términos en juego. Eso sí, puede ser demostrada *a posteriori* por la evidencia experimental de la libertad y la evidencia metafísica de la abalidad. *A priori*, además, tampoco parece demostrable la inconciliabilidad de la antinomia *abalidad-libertad*. Todavía más, hasta resulta bastante obvio, sobre todo tras las reflexiones de la primera fase de este «esbozo», conjeturar que la dificultad humana para superar tal antinomia estriba simplemente en una *ilusión antropomórfica* más; o, si se prefiere, en una serie de *ilusiones antropomórficas*, más o menos paralelas, originadas por la tendencia humana a concebir a Dios al modo humano. El hombre experimenta constantemente la mutua destructibilidad de los influjos de dos causas antagónicas, la práctica incompatibilidad de dos señoríos rivales, la alienación de su propia libertad oprimida y coaccionada por despotismos arbitrarios...; y de ahí «concluye» la inconciliabilidad de su libertad con una abalidad que lo revela «dependiente» de la Causa Primera y del Señorío divino. Tal «conclusión» se basa, indudablemente, en la *ilusión antropomórfica* originada por la concepción unívoca de la Causa Primera al modo de una causa segunda, en la concepción unívoca del Señorío divino al modo de un señorío humano, en la concepción unívoca del influjo creal al modo de un influjo intramundano...³¹.

6. AUTOCRÍTICA DE LA SOLUCIÓN EN SUS DOS PRIMERAS FASES

La problemática implicada en la antinomia «presciencia divina-libertad humana» se presentó desde sus orígenes teñida de un matiz marcadamente especulativo. Inventada y debatida por los pensadores griegos, fue asumida más tarde por los pensadores cristianos, quienes la encararon siempre con enfoque teológico-filosófico fronterizo y también marcadamente especulativo. Las grandes Escuelas teológicas de la Edad moderna litigaron acaloradamente en torno a ella, en estilo intensamente académico. Con todo, la mentalidad popular cristiana, si no de forma directa y consciente,

³¹ Cuando, en realidad, «inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

llegó a quedar un tanto afectada por esa problemática, vulgarizada en parte a través de los —todavía en vías de desarrollo— «mass media» de la época. No en vano se ha dicho que, en fin de cuentas, son las ideas quienes mueven al mundo. Ante la paradoja aparentemente insoluble propuesta por esa problemática, el pensamiento humano osciló agitadamente entre una concepción fatalista del hombre y de la historia y una concepción más o menos tendenciosamente atea. Esa agitación originó al menos, a mi juicio, en el pueblo cristiano una actitud humana teórico-práctica un tanto turbada, ecléctica, menos afinadamente habilitada para captar en toda su luminosidad los genuinos rasgos de Dios, Padre de Jesús.

Cuando un teólogo toma conciencia de la gravedad, al menos relativa, que importa o puede importar tal actitud, no puede menos de esforzarse por atinar con una solución que desentrañe y evidencie las raíces ilusorias en que se basa la antinomia, clarificando consiguientemente la conciliabilidad de los factores contrapuestos. Y ello urgido no por un interés meramente especulativo o académico, sino por un interés genuinamente pastoral; aunque, ciertamente, por un interés pastoral de alcance a largo plazo: porque las concepciones hondas, sobre todo cuando pretenden desbancar concepciones contrarias arraigadas en el subconsciente humano y aparentemente más «inteligibles», tardan mucho en abrirse camino, tal vez hasta siglos. Y aquí comienza la «cruz» del teólogo. Por haber de tratar una problemática de origen y matiz marcadamente especulativos, no puede encarar el problema sino con talante y terminología especulativos, hoy más bien poco estimados; aunque, por otra parte, esté convencido de que, a la larga, sólo así logrará colaborar en la transformación de aquella actitud teórico-práctica vivida por gran parte del pueblo cristiano y, *a fortiori*, por el pueblo no-cristiano, que dificulta la comprensión más adecuada del verdadero Dios, Padre de Jesús. Por haber de tratar, además, una problemática que históricamente se le ha planteado en forma de objeción y de ataque, tiende a encarar el problema con talante apologético, defensivo, y en el mismo campo fronterizo en el que se le plantea; y siempre habrá de tener en cuenta esa orientación apologética, aunque, por otra parte, esté convencido de que debe procurar ampliar su enfoque hacia un objetivo más plenamente teológico y constructivo.

Mi «esbozo de solución», no puedo negarlo, sigue teñido en sus dos primeras fases de matiz marcadamente especulativo, propio de una cuestión fronteriza más filosófica que estrictamente teológica.

En una perspectiva eminentemente especulativa posee, a mi juicio, más que suficiente validez, al menos para quien acepte unos cuantos presupuestos teológico-filosóficos fundamentales. Pero tengo que reconocer que es difícilmente utilizable en un tratamiento vulgarizador o directamente pastoral de la problemática abordada. Y sobre todo, que carece, al menos a primera vista, de una significancia salvífica jugosamente espiritual. La imagen de Dios y la imagen del hombre, que de este «esbozo» parecen desprenderse, resultan tan neutras o tan frías que carecen de atractivo alguno; o, si se prefiere, tan estilizadas que dan pie a remedos caricaturescos. Más concretamente, se puede achacar a este «esbozo» un cierto carácter estático o fixista, acentuado incluso por la simbología geométrica que le sirve de apoyatura imaginativa o conceptual; y una atención extremadamente teocéntrica y menos equilibradamente antropológica, poco sabrosa para el paladar contemporáneo; y una concepción demasiado unilateralmente «unitaria» de lo divino, en modo alguno enriquecida por la visión trinitaria que debería impregnar fundamentalmente toda reflexión teológica genuinamente cristiana. Algunas de estas imperfecciones —y otras que aún podrían explicitarse— provienen sin duda de la impostación «naturalista», «impersonal», «ahistórica», «formalista», de la teología latina tradicional³². Pero también de la limitación intrínseca de todo pensar humano, incapaz de una visión global comprensiva y sólo capaz de avances a base de «disecciones»³³ de su objeto de estudio. Mi «esbozo», por supuesto, no atiende expresamente al porqué de la actividad creal de Dios, su Bondad y Amor, de donde «fluye» en fin de cuentas el universo total; ni a la absoluta «libertad» con la que Dios da y se da en modo totalmente gratuito, sin que el universo total ni —dentro de él— realidad particular alguna solicite su interés; ni tampoco a la estructura íntima, cuasicreadora, de la libertad humana, reflejo eminente aunque pálido de la «libertad» divina; ni a las relaciones dialogales, ya intramundanas, de la acción «encarnada» de Dios con el hombre; ni a la historicidad evolutiva de ese diálogo divino-humano intra-

³² Cfr., por ejemplo, K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»* en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1962, 105-136; G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico de Deo*: ScCat 96 (1968) 203-227; P. SILLER, *Doctrina sobre Dios Uno* en H. VORGRIMLER-R. VANDER GUCHT, *La Teología en el siglo XX, III*, Madrid 1974 (BAC M 7), 3-12.

³³ Cfr. el significado de *disección* en J. CASARES, *Diccionario ideológico de la Lengua española*, Barcelona 1959, con lo que implica de desmenuzamiento y de mera apariencia de vida a la vez.

mundano. Todas esas limitaciones precisivas —y otras que, también aquí, podrían explicarse aún— desecan la vitalidad jugosa del meollo de la revelación³⁴, aun sin desvirtuar por ello la validez del «esbozo» en su limitada perspectiva. Pero, en todo caso, acucian al teólogo a completar todo intento conscientemente acotado de solución mediante enfoques más amplios, abiertos y positivos.

Este es el motivo por el que juzgo que no puedo concluir mi «esbozo» con solas sus dos primeras fases; y que debo intentar su gerir al menos un paso más, aunque resulte también limitado, imperfecto e inconcluso.

7. TERCERA FASE: INTENTO DE ENFOQUE TRINITARIO

El concepto de *presciencia*, uno de los dos factores antinómicos de la problemática que nos ocupa, se ha presentado y se sigue presentando ordinariamente con una impostación puramente intelectual, precisiva en absoluto de todo otro matiz personalista vivencial, por ejemplo del matiz «afectivo». El concepto más elaborado y completo de *cuasisciencia*, más globalmente rico por su connotación volitivo-activa, sigue resultando aún pobre cuando se aplica a la concepción cristiana del Ser divino, prioritariamente «definido» como *Amor* (cf. I Jn. 4,8.16). Consecuentemente, la concreción del «flujo» creal como conexión que interrelaciona a Dios y a universo total óptica, noética, volitiva y activamente, no acaba de penetrar de modo significativamente cristiano en la entraña íntima de su Origen sin origen, Dios Padre; y por tanto no atiende a su peculiaridad más propia. He afirmado anteriormente que no hay por qué concebir ese «flujo» como precisivamente proveniente del ser, del conocer, del querer o del actuar de Dios; y que, consiguientemente, en la enumeración trimembre «Dios *conoce-quiere-realiza* el universo total mediante ese 'flujo' creal» el orden de factores no altera la realidad conjunta. Matizando más, el teólogo cristiano habría de añadir a esa enumeración el término *ama*; y hasta concederle una prioridad primigenia, aun teniendo en cuenta la simplicidad divina. El «flujo» creal, sin dejar de ser contemplado también como conocimiento, decisión y realización creal, se evidenciaría así en su característica más propia —en cuanto

³⁴ «Intima tam de Deo quam de hominis salute veritas» (DV 2).

más subrayada en la perspectiva cristiana—, la de ser primordialmente *amor*.

Por este camino el teólogo cristiano habría de comenzar por emprender una más profunda reelaboración nocional del factor *presciencia* o *cuasisciencia*, previa a la reflexión sobre la antinomia misma. Tal vez hasta le convendría acuñar el neologismo de *prosciencia*³⁵, si con ello lograra significar claramente la primordial peculiaridad benevolente, amorosa y hasta eminentemente salvífica del conocer creal de Dios Padre; peculiaridad primordial que impregna también el querer y el actuar divinos, simplicísimamente identificados con su ser y conocer. De este modo, y aun mediante un término de radical noético como el de *prosciencia*, el conocer creal de Dios se revelaría ante todo como un conocer primordialmente amoroso —con significado más afín al del radical hebreo *yd'*—, en el que las características de infalibilidad omnisciente y eficacia prepotente quedarían como relegadas a un plano secundario y subordinado sin resultar por ello desvirtuadas. Algo similar a lo ocurrido en la profundización moderna del concepto teológico de *milagro*, en el que se destaca la faceta de extraordinaria autotestificación histórica del amor salvífico de Dios más que la faceta de inexplicabilidad por las leyes que rigen el curso normal de la naturaleza.

Una tal profundización bíblico-cristiana del concepto de *presciencia*, o más bien *prosciencia*, desmontaría mucho más clara y hondamente, a mi juicio, su aparente inconciliabilidad con la libertad humana, cuyo concepto habría de sufrir una profundización paralela a fin de recalcar lo que implica de perfección en el orden evolutivamente salvífico de autorrealización por el amor. No sería nada difícil descubrir en el campo de la experiencia vital humana

³⁵ El término *prosciencia* podría revelar matices similares a los del término *providencia*. La tarea es más bien lingüística. Resulta aleccionador reflexionar sobre la evolución semántica de la partícula *pro* a través de los idiomas griego, latín y castellano. Su primigenio significado de anterioridad espacial o temporal tiende a orientarse en ocasiones hacia un significado más afectivo de protección, favor o preferencia, ya en la lengua griega (cfr. M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, París, 1910); significado no inyectado en su compuesto *prógnosis*, pero sí y con fuerza en su compuesto *prónoia*. En la lengua latina parece iniciarse una ramificación de significados mediante la distinción de significantes *prae* y *pro* (cfr. R. DE MIGUEL, *Nuevo Diccionario latín-español etimológico*, Madrid 1871: Tratado de sinónimos: *praevidere*, *providere*). La tarea es más bien lingüística, repito; pero, por tratarse del intento de acuñación de un neologismo de tipo conceptual teológico-cristiano, la tarea tendría que tener en cuenta la mentalidad evidenciada en apelativos como el de *El-Roi* (cfr. Gen.16, 13s) y sobre todo en las concepciones crísticas de la «presciencia», «providencia» y «dominio» del Padre (cfr. Mt.6,8,32; 10,29; 19,26... y paralelos).

signos confirmativos no sólo de conciliabilidad «negativa» en cuanto que amor y libertad no son incompatibles en modo alguno, sino también de conciliabilidad «positiva» en cuanto que el amor es el único motor capaz de purificar, afinar y realizar la auténtica libertad humana hasta su suprema culminación.

Una consideración más plenamente trinitaria abundaría en los mismos resultados, al poner de relieve la peculiar y concreta auto-manifestación de Dios Padre mediante Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. La mentalidad cristiana sabe de una realización creal que, proveniente del Padre (*a Patre*), se encauza a través del Hijo (*per Filium*) e impregna con el Espíritu de ambos (*in Spiritu*) el universo total. Glosando una metáfora empleada por San Ireneo³⁶, podría decirse que la «prolongación» del Ser mismo de Dios realizada mediante el «flujo» creal supone, además, que Dios Padre alarga sus «brazos» para introducir sus «manos» (el Hijo y el Espíritu) en la «masa» intramundana, modelándola evolutivamente hasta su acabado perfeccionamiento. De este modo Hijo y Espíritu se «introducen» en el marco intramundano para actuar en él según las leyes y categorías espacio-temporales. Tal inmersión en el universo espacio-temporal conlleva una *kenotización* de ciertas características divinas³⁷ en el Hijo humanizado y en el dinamismo intramundano del Espíritu de ambos. «Ubicado» en el marco del devenir temporal, Cristo Jesús (Hijo de Dios) aparece como «despojado» de la infalible omnisciencia divina del futuro (cf., por ejemplo, Mc. 13,32). «Inmerso» en el marco del devenir temporal, el dinamismo del Espíritu parece como «despojado» de una eficacia incondicional³⁸. En todo caso, Hijo y Espíritu, «introducidos» en el marco intramundano, actúan con, en y por amor, revelando así expresa, significativa y enfáticamente la peculiaridad primordial del Ser divino y de su «prolongación», el «flujo» creal.

¿No será éste el camino más adecuado para intentar solventar, en cristiano, el viejo problema implicado en la antinomia «presciencia divina - libertad humana»?

ISIDRO M.^a SANS, S. I.

Universidad de Deusto
Bilbao

³⁶ Cfr. I. M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva*, Madrid 1963, p. 58.

³⁷ Orientación y término se los debo a W. J. HILL, a.c. en nota 2, aunque mi utilización no sea exactamente la misma.

³⁸ Este tema roza ya con la controversia «de auxiliis».