

Lucas P. Prieto

Universitat Abat Oliba – CEU, Barcelona

lucaspablo.prieto@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1826-3584

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2024.015>

17 (2024) 3: 283–298

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

¿Es bíblica la noción de presciencia? Representaciones de lo divino

Is the Notion of Foreknowledge Biblical? Representations of the Divine

Resumen. ¿Conoce Dios los futuros contingentes? Recientemente ha aparecido una nueva explicación teológica que quiere responder a este problema negado su raíz: Dios no conoce el futuro porque este está abierto en sentido fuerte. Santo Tomás, por su parte, se enfrentó también a este problema y respondió a él recurriendo al presente de la eternidad divina que, existiendo toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. Ahora bien, ¿cuáles son las motivaciones teológicas que subyacen en cada postura? Nos ocuparemos del problema de la presciencia divina en este trabajo para ejemplificar el método teológico de santo Tomás.

Abstract. Does God know contingent futures? Recently a new theological explanation has appeared that seeks to answer this problem by denying its root: God does not know the future because it is open in a strong sense. Aquinas, for his part, also faced this problem and responded to it by having recourse to the present of divine eternity which, existing all simultaneously, embraces all time. Now, what are the theological motivations underlying each position? This paper focuses on the question of divine foreknowledge to exemplify the theological method of St. Thomas.

Palabras clave: teísmo abierto, tomismo bíblico, presciencia divina, causalidad.

Keywords: open theism, biblical Thomism, divine foreknowledge, causality.

Introducción

El tema de la presciencia divina es quizás uno de los problemas más comunes y antiguos de la teología. Ya san Agustín confesaba su perplejidad al inten-

tar conjugar el conocimiento divino y la libertad humana y decía: «no acierto a comprender cómo puede ser que Dios conozca de antemano todos los futuros y que, no obstante, no pequemos por necesidad» [*Del libre arbitrio*, III, II, 4]. Tradicionalmente se ha asumido como dato de fe que Dios tiene presciencia y esta asunción tiene sentido. A nivel filosófico podría argumentarse diciendo que, si Dios es omnisciente, entonces tiene también que conocer el futuro. Mucho más a nivel teológico, pues algunos pasajes de la Escritura parecen confirmarlo y la noción de presciencia aparece en los escritos de san Pablo (cfr. Rm 8,28).

La dificultad, sin embargo, permanece. ¿Conoce Dios los futuros contingentes? En los últimos años ha aparecido un planteamiento teológico que quiere resolver la aporía negando el problema: Dios no posee un conocimiento definitivo y exhaustivo del futuro, es decir, el futuro está abierto en un sentido relevante tanto para la criatura como para Dios. Esta es, a grandes rasgos la tesis principal del teísmo abierto¹ (Rhoda 2024) y es una posición que ha adquirido bastante aceptación en el mundo académico, sobre todo en el campo de la teología filosófica analítica. Ahora bien, aunque esta hipótesis está estructurada conforme a una argumentación racional, en muchos casos subyace una motivación teológica, a saber, la imagen de un Dios que desconoce el futuro parece responder más adecuadamente a lo que nos transmite la Escritura. No han faltado en este sentido trabajos que recogen numerosos textos bíblicos que pretenden acabar con la idea de presciencia (cfr. Gn 22,12; Jr 3,7; Mc 6,6), aunque sus mismos proponentes reconocen que el problema no puede resolverse solo en base a los textos (cfr. Pinnock 2005, 240).

Por eso ahora podemos preguntarnos, ¿es bíblica la noción de presciencia? Para responder a esta pregunta es preciso aclarar la perspectiva en que nos situamos. Lo propio del «*disputare*» no es la exposición de un texto, sino resolver una dificultad u objeción contra un dato recibido. Como decía Canals, «[hay que] advertir que la escolástica es propia y primeramente una teología, que utiliza métodos e instrumentos racionales y metafísicos al servicio de la doctrina sagrada, sometiéndolos, como a sus principios, a los artículos de la fe» (Canals 2001, 159). En este sentido, la pregunta no está planteada como un ejercicio exegético (determinar si efectivamente puede rastrearse el concepto en la Sagrada Escritura como en su fuente), sino teológico, es decir, si es cohe-

¹ Existen, obviamente, numerosas versiones dentro de la categoría «teísmo abierto», pero esta tesis está de algún modo presente en todas ellas.

rente la explicación racional con el dato previamente aceptado o si se trata de una imposición extrínseca a la Escritura que fuerza su sentido.

Aunque en la argumentación analizaremos el lugar y la función que ocupa la Escritura en la posición tomasiana (cfr. Valkenberg 2000), nos parece oportuno indicar desde el principio que no se trata de recoger las citas bíblicas que Tomás utiliza para justificar la noción de presciencia y analizar luego cómo las interpreta, pues esto puede resultar insuficiente por dos motivos. En primer lugar, porque el ejercicio teológico no se reduce meramente a la exposición positiva del dato y, en segundo lugar (y principalmente), porque una mera acumulación de citas tampoco resuelve el problema, ya que, en último término, su lectura siempre supone algunos criterios hermenéuticos que habría que explicitar previamente. Por eso en esta exposición quisiera confrontar ambas posiciones (a modo de objeción y respuesta) para mostrar a partir de este caso concreto –el problema del conocimiento de los futuros contingentes–, la *mens theologica* de santo Tomás, es decir, cómo argumenta teológicamente para intentar hacer inteligible y coherente una representación de lo divino.

Para mayor claridad expositiva y siguiendo una antigua costumbre, dividiremos la argumentación en tres partes. *Primo*, qué es el teísmo abierto y el precio a pagar que supone; *secundo*, cómo justifica santo Tomás el conocimiento divino de los futuros contingentes y *tertio*, por qué la explicación tomasiana responde adecuadamente a la imagen bíblica de Dios.

1. El desafío del teísmo abierto

Lo primero que hay que tener presente al explicar el teísmo abierto es que, a diferencia de otras posiciones teístas, este quiere situarse dentro de un monoteísmo moderado que reconoce la trascendencia de Dios y su capacidad de obrar en el mundo, es decir, pretende dar una imagen de lo divino compatible con las principales religiones monoteístas (de hecho, muchos de sus sostenedores son de origen protestante). En este sentido, defienden muchos de los atributos clásicos de Dios, aunque inevitablemente deban renunciar a otros como la simplicidad, la inmutabilidad o la eternidad (cfr. Rhoda 2024). Lo específico del teísmo abierto, sin embargo, es la idea de que el futuro está abierto en sentido fuerte y, con respecto al tema que nos interesa, esto supone que Dios va conociéndolo a medida que acontece (lo cual supone aceptar que Dios es un ser sujeto a la temporalidad).

1.1. La apertura del futuro

Para entender la novedad del planteamiento conviene notar que la apertura del futuro debe entenderse causal, epistémica y providencialmente². La primera apertura (i) implica que hay más de un futuro posible en términos causales, sobre todo respecto de los actos libres, es decir, hay al menos una criatura que posee una libertad en sentido libertario (luego explicaremos algo más detenidamente en qué sentido) por lo que los actos que pone no están determinados *ad unum* como en su causa. Dicho de otro modo, el poner o no poner un acto depende del agente y está en su poder realizarlo o dejar de hacerlo. Con respecto a la apertura epistemológica (ii), los defensores del teísmo abierto aceptan la omnisciencia de Dios –que podría fácilmente presentarse como objeción a esta postura–, pero niegan que *el futuro* en cuanto tal sea cognoscible (al modo como lo contradictorio no atenta contra el atributo de la omnipotencia). Podemos conjeturar sobre él o tener una creencia probable, pero como no es algo determinado en la realidad, carece de existencia actual y, por lo mismo, de cognoscibilidad propia. La apertura providencial (iii), por último, depende de las precedentes y, en cierto sentido, es la que presenta mayores dificultades para una perspectiva cristiana. Esta apertura implica que «Dios no ha ordenado un futuro particular causalmente posible, es decir, Dios no ha establecido providencialmente un [único] futuro» (Sijuwade 2023). En otras palabras, la apertura providencial implica que Dios no ejerce sobre el mundo una providencia específica sobre todos y cada uno de los eventos, sino que se limita a una providencia general que implica diversos escenarios futuros.

1.2. Algunos supuestos

Pero ¿cuáles son los supuestos del teísmo abierto? Además del apoyo bíblico a esta hipótesis, muchos teístas abiertos postulan que esta apertura del futuro depende de una voluntad amorosa del Creador que busca la respuesta libre de la criatura para entrar en una comunión con él. Pinnock (2005, 237), por

² Se suele distinguir, dentro del teísmo abierto, entre una apertura causal, ontológica, veritativa, epistemológica y providencial del futuro, aunque no todos aceptan una apertura en todos estos sentidos. Nos centramos únicamente en la apertura causal, epistémica y providencial por ser las comúnmente defendidas en esta posición.

ejemplo, sostiene que «Dios podría controlar el mundo si quisiera, pero ha decidido no hacerlo en aras de las relaciones amorosas. El teísmo abierto no cree que Dios esté ontológicamente limitado, sino que Dios se autolimita voluntariamente para que sean posibles las relaciones amorosas libremente elegidas. Al darnos una libertad auténtica, es decir, libertaria, Dios también renunció –y tuvo que renunciar– a un control total sobre las decisiones que se toman en la historia y optó por crear un mundo en el que los seres humanos tuvieran un poder de decisión significativo». Dicho de otro modo, Dios permite el libre arbitrio para posibilitar una relación amorosa.

El problema es que dicha libertad de la criatura, para que sea auténtica libertad, debe entenderse en sentido libertario, es decir, que el agente posee en sí mismo el poder de ser creador y conservador último de sus propios fines y propósitos (Kane 2011, 383). Esta posición libertaria, como opuesta al compatibilismo, implica la no intervención de Dios en el acto libre, es decir, un agente libre tiene realmente posibilidades alternativas y en dicha libertad no interfiere una causa distinta que pueda determinar o especificar su acción. La dificultad que presenta este modelo, sin embargo, escapa a lo que intentamos en esta exposición, pues nos conduciría al problema del determinismo causal y al modelo de providencia (gobierno) que Dios tiene sobre el mundo³. El tema que nos interesa es el del fatalismo temporal, lo cual nos conduce a un tercer supuesto de esta posición.

El teísmo abierto asume una concepción presentista del tiempo, lo cual implica una asimetría temporal con respecto al conocimiento del pasado y del futuro. El pasado, por definición, está fijado y, por lo mismo, es algo necesario. En este sentido, es imposible una causalidad hacia atrás y nada puede cambiar el pasado (afirmación, por cierto, que comparte santo Tomás; cfr. *STh* I, q. 25, a. 4). No ocurre lo mismo, sin embargo, con el futuro y, por eso, se habla de asimetría temporal. No todo futuro está determinado en sus causas y la contingencia, sobre todo la libertad, abre la realidad a posibilidades alternativas. Ahora bien, dado que el futuro está abierto, es decir, no está fijado como el

³ Me parece, sin embargo, que subyace una idea que impide resolver el problema (y que depende en último término de una imagen deísta de Dios): Dios y la criatura serían dos agentes que compiten en un mismo campo de acción. Según este modelo, la relación causal entre ambos podría ser representada como un juego de suma-cero: lo que hace uno no lo hace el otro y viceversa, porque en la producción de un efecto se requiere una cierta eficiencia que se reparte entre los agentes.

pasado, no podemos tener un conocimiento infalible de él⁴ (afirmación, por cierto, que también comparte santo Tomás, al menos en algún sentido; cfr. *De malo* q. 16, a. 7).

1.3. Virtudes teoréticas y dificultades

A modo de resumen, el teísmo abierto asume una representación de Dios que implica la apertura del futuro en sentido fuerte para explicar de modo satisfactorio la respuesta libre de la criatura. Se podría asumir como hipótesis que esta representación es coherente, es decir, que no posee contradicciones internas, pero al compararla con otras representaciones de lo divino, convendría también valorar cuáles son sus ventajas explicativas y las dificultades generales que presenta. En este sentido, afirmar la apertura del futuro y una concepción libertaria de la libertad resuelve ciertamente el problema del determinismo causal y del fatalismo temporal (niega, de hecho, la misma raíz del problema), pero a un precio demasiado alto que puede hacer incompatible esta representación con el dato revelado.

Aquí quisiera señalar dos problemas, aunque argumentalmente me detendré solo en el segundo. En primer lugar, como señalan algunos defensores del teísmo abierto (cfr. Sanders 2007, 225.248), la apertura causal y providencial del futuro implica que Dios toma riesgos al crear. ¿Qué significa esto? Que Dios no puede garantizar, por principio, un resultado positivo de su obra. Dicho de otro modo, la creación puede acabar mal, pues «*todos los planes divinos que implican la elección libre de sus criaturas pueden estropearse por la no cooperación de ellas*» (Rhoda 2024, 48). Es verdad que se pueden elaborar estrategias para minimizar los riesgos, pero ¿qué impide que la criatura se termine oponiendo al designio de Dios? Aunque se podrían formular distintas objeciones contra esta idea⁵, la noción misma de riesgo supone cargar a la criatura con la responsabilidad de la respuesta. Esto puede ser aceptado pacíficamente por la doctrina cristiana, pero lo que resulta mucho más complejo es extremar esa responsabilidad *negando en último término* la acción salvífica

⁴ Existe abundante literatura sobre el valor de verdad de las proposiciones de futuro y distintos modos de resolver el problema (v.gr., no poseen valor de verdad; son todas falsas; poseen una verdad determinada, pero es incognoscible; no son realmente proposiciones...).

⁵ Sabiendo, por ejemplo, que el infierno es una posibilidad real para la criatura, *pero no para Dios*, ¿es realmente una acción responsable y amorosa tomar ese riesgo por la criatura?

de Dios. Si la respuesta depende de la criatura, sin la intervención de Dios, la gracia solo puede concebirse, en el mejor de los casos, como una oferta moral que Dios hace, pero que no interviene eficazmente sobre la acción de la criatura. Esto es muy parecido a la posición pelagiana o al menos semipelagiana (Migliorini 2018).

No se trata, sin embargo, únicamente de un problema relativo a la gracia y a la libertad, pues si asumimos que los planes de Dios pueden frustrarse por la acción de la criatura, ¿qué garantía tenemos sobre las promesas de Dios? ¿Cómo sabemos que realmente se cumplirá lo que Dios ha prometido? Esto nos abre al segundo problema, relativo al fenómeno de la profecía, que deriva de la apertura epistémica del futuro. En efecto, suponiendo que este es incognoscible, ¿qué sentido tiene la predicción *infalible* de un evento futuro? Puesto que el futuro no existe y, por lo mismo, no está determinado, se pueden elaborar distintas estrategias para justificar la veracidad de la profecía, pero nunca será una revelación de un futuro contingente.

Así, por ejemplo, como dijimos más arriba, los sostenedores del teísmo abierto aceptan un monoteísmo moderado según el cual Dios puede actuar real y unilateralmente en el mundo, por lo que una primera estrategia para explicar la profecía consistiría en aceptar que un evento futuro está causalmente determinado (porque sus causas son necesarias) o que tal evento puede ser realmente producido infaliblemente por Dios mediante una acción unilateral... Esta estrategia resulta convincente en ciertos casos (sería como pronosticar un eclipse), pero se torna problemática cuando aceptamos la existencia de una libertad libertaria. En efecto, dado que la criatura puede frustrar lo preanunciado, la profecía solo será una predicción débil (cuando refiere a estos casos), es decir, el evento futuro será solo meramente probable o condicional (Rhoda 2024). Pero si este es el caso, entonces la profecía pierde aquello que es propio suyo y se transforma simplemente en una creencia probable o condicionada.

2. ¿Cómo justifica santo Tomás la presciencia?

Tenemos, por tanto, una primera representación de lo divino, que pretende salvar el problema del fatalismo temporal afirmando la apertura del futuro para Dios y la criatura. Sería anacrónico buscar una respuesta explícita a esta posición en santo Tomás, pero podemos ver cómo enfrenta el mismo problema

e intenta dar una solución teniendo como marco la Sagrada Escritura. Esto es lo que ahora nos interesa, a saber, analizar cómo santo Tomás intenta dar una justificación metafísica a un problema originado en el dato recibido sin intentar resolver el misterio ni reducirlo a una explicación racional. En su planteamiento teológico se da siempre una primacía de la fe y a ella se subordina el esfuerzo metafísico.

2.1. Función de la Sagrada Escritura en el problema de la presciencia

Ahora bien, un simple análisis *cuantitativo* del uso de las Sagradas Escrituras al tratar el problema del conocimiento de los futuros contingentes puede resultar decepcionante, pues solo aparece un texto bíblico en el artículo de la *Suma* y tampoco encontramos muchas más referencias bíblicas en los lugares paralelos. No debiera, sin embargo, sorprendernos esta aparente insuficiencia o presencia marginal de la Escritura, pues el género literario en el que santo Tomás suele expresar su pensamiento (la *quaestio*), tampoco «permite» un uso mayor: no es un ejercicio exegético o de teología positiva, sino una explicación teológica que supone el dato revelado.

En este sentido, conviene atender al contexto, la intención y los principios que subyacen a su explicación. No es casualidad, por lo mismo, que el tema del conocimiento de los futuros contingentes reaparezca en otras cuestiones estrechamente vinculadas a problemas relativos a afirmaciones bíblicas como la predestinación o la profecía. Tomás de Aquino intenta explicar un problema filosófico, pero su explicación tiene claramente una proyección teológica, como veremos en el último apartado.

Además, resulta muy elocuente que el texto recogido en el *sed contra* (recurso a un argumento de autoridad) opere en el razonamiento como premisa mayor de un silogismo científico cuya premisa menor es una verdad de razón natural. El argumento mismo ejemplifica la metodología adoptada: la razón piensa la fe para explicarla: «Dice el Sal 23,15: [Dios] *formó singularmente sus corazones, conoce todas sus obras*, a saber, [las obras] de los hombres. Pero las obras de los hombres son contingentes, pues están sujetas al libre albedrío. Por tanto, Dios conoce los futuros contingentes» (*STh* I, q. 14, a. 13 sc).

2.2. ¿Conoce Dios los futuros contingentes?

Pero ¿cómo explica el conocimiento de tales futuros contingentes? Lo primero que hay que decir es que santo Tomás acepta sin problema algunos de los presupuestos en los que se apoya el teísmo abierto. En primer lugar, acepta la asimetría temporal (iii), según la cual el pasado está fijado, pero no el futuro y que, por lo mismo, el futuro en cuanto futuro es incognoscible, pues su verdad no está determinada (cfr. *STh* II-II, q. 171, a. 3). En segundo lugar, acepta también que Dios espera la respuesta libre de la criatura intelectual (i), y acepta también que el acto libre es contingente y, por lo mismo, está abierto a posibilidades alternativas (*ad utrumlibet*)⁶. Rechaza, sin embargo, la idea de una libertad entendida en sentido libertario (ii), es decir, el recurso a un modelo concurrencial para explicar las relaciones causales entre Dios y la criatura. Este último punto nos remite al problema del determinismo causal (estrechamente vinculado con el fatalismo temporal, aunque difiere conceptualmente), pero esto escapa a lo intentado en esta ponencia.

Si aceptamos, por tanto, que el futuro está abierto, ¿cómo puede ser conocido infaliblemente? ¿Cómo puede conocerse lo que simplemente *no es*? La estrategia de santo Tomás para resolver el problema no pasa por negar *en algún sentido* la apertura del futuro, sino por distinguir los planos epistemológicos del Creador y la criatura, esto es, en precisar el orden de la ciencia divina a lo conocido (en este caso, los futuros contingentes). En efecto, su solución al fatalismo temporal consiste en afirmar que Dios conoce el futuro en cuanto presente a su eternidad o dicho en términos negativos, niega que su conocimiento sea temporalmente anterior (y, en este sentido, hay que reconocer que el término *presciencia* puede resultar equívoco).

Aquellas cosas que se reducen al acto temporalmente son conocidas por nosotros sucesivamente en el tiempo, pero por Dios [son conocidas] en la eternidad, que está por encima del tiempo. Por eso, puesto que conocemos los futuros contingentes en cuanto tales, no pueden ser ciertos para nosotros, sino solo para Dios, cuyo entender está en la eternidad por encima del tiempo. Como aquel que anda por

⁶ La contingencia, de hecho, le parece un dato de sentido común: «no todas las cosas ocurren por necesidad, como es patente para el mismo sentido, lo prueba el Filósofo y la fe lo supone» (*In I Sent.*, dist. 38, q. 1, a. 5 sc 2). ¡Su verdad está garantizada en todo nivel posible de conocimiento!

un camino no ve a aquellos que van detrás suyo; pero aquel que observa (*intuetur*) desde cierta altura todo el camino, ve simultáneamente a todos los que van por el camino. [*STh* I, q. 14, a. 13 ad 3].

Dos son los elementos que estructuran esta solución: por una parte, el modo como puede ser conocido infaliblemente lo contingente y, por otra, el recurso a la eternidad divina que, «*tota simul existens*, abarca todo tiempo». Con respecto al primer elemento, santo Tomás señala en el cuerpo de este artículo (como en los lugares paralelos) que lo contingente puede ser conocido en sí mismo o en su causa. Por usar un ejemplo, que haya personas sentadas en esta sala es algo que conozco infaliblemente (por la evidencia de los sentidos) dada su realización actual, aunque de suyo no es necesario que haya alguien sentado en esta sala. En otras palabras, la existencia actual de algo contingente lo hace necesario y, en la misma medida, cognoscible de manera infalible. Sin embargo, conocer algo contingente en su causa solo proporciona un conocimiento probable o conjetural, porque no está determinado a algo uno. En este sentido, el futuro es *en sí mismo* incognoscible. Conviene notar que la necesidad que se introduce en lo contingente no elimina su indeterminación con respecto a la causa, sino que simplemente añade una consideración relativa a su realización actual por la que puede ser conocido y, en este sentido, se refiere al orden del conocimiento a la cosa conocida⁷.

Más compleja es la apelación a la eternidad para justificar la presciencia de los futuros contingentes. La idea de santo Tomás es que el presente divino abarca todo el transcurso temporal, por lo que no conoce lo contingente de manera sucesiva, sino simultáneamente: «la ciencia divina, que existe en el momento de la eternidad, se relaciona a todas las cosas como presente (*praesentialiter*)» (*SCG* I, 67). Como dice Bonino (2024, 426), «las relaciones de la eternidad con el tiempo (y con el *aevum*) son análogas a las relaciones del Ser mismo subsistente con los seres creados. Así como Dios contiene eminentemente y en la modalidad de la unidad las perfecciones esparcidas en las criaturas, así la eternidad contiene en su ab soluta simplicidad todas las demás medidas de duración». Aquí, sin embargo, podría objetarse: si un evento *A* es simultáneo con el presente divino y un evento *B* también lo es, ¿por qué el evento *A* no es

⁷ En este orden del conocimiento a la cosa conocida se fundan importantes distinciones lógicas que ayudan a clarificar, entre otros, el problema de la presciencia (distinción *de re* y *de dicto*; *in sensu diviso* e *in sensu composito*; *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*; cfr. Bonino 1996, 591–594).

simultáneo con el evento *B*? La objeción, en parte, es una petición de principio, porque supone la no distinción de órdenes entre la eternidad divina y la temporalidad de la criatura, es decir, piensa la relación de uno a otro como una relación bidireccional y unívoca, lo que impide plantear correctamente el problema (Stump 2021, 36).

2.3. ¿Cómo se resuelve el problema de la profecía?

Dios puede, por tanto, conocer infaliblemente los futuros contingentes en cuanto son presentes en su eternidad, pero todavía falta responder al problema de la profecía. Como señalamos más arriba, la verdad de la profecía parece ser una objeción fuerte contra el teísmo abierto... y, sin embargo, aceptarla puede ser un argumento igualmente fuerte a favor del fatalismo temporal. En efecto, el recurso a la eternidad y la presencia para justificar la presciencia divina sirve para responder al problema de parte de Dios, pero la gran dificultad de la profecía es el conocimiento infalible que tiene una criatura finita del futuro. El profeta conoce en el presente el futuro en cuanto futuro (y nosotros sabemos, *con certeza*, que vendrá el Anticristo), por lo que la asimetría entre Dios y la criatura (eternidad – temporalidad) no juega aquí un papel relevante. Pero ¿cómo puede el profeta conocer el futuro en sí mismo si este no posee existencia actual y en cuanto futuro no está determinado? En otras palabras, el conocimiento *temporal* del futuro, ¿no elimina su contingencia?

Santo Tomás, de hecho, formula en términos análogos este problema en la *Suma de teología* y el modo como responde ayuda a comprender su método teológico, es decir, cómo pretende dar una argumentación racional para explicar un dato recibido y no subordinar el dato recibido a su explicación racional. En el cuerpo del artículo Tomás recurre a la noción de presciencia para justificar el conocimiento de los futuros contingentes e indica que la profecía es un signo de la presciencia divina, es decir, una semejanza impresa en la mente del profeta del conocimiento divino (cfr. *STh* II-II, q. 171, a. 6). Y aunque los futuros contingentes en sí mismos no tienen una verdad determinada, «en cuanto se consideran como presentes por estar sometidos a la presciencia divina» pueden ser conocidos infaliblemente por el profeta sin caer en un fatalismo temporal, pues la certeza del conocimiento se toma de la participación en la presciencia de Dios (certeza subjetiva del profeta) y no del evento futuro considerado en sí mismo (certeza objetiva del hecho): el profeta o quien conoce la profecía, no conoce el futuro en sí mismo, sino participando de la ciencia

divina: «el entendimiento angélico, como cualquier entendimiento creado, no posee la eternidad divina, y por ello no hay entendimiento creado que pueda conocer lo futuro tal como es en su ser» (*STh* I, q. 57, a. 3).

Esta participación en la presciencia divina, de hecho, permite justificar también los casos en los que la profecía no parece cumplirse (por ejemplo, Jon 3,4). Como dice Tomás, «la presciencia divina mira los futuros de dos modos: considerados en sí mismo, en cuanto que los ve como presentes y en sus causas, en cuanto que considera el orden de la causa a los efectos» (*STh* II-II, q. 171, a. 6 ad 2). Si la semejanza con el conocimiento divino se da según el primer modo, «los hechos suceden tal como han sido profetizados», pero si se da según el segundo, es posible que no se cumpla lo que ha sido profetizado (profecía condicional).

3. Una opción metodológica

Recogiendo lo expuesto hasta ahora, tenemos un mismo problema (fatalismo temporal) y dos soluciones distintas (teísmo abierto y teísmo clásico, tal como es defendido por santo Tomás de Aquino). Por eso ahora podemos volver a preguntarnos, ¿es bíblica la noción de presciencia?, es decir, ¿se corresponde con el dato revelado la imagen de un Dios que conoce infaliblemente el futuro contingente?

3.1. ¿Qué representación de lo divino?

En una perspectiva católica la respuesta está fuera de discusión, porque el magisterio de la Iglesia ha sancionado positivamente como perteneciente a la revelación la presciencia divina. Así, por ejemplo, en el Sínodo de Valence (855) en el apartado dedicado a esta problemática sostiene: «fielmente mantenemos que “Dios sabe de antemano y eternamente supo tanto los bienes que los buenos habían de hacer como los males que los malos habían de cometer”» (DH 626)⁸. En los albores de la modernidad, encontramos también la condena

⁸ El canon continúa con un rechazo explícito al fatalismo temporal: «ni ha de creerse que la presciencia de Dios impusiera en absoluto a ningún malo la necesidad de que no pudiera ser otra cosa, sino que él había de ser, por su propia voluntad lo que Dios, que lo sabe todo antes de que suceda, previó por su omnipotente e inmutable voluntad».

de una suerte de teísmo abierto *avant la lettre*, defendido por Pedro de Rivo. Tuvo la mala suerte de que su gran opositor en la materia fue Francisco della Rovere, futuro Papa Sixto IV (1471–1484), quien elevado al solio pontificio publicó una bula condenando su postura: *Ad Christi vicarii* (3–1–1474). Entre las proposiciones condenadas hay dos que explícitamente parecen adelantar el problema que el teísmo abierto quiere resolver: «no basta para la verdad de una proposición de futuro que la cosa se cumplirá, sino que se cumplirá sin que se la pueda impedir [la verdad de la proposición depende de fijación o determinación del futuro]. Igualmente, es menester decir una de dos cosas, o que en los artículos de la fe sobre futuro no hay verdad presente y actual [solo habría conocimiento conjetural del futuro] o que su significado no puede ser impedido por el poder divino [fatalismo temporal]» (DH 1395–1396).

En una perspectiva meramente filosófica, sin embargo, se podría asumir como hipótesis que ambas explicaciones son coherentes, pero eso no elimina la pregunta por cuál de ellas responde más adecuadamente al dato revelado. En esta línea resulta interesante notar que Tomás de Aquino, al tratar de este problema en *De veritate*, señala como origen del error el que algunos «quisieron juzgar acerca de la ciencia divina según el modo de nuestra ciencia y [por eso] dijeron que Dios no conoce los futuros contingentes» (*De veritate* q. 2, a. 12). Dicho de otro modo, el principio de solución al problema pasa por no reducir el conocimiento divino al horizonte de nuestro conocimiento finito. Afirmar, sin embargo, la trascendencia y heterogeneidad divinas no elimina el aspecto misterioso del problema, pero ofrece un principio de solución que salva a la vez la libertad de la criatura y la omnisciencia divina que se extiende también a los futuros contingentes. Por eso, después de señalar el origen de este error, Tomás añade: «esto, [i.e., la reducción del conocimiento divino al modo del conocimiento humano] no puede ser, porque según esto, [Dios] no tendría providencia de las cosas humanas, que ocurren contingentemente». Esta indicación nos abre a la última parte de nuestra investigación.

3.2. La mens theologica de santo Tomás

Más arriba indicamos que al hablar del fundamento bíblico de una doctrina en santo Tomás, no había solo que buscar las citas concretas que utiliza en su argumentación, sino atender también al contexto donde trata los problemas y a la intención que subyace. En este sentido, el problema del conocimiento divino de los futuros contingentes encuentra su lugar y su sentido en la *Suma de*

teología y en los principales lugares paralelos al interior de una preocupación por justificar la providencia divina (y la predestinación)⁹. La pregunta por cómo conoce Dios el futuro no es tanto la pregunta por cómo compatibilizar la libertad humana con la ciencia divina, sino solo la particularización de un problema más general relativo al conocimiento que Dios tiene del mundo, porque «la omnisciencia divina es una condición necesaria de la universalidad de la providencia» (Bonino 1996, 128). Tomás de Aquino no busca tanto resolver o agotar un problema, sino buscar una explicación para hacerlo compatible con la representación de Dios tal como él lee la Sagrada Escritura.

Nuestras explicaciones siempre serán limitadas, pero entre múltiples posibles debemos mostrar nuestro «orden de preferencias». Al final llegamos a un punto que está más allá de los límites de la mera razón, pero la labor del teólogo no consiste en reducir el problema para eliminar el misterio, sino usar la razón para mostrar que tal misterio no es contradictorio. Como dice uno de los principales defensores del teísmo abierto, «en el momento en que todos los modelos tienen problemas, aquel que se elige proviene de la decisión respecto a los problemas con los que uno está dispuesto a convivir» (Sanders 2007, 289). El teísmo abierto, por la atención que presta a la libertad individual de la criatura, fruto, en el campo teológico, de la postmodernidad, propone una representación de lo divino que niega el conocimiento divino de los futuros contingentes (Migliorini 2018). Tomás de Aquino, por el contrario, queriendo salvar la providencia universal (y la primacía del obrar divino en el mundo, en último término), propone una doctrina que pretende mostrar cómo puede darse un conocimiento de lo contingente asumiendo la trascendencia de Dios.

*

Volvemos, para acabar, a la pregunta inicial. ¿Es bíblica la noción de presciencia? En santo Tomás, lo propio del *disputare* es lo propio del ejercicio teológico, es decir, poner la razón al servicio de la fe y lo que vemos al estudiar el problema del conocimiento divino de los futuros contingentes es justamente la aceptación de la presciencia como dato revelado y el intento racional de mostrar su coherencia con otro dato también fundamental: la contingencia de los actos humanos. Su solución, en este sentido, es una representación de

⁹ *In I Sent.*, d. 38, a. 5; *De veritate*, q. 2 a. 12; *Quodl.*, XI, q. 3; *SCG I*, 67; *De rat. fidei*, c. 10; *Compend.*, I, c. 133–134.

lo divino conforme a la Sagrada Escritura, porque el recurso al presente de la eternidad divina es (como mínimo) una explicación no contradictoria y, por lo mismo, puede ser creída como verdadera, aunque *no sea posible abarcar racionalmente dicho misterio*. En esta solución se puede vislumbrar la *mens theologica* de santo Tomás de Aquino, que continúa siendo un ejemplo admirable del quehacer teológico.

Bibliografía

- Arbour, Benjamin, ed. 2019. *Philosophical essays against open theism*. New York: Routledge.
- Bonino, Serge-Thomas. 1996. *De la vérité ou la science de Dieu*. Paris: Cerf.
- Bonino, Serge-Thomas. 2024. *Dios, «El que es»*. De Deo ut uno. Traducido por Lucas P. Prieto y Pablo Cervera. Toledo: ECI.
- Boyd, Gregory. 2000. *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids.
- Canals, Francisco. 2021. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Toledo: ECI.
- Hasker, William. 1994. *God, time and knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kane, Robert. 2011. «Rethinking free will: New perspectives on an ancient problem». En *The Oxford handbook of free will*, ed. por R. Kane, 381–404. Oxford: Oxford University Press.
- Long, Setphen. 2016. *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and his legacy*, Minneapolis.
- Migliorini, Damiano. 2018. «Il Dio che rischia e che ‘cambia’: introduzione all’Open Theism». *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione* 8: 1–58.
- Pinnock, Clark. 2005. «Open theism: an answer to my critics». *Dialog: A Journal of Theology* 44(3): 237–245.
- Rhoda, Alan. 2024. *Open theism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rozsak, Piotr, and Jürgen Vijgen. 2015. *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*. Tournhout: Brepols.
- Rozsak, Piotr, and Jürgen Vijgen. 2018. *Towards a biblical Thomism. Thomas Aquinas and the renewal of biblical theology*. Pamplona: EUNSA.
- Sanders, John. 2007. *The God Who Risks. A Theology of Providence*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

- Sijuwade, Joshua. 2023. «Elucidating open theism», *International Journal for Philosophy of Religion* 94: 151–175.
- Stump, Eleonore. 2021. «La apertura de Dios: Eternidad y Libre Albedrío». En *Providencia, libertad y mal. Estudios en Teología filosófica analítica*, ed. por Agustín Echavarría y Rubén Pereda, 27–42. Granada: Comares.
- Tomás de Aquino (2000ss.). *Opera Omnia*. En E. Alarcón (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>
- Valkenberg, Wilhelmus. 2000. *Words of the living God. Place and function of Holy Scripture in the theology of St. Thomas Aquinas*, Peeters Leuven.