

Presciencia divina del futuro humano

ESBOZO HISTORICO DEL PROBLEMA

La defensa de la prerrogativa divina insinuada en el título de este artículo sigue planteando problemas al teólogo de hoy. Por ello puede resultar oportuna una revisión del problema implicado en ella y debatido prácticamente a lo largo de toda la Historia de la Teología, en orden a un nuevo esfuerzo de esclarecimiento y solución. Confieso que me sentí particularmente acuciado a intentarlo al elaborar un artículo precedente, relativo al tema de la relación *eternidad-tiempo*¹. La tarea es extensa; por eso voy a dividirla en dos etapas, que pretendo abordar en dos artículos distintos. En este primero, con un enfoque más bien histórico aunque no por ello menos interpretativo, me propongo recordar el origen de tal problemática y el momento de su inserción en la mentalidad cristiana, la postura del Magisterio ante el problema y un par de intentos primerizos de solución teológico-filosófica: los de Orígenes y San Agustín². En el siguiente,

¹ I. M. SANS, *Relación eternidad-tiempo*, EE 50(1975)391-416. En ese artículo pretendí estudiar la interrelación entre eternidad y tiempo a base de la relectura, comentario y desarrollo de un texto de la *Summa contra Gentiles* (I 66) de Santo Tomás, con especial atención a la analogía geométrica en él contenida. Y en él indicaba que "la cuestión es importante porque interfiere en una serie amplia de problemas teológicos; el principal de todos ellos es probablemente el de la ciencia divina acerca de las acciones libres futuras del hombre" (p.393). Al concluirlo me comprometía, más o menos explícitamente, a aplicar la luz entonces conseguida al problema que ahora pretendo tratar.

² Un intento complejo y exhaustivo de la evolución histórica de esta problemática resultaría excesivamente voluminoso. Por eso me ciño reductivamente a la consideración de los planteamientos e intentos de solución de esos dos grandes genios de la Teología patristica, ponderando al mismo tiempo sus —a mi juicio— aciertos y fallos.

con un enfoque más bien sistemático, procuraré iluminar el problema con la luz aportada por la reflexión sobre la relación *eternidad-tiempo* y en la misma dirección iniciada por Santo Tomás. Mi objetivo final visa principalmente a mostrar que la aparente antinomia contemplada tras esa prerrogativa divina se resuelve simplemente en una "ilusión cronomórfica". Pero además, a manera de corolario, aspiro a precisar lo más adecuadamente posible el significado del término *presciencia* en cuanto aplicado a Dios.

1. DE LA SERENA INGENUIDAD BÍBLICA A LA AGITADA PROBLEMÁTICA CRISTIANA

El Hombre Bíblico no se plantea problema alguno ante la afirmación de que Dios preconoce infaliblemente el futuro libremente realizado por el hombre. Eso sí, se admira ante tamaña omnisciencia; pero para alabar a Dios por ella y para enraizar más en ella su esperanza. Entre los varios testimonios que podrían aducirse para comprobarlo, basten dos alusiones.

La primera, al Ps.139. "Probablemente, ni en toda la Biblia ni en otras literaturas religiosas que reflexionen sobre la divina naturaleza existe una formulación tan acabada de la omnisciencia y omnipresencia de Dios como la que hace el poeta hebreo en este salmo"³. Es una especie de meditación lírica, en la que se conjugan la reflexión filosófica y el lenguaje poético. El salmista interrelaciona los temas de la omnipresencia y de la omnisciencia de Dios, cuya comprensión trascendente abarca en anchura todo lo existente, otea en longitud todo el camino de la historia —con su pasado, su presente y su futuro—, penetra en profundidad hasta las reconditeces del corazón humano; reconoce paladina y expresamente —sin utilizar este término técnico— la presciencia divina del futuro (vv. 4,15s); y confiesa admirado la incomprendibilidad, para el hombre, de tan sublime saber (v.6). Más aún: "El pensar que pueda haber quien niegue esa presencia omnímoda de Dios, o que ose rebelarse contra ella, provoca en el salmista la más implacable imprecación. Para él ese escrutinio penetrante del Dios omnipresente es algo deseable, que le conducirá por los caminos de lo eterno"⁴.

³ A. GONZÁLEZ, *El libro de los Salmos*, Barcelona 1966, Herder (p.602).

⁴ A. GONZÁLEZ, l.c. (p.602s.). Que esta reflexión admirativa pueda abocar a una problemática inquietante, ni se le pasa por la imaginación

La segunda, al *Libro de la Consolación*. En él se describe a Dios como "el que anuncia el futuro de antemano" (Is. 41,4; 46,10; 48,5). Tal facultad de predicción, basada en el preconocimiento infalible del futuro, es precisamente lo que distingue al verdadero Dios de los dioses falsos (cf. Is. 41,21-29; 44,7). Y precisamente esta convicción acerca del preconocimiento y dominio divinos del futuro es una base firme sobre la que el Profeta trata de afianzar el consuelo y la esperanza de Israel.

Con esta persuasión ingenua, serena y esperanzada del Hombre Bíblico contrasta la inquieta problemática que el Hombre Cristiano se ha planteado durante siglos acerca de la paradójica compatibilidad entre la presciencia divina del futuro y la genuina libertad y responsabilidad humanas. Con frecuencia esa problemática, además, ha ocasionado una angustiada tentación predestinacionista. A pesar de los pronunciamientos del Magisterio sobre el *hecho* y de los esfuerzos de la Teología para explicar el *modo* de la conciliabilidad de los dos términos en juego, el problema no ha sido domeñado aún de manera satisfactoria y rebrota de nuevo en formas o replanteamientos varios.

En 1870 el Concilio Vaticano I, sin pretenderlo de entrada, hubo de pronunciarse a este respecto. En el primer capítulo de su primera Constitución Dogmática (DS 300-03 y 21-25)⁵ decidió condenar el materialismo y panteísmo modernos, ensalzando para ello la transcendencia divina sobre todo lo mundano. Con esta finalidad ya el *esq.0* ofrecía una descripción de Dios, bosquejada a base de una serie de rasgos transcendentales, que patentizara la total oposición entre el Dios cristiano y el Ser Absoluto imaginado y descrito por el panteísmo⁶. Esa serie de ras-

al salmista; cf. H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen 1966 (p.920): "Um eine theoretisch-spekulative Prädestinationslehre handelt es sich natürlich nicht. BDuhm erklärt zu Rech: Die Prädestination ist weit entfernt davon, mit der menschlichen Freiheit in grundsätzlichen Konflikt zu kommen".

⁵ La génesis de la Constitución conciliar *de fide catholica* (DS 3000-45) se desarrolla en cuatro "esquemas" o proyectos sucesivos: el anteproyecto (*esq.0*) del teólogo Franzelin, presentado en el aula conciliar el 10.12.1869; el proyecto (*esq.1*) de Msr.Martin y el teólogo Kleutgen, producto de una refundición del anterior, presentado a la Comisión *de rebus fidei* el 1.3.1870; el proyecto (*esq.2*) reelaborado por la Comisión, presentado en el aula conciliar el 18.3.1870; el proyecto (*esq.3*) enmendado por el Concilio mismo mediante discusiones y votaciones. Este último proyecto o *esq.3*, levemente afinado aún mediante algunos *modos*, se convierte finalmente en la Constitución definitivamente aprobada el 24.4.1870.

⁶ El texto definitivo del primer párrafo del capítulo primero (DS 3001) procede de un texto germinal del capítulo primero del *esq.0*, titulado

gos distintivos del verdadero Dios se mantuvo fundamentalmente hasta el texto definitivo (DS 3001). Sin embargo, en el *esq.2* se intercaló en ella, entre *omnipotentem* y *aeternum*, el calificativo *providissimum* a instancia de Msr. Zinelli. En realidad, éste parece había solicitado algo más que la simple interpolación de ese calificativo en la serie⁷. Pero la Comisión encargada se atuvo por el momento a ese mínimo⁸, declarando además que tal adición implicaba una condenación particular del error deísta⁹.

Esta interpolación ocasionó nuevas propuestas durante la discusión en el aula conciliar. Msr. Dubar insinuó la conveniencia de un ordenamiento más lógico de la serie, anteponiendo los rasgos *absolutos* a los *relativos* y posponiendo, en consecuencia, la mención de la providencia a la de la inteligencia divina¹⁰. Msr. Heffele mostró el deseo de que se tuvieran en cuenta las cualidades *personales* de Dios, entre otras su *omnisciencia*¹¹. Mrs. Melchers, apoyándose en ese deseo, lo concretó en la propuesta de adición de un nuevo miembro de la serie, relativo a la presciencia divina del futuro humano libre¹². Y en fin, Msr. Meurin redondeó

“Condemnatio materialismi et pantheismi” (Mansi 50,59s). El mismo Franzelin lo anota así (5): “Tum censuerunt theologi, contra eosdem errores etiam distinctius dicendum esse, quomodo divina essentia eminens sit super omnem aliam essentiam, sitque Deus tota infiniti sui *esse* ratione diversus ob omnibus et infinite *exaltatus super omnia, quae praeter ipsum sunt aut concipi possunt*. Ad hunc finem commemorantur illa divina attributa, quae directe opponuntur pantheistico illi *enti*, quod ipsi dicunt absolutum, quodque est in se indeterminatum, sese evolvens et paulatim se perficiens, atque ideo mutabile et in perpetuo quodam *feri*, per se nec intelligens nec volens, donec ad sui conscientiam pervenerit in spiritu humano” (Mansi 50,76CD).

⁷ Cf. Mansi 53,183B: “Ab alio (Tarvisino) attributa, Deum esse necessario existentem, sapientissimum et providentissimum, diserte debere declarari”.

⁸ Cf. Mansi 51,33B y 53,186B.

⁹ Aunque la *Ratio* introductoria al *esq.2* indica genéricamente que el contenido del capítulo primero se refiere a “*ea... quae ad varias pantheismi species reprobandas apta sunt*” (Mansi 51,39C), el Relator Msr.-Simor especifica: “Braviter hic proponitur catholica doctrina ecclesiae de Deo rerum omnium creatore, quatenus illa opponitur atheis, naturalistis, pantheistis, deistis et ontologistis etiam. Deistae feriuntur per illud verbum *providissimum*, id est providentissimum” (Mansi 51,46B).

¹⁰ Cf. Mansi 51,97C y 180C(5).

¹¹ Cf. Mansi 51,102B y 181A(10).

¹² Cf. Mansi 51,114D y 181A(12): “Consentio deinde illi oratori reverendissimo, qui iam dixit nonnulla verba de scientia divina esse addenda. Et quia nonnulli sunt et fuerunt, qui dicunt, Deum praescire futura contingentia, quae dependent a libertate humana: hac occasione, mea sententia, dici deberet: *Scientem omnia tum praeterita tum futura, tum necessaria tum contingentia*”. Sospecho la existencia de una errata

todas estas intervenciones, ofreciendo la redacción de un nuevo párrafo que sustituyera al calificativo interpolado en el *esq.2*, tratara de la divina providencia y presciencia del futuro libre, y se convirtiera en un tercer párrafo del capítulo primero¹³.

La Comisión, tras estudiar estas propuestas, dio por buena la de Msr. Meurin¹⁴, aunque —de acuerdo con el emendante— modificó un poco el final de la redacción ofrecida. Y así la presentó ante la asamblea conciliar, sugiriendo su aprobación a fin de salir al paso de las dudas contra la presciencia divina del futuro libre, integrada a su juicio en el depósito de la fe¹⁵. El Con-

en la transcripción de este párrafo: parece que la razón dada habría de basarse en que algunos “dicunt Deum non praescire” o “negant Deum praescire”.

¹³ Cf. Mansi 51,115BD y 180D(8): “Consentio cum reverendissimo domino archiepiscopo Coloniensi, qui nunc locutus est, in iis quae de praescientia Dei modo dixit. Sed vellem ut verbum *providissimum*, quod in schemate invenitur, magis evolvatur. Deistae enim multique alii negant providentiam et praescientiam divinam, et etiam inter catholicos hoc tempore multi inveniuntur, qui negant vel saltem in dubitationem vocant Dei praescientiam futurorum liberorum; et eorum praecipua ratio est, quia haec praescientia Dei non est expresse a catholica ecclesia definita. Unde humiliter propono ut tollatur in paragrapho prima verbum *providissimum* et addantur post secundam paragraphum haec quae sequuntur: *Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (Sap.VIII,1). Nuda siquidem et aperta sunt oculis eius omnia, non solum quae facta, sed etiam quae futura sunt, sive necessaria sive libera creaturarum rerum efficientia facienda. Unum solum animadverto, de medio, in quo Deus omnia videt tum futura libera tum, sicut schola loquitur, futurabilia in hoc proposito canone seu in hac proposita paragrapho non esse sermonem”.*

¹⁴ Cf. Mansi 53,215AB: “2.º. Num, prout ab uno patre propositum est, suppresso vocabulo *providissimum*, addenda paragraphus tertia, in qua doctrina de providentia et praescientia actionum futurarum naturarum rationalium exponatur. Responsum unanimiter affirmative, uno reverendissimo patre excepto, qui de re non clare exposita se sententiam ferre non posse declaravit”.

¹⁵ Cf. Mansi 51,188BD: “Auctor huius emendationis non solummodo fusius explicat attributum *providissimum*; sed etiam vult ac desiderat, ut apponatur tertia quaedam paragraphus ad primum caput, quae agere debeat de providentia et de praescientia Dei: et deputatio hanc emendationem admittendam esse censuit, et quidem duplici ex ratione. Primo quidem ex ratione formali, scilicet vox *providissimum*, prouti habetur in schemate reformato, postmodum demum fuit introducta: et ingenue fatear, turbat aliquantulum seriem sententiarum; proinde longe melius esset hic omittere verbum seu vocem *providissimum*, et deinde instar tertiae partis seu tertiae paragraphi apponere istam emendationem de providentia et praescientia Dei. Deputatio hanc emendationem ea etiam ex causa admittendam esse censuit, quia reapse multis in locis videtur dubitari etiam a theologis, utrum Deus reapse praesciat futura contingentia, id est futura libera: proinde certe non abs re erit doctrinam certissimam, immo doctrinam,

cilio aprobó la propuesta casi por unanimidad¹⁶; y el texto —con dos leves modificaciones estilísticas— permaneció inalterado hasta la promulgación definitiva de la Constitución Dogmática:

Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, "attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter" (cf. *Sap.* 8,1). "Omnia enim nuda et aperta sunt oculis Eius" (*Hebr.* 4,13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt (DS 3003).

A la luz de las Actas, por tanto, este párrafo se revela como una explícita declaración de la doctrina católica acerca de la providencia y, más en particular, de la presciencia divina del futuro humano libre; y como una declaración doctrinal que se limita a popugnar el *hecho* dogmático de la presciencia divina, dejando a la libre discusión de los teólogos el estudio del *medio* en el que Dios preconoce el futuro libre y, en consecuencia, la consideración sobre el *modo* como esa presciencia se muestra compaginable con la libertad humana. Aun sin quedar refrendada por un correlativo canon anatematizante, la declaración conciliar parece dada con mentalidad definitoria. Los destinatarios de esta declaración son ciertamente los heterodoxos deístas, pero más especialmente aún los creyentes y teólogos cristianos tentados por la duda ante la paradójica conciliabilidad de la presciencia divina del futuro libre con la genuina libertad humana.

Msr. Meurin podía darse por satisfecho: en adelante ningún creyente podría alegar "que la presciencia de Dios no ha sido expresamente definida por la Iglesia Católica" para negarla o ponerla en duda¹⁷. Y, sin embargo, ochenta años después, en 1950, Pío XII se siente obligado a dar un nuevo toque de alarma, por-

quae certe est de fide, proponere, quod Deus est providissimus et praesciens futura etiam contingentia et libera. Solummodo Deputatio de fide offende-
batur verbis ultimis huius emendationis, quae erant paululum duriuscula:
et proinde conventionem facta cum auctore huius emendationis, haec emen-
datio sequenti tenore acceptanda suffragiis vestris, reverendissimi patres,
proponitur, scilicet: *Universa vero, quae condidit Deus, providentia sua
tuetur atque gubernat attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens
omnia suaviter (Sap.8,1): nuda siquidem et aperta sunt oculis eius omnia,
etiam ea quae libera creaturarum actione futura sunt.* De reliquis om-
nibus in hac denuo emendata propositione relicta sunt, quae dubium
nullum faciunt, scilicet, quod Deus prospiciat praeterita et futura etiam
necessaria et contingentia. Omnia ista saltem indirecte et implicite in ver-
bis: *etiam ea quae libera* etc, continentur".

¹⁶ Cf. Mansi 51,191Ds.

¹⁷ Cf. nota 13.

que en el seno de la nueva teología vuelve a rebrotar, entre otros errores, la impugnación contra la presciencia divina: "Se niega de nuevo la eterna e infalible presciencia divina de las acciones libres de los hombres" (DS 3890)¹⁸. Ciertamente, sorprende este toque de alarma: la discreción pontificia, asumida también por los comentaristas de la Encíclica *Humani Generis*¹⁹, no permite calibrar con exactitud el arraigo y la extensión conseguidos por esa renovada desviación. Pero, en todo caso, sirve para constatar que todavía en nuestros tiempos la problemática sobre el tema sigue inquietando a los cristianos.

En los documentos promulgados por el Concilio Vaticano II no se halla alusión alguna al tema de la presciencia divina²⁰ ni a la tradicional problemática en torno a ese tema. Pero, a la luz del desarrollo histórico de esa misma problemática, resulta verosímil intuir la persistencia de la inquietante paradoja, oculta o semioculta en el ateísmo sistemático moderno, tal como queda descrito en la Constitución Pastoral *sobre la Iglesia en el mundo actual*²¹. Ciertamente, los PP. Conciliares no parece se mostraran conscientes de una posible incidencia del antiguo problema en la moderna dificultad sentida ante la paradójica compatibilidad de la "autonomía del hombre" y su "dependencia respecto de Dios"; al menos, a juzgar por la génesis —reflejada en las Ac-

¹⁸ "Aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur".

¹⁹ Cf. A. MICHEL, *Les enseignements de l'Encyclique*, AmCl 60(1950)662-671; C. BOYER, *Les leçons de l'Encyclique "Humani Generis"*, Greg 31(1950) 526-539; J. SAGÜÉS, *La Encíclica "Humani Generis": Avances teológicos*, EE 25(1951)147-180; F. TAYMANS, *L'Encyclique "Humani Generis" et la Théologie*, NRT 73(1951)3-20; etc. BOYER (a.c., p.531) registra la sorpresa producida por el toque de alarma: "Que ces assertions aient été mises en doute par des théologiens, il y a de quoi surprendre. En fait plus d'un laïque a été surpris par ce que l'encyclique lui révélait". Según MICHEL (a.c., p.668), se trata de una "doctrine admise par tour les théologiens sans exception".

²⁰ Ni el sustantivo *praescientia* ni el verbo *precognoscere* o sus derivados son utilizados en los documentos del Concilio: cf. P. DELHAYE-M. GUERET-P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain 1974, CETEDOC. Una sola vez se emplea el verbo *praescio*, en la forma *praescivit*, en LG 2, pero en cita de Rom.8,29 y sin relación al problema de que aquí se trata.

²¹ "Atheismus modernus formam etiam systematicam saepe praebet, quae, praeter alias causas, optatum autonomiae hominis eo usque perducit ut contra qualemcumque a Deo dependentiam difficultatem suscitet. Qui talem atheismum profitentur, libertatem in eo esse contendunt quod homo sibi ipse sit finis, propriae suae historiae solus artifex et demiurgus: quod componi non posse autumant cum agnitioe Domini, omnium rerum auctoris et finis, vel saltem talem affirmationem plane superfluum reddere" (GS 20).

tas²²— de su descripción del ateísmo sistemático moderno. Pero la historia revela claramente una conexión íntima entre la paradoja *presciencia-libertad* y la paradoja *abaliedad-libertad*; y, si esa conexión es real, no es de extrañar que la dificultad moderna enraice también, entre otras razones, en la dificultad antigua, sólo superada autoritativamente mediante la afirmación magisterial de la conciliabilidad *de hecho*.

2. INSERCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Es curioso observar que los LXX ni siquiera utilizan vocablos que han devenido técnicos en esta problemática, tales como *proginōskō* y *prōgnōsis*. Podemos ciertamente encontrarlos²³ en los dos últimos libros del Antiguo Testamento (Sab. 6,13; 8,8; 18,6; Jud. 9,6; 11,19) y en unos cuantos pasajes del Nuevo (Act. 2,23; 26,5; Rom. 8,29; 11,2; I Pd. 1,2,20; II Pd. 3,17). También, raramente, en los escritos de algunos Padres Apostólicos (I Clem. 44,2; Herm. 31,4; 66,5), quienes designan, además, a Dios como “conocedor de corazones (*kardiognōstēs*) y preconocedor (*proginōskōn*) de todo” (Herm. 31,4), como “preconocedor (*prognōstēs*) de todo y sabedor de nuestros íntimos sentimientos” (II Clem. 9,9). Pero, en todo caso, el significado de esos vocablos y calificativos, menos precisos y sofisticados todavía, carece de toda problemática del estilo de la rastreada. El clima sigue siendo el mismo de antaño: serena convicción de que Dios preconoce y dirige el futuro, sin que ello obste al reconocimiento de la libertad y responsabilidad humanas.

²² Prescindiendo de otros proyectos anteriores, la génesis de la Constitución Pastoral *sobre la Iglesia en el mundo actual* se desarrolló en cuatro fases: un primer proyecto admitido por Pablo VI el 3.7.1964 (*esq.1*); un segundo proyecto, más amplio, admitido también por Pablo VI el 28.5.1965 (*esq.2*); un *textus recognitus* a base de las discusiones conciliares habidas a principios de otoño y distribuido los días 12-13.11.1965 (*esq.3*); y un *textus denuo recognitus* a base de los *modos* presentados en las votaciones de los días 15-19.11.1965 (*esq.4*). El pasaje citado en la nota precedente, a excepción de dos leves retoques, aparece ya en *esq.3,20*; y su primera proposición está tomada de *esq.2,18*. Las Actas recalcan la intención de los Padres Conciliares: exponer y rechazar el ateísmo en sus diversas formas. No indican, en cambio, conato alguno para desentrañar sus ramificadas raíces históricas.

²³ Cf. E. HATCH-H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, Oxford 1897, Clarendon; W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1899, Clark; H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicorum*, München 1963, Kösel.

Así, hasta mediados del siglo II. Pero inmediatamente después, hacia el año 155, despunta claramente el problema en un escrito cristiano, la primera *Apología* de Justino. En los cc. 30-53 desarrolla Justino su argumentación apologética a base del anuncio y cumplimiento de las profecías bíblicas; y hacia la mitad de ese desarrollo, en forma de digresión, se plantea la problemática rastreada. "Llega un momento en el que el escritor siente venir la objeción de que algo que absolutamente se conoce de antemano como futuro, ha de suceder necesariamente"²⁴. El filósofo cristiano, natural de Samaría, no determina la procedencia de tal objeción, aunque parece imaginarla exterior a la mentalidad cristiana (cf. 43,1). Ni tampoco la encara a fondo: afirma que "Dios es preconocedor (prognóstēs) de los hechos futuros de todos los hombres", afirma la real libertad y responsabilidad del hombre, afirma la compatibilidad de la presciencia divina y libertad humana²⁵; pero no aborda el intento de una solución positiva al problema que plantea el modo de tal conciliabilidad.

Apenas cincuenta años después de la publicación de la primera *Apología* de Justino, inició Orígenes su fecunda vida docente, que se desarrolló a lo largo de otros cincuenta años (203-253), primero en Alejandría y luego en Cesarea. Sus obras conservadas confirman que, con frecuencia, se creyó obligado a salir al paso de esta problemática, exponiendo con precisión el problema y propugnando con constancia la misma solución. Pero además, en un pasaje de su *Comentario al Génesis*²⁶, Orígenes testimonia claramente la procedencia de tal problemática: la mentalidad helénica.

Ciertamente, uno de los problemas controvertidos desde hacía ya siglos en la filosofía griega era el de la *fatalidad* del acontecer histórico. A juicio de algunos pensadores, la fatalidad implicaba un determinismo absoluto de la historia. Nada se libraba de la necesidad fatal, ni siquiera la aparente libertad humana. Los diversos principios, en que los pensadores fatalistas basaban su argumen-

²⁴ D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos (s.II)*, Madrid 1964, BAC 116 (p.171).

²⁵ Cf. *Apol.* I, 44, 11.

²⁶ Lo único que se conserva de esta obra origeniana es el fragmento recogido en la *Filocalia* (c.23) de BASILIO EL GRANDE y GREGORIO NACIANCENO, parcialmente citado también en la *Preparación Evangélica* (VI 11) de EUSEBIO DE CESAREA. El pasaje concreto, al que aludo en el texto, se encuentra en *Prep. Evang.* VI, 11,31-33.

tación, pueden reducirse a una concepción global de la realidad: la necesidad del hecho futuro viene exigida por la naturaleza misma de la *verdad* de su enunciado, predeterminada por sus *causas* y en fin de cuentas preestablecida por la *presciencia de Dios*²⁷. La argumentación fatalista fue calificada de *perezosa* por otros pensadores, porque inducía en la práctica a un pasivismo absoluto; si el hombre es incapaz de cambiar el futuro predeterminado y por tanto necesariamente fatal, ¿a qué esforzarse?²⁸. Ya el estoico Crisipo (c. 277-205 a.C.) había intentado demostrar que el destino no implica necesidad y puede conjugarse con la libertad humana²⁹. A partir de él esta problemática fue debatida con calor y hasta con virulencia en la filosofía precristiana. Y dada su embrollada dificultad, enmarcada en unos presupuestos y en una concepción global peculiares, muchos pensadores prefirieron optar por una solución simple y simplista: negar, sin más, uno de los términos de la paradoja. Y, así, unos se negaron a reconocer la autenticidad de la libertad humana; y otros se negaron a reconocer la autenticidad de la presciencia divina.

La problemática plantada en tierra helena seguía siendo deba-

²⁷ Cf. Mr. LEIBNITZ, *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1714: "Les hommes presque de tout tems ont été troublés par un sophisme, que les Anciens appelloient la Raison paresseuse, parce-qu'il alloit à ne rien faire, ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs presens. Car, disoit-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoi-que je puisse faire. Or l'avenir, (disoit-on) est nécessaire, soit parce-que la Divinité prévoit tout, et le préétablit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce-que tout arrive nécessairement, par l'enchaînement des causes; soit enfin par la nature même de la vérité, qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les événemens futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puis-que l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse en elle-même, quoi que nous ne connoissions pas toujours ce qui en est. Et toutes des raisons de détermination, qui paroissent différentes, concourent enfin comme des lignes à un même centre, car il y a une vérité dans l'événement futur, qui est prédéterminée par les causes, et Dieu la préétablit en établissant les causes" (pp.XIIs).

²⁸ Lo mismo que otros autores antiguos (cf. CICERÓN, *De fato* 12s). Orígenes ridiculiza la argumentación *perezosa*, aplicándola a conclusiones prácticas: si el futuro proceso del enfermo está ya predeterminado y debe acaecer necesariamente, hágase lo que se haga, ¿a qué llamar al médico?; si tu futura paternidad está ya predeterminada y debe acaecer necesariamente, hagas lo que hagas, ¿a qué llevar vida marital? (cf., por ejemplo, *Contra Celso* II 20).

²⁹ Cf. E. BREHIER, *Chrysippe*, Paris 1910, Alcan; especialmente II 2,5 (p.172-196).

tida a lo largo de los siglos II y III³⁰. Los primeros pensadores cristianos se toparon con sus brotes y rebrotes en el campo de la cultura mediterránea. Y forzados por la conflictividad de la controversia ambiental, se sintieron obligados a participar en ella, propugnando tanto la presciencia divina del futuro como la libertad humana, datos que sus antecesores —autores bíblicos y primitivos teólogos cristianos— habían mantenido sin embarazo ni conflicto alguno; y también a reflexionar metafísicamente sobre la aparente inconciliabilidad de ambos datos bíblicos³¹.

La inserción de la problemática en la teología cristiana es, pues, manifiesta: se introduce en la mentalidad cristiana desde la mentalidad filosófica griega por la época en que ambas mentalidades contactan al expandirse el cristianismo por el área mediterránea imbuída de cultura helenística.

3. PRIMER INTENTO CRISTIANO DE RESOLUCIÓN DE LA PARADOJA: ORÍGENES.

Los teólogos y filósofos cristianos encaran, pues, a partir de mediados del siglo II el problema planteado en la filosofía griega, afirmando rotundamente los dos términos en juego, sin sacrificar el uno al otro para tratar de resolver su paradójica incompatibilidad³². Pero Orígenes no se contenta con la mera afirmación de los dos términos y de su compatibilidad; trata de explicarla. En

³⁰ Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, BAC 286: "Pocos temas había entre los pensadores de los siglos II y III más en boga. Peripatéticos, cínicos y aun epicúreos rivalizaban con los platónicos y cristianos en defensa de la humana libertad para combatir la doctrina de la anáγκē" (p.166).

³¹ Cf. L. M. PÉREZ DEL VALLE, *Providencia, destino y libertad en el "De fato" de Tertuliano*, Helm 21 (1970) 79-113: "Los tratados *De fato* se podrían resumir así como un registro de las réplicas y contrarréplicas de Carnéades y Crisipo. Los cristianos rehúyen estos alardes sofísticos para centrarse en la vertiente teológica y moral del problema. Lo que no quiere decir que se satisfagan con las solas afirmaciones de la Escritura. Bajo cualquier aspecto se está exigiendo una fundamentación metafísica tanto del ser y poder divinos, como del obrar libre y responsable del hombre" (p.99).

³² Lo hemos constatado en San Justino y lo vamos a constatar en Orígenes y en San Agustín. Como resumen de esta postura primordial valga esta profesión agustiniana: "Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat...: et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere quidquid a nobis nonnisi volentibus fieri sentimus et novimus" (*De civitate Dei* V 9,2s).

el fragmento conservado de su *Comentario al Génesis* aprovecha la ocasión que le brinda la orden creativa divina: "Haya lumbres significativas (LXX: eis sēmeîa)..." (Gen.1,14), para arremeter contra la astrología fatalista pagana, que provoca angustias incluso entre los cristianos y cuya hipotética aceptación arruinaría toda auténtica antropología cristiana; y para arremeter también, de rechazo, contra otra concepción fatalista, no menos angustiada y falsa que la astrológica, basada en la supuesta necesidad inferida por la presciencia divina en un acontecimiento preconocido. Orígenes confiesa sin ambages, como sus predecesores cristianos, que Dios es preconocedor (prognóstēs); y propugna que esto puede demostrarse no sólo por la Sda. Escritura, sino también por el análisis de la noción misma de Dios. Y a continuación plantea y desarrolla cuatro cuestiones, la primera de las cuales reza así: "Cómo puede propugnarse nuestro albedrío, si Dios preconoce desde la eternidad lo que sabe hace cada hombre"³³. Tras exponer y debatir con precisión la cuestión planteada por la filosofía helénica, concluye proponiendo una solución consistente en la inversión de la argumentación fatalista: "un suceso no acontece porque sea preconocido; es preconocido porque acontece; por tanto, la presciencia no anula la libertad humana". Reconoce, ciertamente, que su solución es más paradójica aún que la simple afirmación de la compatibilidad. Pero la mantiene como verdadera³⁴. Y la sigue manteniendo en otros pasajes de su obra conservada³⁵. Tratando de afinar más su pensamiento, distingue además el significado del adverbio pántōs, utilizado por los filósofos fatalistas. Estos argumentaban: "Si Dios preconoce un suceso futuro, ese suceso acontecerá pántōs". Orígenes replica: "si por *acontecerá pántōs* se entiende que sucederá necesariamente en un sentido fatalista, necesitante, coactivo, anulador de la libertad humana, niego, si por *acontecerá pántōs* se entiende que sucederá realmente,

³³ Cf. *Prep. Evang.* VI 11,30. Las otras tres cuestiones enfocan de nuevo el panorama global del que Orígenes ha partido: "2.º, cómo los astros no son causativos, sino sólo significativos de lo que sucede en el hombre; 3.º, cómo el hombre no puede adquirir ciencia exacta de tales sucesos, puesto que sólo mentes suprahumanas son capaces de interpretar plenamente tales signos; 4.º, cuál es la razón de que Dios haya creado esos signos para información de tales mentes".

³⁴ Cf. *Prep. Evang.* VI 11,36s.

³⁵ Cf. *Comtr. Col.* II 20 y *Com. Rom.* I 3.

RUFINO, en su traducción libre del *Comentario a la Carta a los Romanos* (VII 8), condensa en esta fórmula latina la solución origeniana: "Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat".

aunque hubiera sido posible que sucediera lo contrario, concedo”³⁶. La distinción, ciertamente, es sutil... y sin duda poco convincente para sus adversarios. Pero no puede negarse su validez en el contexto global de su propia concepción.

Hay que reconocer a Orígenes el honor de haber intentado un esfuerzo pionero y serio en pro de la resolución de la paradoja desde la filosofía cristiana, así como su genialidad y sutileza, patentizada en el planteamiento y orientación de múltiples problemas teológico-filosóficos. Sin embargo, también hay que reconocer que su intento, en este caso, no resulta satisfactorio. Su fallo principal estriba en fundamentar la resolución de la paradoja en una “causalidad” extradivina de algo divino, escamoteando el dato incuestionable de la Independencia creadora de Dios: al menos según su expresión terminológica, parece concebir que un suceso creado y temporal impacta en el Ser de Dios, haciendo así a la Mente divina concedora del suceso. Orígenes no parece superar, a este respecto, una concepción excesivamente antropomórfica de lo divino: aplica sin matizaciones al conocimiento divino la ley que vige para el conocimiento humano y que la Escolástica resumirá más tarde en el aforismo: “ex potentia et obiecto paritur notitia”. Su solución, por ello, no sólo se basa en “algo más paradójico” —por usar sus mismas palabras—, sino en algo tan lábil —por muy “verdadero” que a él le parezca— que amenaza ruina al menor golpe. Más aún: a esta concepción de lo divino pueden achacársele otros dos fallos implícitos —eslabonados con el anterior—, delativos a la Simplicidad y Eternidad del Ser de Dios. La consideración humana de la inconcebible Simplicidad divina se ve siempre afectada por nuestra necesidad de pensar con conceptos divididas, aunque nos esforcemos en mantener una “división” meramente metodológica y metodológicamente precisa. Y la consideración humana de la Eternidad divina difícilmente se libera de una concepción indefinidamente cronomórfica, sucesiva, como si también en lo eterno —o en la relación *eternidad-tiempo*— pudieran señalarse un pasado, un presente y un futuro. Orígenes no parece logra desasirse de ambas ligaduras, muy humanas por supuesto.

Es muy posible que la intuición origeniana, forzada en diálogo

³⁶ Cf. *Prep. Evang.* VI 11,37.40 y *Com. Rom.* I, 3. RUFINO, en su traducción libre del *Comentario a la Carta a los Romanos* (VII 8), condensa en esta fórmula latina la solución origeniana: “Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat”.

a una mayor precisión sobre estos temas, hubiera logrado un desarrollo y una afinación mucho más matizadas. Pero, por desgracia, tal diálogo nos resulta imposible; en fin de cuentas sólo podemos atenernos hoy a la fosilización escrita del pensamiento de quienes nos precedieron en siglos, tanto más cuando tal fosilización ha llegado hasta nosotros muy fragmentada. Aunque también es verdad que no nos interesa tanto el pensamiento particular de cada uno de ellos cuanto el pensamiento eclesial del Hombre, enriquecido progresivamente por la aportación continuada de las intuiciones individuales.

4. FUNDAMENTOS PARA UNA RESOLUCIÓN DE LA PARADOJA: SAN AGUSTÍN.

La obra de San Agustín ha llegado hasta nosotros mejor y más abundantemente conservada que la de Orígenes. Por eso tenemos mayores posibilidades para profundizar en el fondo y transfondo de su pensamiento, evitando de esta forma encallar en algunas formulaciones menos acertadas o más ambiguas, al menos en cuanto leídas desde nuestros propios presupuestos culturales inconscientes.

Se ha dicho que Agustín no pretendió nunca tratar a fondo el problema de la paradójica compatibilidad entre presciencia divina y libertad humana; que su aportación a este respecto es "assez maigre"; y que sus ocasionales argumentos en pro de la compatibilidad son más bien débiles³⁷. Yo diría que, quien desea comprender integral y profundamente la genuina aportación agustiniana a este problema, debe comenzar por considerar los tres pilares en que Agustín apoya su peculiar concepción de la *presciencia* divina³⁸ antes de estudiar y ponderar su intento de resolución de la paradoja. Sólo quien tiene previamente en cuenta la cimentación oculta y las líneas visibles del edificio del pensamiento agustiniano a este respecto, calibra adecuadamente el valor de la techumbre que lo corona. Esos tres pilares son la Simplicidad, la Independencia creadora y la Eternidad de Dios.

³⁷ Cf. J. VAN GERVEN, *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin*, RPhL 55(1957)317-330.

³⁸Cf. C. ZIMARA, *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus*, FZPhTh 1 (1954) 353-393. A lo largo de este apartado habré de utilizar repetidamente las enseñanzas de este concienzudo trabajo, sumamente provechoso, completado más tarde con una especie de segunda parte: *Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus*, FZPhTh 6 (1959) 271-299.361-394.

Agustín subraya vigorosamente la Simplicidad de Dios, primer pilar de su pensamiento respecto al tema que nos ocupa. Y parece recalcar ante una posible distinción, siquiera metodológicamente precisiva, de los “rasgos” o “facetas” divinas, siempre que trata de nuestros conceptos humanos relativos a Dios. Una y otra vez insiste en la identificación real de su ser, su conocer, su querer, su actuar...³⁹. En un esfuerzo de mayor clarificación comparativa contrasta con frecuencia la Simplicidad divina y la complejidad humana para subrayar su diferencia y las consecuencias que de ella se derivan⁴⁰. En particular, subraya la diferencia existente entre el conocer divino y el conocer humano, implicada precisamente en ese contraste entre lo simple y lo complejo. El conocer humano es mudable, perecedero y acrecentable, por cuanto en el hombre no se identifican el conocer y el ser; el hombre puede ser sin conocer, o conociendo más o menos. En cambio, el conocer divino es inmutable y perfectísimo, por cuanto en Dios ser y conocer, ciencia y esencia —o mejor: ser y saber, Sabiduría y Esencia— se identifican: “en la maravillosa Simplicidad de aquella Naturaleza el saber no difiere del ser”; “ambas cosas son una sola; y ni siquiera debe denominarse *ambas cosas* a lo que en realidad es simplemente una sola”⁴¹.

³⁹ “Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id, quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia” (*De Trinitate VI 10,11*). “Vere ibi est summe simplex essentia; hoc ergo est ibi esse quod sapere... Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia quae essentia” (*De Trinitate VII 1,2*).

⁴⁰ “Homo aliud est quod est, aliud quod potest. Aliquando enim et est homo, et non potest quod vult; aliquando autem sic est homo, ut possit quod vult; itaque aliud est esse ipsius, aliud posse ipsius. Si enim hoc esset esse ipsius, quod est posse ipsius, cum vellet, posset, Deus autem, cui non est alia substantia ut sit et alia potestas ut possit, sed consubstantialia Illi est quidquid Eius est et quidquid est, quia Deus est, non alio modo est et alio modo potest, sed esse et posse simul habet, quia velle et facere simul habet” (*In Iohannis Evangelium Tractatus XX 4*).

⁴¹ “Longe est igitur huic scientiae scientia nostra dissimilis. Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse, sicut et in superioribus libris saepe iam diximus. Nostra vero scientia in rebus plurimis propterea et amissibilis est et receptibilis, quia non hoc est nobis esse quod scire vel sapere, quoniam esse possumus etiam si nesciamus neque sapiamus ea, quae aliunde didicimus” (*De Trinitate XV 13,22*). “Mutabilis quippe est mens nostra, quae percipit discendo quod nesciebat, et amittit dediscendo quod sciebat... Et ideo non est ista substantia verissime simplex, cui non hoc est esse quod nosse: potest enim esse, nec nosse, At illa divina non potest, quia id, quod habet, est. Ac per hoc non sic habet scientiam ut aliud Illi sit scientia qua

El segundo pilar del pensamiento agustiniano, la Independencia creadora de Dios, engarza estrechamente con el primero: porque Dios es Simple e Inmutable, su ser, su conocer, su querer y su actuar han de ser —o mejor: ha de ser— plena y absolutamente independientes; el ser-conocer-querer-actual divino no puede ser afectado por nada exterior a Sí mismo. Agustín alude aquí a la concepción platónica de lo divino: los filósofos platónicos comprendieron ya acertadamente —a juicio de Agustín— que la realidad creada no ha podido provenir sino del Ser Simple e Inmutable: “precisamente por esa Inmutabilidad y Simplicidad entendieron que El fue quien lo hizo todo y que El no pudo ser hecho por nadie”⁴². Ni siquiera en parte, puesto que en Dios todo es simplemente uno. De ahí que resulte quimérico concebir una causalidad extradivina de algo divino. En particular, Agustín impugna con constancia y convicción la idea de que un suceso creado y temporal sea capaz de “provocar” su conocimiento por Dios, de influir de algún modo en el conocer divino. En este punto se manifiesta tajante y reiterativo: repite como un *leitmotiv*, a veces en fórmulas sumamente densas, que Dios no conoce la realidad creada y los sucesos que acaecen en su evolución temporal porque éstos existan; sino que la realidad creada y los sucesos que acaecen en su devenir existen porque Dios los conoce. Dicho de otro modo: la realidad y los sucesos no “causan” el conocimiento divino; es el conocimiento divino —identificado con su ser, su querer y su actuar, no lo olvidemos— quien “causa” la realidad. Tan es así, que la ciencia divina permanece inalterada por el

scit, aliud essentia qua est, sed utrumque unum. Nec utrumque dicendum est, quod simpliciter unum est (*In Iohannis Evangelium Tractatus XCIX 4*).

⁴³ Esta es la conclusión de una exposición extensa sobre el concepto platónico de Dios, en la que además se vuelve a insistir sobre la Simplicidad divina con expresiones similares a las ya citadas y en la que puede advertirse latente la concepción, también platónica, de las “rationes aeternae” —pre-existentes en la Sabiduría divina— de todos los seres creados, a la que aludirá enseguida: “Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non inmerito fama atque gloria praelatos videmus... omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab Illo, qui vere est, quia incommutabiliter est; ac per hoc sive universi mundi corpus, figuras, qualitates ordinatumque motum et elementa disposita a caelo usque ad terram et quaecumque corpora in eis sunt, sive omnem vitam..., nisi ab Illo esse non posse, qui simpliciter est. Quia non aliud Illi est esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud Illi est vivere, aliud intelligere, quasi possit vivere non intelligens; nec aliud Illi est intelligere, aliud beatum esse, quasi possit intelligere non beatus; sed quod est Illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est Illi esse. Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt Eum et omnia fecisse et Ipsum a nullo fieri potuisse” (*De civitate Dei VIII 6*).

hecho de la creación: Dios, el Inmutable, Creador absolutamente independiente de su creación, conoce la realidad creada *de un mismo modo*, infinitamente perfecto, en la fase "anterior" y en la fase "posterior" al advenimiento de lo creado a la existencia⁴³.

Aunque sea de pasada, es curioso constatar que Agustín, al recalcar una y otra vez esa contraposición, no alude nunca expresamente a la aparentemente contradictoria contraposición origeniana. Pero sin duda la contraposición agustiniana resulta una especie de rechazo, más o menos explícito y consciente, de la solución origeniana al problema de la paradójica compatibilidad entre presciencia divina y libertad humana: la inversión de la argumentación fatalista efectuada por Orígenes es a su vez invertida por Agustín; no ciertamente en defensa del pensamiento fatalista, sino en busca de un nuevo y aceptable camino de solución de la paradoja.

También en este tema de la precedencia del conocer divino de la realidad creada respecto a la existencia de la misma realidad creada, Agustín procura una mayor clarificación comparativa a base del contraste entre el conocer divino y el conocer humano, radicalmente diferentes también desde este punto de vista:

⁴³ "Non enim haec, quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt; ac non potius ideo facta sunt, vel mutabilia, quia immutabiliter ab Eo sciuntur" (*De Trinitate* VI 10,11). "Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter scivit creata quam creanda; non enim Eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat, illa mansit ut erat. Ita et scriptum est in libro ecclesiastico: *Antequam crearentur omnia, nota sunt illi; sic et postquam consummata sunt. Sic, inquit, non aliter; et antequam crearentur et postquam consummata sunt, sic Ei nota sunt*" (*De Trinitate* XV 13,22). "Nota ergo fecit, non facta cognovit... Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse, cum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret, *apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio* (St.1,17)" (*De Genesi ad litteram* V 18,36) "Deus... ea non facta didicit, sed noverat esse facienda... Noverat ergo neus omnia quae fecit, antequam faceret. Non enim possumus Eum dicere ignorata fecisse, et ea nonnisi facta didicisse; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit... Noverat ergo ea facienda, non facta: noverat ut faceret, non quia fecerat" (*Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas* 8,9). "Non enim quia fecit, didicit; sed quia noverat, fecit" (*In Iohannis Evangelium Tractatus* XXXVII 8) Agustín expresa gustosamente lo mismo con una contraposición, que es casi un juego de palabras: Dios, al crear, no *discit*, sino *docet*. Comentando el estribillo bíblico "Vidit Deus quia bonum est" (Gen.1), escribe: "Deus autem usque adeo non, cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si Ei fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod, nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret, docet bonum esse, non discit" (*De civitate Dei* XI 21).

el hombre conoce la realidad creada porque ésta existe previamente; en cambio, la realidad creada existe porque es previamente conocida, preconocida, por Dios. El mismo Agustín, en un inciso paralelo al de Orígenes —“tenemos que decir algo más paradójico, pero verdadero”—, confiesa paladinamente que su afirmación resulta misteriosa..., pero verdadera. Y ante ese modo misterioso del conocer divino, tan distinto del conocer humano, prefiere optar —al menos en un primer estadio de su reflexión o de su predicación pastoral— por el silencio de una sabia y consciente profesión de ignorancia, similar al del empacho admirado del salmista (cf. Ps.139,6)⁴⁴.

Sin embargo, a pesar de sus eventuales protestas de ignorancia y silenciosa aceptación admirativa, Agustín, acuciado por su talante filosófico, trató de penetrar en el misterio y de conceptualizar el modo peculiar del conocer divino. Y para ello aprovechó, una vez más, elementos y estructuras del pensamiento platónico. Conviene explicitar claramente la concepción peculiar agustiniana a este respecto para no llamarse a engaño; porque una lectura superficial y parcelada de ciertos textos agustinianos podría dar pie a juzgar que, para Agustín —por mucho que recalque la diferencia entre ciencia divina y ciencia humana—, el preconocimiento divino de la realidad creada es similar al preconocimiento humano del artista que concibe su obra antes de realizarla. Y no es así. Para Agustín la realidad creada no es sino un pálido reflejo de la genuina y subsistente realidad de las Ideas divinas o “rationes aeternae”, más reales que la misma realidad creada. De ahí que pueda hablarse con toda propiedad de una doble existencia de todo lo creado: su existencia en la Mente divina, más consistente y verdadera, “anterior” al hecho de la creación; y su existencia en la mundanidad temporal (*in sua na-*

⁴⁴ “Nobis, quia facta sunt, nota sunt; Illi nisi nota essent, facta non essent” (*In Iohannis Evangelium Tractatus XXXVII 8*). “Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset” (*De civitate Dei XI 10,3*). “Alia est notitia Dei, alia hominis; sicut alia possessio Dei, alia hominis. Apud quem summa potestas est, summa et secreta cognitio est. Tribuamus hoc Deo, laudantes Deum. Non audeamus dicere: Quomodo novit Deus? Ne forte hoc a me, fratres, exspectetis ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut angelus. Et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum. Unum tamen scio, quia et antequam essent omnia..., noverat Deus quod fuerat creaturus... Iam certe noverat quad creatat, et antequam crearet, noverat” (*Enarrationes in Psalmos XLIX 18*).

tura), reflejada de la primera, "posterior" al hecho de la creación⁴⁵. Hasta aquí el Agustín platónico. Prosigue ahora el Agustín cristiano. La suma condensada y unitariamente simple e inmutable de las Ideas divinas o "rationes aeternae" no es otra cosa que el Verbo Eterno de Dios, su Sabiduría, su Hijo Unigénito; mejor dicho: el Verbo de Dios contiene simple e inmutablemente todas las "rationes aeternae" de la realidad creada⁴⁶. Consecuentemente, Dios no necesita esperar al advenimiento de lo creado a su existencia mundana para conocerlo: lo conoce ya eternamente en su Verbo Eterno, y de modo infinitamente perfecto, superior al que pudiera proporcionarle la realidad mundana, por cuanto las "rationes aeternae" poseen una realidad su-

⁴⁵ "Haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis. Et utique ibi meliora, ibi veriora, ubi aeterna et incommutabilia... Porro si noverat ea, priusquam faceret ea, profecto priusquam fierent, apud Illum erant eo modo nota, quo sempiternae atque incommutabiliter vivunt et vita sunt; facta autem eo modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est" (*De Genesi ad litteram V 15,33*). "Proinde, antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura" (*De Genesi ad litteram V 18,36*). "Tanta est ergo notitia Dei, ut apud Ipsum essent quodam ineffabili modo antequam creata essent" (*Enarrationes in Psalmos XLIX 18*).

⁴⁶ "In Verbo Ipsius erat quod factum est. Mundus factus est: et factus est et ibi erat. Quomodo et factus est et ibi erat? Quia domus, quam aedificat structor, prius in arte erat; et ibi melius erat, sine vetustate, sine ruina; tamen ut ostendat artem, fabricat domum, et processit quodammodo domus ex domo; et si domus ruat, ars manet. Ita apud Dei Verbum erant omnia quae condita sunt; quia omnia in Sapientia fecit Deus, et cuncta nota fecit" (*In Iohannis Evangelium Tractatus XXXVII 8*). "Quae item priora sunt in Verbo, per quod facta sunt omnia, quam in iis quae facta sunt omnibus" (*De Genesi ad litteram IV 32,49*). El Verbo de Dios es "unum omnia, tamquam Verbum perfectum, cui non desis aliquid, et Ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in Ea, sicut Ipsa unum de uno, cum quo unum. Ibi novit omnia Deus, quae fecit per Ipsam; et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei" (*De Trinitate VI 10,11*). "Ceterum dictus est in scripturis sanctis Spiritus Sapientiae multiplex, eo quod multa in Sese habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una Sapientia est, in qua sunt infiniti quidam Eique finiti thessauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per Ipsam factae sunt" (*De civitate Dei XI 10,3*). "Tanta est ergo notitia Dei, ut apud Ipsum essent quodam ineffabili modo antequam creata essent... Quomodo cum Illo? Utrum et antequam fierent? Cum Illo enim erant omnia futura et cum Illo sunt omnia praeterita; futura ita ut non Ei detrahantur omnia praeterita. Cum Illo sunt omnia cognitione quadam ineffabilis Sapientiae Dei in Verbo constituta, et ipsum Verbum omnia" (*Enarrationes in Psalmos XLIX 18*).

perior y más consistente que la de sus reflejos creados⁴⁷. Dios preconoce así la realidad creada aun antes de que ésta exista en la temporalidad de su devenir mundano. Y su conocer no se enriquece ni se inmuta por el hecho de la creación, por cuanto la mundanidad de lo creado no le aporta nada nuevo: quien conoce el arquetipo, conoce *a fortiori* su pálida imitación.

El tercer pilar de cimentación del pensamiento agustiniano es la Eternidad divina. Por supuesto, Agustín profesa la fe eclesial en un Dios supratemporal, cuyo estilo de "duración" resulta incomprensible e inefable para el hombre⁴⁸. En Dios, dada su Simplicidad, la Eternidad se identifica con su Ser inmutable. En la "duración" divina no pueden distinguirse adecuadamente los tres estadios temporales humanos, que denominamos pasado, presente

⁴⁷ También los ángeles participan en cierto grado de este modo superior de conocimiento, puesto que "in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in Eo per quae facta sunt omnia; ac deinde in ipsa creatura, quam sic noverunt tamquam infra despicientes, eamque referentes ad Illius laudem, in cuius incommutabili veritate rationes, secundum quas facta sunt, principaliter vident" (*De Genesi ad litteram IV 24,41*). "Illi quippe angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est Verbus Eius Unigenitum... Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in Sapientia Dei, tamquam in Arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt; ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis. Facti sunt enim et aliud sunt quam Ille qui fecit". Agustín gusta de comparar estos dos tipos de conocimiento —el que termina en el Verbo y el que termina en lo creado mismo— con el día y la noche; el párrafo anterior prosigue así: "Ibi ergo tamquam in diurna cognitione, in se ipsis autem tamquam in vespertina, sicut iam supra diximus. Multum enim differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso... Omnia haec (todo lo creado) aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis: illa clariore, hac obscuriore cognitione, velut Artis atque operum; quae tamen opera, cum ad ipsius Creatoris laudem venerationemque referuntur, tamquam mane lucescit in mentibus contemplantium" (*De civitate Dei XI 12*). Lo mismo había escrito ya en una pasaje que precede al citado al comienzo de esta nota: "Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in Verbo Dei et cognitionem eius in natura eius: ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vespertinam. In comparatione enim lucis illius, quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio, qua creaturam quamlibet in seipsa novimus, non errore vel ignorantia eorum, qui nec ipsam creaturam sciunt, non immerito nox dici potest" (*De Genesi ad litteram IV 23,40*).

⁴⁸ "Fides ergo haec et salutis est regula, credere nos in Deum Patrem Omnipotentem..., qui est ante saecula, qui fecit et regit saecula. Non enim tempore augetur aut loco distenditur aut aliqua materia concluditur aut terminatur; sed manet apud Se et in Se ipso plena et perfecta aeternitas, quam nec comprehendere humana cogitatio potest nec lingua narrare" (*Sermo CCXV in redditione Symboli 2*).

y futuro⁴⁹. De ahí que a la “duración” divina no le cuadren propiamente nuestros tiempos verbales y nuestros adverbios de tiempo, aun cuando el hombre, forzado por su mentalidad cromórfica, no sepa pensar y hablar de Dios sino con esa terminología temporal. Ni a la “duración ontológica” misma ni tampoco al conocer divino —que se identifica con su ser, su querer y su actuar, vuelvo a recordar— de la realidad creada. Dios conoce la realidad creada eternalmente, presencialmente, inmutablemente, como de un solo golpe, como de un solo vistazo, en una única y simple intuición; mejor, en un solo *conspectu*, en un solo *contuitu* global y simultáneo, con mirada complexiva “única, eterna, inmutable e inefable”⁵⁰. La ciencia divina no se desarrolla en esta-

⁴⁹ “Anni Dei, aeternitas Dei est; aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile. Ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi *est*; non est ibi *fuit* et *erit*, quia et, quod fuit, iam non est et, quod erit, nondum est; sed quidquid ibi est, non nisi *est*” (*Enarrationes in Psalmos CI 2,10*). Agustín tiende a afinar más aún, cuando afirma que, en realidad, el tiempo humano sólo consta de pasado y futuro, no propiamente de presente; el presente sólo es propio de Dios; sólo Dios *es*. “Nam in omnibus actionibus et motibus nostris et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio: praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi, iam non est, quod dicturus sum, nondum est; quod feci, iam non est, quod facturus sum, nondum est; quod vixi, iam non est, quod victurus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum; in Veritate, quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens; et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies *fuit* et *erit*; cogita Deum, invenies *est*, ubi *fuit* et *erit* esse non possit” (*In Iohannis Evangelium Tractatus XXXVIII 10*).

⁵⁰ “Quis ergo hominum potest istam Sapientiam, qua novit Deus omnia ita ut nec ea, quae discuntur praeterita, ibi praetereant nec ea, quae dicuntur futura, quasi desint, expectentur ut veniant, sed et praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia; nec singula cogitentur et ab aliis ad alia cogitando transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa; quis, inquam, hominum comprehendit istam Sapientiam eandemque prudentiam eandemque scientiam, quandoquidem a nobis nec nostra comprehenditur? Ea quippe, quae vel sensibus vel intelligentiae nostrae adsunt, possumus utcumque conspiceri; ea vero, quae absunt et tamen affuerunt, per memoriam novimus, quae obliiti non sumus. Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione coniciimus. Nam quasdam cogitationes nostras, quas futuras velut manifestius atque certius proximas quasque prospicimus, memoria faciente id agimus, cum agere valemus quatum valemus, quae videtur non ad ea, quae futura sunt, sed ad praeterita pertinere. Quod licet experiri in iis dictis vel canticis, quorum seriem memoriter reddimus: nisi enim praevideremus cogitatione quod sequitur, non utique diceremus; et tamen, ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria... Et putamus nos, utrum Dei providentia eadem sit quae memoria et intelligentia, qui non singula cogitando aspicit, sed una, aeterna et immutabili atque ineffabili visione complectitur cuncta quae novit,

dios temporales, como la ciencia humana. Ni la presciencia —o providencia o previdencia— humana, meramente conjetural y apoyada inductivamente en la memoria del pasado —no en la visión real del futuro—, es similar a la *presciencia* divina. El conocimiento eternal de Dios y el conocimiento temporal del hombre difieren también radicalmente por la diferencia radical de sus respectivos estilos de “duración”. El hombre *prospicit, aspicit, respicit*; Dios no; de Dios sólo podría decirse, en cuanto cabe, que *conspicit*. El hombre ha conocido, conoce, conocerá; Dios no: de Dios sólo podría decirse, en cuanto cabe, que conoce, ve, sabe comprehensivamente. Dios no conoce sucesivamente; conoce todo lo que para nosotros es pasado, presente y futuro, del mismo modo simultáneo y eternamente presencial. Conoce también, por supuesto, la temporalidad del acaecer mundano, pero sin nociones temporales⁵¹.

La interpretación adecuada de esta serie de afirmaciones relativas a la Eternidad divina y al modo peculiar del conocer eternal de Dios requiere (además de mantener la humildad propia de quien presupone la esencial inadecuación de toda terminología humana referida a Dios) no perder de vista la globalidad de la concepción agustiniana —cristianizadamente platónica— respecto al modo peculiar del conocer divino. No se ha de olvidar que, para Agustín, el conocimiento divino no termina en la existencia mundana de la realidad creada, sino en las “rationes aeternae” —condensadas

tanta mentis infirmitate posse comprehendere?” (*De Trinitate* XV 7,13).

⁵¹ “Non quod ullo modo Dei scientia varietur, ut aliud in ea faciant quae nondum sunt, aliud quae iam sunt, aliud quae fuerunt. Non enim more nostro Ille vel, quod futurum est, prospicit, vel, quod praesens est, aspicit, vel, quod praeteritum est, respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe atque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam non sint, Ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat... Nec aliter nunc et aliter antea et aliter postea; quoniam non sicut nostra, ita Eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri, varietate mutatur, *apud quem non est immutatio nec momenti obumbratio* (St 1,17). Neque enim Eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit; quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret; nec quia factum vidit, scientiam duplicavit vel ex aliqua parte auxit, tamquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod videret, qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex Eius operibus adderetur” (*De civitate Dei* XI 21).

en la Simplicidad del Verbo de Dios— de todos y cada uno de los seres y sucesos creados. De ahí que la presencialidad afirmada entre el conocimiento divino y su término no se refiera, en la concepción agustiniana, a una conexión presencial entre la ciencia divina y la realidad creada *in sus natura* —es decir, en su existencia mundana “posterior” al hecho de la creación—, sino a la conexión eternamente presencial que se da en el seno de la Trinidad entre Dios mismo y su Verbo. En El, en su propia Sabiduría incluyente las “rationes aeternae” de todo lo creado, Dios ve en eterna presencialidad toda la realidad. Y la ve de un modo unitario, simple, inmutable, sin que su conocer quede afectado por la sucesividad del devenir temporal de lo creado. Esto no significa que Dios conozca la realidad creada de un modo confuso, mezclado, sin atención a su temporalidad y orden propios de lo mundano. En su Verbo contempla también la “ratio aeterna” de la temporalidad y, en consecuencia, contempla el ordenamiento que eslabona temporalmente unos sucesos con otros. Pero ello no implica que la ciencia misma de Dios resulte por ello sucesiva. Dios conoce la realidad también en cuanto temporal y sucesiva, aunque El y su conocer permanezcan eternos e inalterados, “simultáneos” a sí mismos.

Es lástima que Agustín no haya abordado seria y particularizadamente un análisis teológico-semántico del término *presciencia* en el marco de esta su concepción del modo peculiar del conocer divino. Ello nos hubiea proporcionado sin duda matizaciones más afinadas de su pensamiento a este respecto. Esboza, ciertamente, un análisis tal en una de sus primeras obras de pensador cristiano⁵², pero sin acabar de desmenuzarlo del todo a fin de

⁵² *De diversis quaestionibus ad Simplicianum II 2*: “Quomodo peniteat aliquid Deum, in quo sit omnis praescientia... Cum vero alius liquidiore consideratione ista pertractans quaesierit, quemadmodum vel ipsa praescientia Deo congruat, et invenerit huius etiam verbi notionem Illius ineffabili divinitate longe alteque superari, non miratur utrumque de Illo propter homines dici potuisse, de quo utrumque propter Ipsum incongrue dicitur. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia tempora supergreditur? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt Ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non iam praescientia, sed tantum scientia dici potest... Placet igitur ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam. Et tamen et scit Deus et praescit Deus ineffabili modo! Cum enim scientia Dei longe distet ab humana scientia, ita ut irridenda sit comparatio, utraque tamen scientia vocatur... Nec tamen frustra eadem sunt rebus utrisque indita vocabula, nisi quia haec cognita, quae in cotidiana consuetudine versantur et experimentis usitatoribus innotescunt, nonnullam ad intelligenda illa sublimia praebent viam. Cum enim dempsero de humana scientia muta-

precisar en qué sentido es aplicable a Dios el término *presciencia*.

A partir de I Sam. 15,11, su amigo Simpliciano le había planteado el problema de la posibilidad ontológica de un arrepentimiento en Dios: “¿cómo Dios *en quien se da toda presciencia* puede arrepentirse de algo?” En su respuesta Agustín comienza por reconocer la incongruencia de toda terminología humana, incluso bíblica, en cuanto aplicada a Dios; aunque a renglón seguido, se ve forzado a admitir que no tenemos otro medio para hablar de Dios. Ambos términos eslabonados en la pregunta de Simpliciano, *arrepentimiento* y *presciencia*, si logramos trascenderlos con serena penetración intelectual, pueden ser provechosamente empleados *propter homines*, aunque en todo caso resulten siempre inadecuados *propter Ipsum*. Sí, también el término *presciencia*. “Porque ¿qué significa *presciencia* sino *ciencia de lo futuro*? ¿Y qué puede ser futuro para Dios, que trasciende todo tiempo?” Si la ciencia divina —mejor: si la Sabiduría divina— comprende ya la realidad misma en su realísima existencia “anterior” al hecho de la creación —por cuanto incluye en Sí misma las “*rationes aeternae*” de todo lo creado—, la realidad le es pesente en su eternidad, no futura. Dicho de otro modo: si la realidad misma existe ya de un modo misterioso en la Mente divina, resulta presente para Dios según ese modo. De ahí que el conocer divino no pueda, en todo rigor, ser denominado *presciencia*, término propiamente significativo de *ciencia de lo futuro*; mejor sería denominarlo meramente *ciencia*. Es verdad que tampoco el término *ciencia* resulta adecuado, “puesto que la ciencia de Dios difiere tanto de la ciencia humana que toda comparación resulta ridícula”. Pero en fin, a más no poder, con ese término, purificado de la ganga de mutabilidad propia de la ciencia humana, puede llegar a vislumbrarse en cierto grado algo de lo que es el conocer divino. A pesar de todo Agustín remacha inesperadamente: “¡Y sin embargo, Dios *conoce* y Dios *preconoce* de modo inefable!”. Y es que, si consideramos que los dos términos, *ciencia* y *presciencia*, significan algo muy encomiable en el mundo humano, tampoco podemos negárselos a Dios, una vez transcendidos. Porque, lo mismo que

bilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem... et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero —non enim habet hoc humana scientia—, sed pro viribus cogitavero, insinuat mihi utcumque scientia Dei... Sed quoniam praescientiam et scientiam cum laude solemus in hominibus appellare..., congruenter putamus talia dici de Deo.”

el término *ciencia*, también el término *presciencia* es suficientemente referible a Dios, una vez purificado de ganga humana mediante una elaboración transcendental. Y así, aunque nunca llegue a ser un significante propiamente adecuado, tampoco resulta del todo inútil: purificado, puede orientar...

Agustín, sin embargo, no aborda concretamente esa purificación ni la consecuente aplicabilidad, menos inadecuada, del término *presciencia* a Dios. Ni en esta obra en la que se muestra primariamente preocupado por la purificación del término *arrepentimiento*, más central en la pregunta de Simpliciano; ni, si no me engaño, tampoco en obras posteriores. Con todo, por mi parte y sin juzgarlo excesivamente aventurado, me atrevería a insinuar un intento de precisión del significado teológico-semántico del concepto agustiniano de *presciencia*, aun sin poder apoyarme en fórmulas explicitadas por el mismo Agustín. La *presciencia* divina no dice propiamente relación al *futuro* temporal, como ocurre cuando ese término se aplica al hombre; la *presciencia* divina dice relación a *todo* lo creado en su devenir temporal mundano, sea pasado, presente o futuro para nosotros en el flujo de ese devenir mundano. El prefijo *pre*, cuando se engarza con la *sciencia* divina, no significa precedencia de tipo temporal, propia del devenir mundano; sino precedencia de otro tipo, propia de la relación que conecta las dos existencias de la realidad creada, la "anterior" a la creación en sus "rationes aeternae" y la "posterior" a la creación en su temporalidad mundana.

5. APORTACIÓN AGUSTINIANA A LA RESOLUCIÓN DE LA PARADOJA

Hasta aquí el estudio preambular de la cimentación del pensamiento agustiniano y de su peculiar concepción acerca del modo de conocer divino. Esto supuesto, podemos considerar ya, con ciertas garantías de mejor comprensión, la genuina aportación agustiniana al problema de la compatibilidad entre presciencia divina y libertad humana. Si no me equivoco, Agustín aborda explícitamente esta cuestión en tres pasajes de su obra⁵³. Reconoce que se trata de un problema candente, que atormenta a muchos y que no es fácil de resolver a la ligera, sobre todo ante

⁵³ *De libero arbitrio* III 2-4; *In Iohannis Evangelium Tractatus* LIII 4,8; *De civitate Dei* V 9-10.

oyentes menos preparados⁵⁴. A pesar de ello no tiene empacho en formularlo crudamente, con especial referencia a la pecaminosidad libre del hombre en los dos primeros pasajes⁵⁵. Su respuesta al problema planteado podría sistematizarse como en tres pasos.

El primer paso, sólo explicitado en el primero de esos tres pasajes, consiste en una derivación de la paradoja hasta el absurdo. Aquí es su amigo Evodio quien le ha formulado el problema añadiendo al planteamiento la típica argumentación fatalista. Manteniéndose en la mentalidad cronomórfica propia de la objeción, Agustín obliga a Avodio a confesar que Dios precocnoce también su propia actuación "futura" remunerativa del quehacer humano bueno o malo. Y a partir de esa confesión retuerce la argumentación fatalista asumida por Evodio: si la presciencia

⁵⁴ Agustín reconoce "maximam partem hominum ista quaestione torqueri" (*De libero arbitrio III 2,5*). Explicando a sus feligreses la perícopa de Jn 12,37-42, comenta: "Hic occurrit altera quaestio, de qua quidem, ut competenter aliquid disputetur et omnes eius latebrosissimi sinus perscrutentur et excutiantur ut dignum est, nec mearum virium esse arbitror nec angustiarum temporis nec vestrae capacitatis. Tamen, quia transire ad alia vestra expectatione non sinimur, nisi aliquid inde dicamus, accipite quod potuerimus... Quidam ergo inter se mussitant et, ubi possunt, aliquando proclamant et turbulenta disceptatione contendunt, dicentes: Quid fecerunt Iudaei vel quae culpa eorum fuit, si necesse erat ut sermo Isaiae prophetae impleretur...?" (*In Iohannis Evangelium Tractatus LIII 4*). Su exegesis concluirá humildemente: "Si quis autem istam quaestionem liquidius et melius novit se posse et confidit exponere, absit ut non sim paratior discere quam docere" (*In Iohannis Evangelium Tractatus LIII 8*).

⁵⁵ Evodio plantea así el problema: "Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet quomodo fieri possit, ut et Deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter evenire aliquid posse quam Deus ante praescivit, praescientiam Dei destruere insanissima impietate molitur. Quapropter, si praescivit Deus peccatum esse bonum hominem —quod necesse est concedat mihi, quisquis mecum omnium futurorum praescium fatetur Deum—, si ergo ita est...., quoniam peccatum esse praesciverat, necesse erat id fieri quod futurum esse praesciebat Deus. Quomodo est igitur voluntas libera, ubi tam inevitabilis apparet necessitas?". Y Agustín recapitula así ese planteamiento: "Certe enim hoc te movet et hoc miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus praescius sit omnium futurorum et nos non necessitate, sed voluntate peccemus. Si enim praescius est Deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet; si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas". Más adelante, concluida la primera parte del diálogo, Evodio volverá a la carga: "Nihil horum prorsus audeo negare. Sed tamen, fateor, nondum video quomodo sibi non adversentur haec duo: praescientia Dei de peccatis nostris et nostrum in peccando liberum arbitrium. Nam et iustum Deum necesse est fateamur et praescium. Sed scire vellem qua iustitia puniat peccata quae necesse est fieri, aut quomodo non sit necesse fieri quae futura esse praescivit, aut quomodo non Creatori deputandum est quidquid in Eius creatura fieri necesse est" (*De libero arbitrio III 2,4; 3,6; 4,9*).

divina fataliza lo previsto, fataliza también el propio hacer divino "futuro", preconocido de antemano; y entonces resulta que tampoco Dios es libre en sus actuaciones en pro de los buenos y en castigo de los malos, puesto que en esas actuaciones el mismo Dios se ve sometido a la necesidad fatal predeterminada por su propia presciencia⁵⁶. Esta argumentación *ad hominem* y *ad absurdum* no posee, reconozcámoslo, mayor fuerza. El mismo Evodio trata de evadirse de ella aludiendo un tanto confusamente a la Eternidad e Inmutabilidad de Dios, que trasciende todo tiempo y toda sucesividad temporal.

El segundo paso, repetido en los tres pasajes y desarrollado sobre todo en el último, es, a mi juicio, el central en el pensamiento agustiniano, el más válido y aprovechable. Se inicia con una exposición quizá más negativa, en la que Agustín pretende evidenciar la contradicción implicada en la argumentación fatalista; pero se abre después a una orientación más positiva. El argumento fatalista arguye partiendo de la hipótesis de que Dios preconoce la futura voluntad del hombre y concluyendo que, por prenocerla, la necesita fatalmente. Agustín señala la contradicción: por tanto, según la argumentación fatalista, Dios preconoce una voluntad que en realidad no es voluntad, puesto que una voluntad genuina tiene que ser libre. Si, pues, Dios preconoce una voluntad auténtica, esa voluntad auténtica tiene que ser real. Dicho de otro modo: si Dios preconoce la voluntad libre del hombre, esa presciencia divina no puede al mismo tiempo anular esa misma voluntad libre preconocida como tal: eso sería contradictorio; si la presciencia divina anulara la libertad de la voluntad humana, convirtiéndola en fatalmente necesitada, la misma presciencia dejaría de ser genuina e infalible presciencia para convertirse en presciencia falsa y equivocada, puesto que prenocería una libertad que no es libertad. En el caso concreto de la infidelidad judía constatada en Jn. 12,37-42: si Dios preconoce el pecado de los judíos en cuanto auténtico pecado, responsable, imputable y por tanto libremente cometido, y su presciencia es infalible, la presciencia divina se contradiría a sí misma en la hipótesis fatalista, puesto que Dios prenocería algo como libre y no libre —por cuanto fatalmente necesitado por su misma pres-

⁵⁶ Si se reconoce "Eum... praescire opera sua et, quid sit facturus, certissime praevidere" y se juzga que "omnia, quorum praescius Deus est, necessitate fiunt, non voluntate", hay que concluir "etiam Ipsum, quaecumque facturus est, non voluntate, sed necessitate facturum" (*De libero arbitrio III 3,6*).

ciencia— al mismo tiempo. Tan es así, que hay que concluir exactamente todo lo contrario de lo que concluyen los fatalistas: la presencia divina no anula, sino ratifica, fundamenta, establece la libertad humana; el hombre es libre precisamente porque ha sido preconocido y querido libre por el Dios infaliblemente presciente⁵⁷.

Tratando de afinar más su pensamiento, Agustín distingue en su tercer pasaje tres tipos de causas en la ordenación global de la realidad: la causa divina que hace y no es hecha; la causa espiritual creada, que hace y es hecha; la causa corporal —si es que puede ser denominada auténtica causa—, que más bien sólo es hecha. Dios, en cuya presciencia está infaliblemente previsto y aun contenido todo el *ordo causarum*, no puede ignorar ninguno de esos tres tipos de causas; tiene que preconocer también el segundo, con su propia y peculiar causalidad de estilo libre, con esa peculiaridad propia que eslabona de modo causalmente libre la voluntad y las acciones del hombre. Si, pues, Dios preconoce “algo” peculiar en nuestra voluntad causativa, ese “algo” tiene que ser real, aun siendo preconocido y precisamente por serlo. En resumen: “nuestras voluntades pueden tanto cuanto Dios quiso y preconoció que pudieran; y por eso, lo que pueden, lo pue-

⁵⁷ “Attende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur: ‘Si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil potest aliter fieri quam praescivit, necesse est ut velim quod Ille praescivit; si autem necesse est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est’. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam praesciverit? Omitto illud aeque monstruosum, quod paulo ante dixi eundem hominem dicere: ‘necesse est ut ita velim’, qui necessitate supposita auferre nititur voluntatem. Si enim necesse est ut velit, unde volet, cum voluntas non erit?... Quod si fieri non potest ut, dum volumus, non velimus, adest utique voluntas volentibus, nec aliud quidquam est in potestate nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius, ipsa erit voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per Eius praescientiam mihi potestas adimitur; quae propterea mihi certior aderit, quia Ille, cuius praescientia non fallitur, affuturam mihi esse praescivit” (*De libero arbitrio III 3,8*). Y en el caso de los judos: “Ipsorum enim praescivit peccata, non sua; non cuiusquam alterius, sed ipsorum. Quapropter, si ea, quae Ille praescivit ipsorum, non sunt ipsorum, non vere Ille praescivit; sed quia Illius praescientia falli non potest, sine dubio non alius, sed ipsi peccant, quos Deus peccaturos esse praescivit” (*In Iohannis Evangelium Tractatus LIII 4*).

den ciertísimamente; y lo que han de hacer, lo han de hacer ellas mismísimas; porque Aquel, cuya presciencia es infalible, preconoció que ellas habían de poder y habían de hacer... Luego no porque Dios preconoció lo que había de haber en nuestra voluntad —ese “algo” de libertad—, deja de haber algo en nuestra voluntad; porque quien preconoció ese *algo*, preconoció algo, no *nada*. Dicho de otro modo: si Aquel que preconoció lo que había de haber en nuestra voluntad, preconoció no *nada*, sino *algo*, realmente *algo* hay en nuestra voluntad, preconociéndolo El. Así que de ninguna manera nos vemos obligados a negar el libre albedrío de la voluntad para propugnar la presciencia divina o a negar la presciencia divina para propugnar el libre albedrío de la voluntad”⁵⁸. Al contrario, porque propugnamos la presciencia divina, propugnamos la libertad humana.

El tercer paso de la respuesta agustiniana, más orientativo que demostrativo, no se halla en el tercer pasaje, pero sí en los

⁵⁸ “Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo Eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in iis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit... Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales; corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc apossunt, quoad ex ipsis faciunt spiritum voluntates. Quomodo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?... Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit; et ideo, quidquid valent, certissime valent; et, quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt; quia valituras atque facturas Illo praescivit, cuius praescientia falli non potest... Sic etiam, cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio: et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quae adimit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates et ipsae faciunt, quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus... Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si Ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto, et Illo praesciente, est aliquid in nostra voluntate. Quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus. Male autem vivitur, si de Deo non bene creditur. Unde absit a nobis Eius negare praescientiam, ut libere velimus, quo adiuvante sumus liberi vel erimus” (*De civitate Dei* V 9-10).

dos primeros. Consiste en una especie de confirmación de lo indicado en el segundo paso a partir de una comparación de la presciencia divina con el conocer humano por su ambigüedad esa comparación puede resultar iluminadora, pero también puede ocasionar mayor confusión. Se basa en la distinción entre conocimiento y causalidad, evidente en el campo de la sociología humana. El hecho de que un hombre sea consciente de un acto realizado libremente por sí mismo o por otro, porque lo está viendo, no implica anulación de la libertad con la que ese acto está siendo realizado; el hecho de que un hombre recuerde conscientemente lo que él mismo u otro realizó antaño, no implica anulación de la libertad con la que ese acto fue eventualmente realizado, aun cuando ya resulte imposible que no se haya realizado como se realizó; de modo semejante, en el caso de una hipotética presciencia humana infalible acerca de un acto futuro, ese preconocimiento tampoco tiene por qué implicar anulación de la libertad con la que ha de ser realizado. Lo mismo ocurre cuando se trata de la presciencia divina: no tiene por qué implicar anulación de la libertad humana. Y es que, en fin de cuentas, no es lo mismo preconocer que causar; al menos no es lo mismo preconocer que causar coactivamente, anulando con ello la libertad⁵⁹.

Al resumir el contenido de esos tres pasos de la respuesta agustiniana al problema de la compatibilidad, he procurado atenerme a lo que Agustín explicita expresamente en los tres pasajes estudiados; la única aportación adicional pretendida por mi parte ha sido la sistematización y la "traducción" de ese contenido. Pero pienso que, a la luz del estudio preambular esbozado anteriormente, es plausible aventurarse a intentar una reconstrucción coherente o un desarrollo más completo de la solución agustiniana al problema de la compatibilidad e incluso una crítica interna valorativa de sus mismas formulaciones explícitas. Y me aventuro a intentarlo, aunque sólo sea a beneficio de inventario.

Dios, en su Eternidad Inmutable, contempla presencialmente toda la realidad creada existente en su Mente divina con aquella

⁵⁹ "Quibus respondemus Dominum praescium futurorum per prophetam praedixisse infidelitatem iudaeorum; praedixisse tamen, non fecisse. Non enim propterea quemquam Deus ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata iam novit" (*In Iohannis Evangelium Tractatus LIII 4*). "Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt. Et sicut tu quaedam, quae fecisti, meministi nec tamen, quae meministi, omnia fecisti, ita Deus omnia, quorum Ipse auctor est, praescit, nec tamen omnium, quae praescit, Ipse auctor est" (*De libero arbitrio III 4,11*).

existencia consistente y verdadera, realísima, “anterior” al hecho de la creación; en su Sabiduría, en su Verbo, se condensan unitaria, simple e inmutablemente las “rationes aeternae” de todos los seres y sucesos de la realidad que “posteriormente” han de advenir a la existencia mundana y temporal por el hecho de la creación. Entre esas “rationes aeternae” se encuentra también la “ratio aeterna” de la causalidad mundana, de la conexión que eslabona causalmente unos hechos con otros en el devenir de lo mundano; y más concretamente, la “ratio aeterna” de la causalidad libre, de la conexión peculiar que eslabona la voluntad humana con su efecto, el hecho querido. No podemos negar apriorísticamente la realidad de tal “ratio aeterna”, no tenemos derecho alguno a juzgarla apriorísticamente contradictoria en sí misma; sobre todo, si constatamos incontrovertiblemente el dato experimental y revelado del libre albedrío humano, pálido reflejo creado de aquella realísima “ratio aeterna”. En consecuencia, tampoco podemos negar apriorísticamente el conocimiento divino eternalmente presencial de esa “ratio aeterna”. Ahora bien, la relación entre la “ratio aeterna” y la existencia mundana de la causalidad libre propia de la voluntad humana no anula ni puede anular la peculiaridad de esa causalidad libre; al contrario, la afirma y fundamenta. En la hipótesis de una tal anulación, la causalidad mundana de la voluntad humana no reflejaría realmente su propia “ratio aeterna”, con lo que tanto ésta como la presciencia divina de ésta resultarían falsas. En otras palabras, por el hecho de la creación la realidad creada adviene desde su existencia “anterior” en la Mente divina a su existencia “posterior” en la mundanidad temporal, sin que ese paso implique un cambio sustantivo de la realidad creada en el sentido de que ésta adquiriera en su existencia “posterior” características *contrarias* a las que poseía en su existencia “anterior”; lo único que ese paso implica es una “decoloración” o empaldecimiento, propio del reflejo comparado con su arquetipo. Concretamente, la causalidad peculiar de la libre voluntad humana, preconocida por Dios como tal en su “ratio aeterna”, no queda ni puede quedar anulada por el hecho de la creación. Todo lo contrario: por el hecho de la creación la causalidad peculiar de la libre voluntad humana adviene a la existencia “posterior” en la mundanidad temporal como un reflejo auténtico de aquella real “ratio aeterna”; y esa “ratio aeterna”, preconocida y querida por Dios, es la que fundamenta y establece la autenticidad de la libre volun-

tad humana, que actúa libremente en el devenir temporal de la historia del hombre.

Esta reconstrucción, no explicitada por Agustín pero sí coherente —a mi juicio— con su pensamiento, ilumina de rechazo su argumento confirmativo del tercer paso. Ciertamente, puede uno admirarse, y con razón, de que Agustín, que tanto ha recalcado las diferencias entre el modo de conocer divino y el modo de conocer humano, se avenga aquí a utilizar una comparación entre ambos en busca de una equivalencia ilustrativa; y de que Agustín, que tanto ha recalcado la Simplicidad divina, se avenga aquí a distinguir en Dios ciencia y causalidad, conocer y actuar. A primera vista, Agustín se distancia aquí de sí mismo y hasta parece retroceder hacia la solución origeniana. Sin embargo, aun reconociendo la imprecisión y ambigüedad de su formulación, yo diría que la comparación empleada en ese tercer paso no está del todo descaminada y es aprovechable, si se reformula y desarrolla en busca de una matización más afinada. Eso sí, hay que comenzar por recordar y remachar que, dada la Simplicidad de Dios, su ser, su conocer, su querer y su actuar se identifican; y que, dada la Independencia creadora de Dios, su ser-conocer-querer-actuar es independiente de la realidad creada y unánimemente causativo de la realidad creada. Esto supuesto y siguiendo al mismo Agustín, hay que afirmar también que, así como la ciencia divina difiere radicalmente de la ciencia humana, la causalidad creadora divina difiere radicalmente de la causalidad voluntaria humana: la causalidad divina hace y no es hecha; la causalidad humana hace y es hecha. Esa diferencia radical entre ambas causalidades supone una diferenciación del respectivo *hacer* de una y otra por lo que respecta al “origen último” de cada *hacer*: el *hacer* divino es absolutamente primigenio; el *hacer* humano conlleva en sí mismo un *ser hecho* por el *hacer* absolutamente primigenio. Por lo que respecta a la “eficiencia” de cada *hacer* también existe o puede existir una diferenciación. El *hacer* humano implica una cierta necesidad o “coacción” en su efecto, si llega a ser plenamente eficaz: ese efecto sólo será real y absolutamente *hecho*, si es o se hace inerte. En cambio, el *hacer* divino no tiene por qué implicar necesidad o “coacción”, cuando su efecto es la causalidad voluntaria humana. Es precisamente esta última implicación hipotética la que está en juego en la problemática tratada. Y sería una solución precipitada y apriorística la que con-

cluyera que esa implicación se da en el *hacer* divino *porque* se da en el *hacer* humano.

Teniendo en cuenta este enfoque, al menos implícitamente agustiniano, la comparación del tercer paso resulta algo más esclarecedora: el conocimiento presencial humano —obtenido por visión o por memoria o por hipotética presciencia infalible— no implica coacción que anule la libertad humana con la que se realiza el hecho presencialmente conocido, precisamente por cuanto ese conocimiento humano se presenta dissociado de la causalidad en la estructura compleja, no simple, del hombre; el conocimiento presencial divino, aun identificadamente asociado con la causalidad creadora divina, dada la Simplicidad de Dios, tampoco implica coacción que anule la libertad humana: pero no porque en Dios sean dissociables ciencia y causalidad, conocer y actuar, sino porque la causalidad divina, lo mismo que su ciencia, difiere radicalmente de la causalidad humana. La confirmación agustiniana utilizada en el tercer paso no ha de comparar, por tanto ciencia divina y ciencia humana prescindidas de sus respectivas causalidades, sino ciencia-causalidad divina y ciencia-causalidad humana: como la ciencia humana, más pasiva que activa por cuanto dissociada de la causalidad voluntaria humana, no causa coactivamente lo que conoce presencialmente, la ciencia divina, exclusivamente activa por cuanto identificada con la causalidad creadora divina, causa ciertamente, aunque no coactivamente, lo que conoce, por cuanto esa causalidad creadora divina es de un orden superior, radicalmente diferente de la causalidad humana. En pura lógica, es cierto, la comparación no *demuestra* nada positivamente; pero, a la luz del pensamiento global agustiniano, no explícitamente desarrollado por Agustín hasta sus últimas consecuencias, sí puede resultar coherente, ilustrativa y orientadora.

Y es que, en fin de cuentas, su recta comprensión depende de la precisión con que se concibe —en el marco del pensamiento agustiniano— la *presciencia* divina. Si por *presciencia* divina se entiende el conocer eternamente presencial divino de la realidad creada en su existencia “anterior” mediante la visión de las “rationes aeternae” contenidas en su Verbo —y entonces no debería denominarse propiamente *presciencia* sino más bien *ciencia*—, la comparación agustiniana resulta suficientemente iluminadora y hasta realmente confirmativa. Si por *presciencia* divina se entiende el infalible y perfectísimo conocer divino de la realidad creada en su existencia mundana “posterior” al hecho de la creación —y en-

tonces, más que de *presciencia*, deberíamos hablar de *pre-cedencia* creativamente causal del ser-conocer-querer-actuar divino con respecto a la realidad mundana—, la comparación agustiniana resulta ambigua y falseadora por cuanto, según Agustín, la ciencia divina no termina en la existencia mundana y temporal, “posterior” al hecho de la creación de la realidad creada.

6. CONCLUSIÓN ABIERTA

Como he indicado en la introducción, este artículo pretendía tan sólo esbozar una exposición *histórica* del problema implicado en nuestra concepción de la presciencia divina del futuro humano. En un artículo posterior habré de ofrecer una exposición *sistemática* del mismo en la dirección iniciada por Santo Tomás y a la luz aportada por la reflexión sobre la relación *eternidad-tiempo*. En todo caso, conviene insinuar ya que en sus intentos de solución de la paradoja planteada por la filosofía griega San Agustín y Santo Tomás, aun partiendo de sistemas filosóficos diversos, apuntan a etapas finales de sus respectivos itinerarios con sorprendente convergencia.

Universidad de Deusto

ISIDRO M.^a SANS. S. I.