

# Reflexiones teológico-especulativas respecto de la providencia y la predestinación

Juan Diego Moya-Bedoya.

Doctor en Filosofía por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Docente e investigador de la Sección de Historia del Pensamiento de la Escuela de Filosofía, UCR. Tutor de la Cátedra de Filosofía, UNED.

Al Dr. Manuel Triana Ortiz, cuyas acuciantes inquietudes subyacen bajo la presente contribución.

**SUMMARY:** In this paper, the author examines some tenets of western philosophical theology. He pays attention to the compatibility of God's assertion and human recognition of free will (*libertas arbitrii*). God is here conceived as an omnipotent, omniscient and predestinant supreme being. The author proceeds both analitically and constructively.

**SINOPSIS:** En el presente texto monográfico, el autor abordará críticamente algunas de las propuestas teológicas especulativas de la tradición filosófica occidental, en concreta conexión con el tema de la compatibilidad de la afirmación de la existencia de una Deidad omnipotente, omniscia y predestinante, y el reconocimiento de la existencia de una libertad de arbitrio (*libertas arbitrii*). El autor se conducirá tanto analítica cuanto constructivamente.

— —  
Si Dios es un ente pródigo, y su presciencia es irrefragable, entonces el que cada uno de los agentes dotados de libertad de albedrío haga lo que efectivamente hace en el tiempo presente, es hipotéticamente necesario. Estatuyamos el enunciado condicional correspondiente: bajo la presuposición de que Dios posea la previsión del acto A, realizado por el sujeto B, entonces es necesario el que B haga A: *v. gr.*, comprar una pizza siciliana en el restaurante Il Pomodoro, de San Pedro de Montes de Oca. Sin embargo, la previsión del acto A no implica la necesidad intrínseca de A, puesto que la inexistencia de A, su no actualidad son clara y distintamente conceptuales o, por mejor decir, representables. En este contexto, mi concepto de posibilidad es aviceniano.

La predestinación implica no solamente la presciencia, *i. e.*, el conocimiento infalible (a fuer de necesario) de lo por acaecer, de lo porvenir, sino también una dimensión conativo-volitiva: el querer de antemano, y el destinar con prelación, el acaecimiento por realizarse en un tiempo futuro. La predestinación implica no solamente la presciencia del estado futuro de cosas, sino también la ordenación y el establecimiento preliminares, condicionantes ambos de que A sobrevenga. Este sobrevenir no debe conceptuarse como indefectible, si por indefectibilidad inteligimos el estatuto óntico de aquel estado de cosas que no podría no sobrevenir sin que por ello eclosiona una *contradictio in adiecto*. El divino preestablecimiento de condiciones contempla la posibilidad de que un agente libre -denomínese B-, establezca contingentemente algunas de las condiciones necesarias de la efectuación del estado de cosas A, el cual es un acto.

La predestinación no implica la misma extensión que la presciencia. La presciencia es el conocimiento divino en cuanto éste último dice relación, meramente, con los estados de cosas todos que habrán de realizarse en el universo por crear. Así, pues, no ha pertenecido a la *praescientia Dei* el conocimiento de lo que habría sido de David si éste se hubiese acogido a la hospitalidad de los habitantes de Kegila. A la *scientia Dei* (bajo la especie de la *scientia media*), empero, pertenece el conocimiento del valor aléxico de la proposición condicional subjuntiva y contrafáctica en acuerdo con la cual, si David se hubiese acogido a la hospitalidad de los habitantes de Kegila (prótasis del condicional contrafáctico), estos lo habrían librado al rey Saúl (apódosis del condicional subjuntivo) (cf. el libro primero de Samuel, cap. XXIII, versículo xii).

Reiteremos lo previo: Dios, en cuanto posee el atributo operativo de la presciencia, conoce el valor aléxico de cada una de las proposiciones referentes a estados futuros de cosas. Mediante su presciencia ha sabido eternamente –con antelación respecto de la producción *a nihilo* del cosmos-, el que Caín perpetraría un fratricidio contra la persona de Abel.

Así, pues, el conjunto de las proposiciones verdaderas atañentes a estados futuros de cosas, es un subconjunto de las proposiciones cuyo valor veritativo es conocido por Dios mediante el atributo operativo de la *scientia*.

Asimismo, el conjunto de las proposiciones relacionadas con hechos por Dios predestinados es un subconjunto de las proposiciones conocidas por lo Divino mediante *praescientia*.

Tres son, desde la perspectiva de Pedro da Fonseca (1528-1599), *S. I.*, y de Luis de Molina (1535-1600), *S. I.*, las ciencias de lo Divino, las cuales no difieren en Dios sino por modo analítico, *i. e.*, según una distinción virtual incompleta: la ciencia de visión, la cual versa siempre sobre la facticidad, por Dios contemplada bajo el aspecto de lo presente; la ciencia de inteligencia, referente a las proposiciones necesariamente verdaderas, y, finalmente, la ciencia media, alusiva a las proposiciones respecto de acaecimientos futuros contingentes. Mediante la ciencia media, Dios conoce la totalidad de los estados de cosas que, bajo la suposición de que sus condiciones necesarias hubiesen sido satisfechas, se habrían realizado. La ciencia media le permite a Dios conocer el valor aléxico de cada una de estas proposiciones condicionales contrafácticas. Mediante la ciencia de visión, conoce Dios el valor veritativo de las proposiciones referentes a estados de cosas efectivamente existentes. Con base en Su ciencia de visión, sabe Dios (quien es un agente infinitamente esciente) que la proposición según la cual “Sócrates ingirió la cicuta”, es verdadera; y sabe que la proposición de acuerdo con la cual “en el año 168 de la era antigua, las huestes romanas del general Paulo Emilio fueron vencidas por los ejércitos macedonios en la batalla de Pidna”, es falsa. Mediante ciencia media, conoce el valor aléxico del enunciado según el cual: “Si las huestes macedonias hubiesen actuado de tal o cual manera, no habrían sido vulneradas en Pidna”; o el del aserto en conformidad con el cual: “Si Jacques Clément no hubiese asesinado en 1589 a Enrique III de Francia, otro magnicida inspirado por la Liga lo habría hecho”.

Desde una perspectiva leibniziana, la postulación de la existencia, en Dios, de una ciencia media, es ociosa, a fuer de que los objetos de ésta última caen bajo la consideración de la ciencia de inteligencia, en el sentido de que cada uno de esos enunciados moleculares

contrafácticos hace referencia a un mundo posible distinto del nuestro, el mejor de los mundos posibles todos. A fuer de que Dios, Cuyo intelecto es arquetípico, Cuyo intelecto es la región de las verdades eternas (cf. el artículo cuadragésimo tercero de la *Monadologie*), conoce el infinito conjunto de los mundos posibles (el principio de cuya posibilidad es el de no contradicción, según lo referido por el artículo séptimo de *De rerum originatione radicali*), sabe, conoce infaliblemente, sobre la sola base de su ciencia de inteligencia, el valor aléxico de los asertos atañentes a los susodichos condicionales subjuntivos.

Respecto de proposiciones alusivas a acontecimientos futuros necesarios (la necesidad de los cuales es supositiva o condicional), Dios posee auténtica *scientia*, *h. e.*, conocimiento causal; *i. e.*, conoce el correspondiente estado de cosas, *v. gr.* un eclipse solar total, a la luz de sus causas, *scil.*: los movimientos orbitales de los astros errantes, sus conjunciones, sus sobreposiciones, etc. Si bien es cierto que Dios posee *scientia*, la posee por modo analógico, en el sentido de que, relativamente a Dios, no consiste en el hábito de las conclusiones. En Dios, en efecto, no cabe la existencia de hábitos, los cuales son disposiciones, *scil.*: entes accidentales (según un sentido predicamental del vocablo), actos formales accidentales que no podrían referirse, con sentido, a lo Divino en cuanto sujeto de coordinación predicamental.

En Dios, por otra parte, la *scientia* no involucra la menor vinculación con el discurso, a fuer de que el divino intelecto, de que el intelecto paradigmático no conoce discursivamente. De lo contrario, lo Divino se sujetaría al imperio del número de la mutación según lo anterior y lo posterior. En Dios, empero, no existe posibilidad alguna de mutación o METABOAH; ni tan siquiera de mutación metafísica, a fuer de que ésta, una de las especies de la *mutatio extrinseca* [1](#), es irreferible con licitud a la *causa prima et incausata*.

En relación, en cambio, con las proposiciones atañentes a acaecimientos futuros contingentes (los denominados futuribles), las condiciones de cuya realización son también contingentes, Dios posee conocimiento intuitivo. El intelecto sumo conoce los futuribles en cuanto tales. Tomás de Aquino ha observado (en el libro primero de su afamada *Summa contra gentiles*, capítulo sexagésimo séptimo, o bien en la cuestión décima cuarta (intitulada *De scientia Dei*) de la parte primera de su *Summa Theologiae*, cuerpo del artículo décimo tercero), pertinentemente, el que la razón de la no certidumbre en cuanto a la cognición de los futuribles no radica en su condición inmanente e intrínseca, sino, antes bien, en su carácter de acontecimientos futuros. En acuerdo con el Doctor Angélico, si el agente se limita a considerar el efecto en su sola causa, posee conocimiento meramente conjetural y, en esta medida, incierto respecto del acontecimiento futuro contingente (cf. *Summa Theologiae*, I, XIV, cuerpo del artículo décimo tercero). Lo contingente en cuanto tal no es incompatible con la certidumbre epistémica. Lo es en cuanto hecho futuro, no en cuanto hecho o acaecimiento presente (cf. la primera consideración de *Summa contra gentiles*, I, LXVII).

Ahora bien, a fuer de que Dios contempla a los existentes todos en cuanto tales, y desde una especie de eterno presente, no es posible el que Su conocimiento (*cognitio*) de estos adolezca de incerteza alguna.

Si Dios predestina al sujeto S, apetece para él el bien de la gloria (G). Ha previsto, sin embargo, el que S haría un empleo apropiado de la gracia sobrenatural (*gs*), la participación

de la cual constituye una condición necesaria respecto de la realización de G. Dios ha predestinado, por ende, el que participaría *gs* a S, en orden a que S mereciere el bien G. El hombre contribuye modestamente a su redención, en la medida en que aporta una disposición moral propicia a hacer uso adecuado de *gs*. Con todo, su aportación no es, meramente, la de la causa material predisponente, a fuer de que el hombre coopera a su redención con la positividad de su esfuerzo, i. e., con una positividad conativa de orden volitivo. Si bien es cierto que la onticidad de este *conatus* supone el ordinario concurso causativo de lo Divino, condición (necesaria) fundante de la persistencia en el ser de los existentes, la dirección conferida a aquél no depende más de S.

Mediante la ciencia de visión, Dios contempla los existentes, ora pretéritos, ora presentes, ora futuros, bajo el aspecto de su presencia, de su existencia *hic et nunc*. Relativamente a la ciencia divina de visión (a la ciencia visiva de Dios), los existentes habitan en una suerte de eterno presente. Dios, como sabemos, posee, respectivamente a los entes todos (habidos, existentes y por haber), certidumbre cognoscitiva inconcusa. Dios sabe, con certidumbre, el que Judas traiciona al Cristo; el que Bonaparte triunfa de los austriacos y de los rusos en Austerlitz; el que Churruca y Elorza fenece heroicamente en la batalla de Trafalgar, a bordo del San Juan Nepomuceno; etc. Empero, de la certidumbre no se sigue, en modo necesario alguno, la necesidad. De que mi conocimiento respecto del objeto O involucre necesidad, no se deriva en absoluto el que O sea titular de necesidad entitativa. El tránsito desde la necesidad epistémica hasta la óptica no es legítimo: en efecto, de que “C<sub>o</sub> (conocimiento de O) sea necesario”, no fluye el que “necesariamente O”. El conocimiento divino de que Efieltes traiciona (pretérito histórico) a los griegos en las Termópilas, revelando a los persas el modo de sorprender a los espartanos liderados por Leónidas, no implica la supresión de la posibilidad de que Efieltes, satisfechas las condiciones necesarias (una disposición anímica codiciosa; seguramente una situación de carencia; etc.) todas de su acto moralmente vituperable –a fuer de desleal y pérfido-, habría podido omitir éste y, por ende, no librar a los espartanos a las huestes pérsicas de Jerjes.

Santo Tomás de Aquino, como William Wallace lo ha referido con pertinencia y precisión, ha teorizado sobre el estatuto epistémico de las ciencias naturales. Podríamos, a partir de su comentario de la ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ del Estagirita, derivar una lección. Aun cuando la ciencia natural física verse sobre existentes contingentes, cuyo actuar podría ser exteriormente frustrado, contamos, respecto del comportamiento de los agentes físicos, con proposiciones de índole condicional o hipotética (en el respecto de la relación), cuantitativamente universales, por siempre verdaderas: en efecto, bajo la presuposición de que se satisfaga un conjunto de condiciones necesarias de la acción, tanto endógenas cuanto extrínsecas, necesariamente se seguirá el estado efectual de cosas. La efectuación de lo efectuado o existenciado será necesaria (apódosis), en la medida en que se satisfaga el conjunto de las condiciones necesarias de la operación efectuyente (prótasis del enunciado hipotético). Así, pues, la contingencia entitativa del agente, y la contingencia operacional de su operación elicente (en el sentido de que, si bien es cierto que suele acontecer y darse, no es sino hipotéticamente necesario el que sobrevenga), no empecen en modo alguno a que haya, respecto de las naturalezas y operaciones de los entes naturales (*entia naturalia*), auténtica e irrefragable –valga el pleonasma- *scientia* (en relación con el tema, cf. Wallace, 1974: p. 4). Las ciencias naturales pueden, en realidad, alcanzar la certidumbre epistémica respecto de materias contingentes (objeto de su pesquisa y escrutinio) (*Loc. cit.*).

Del planteo de todo lo anterior se deriva la siguiente conclusión: la necesidad que corresponde al acaecimiento de lo existente presupuesta la divina presciencia, es puramente hipotética: bajo la suposición de que Dios contempla eternamente las traiciones de Efiates o de Goetz, síguese necesariamente el que Efiates traicionaría a los espartanos y Goetz a los anabaptistas de Münster (en 1535).

Este modo de la necesidad no implica la obliteración de las condiciones necesarias aportadas por el propio sujeto; *i. e.*, el hecho de que el sujeto reúna las condiciones de su acto. Bajo la suposición de que Dios contempla por siempre el estado de cosas según el cual Lucio Anneo Séneca enfrenta longánima e impertérritamente sus atroces padecimientos por causa del asma, es necesario el que este estado de cosas se realice. Empero, la plasmación fáctica del estado referido de cosas ha supuesto, necesariamente, la ascesis del propio filósofo y retórico cordobés; un proceso de autodisciplina conducente hasta el desasimiento y la imperturbabilidad (o ataraxia), en que el cultivo de las virtudes teóricas no ha contado con un papel deleznable:

Sea como fuere, en pleno ahogo, no he dejado de reposarme en pensamientos alegres y valerosos. “¿Por qué debe ser”, me decía, “que la muerte me experimenta tantas veces? Que lo haga, pero yo también la he experimentado mucho tiempo.” “¿Cuándo?”, me dirás. Antes de nacer. La muerte es el dejar de ser. Harto sé lo que ello es: después de mí será como antes de mí. Si algún tormento existe en el estado de muerte debería existir también en el estado de antes de nacer, cuando es bien cierto que no experimentábamos ningún malestar (LIV<sup>a</sup> epístola moral a Lucilio (en p. 121 de la edición de J. Bofill i Ferro< Hyspamerica. Buenos Aires, 1984>)).

Dios eternamente predestina, por consecuencia, el que proporcionará a X el bien de la gracia, por cuanto ha previsto el hecho de que X, libremente y con voluntad propicia, concurriría con este bien en orden a hacer posible la redención. El auxilio divino es siempre suficiente en orden a ésta última. Empero, la salvación del agente finito supone el concierto de gracia y de libre albedrío. El decreto mediante el cual se determina Dios a participar el bien de la gracia es mediado por una concreta e indubitable previsión de méritos o merecimientos (*meritorum praevisio*). El mérito referido consiste, esencialmente, no solo en el no rehusar consentimiento al auxilio libérrimamente prestado por el ente divino, sino en la positiva apertura volitiva al bien de la gracia. El mérito de la creatura es, en este respecto, íntegramente volitivo: la adhesión voluntaria a un bien por Dios participado.

\* \* \*

En el segundo artículo de la cuestión sexta de las cuestiones disputadas *De Veritate*, Tomás de Aquino ha negado con fundamentación argumental el que Dios predestine sobre la base de la previsión de méritos; o, por mejor decir, el que la previsión de méritos (la presciencia de los méritos (*meritorum praescientia*)) funja cual causa de la predestinación. Citemos, un tanto al desgaire, uno de los argumentos de mayor predicamento, entre los incluidos en la sed *contra*:

A fuer de que la concesión de la gracia sobrenatural es un efecto de la predestinación, y por cuanto la gracia referida es el principio mismo del mérito, no es entonces posible el que

la previsión o presciencia de los méritos del agente predestinado sea la causa efectuada de la predestinación (segundo de los argumentos propios de la *sed contra* en la *VI quaestio: De praedestinatione* (cf. Tomás de Aquino, 1949: p. 116).

En conformidad con el doctor de Aquino, la causa formal de la predestinación es la dirección a un fin ((ΤΕΛΟΣ)) preestablecido (*directio in finem*), conocido con antelación (cf. el cuerpo del artículo segundo de la susodicha cuestión disputada (en Tomás de Aquino, 1949: p. 117)). La predestinación, como lo declaró San Agustín en *De dono perseverantiae, XIV* (en conexión con la epístola paulina a los romanos, capítulo VIII, versículo xxix), consiste en la presciencia y en la preparación de los beneficios de Dios (*praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei*) (cf. la *sed contra* del artículo primero de la sexta cuestión disputada *De veritate* (en Tomás de Aquino, 1949: p. 113)).

La causa efectuada o eficiente de la predestinación es, en cambio, la divina voluntad.

Una cosa puede ser la causa de la predestinación, en la medida en que puede ser un elemento motivo de la voluntad. Lo motivo es de dos especies: por modo de cosa debida (por modo de débito), y por modo de cosa merecida (por modo de mérito) (cf. el cuerpo del artículo segundo de la aludida cuestión sexta).

Lo débito es motivo, o bien por manera absoluta, o bien por manera solamente respectiva, *i. e.*, *ex suppositione alterius* (*Loc. cit.*). *Ex suppositione*, algo es motivo en la medida en que su existenciación es imperativa en orden a la realización del fin télico. En esta medida, su objetivación solamente se apetece en orden a la del fin télico:

Sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex praesuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis praedictae quod ei det equum (*Loc. cit.*).

Lo débito mueve a la divina voluntad, solo por manera respectiva, a saber: hipotéticamente, *ex suppositione*.

Dios, en verdad, no quiere sino hipotéticamente lo otro que sí; *i. e.*, aquello que, respectivamente a Dios, ejemplifica la alteridad. He aquí lo estatuido por Tomás de Aquino, y por su comentador Francisco de Sylvestris, el Ferrariense, en el capítulo LXXXIII de la *Summa contra gentiles, I* (y en el tomo primero del exhaustivo comentario del expositor italiano, capítulo LXXXIII (en de Sylvestris, 1897: pp. 483 y ss.)):

Pro hujus notitia considerandum est, ex doctrina S. Thomae, I, q. 19. a. 3, et De Verit. q. 23, a. 4, ad 1, quod necessarium absolute, dicitur propter necessariam habitudinem terminorum ad invicem; sicut, hominem esse animal: necessarium vero ex suppositione, quod non est ex se necessarium, sed solum posito alio; sicut Sortem cucurrisse, supposito quod cucurrerit (de Sylvestris, 1897: p. 483).

En efecto, absolutamente necesario es lo necesario por razón del vínculo recíproco existente entre sus términos de enunciación; hipotética o condicionadamente necesario, aquello que sólo es tal bajo la suposición de que una condición haya sido previamente puesta o afirmada, como por ejemplo el que Sócrates correría (apódosis), satisfecha la condición de que corriese (prótasis).

La causa final de la predestinación es la divina bondad, objeto de la divina voluntad (cf. el cuerpo del artículo segundo de *De praedestinatione* (en Tomás de Aquino, 1949: p. 117)). A fuer de que la divina bondad no depende de realidad distinta alguna, por mor de que todo lo distinto de Dios, es ente por otro (*ab alio*), síguese el que la inclinación divina a la producción del ente no proviene con exclusividad sino de la ilimitada liberalidad de Dios (*Loc. cit.*). Por motivo débito, quiere Dios aquello que es concomitante con lo libremente por Él querido en primer lugar, o bien aquello en ausencia de cuya concreción, sería condicionadamente imposible la plasmación del efecto anhelado, el cual funge cual causa tética respecto de la concreta operación elicente del sumo opífice.

Para culminar lo anterior, adviértase el hecho de que la predestinación presupone la elección y la dilección. La elección presupone, por su parte, la sola dilección. En Dios *qua* agente volente, la dilección precede a la elección (cf. el cuerpo del artículo primero de *De praedestinatione* (en Tomás de Aquino, 1949: p. 114)), algo que no acaece en el hombre.

Con todo, no debe olvidarse el que la predestinación, tanto como la reprobación, se inscribe en el género de la *scientia*. No pertenece a la voluntad, sino a la ciencia. A fuer de que los contrarios pertenecen a uno y el mismo género (la contrariedad, la cual dice relación con especies contrapuestas, implica la identidad genérica) (premisa mayor); puesto que la reprobación del precito se inscribe como especie en el género de la *scientia* (premisa menor); por mor de que la predestinación y la reprobación son contrarios (premisa menor), colígese válidamente el que la predestinación se sitúa en el género de la ciencia (conclusión) (cf. el quinto de los incisos del *sed contra* del primer artículo de la sexta cuestión disputada *De veritate* (en Tomás de Aquino, 1949: p. 113)).

Amén del momento de cognitividad, la predestinación involucra el de volitividad, a fuer de que la predestinación consiste no solamente en la presciencia, sino también en la preparación de los beneficios eternamente previstos por Dios. Sabemos que la predestinación es la dirección preestablecida (en cuanto acto de dirigir con prelación), no solamente prevista, de un agente personal (en cuanto tal moral), en orden a un fin también conocido con antelación, y querido para el referido agente:

Respondeo. Dicendum, quod destinatio, unde nomen praedestinationis assumitur, importat directionem alicuius in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimus destinare, secundum illud II Machab., cap. VI, 20, de Eleazaro, quod destinavit in corde suo non admittere illicita propter vitae amorem (De veritate, I, cuerpo del artículo (en Tomás de Aquino, 1949: p. 113)).

Dios predestina a aquél para el cual quiere el bien de la beatitud eterna, de la bienaventuranza, de la gloria. Precito es, en cambio, aquél para el cual no quiere el susodicho

bien. En esta medida, Dios no ama al precito. Sí lo ama, claro está, en cuanto ha querido para él el bien de la actualidad entitativa. En Dios, como es sobradamente conocido, el amor es un solo y mismo acto, últimamente idéntico a la divina entidad, la cual es el *ipsum esse subsistens*.

Sea de lo anterior lo que fuere, convendría precisar lo siguiente: el hecho de que Dios predestinase *post praevisa merita*, no implicaría el menor menoscabo de Su potencia (o potestad) o dignidad, de su incontrastable *potestatis plenitudo* <sup>2</sup> por cuanto Él no está obligado o constreñido a obrar lo imposible. Empero, Dios operaría lo imposible si compeliere al agente moralmente libre, en cuanto éste actúa libremente (en acuerdo cabal con su *liberum arbitrium*), a actuar, a fuer de que semejante estado de cosas importaría una implicancia. Si, en efecto, se es libre, entonces se satisfacen tres condiciones del actuar: la indiferencia de la acción, *i. e.*, el que entrañe contingencia entitativa (*scil.*: el que su antítesis no importe una *oppositio in terminis*); la espontaneidad (de ahí el que Leibniz haya definido la libertad como la *spontaneitas consultantis* (cf. Leibniz, 1961: p. 498)) y, finalmente, la racionalidad, *h. e.*, la capacidad de discernir el bien del mal, lo conveniente de lo inconveniente, la moralmente proficuo de lo moralmente pernicioso, lo justo de lo inicuo, etc. En la medida en que espontaneidad y racionalidad convergen sinérgicamente, la razón deviene moralmente determinante de la voluntad, en el sentido de que el agente volitivo procede a determinarse a la acción, sobre la sola base de la representación universal de un principio nómico de orden práctico.

Mediante su ciencia media, atañente a los hechos futuros condicionados y contingentes –que no condicionados y necesarios–, Dios aprehende infaliblemente una infinidad de cursos posibles de acción. Algunos de ellos forman parte del presente universo. Se cimientan, en efecto, sobre decisiones libres de los agentes dotados de la libertad de arbitrio; sobre decisiones de los agentes moralmente autodeterminantes. El curso de la acción, en cuanto existente, solamente supone el concurso ordinario de la Deidad, el cual es el conservativo o preservativo de la existencia de Sus creaturas. Dios no podría interferir, como lo hemos mencionado, sin por ello hacer de los actos libres actos compelidos. Cuando Dios predestina sobre la base de la previsión de los méritos, su potestad de imperio no se menoscaba, en el sentido de que solamente lo sería como un estado puntual de cosas implicase una efectiva delimitación de la divina potestad. No obstante, ésta no se extiende por doquier, en el sentido de que existen esferas que, por razones constitutivas, no admiten otro concurso que el ordinario. Si Dios interfiriese con ellas, su condición quiditativa cesaría de ser la que es. Dios, como sabemos, no puede, sobre la sola base de su causalidad efectuyente, suplir la formal, la cual preexiste a las intervenciones elicientes de lo Divino (cf., de Ralph Cudworth: *Treatise of Eternal, & Immutable Morality* (London, 1731)), las cuales posibilitan el tránsito desde la posibilidad lógica (no contradictoria intrínseca de las notas constituyentes del concepto objetivo o *intentio intellecta*) hasta la actualidad entitativa. La potestad de imperio de Luis XIV no experimentó limitación alguna por el hecho de que la marquesa M. de Brinwilliers haya rehusado adecuar su comportamiento al mandamiento mosaico de la piedad filial hacia los propios progenitores (quinto mandamiento según *Éxodo*, XX, versículo xii; o bien según *Deuteronomio*, V, versículo xvi), ni porque los caballos franceses, entes hinnibles, al fin y al cabo, hayan omitido el relinchar cotidianamente, todos ellos, a partir de las veintiuna horas. Pertenece a la esfera de la potestad de un agente, solamente aquello que puede éste realizar. No porque Felipe II haya sido incapaz de mandar



interpretar a una hormiga alguna composición musical de Giovanni Pierluigi da Palestrina, se lo ha de conceptualizar o cualificar como impotente.

Alejandro de Afrodisia, quien argumentó confutatoriamente contra el determinismo, apeló a un argumento *ad hominem*, en el sentido de que reprochó a los deterministas el que cotidianamente actúen como si las acciones por emanar elicientemente de ellos, dependiesen de su libertad de elección. Así, pues, cabría desprender, el determinismo es inverosímil hasta para quienes teóricamente lo propugnan. No obstante, la redargución de Alejandro demostraría, en el mejor de los casos, la inverosimilitud -que no la falsedad- del determinismo. Alejandro ha confiado desmesuradamente en la evidencia pretensa de que un conjunto apreciable de operaciones humanas voluntarias depende con exclusividad de nuestra libertad de elección, *h. e.* de arbitrio (cf. Aldo Magris, 1985: p. 600).

\* \* \*

Si adoptásemos una teología racional distinta, y negásemos de lo Divino la facultad para conocer el valor aléxico de las proposiciones futuras contingentes, ciertamente sería posible reivindicar con legitimidad la libertad de arbitrio de todo ente intelectual y raciocinante de potencialidades solamente finitas. Si, con León de Bagnols (1288-1344), autor de *Milhamot Adonai (Las guerras del Señor)*, conceptuásemos a Dios como agente de potencia finita, solamente organizador de la materia, la cual preexistiría según lo anterior a su concurso eliciente -lo cual transformaría a la divina potestad en potestad meramente demiúrgica; si, por otra parte, negásemos el que Dios posea conocimiento de los entes singulares, a fuer de que solamente puede conocer universales; si afirmásemos el que la divina regulación solamente es atañente a los entes célicos o sidéreos, por mediación de los cuales ejercería Su rectoría respecto de las realidades no sidéreas, Dios entrañaría ineluctable finitud. En esta medida, no sería, rigurosamente, una causa universal, *i. e.*, lo *universale in agendo*.

En efecto, si la divina potencia no fuese capaz de conferir existencia a la materia primera, al substrato hílico del devenir, y si Dios tuviese conocimiento de la existencia de la materia primera, habría en Dios una perfección cognoscitiva incomprensible a partir de la sola entidad divina. No sabríamos, en realidad, explicar la posibilidad de que haya en lo Divino conocimiento respecto de un ente independiente, en punto a existencia, de su acción causativa. Empero, si hubiese en Dios una perfección inexplicable a fuer de la divina entidad, habría en Dios una intrusión de cierta agencia (= acción de un agente cualquiera) exterior. Dios entrañaría, por ende, una potencia de carácter pasivo, *h. e.*, la aptitud para la recepción de una perfección, *ab extrinseco* existenciada, de la cual habría carecido alguna vez o, por mejor decir, ininteligible a la sola luz de Dios en cuanto es Éste una causa adecuada (en relación con el concepto de la cual, cf. *Ethica ordine geometrico demonstrata, III, definitio prima*, de Baruj de Spinoza).

Si el anterior fuese el caso, Dios importaría dependencia de cierta alteridad. Por ende, no sería un *ens a se necessarium*, lo cual implicaría, *i. e.*, involucraría una opugnancia o *contradictio in adiectione*, a fuer de que Dios es el *ens realissimum, proprium ex quarto modo sumptum* del cual es la aseidad entitativa. La aseidad es uno de los atributos entitativos de lo Divino.

He argumentado de la anterior manera, y no a partir de la incompatibilidad de la tesis de la primievalidad del sustantivo hílico, con la divina omnipotencia, a fuer de que un antagonista habría podido argüir de la siguiente manera: la divina omnipotencia solamente puede referirse con sentido a la esfera de lo intrínsecamente posible. Empero, una *creatio*, o sea una *rerum productio a nihilo*, implicaría (= importaría implicancia). Así, pues, de que Dios no haya creado el universo no se colige con validez inferencial, el que la divina potencia adolezca de límite o de finitud.

No deben interpretarse mis palabras, como si implicasen la tesis de que la materia debe necesariamente haberse incoado *ab novo*, la de que el universo ha de haber sido causalmente principiado en forma tal, que deba necesariamente mediar, entre el instante de su *creatio ex nihilo* –valga la prolación pleonástica- y el instante presente  $T_0$ , un lapso finito de tiempo (T). Con el Tomás de Aquino de la cuestión XLVIª de la parte primera de la *Summa Theologiae* (o de *De aeternitate mundi contra murmurantes*), estimo cabalmente posible el que la duración del universo sea tal, que se puede indefinidamente retroceder *a tergo*, de manera que los instantes o momentos correspondientes sean cualificables como sincategoremáticamente infinitos. He aquí una constatación capital en los respectos de la cosmología racional y la teología especulativa: la abaliedad de la substancia creada no es inconsistente con su sincategoremáticamente infinita duración. El universo, más aún, habría podido existir en todo tiempo pretérito, sin que por ello su existencia hubiese debido entrañar el atributo modal de la necesidad. Así, pues, la duración infinita no debe conceptuarse como condición suficiente de la aseidad óptica. La referida duración es, meramente, su condición necesaria. Por ende, ha de negarse, contra el Thomas Hobbes del décimo quinto capítulo de *De cive* (1642), el que la infinita duración y la incausación se interpenetren o sean bicondicionantes [3](#).

Retornemos al punto de partida de la presente digresión, la cual no es precisamente de exiguo predicamento. Todo lo contrario. Si, en efecto, es finito el conocimiento divino; si no es posible el que Dios conozca los hechos futuros condicionados contingentes, los cuales no son titulares de valor veritativo alguno –en esta medida, no entrañaría contradicción en sus términos de enunciación, una opugnancia intrínseca, el que Dios no conozca, sobre la base de Su sola presciencia (la cual solamente es referible con sentido a los acaecimientos futuros condicionados necesarios), los futuribles-, a fuer de que no admiten estos, en cuanto tales (por disposición o compleción intrínsecas), la escibilidad previa, *i. e.*, la *praescientia* o intelección pronóptica, Dios no podría sino abrigar conjeturas más o menos plausibles, cimentadas sobre una perspicacia y solercia (o agudeza) acentuadas y sobrehumanas (propias de un ente magnipotente –que no omnipotente-) respecto de los acaecimientos futuros. Dios podría concurrir cooperativamente, sinérgicamente en este sentido, con el actuar de los agentes libres por Él creados, *i. e.*, con los espíritus constituyentes, en su congregación, de la *civitas animorum*. Este Dios contribuiría, en la medida de Sus aptitudes, mucho mayores que las de cualesquiera creaturas, al ornato cósmico y bienestar de la mancomunidad de los espíritus. Empero, como lo ha hecho observar William James (1842-1910), el mayor de los teóricos (en *A Pluralist Universe*) contemporáneos respecto de una Deidad finita y hasta dotada de ejemplificaciones múltiples (=politeísmo), el universo podría entrañar parcelas de opacidad moral, cabalmente irremisibles. Nada empecé, *a priori* –su empirismo raigal ha excluido, como sabemos, las exigencias concomitantes con una gnoseología apriorista-, el

que haya estratos y entes irremisibles en el universo. Una creatura, en efecto, podría moralmente extraviarse del todo [4](#).

No obstante, el enfoque previamente expuesto de lo Divino implica necesariamente un compromiso con la afirmación de la divina finitud. Ciertamente, el término correspondiente a lo Divino podría resemantizarse en forma tal, que la atribución de la finitud deviniese lícita. Con todo, no creemos que una tal resemantización sea absolutamente imperiosa en orden, por ejemplo, a cimentar argumentativamente una teodicea y una teocalia apropiadas. El rendir cuenta de la compatibilidad o congruencia de *libertas arbitrii* y divina presciencia y predestinación, no supone en manera alguna una adhesión -férrea y frenética- a la tesis teológicamente finitista.

\* \* \*

René Descartes adoptó una solución insatisfactoria del problema referente a la reconciliación de libre albedrío y divina soberanía, la cual es inconcusa, infrangible e incontrastable. En una epístola a la princesa palatina Elizabeth, del 3 de noviembre de 1645, el filósofo, físico y matemático de Touraine estableció que no podemos, como pensemos relativamente a nosotros, dudar razonablemente de la libertad del arbitrio. No obstante, cuando nos referimos mentalmente a Dios, el cual es omnipotente –y, añadiríamos nosotros, exhaustivamente preordinante-, hemos de mitigar el alcance de la tesis anterior. En efecto, no cabe problematizar la tesis de que todo dependa de Dios. Implica (= entraña una *oppositio in terminis*) el afirmar que Dios ha creado a los entes humanos en forma tal, que estos escapen de la universal dependencia del agente universal (de lo *universale in agendo*):

Car il implique contradiction de Dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dependent point de la siene, pour ce que c'est le mesme que si on disoit que sa puissance est tout ensemble finie & infinie : finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en depend point ; & infini, puisqu'il a pu creer cete chose independante. Mais, comme la connoissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empescher d'estre assurez de nostre libre arbitre, pour ce que nous l'experimentons & le sentons en nous mesmes, ainsy celle de nostre libre arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'independance que nous experimentons & sentons en nous, & qui suffit pour rendre nos actions louables ou blasmables, n'est incompatible avec vne dependance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont suietes a Dieu (epístola CDXIª (en Adam/Tannery, IV, pp. 332/18-333/7)).

Descartes ha constatado el que afirmar que la humana volición no depende de la divina voluntad decretante, entraña una contradicción, a fuer de que implica el afirmar, con simultaneidad y según un mismo respecto, el que Dios es y no es infinitamente potente, *scil.*: omnipotente.

Sin embargo, el filósofo del Poitou no esclarece discursiva ni racionalmente la compatibilidad entre la tesis fáctica antropológica, referente a la libertad del arbitrio, y la teológica racional, alusiva a la divina omnipotencia. Se limita a reiterar, dogmáticamente, la tesis inicial: a fuer de que no podemos dudar sensatamente de que somos libres (en punto a albedrío), y de que no podemos poner en tela de juicio el divino atributo operativo de omnipotencia, síguese el que, aun cuando no seamos capaces de inteligir el cómo de la compatibilidad, hemos de afirmarla. Sería absurdo el problematizar la libertad de arbitrio,

tesis respecto de la cual contamos con confirmación introspectiva, en el nombre de la aserción referente a la existencia de Dios, proposición apodícticamente probada (en la tercera y en la quinta de las *Meditationes de prima philosophia* (1641)).

Un tanto dogmáticamente, Descartes ha establecido que la independencia que experimentamos *ab intrinseco*, la cual basta para rendir cuenta de la imputabilidad de los agentes morales finitos, del hecho de que nuestras acciones puedan recibir la cualificación de ora loables, ora vituperables, no entraña inconsistencia con la dependencia metafísica de la creatura respecto del Creador, la cual pertenece a otro orden de cosas: al teológico especulativo, no al psicológico ni al antropológico. Es esto precisamente lo que habría debido demostrarse: el que las cuestiones del *liberum arbitrium* y la divina omnipotencia no interfieren recíprocamente en su condicionamiento de consecuencias. Abrigamos, cuando menos *prima facie*, la impresión de que un Descartes celoso respecto de su no intrusión en la esfera de lo teológico dogmático, ha omitido el confrontar el centro onfálico del problema, el cual es ciertamente acuciante, no solo para el cultor profesional de una teología revelada, *océano de profundidad insondable* (tal y como lo habría planteado el cardenal Jacques Davy Du Perron en su réplica a Philippe Du Plessis Mornay (cf. la espléndida obra de Fortunat Strowski: *Saint François de Sales. Introduction a l'étude du sentiment religieux en France au XVIIe siècle* [Paris, 1898], pp. 37 y ss.) sino también para el teólogo metafísico.

En los *Principia philosophiae*, parte primera, artículo cuadragésimo, el gran Descartes ha planteado exactamente lo mismo. En realidad, la epístola del 3 de noviembre de 1645 ha reproducido lo ya planteado en los afamados *Principia*, obra editada en lengua latina en 1644 [5](#). En efecto, los *Principia* estatuyen lo siguiente:

Sed quia jam Deum agnoscentes, tam immensam in eo potestatem esse percipimus, ut nefas esse putemus existimare, aliquid unquam à nobis fieri posse, quod non antè ab ipso fuerit praeordinatum: facilè possumus nos ipsos magnis difficultatibus intricare, si hanc Dei praeordinationem cum arbitrii nostri libertate conciliare, atque utramque simul comprehendere conemur (*Principia philosophiae*, I, XL).

Así, pues, quienes reconocen la realidad, en Dios, de una potestad inmensa y por ende ilimitada, deben tener por ilegítimo el estimar existente algún acto propio de los hombres o, por mejor decir, de los agentes morales, que no haya sido previamente –en realidad *ab aeterno*- preordinado por el ente divino, el cual es omnipotente (potestativa o hipercategoremáticamente infinito). Henos ante la unívoca aseveración de que lo Divino es exhaustivamente preordinante, lo cual significa el que Dios ha ordenado con antelación cuanto acaece en el universo. Nada escapa, no solo de la divina presciencia (= pronoesis) o previsión, sino también de la divina preordinación de los estados de cosas y de los entes.

No obstante, cuando nos cumple el conciliar la divina preordinación con la libertad de nuestro arbitrio, sobrevienen entonces intrincadas dificultades, en verdad insolubles desde el punto de mira del intelecto humano. En los *Principia philosophiae*, parte primera, ha sido Descartes -lo constatamos palmariamente- mucho más explícito en cuanto a la admisión de agnosia relativamente a asuntos de esta índole, los cuales son *tópicos* desde el punto de vista de una tradición teológica proclive hacia la magnificación de los vínculos frutivos con lo

Divino –en detrimento del momento intelectual de la religación con la causa primera (*causa prima*), con la causa incausada (*causa incausata*).

En los artículos CXLV y CXLVI de *Les Passions de l'Âme* (1649), el filósofo de Touraine ha acentuado el predestinacionismo, y ha destacado lo siguiente: la fortuna es una infortunada denominación extrínseca, la cual debe ser disuelta en beneficio y exaltación de la divina providencia <sup>6</sup>, de la cual nada escapa atencionalmente o, por mejor decir, cognitivamente. El sabio, aquél que alcanza la satisfacción de sí, aquél que cultiva la virtud de la *generositas* o *generosité* (cf. el artículo CLIII de *Les passions de l'âme*), a fuer de que es consciente de que su libertad de albedrío lo asemeja a Dios (cf. el artículo CLII de la mencionada obra); aquél que –en conformidad con la tercera de las reglas de la *morale par provision* (cf. *Discours de la méthode, III* (cf. la edición de Adam/Tannery (1897-1913), VI volumen, p. 25/20-28))- procura el vencerse y el transformar sus deseos antes que el vulnerar y transformar el orden del mundo, se percata de que otro orden de cosas habría sido, en lo atañente a nosotros, absolutamente imposible (*Loc. cit.*). En este respecto, Descartes aproximóse al necesitarismo implicado por la proposición XXXIII<sup>a</sup> del spinoziano *De Deo* (también cf. el segundo escolio de la presente proposición), parte primera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, donde se precisa lo siguiente:

Et si Deo alium intellectum, aliamque voluntatem tribuere licet, absque ulla ejus essentiae, ejusque perfectionis mutatione, quid causae est, cur jam non possit sua de rebus creatis decreta mutare, & nihilominus aequè perfectus manere? Ejus enim intellectus, & voluntas circa res creatas, & earum ordinem in respectu suae essentiae, & perfectionis, perinde est, quomodocunque concipiatur. Deinde omnes, quos vidi, Philosophi concedunt, nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu; cum autem & ejus intellectus, & ejus voluntas ab ejusdem essentia non distinguantur, ut etiam omnes concedunt, sequitur ergo hinc etiam, quod, si Deus alium intellectum actu habuisset, & aliam voluntatem, ejus etiam essentia alia necessariò esset; ac proinde (ut a principio conclusi) si aliter res, quàm jam sunt, a Deo productae essent, Dei intellectus, ejusque voluntas, hoc est (ut conceditur) ejus essentia alia esse deberet, quod est absurdum (*Ethica ordine geometrico demonstrata, I, scholium II, pp. 75/23-76/3*).

## BIBLIOGRAFÍA

*La Biblia. Versió dels textos originals I Notes Pels Monjos de Montserrat.* Sisena Edició. Editorial Casal I Vall S. A. Andorra, 1992.

Aquino, Tomás De (Doctor Angelicus). *Quaestiones Disputatae. Volumen I. De Veritate.* Cura et Studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. Marietti. Taurini/Romae, 1949 (Editio X<sup>a</sup>, 1964).

“Sobre la Eternidad del Mundo”. En: *Opúsculos Filosóficos Genuinos.* Edición preparada por Antonino Tomás I Ballús. Editorial Poblet. Buenos Aires, 1947.

*Suma contra los Gentiles*. Traducción y estudio introductivo preparados por Carlos Ignacio González, S. I. Editorial Porrúa, S. A. Colección "Sepan Cuantos...". México, D. F., 1977.

*Summa Theologica de Rubeis, Billuart et Aliorum Notis Selectis Ornata*. Pars I. Tomus Primus. Editio XXII Diligenter Emendata. Domus Editorialis Marietti. Taurini/Romae, 1939.

Graig, William Lane. "The Cosmological Argument and the Possibility of Infinite Temporal Regression". En: *Archiv Für Die Geschichte Der Philosophie*. LIX, Pp. 261-279.

Descartes, René. *Les Passions de l'âme*. En: *Oeuvres de Descartes*. XI. Publiées Par Charles Adam & Paul Tannery. Ouvrage Publié Avec Le Concours Du Centre National Du Livre. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1996.

*Oeuvres De Descartes*. IV. Publiées Par Charles Adam & Paul Tannery. Ouvrage Publié Avec Le Concours Du Centre National Du Livre. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1996.

"Principia Philosophiae". En: *Oeuvres De Descartes*. Publiées Par Charles Adam & Paul Tannery. VIII. Première Partie. Ouvrage Publié Avec Le Concours Du Centre National Du Livre. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1996.

Leibniz, Gottfried Wilhelm Von. *Essais De Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*. En: *Philosophische Schriften*. Band II. Herausgegeben und Übersetzt Von Herbert Herring. Zweite Auflage. Insel Verlag. Frankfurt Am Main, 1986.

Magris, Aldo. *L' Idea di Destino nel Pensiero Antico*. Volume Secondo. Da Platone A S. Agostino. Università Degli Studi Di Trieste. Facoltà di Magisterio. IIIª Serie. N° 15. Del Bianco Editore. Udine, 1985.

Salamucha, Jan. "The proof *ex Motu* for the Existence of God: Logical Analisis of Saint Thomas' Arguments". En: Anthony Kenny (editor). *Aquinas*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana, 1976, pp. 175-213.

Sylvestris, Fr. Francisci de Ferrariensis, O. P. *Commentaria in Libros Quatuor contra Gentiles S. Thomae de Aquino*. Editio novissima ad fidem antiquioris exemplaris impressa novoque ordine digesta cura et studio Ioachim Estili, S. Theologiae Doctoris. Volumen I. Romae, 1897.

Wallace, William, O. P. "Tomás de Aquino, en torno de la relación temporal entre causa y efecto". En: *The Review of Metaphysics*, Vol. XXII, Number 3, March 1974. Versión mimeografiada para empleo de los estudiantes de la sección de Lógica y Epistemología de la escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

---

1 En relación con este tema, cf. el magnífico artículo del lógico polaco Jan Salamucha, intitulado: “The proof *ex motu* for the existence of God: logical analysis of Saint Thomas’ arguments” (en Anthony Kenny, 1976), p. 187. La *mutatio* es, ora intrínseca, ora extrínseca. La *mutatio extrinseca* es, o bien física, o bien metafísica. Ésta última es de tres especies: la *creatio*, la *transubstantiatio* y la *annihilatio*. La *mutatio physica*, consistente en el *actus entis in potentia prout in potentia*, es substancial o accidental. La substancial es, ora la *generatio*, ora la *corruptio*. La accidental es, por su parte, instantánea o sucesiva. La mutación accidental instantánea es, ora la *generatio instantanea*, ora la *corruptio instantanea*. Finalmente, la mutación accidental sucesiva especificase de la siguiente manera: como *latio*, como *alteratio* y como *mutatio*.

2 Aquélla que en escala humana exigieron para sí Gregorio VII<sup>o</sup>, Inocencio III<sup>o</sup> y el políticamente vulnerado Bonifacio VIII<sup>o</sup>. Cf. el capítulo primero de la espléndida obra de Harold Grimm: *The Reformation Era. 1500-1650*. The MacMillan Company. New York, 1954.

3 De acuerdo con Tomás de Aquino, la existencia de Dios puede colegirse mediante la constatación intelectual de la imposibilidad de la existencia de toda serie causal ordenada e infinita (de agentes elicientes esencialmente vinculados) (cf. W. Lane Craig: “The cosmological argument and the possibility of infinite temporal regresión” (en *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, LIX, p. 269)). William Lane Craig ha sustentado la tesis –también exteriorizada por F. van Steenberghen–, empero, de que la tesis tomista es incongrua. El argumento modal tomista, mejor conocido como vía tercera (según la exposición de *Summa Theologiae*, I, II, cuerpo del artículo III<sup>o</sup>), implica la asunción de la imposibilidad de una serie cronológica categoremáticamente infinita *a tergo*. En esta medida, ha escrito W. L. Craig, quienes se hallaban en lo correcto eran Al-Gazzali (1058-1111) y San Buenaventura (1221-1274), así como múltiples franciscanos próximos a éste último.

4 He aquí, dicho sea de paso, un modo discursivamente promisorio de aproximación, sobre la base de un acervo conceptual novedoso, al tema de la sempiternidad del mal físico del protervo.

5 Su edición francesa, debida al libertino (erudito) Claude Picot (en algunas de cuyas residencias hospedóse Descartes en sus viajes a Francia de los años postrimeros de la década de 1640), aquél que con plétora de asteísmo redactó la epístola antepuesta a *Les passions de l’âme* (1649), no se editó hasta 1647, el año mismo de la edición francesa de las *Meditationes de prima philosophia*, traducidas al francés por el duque de Luynes.

6 En la quinta de las cuestiones disputadas sobre la verdad, Tomás de Aquino disertó sobre la providencia (*providentia*), atributo operativo de lo Divino, por él diferenciada de la predestinación (*praedestinatio*), en el sentido de que la providencia del ente pródigo (omnisciente y omnividente) es un atributo que solamente involucra el momento intelecto, en modo alguno el volitivo. La predestinación, abordada en la inmediatamente posterior cuestión disputada sobre la verdad, constituida por seis artículos, entraña la divina voluntad decretante.