

# Suárez y los futuros contingentes condicionales en el *Opúsculo Teológico Segundo*

## Suárez and conditional future contingents in the *Opusculum Theologicum Secundum*

Giannina Burlando

Pontificia Universidad Católica de Chile  
gburland@uc.cl

Resumen: A pesar de la producción e influencia doctrinal de Suárez en el campo de la teología, su obra *Varia opuscula theologica*, en la que se incluye el *Opúsculo Teológico Segundo*, no ha sido objeto de detallada reconstrucción crítica. Esta obra contribuyó al complejo debate sobre cómo se entiende la presencia de Dios en el mundo, es decir, cómo sería el concurso de la gracia, el pre-conocimiento, la predestinación, la providencia divina con la libertad humana, a lo cual se denominó la controversia *De auxiliis*. El presente estudio analiza uno de los recursos especulativos singulares de la doctrina jesuita moderna cual es la *ciencia media* divina. A los planteamientos molinistas, Suárez agrega la argumentación lógica que haría corresponder los grados del saber omnisciente divino con los grados de la acción libre humana.

Palabras claves: Suárez, *Opúsculo Teológico Segundo*, proposiciones condicionales futuras, ciencia media.

Abstract: In spite of the production and Suárez's doctrinal influence in the field of the theology, his work *Varia opuscula theologica*, which includes the *second theological opuscule*, it has not been an object of detailed critical reconstruction. This work contributed to the complex debate on how God's presence is understood in the world, that is to say, how it would be the contest of grace, foreknowledge, predestination, and divine providence with the human freedom, to which it was named the controversy *De auxiliis*. This paper focus on one of the speculative Jesuit modern resources that is the singular doctrine of middle knowledge. To the molinist approach, Suárez adds the logical argumentation that would make fit the degrees of omniscient divine knowledge with the degrees of the free human action.

Keywords: Suárez, *Opusculum Theologicum Secundum*, Conditional future contingents propositions, Middle knowledge.

### La edición y traducción del *Opúsculo Teológico Segundo*<sup>1</sup>

Respecto de las obras de Suárez –como notó José Luis Abellán (1986, p. 607)– la mayoría pertenece al campo de la teología. Por tal razón, en la reciente preparación de la edición de los tratados morales de Suárez, Juan Antonio Senent de Frutos (2017) comenta que:

a pesar de la ingente producción teológica y de su influencia doctrinal, estas obras no han sido objeto de ediciones y traducciones contemporáneas, salvo tres excepciones: *Los misterios de la vida de Cristo* (2 vol. en la BAC, 1948 y 1952) y la edición de su *Defensa de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, que en el 2003 publicó Josep Giménez Meliá, S. I., en la colección Manresa. Se trata en este último caso, de un fragmento del tratado en cuatro tomos que compuso por encargo del P. General Acquaviva (1592) *De virtute et statu Religionis*, donde en los dos primeros aborda la vida religiosa en general y en los dos últimos tomos dedica un amplio estudio a las constituciones de la CJ y a los ejercicios espirituales (p. 4).

El caso del *Opúsculo Teológico Segundo*, titulado: *De Scientia Dei futurorum contingentium* (en lo que sigue, *OTS*), se inserta en la colección *Varia opuscula theologica* (Madrid, 1599), que no ha sido objeto de edición ni traducción contemporánea. En esta colección Suárez aborda la polémica *de auxiliis*, desde los puntos cardinales de la teología católica jesuítica, es decir, (1) el concurso, moción y auxilio de Dios a la acción de las criaturas (tratado I); el conocimiento de Dios de los futuros contingentes (tratado II); la gracia o auxilio eficaz (tratado III); (2) la libertad en Dios (tratado IV); (3) la reviviscencia de los méritos personales por el pecado mortal (tratado V); (4) disertación sobre la justicia divina (tratado VI). La principal edición latina del tratado segundo u *OTS* que incluye dos introducciones respectivamente a los Libros Primero, de 9 capítulos y el Segundo de 8 capítulos, aparece en la conocida edición de Vivès de la *Opera Omnia* de Suárez, París, vol. 11, 1856-1878. A propósito de esta edición es necesario saber, como expresa José María Castillo (2017):

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se basa en la traducción y comentario parcial del *Opúsculo Teológico Segundo* (de próxima publicación) y se enmarca dentro de mi participación como miembro del equipo internacional de investigación en el Proyecto I+D+I “Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política” (PEMOSJ). Ha sido financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno Español, y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER, referencia FFI2015-64451-R), cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos, Director del Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola Andalucía.

para hacerse una idea de quién fue este hombre eminente, después de cuatrocientos años, aún no ha sido posible hacer una edición completa y crítica de sus escritos. La edición “Vives”, de sus (mal llamadas) obras completas, consta de 29 grandes volúmenes de cerca de mil páginas cada uno. A lo que hay que añadir la cantidad de manuscritos suyos, que se encuentran dispersos por los archivos y bibliotecas de diversas universidades de Europa (p. 11).

### **El tema central del *Opúsculo Teológico Segundo***

Michael Ranemann, en su ensayo “La teoría de los conceptos en Suárez” (2014) ha destacado que la teología y la epistemología de Suárez se mantienen en íntima conexión a partir de la idea que: “No podemos dudar de la cognoscibilidad de las cosas, ya que esta cognoscibilidad es intrínseca a ellas, por el hecho que ellas son conocidas por Dios *antes* de su creación” (p. 313). Se considera que:

la posición de Suárez sobre la intelección humana no puede resumirse muy fácilmente. Por una parte, él claramente dice que cada acto mental incluye en sí mismo una reflexión virtual a través del cual el acto es conocido como un instrumento. Esto significa que cada acto mental es al mismo tiempo directo y reflexivo, lo cual es similar a lo que dice del conocimiento de Dios. La diferencia es que Dios entiende Su conocimiento, no sólo como un instrumento, sino también como su representación, por lo cual conoce las cosas representadas en sí mismas”. (Ranemann, 2014, p. 334)

En la corriente de la anterior interpretación, queremos mostrar que la lexicografía técnica del *Opúsculo Teológico Segundo* de Suarez mantiene la interconexión entre el conocimiento de Dios y la actividad intelectual de los seres humanos, salvo que la conexión se extiende a la voluntad y libertad humana. En la teología sobre *la ciencia divina de los futuros contingentes*, Suárez efectivamente introduce modificaciones semánticas respecto a la teoría escolástica de los conceptos, modificaciones que influyen en la filosofía moderna de Descartes y Leibniz. Algunos de los conceptos que sustentan notablemente el proyecto general de investigación cartesiana son los de: ‘*scientia*’, ‘investigación’, ‘sujeto’, ‘objeto’, ‘objetividad’, ‘certeza’, ‘representación intencional’, ‘intuición’, ‘razonamiento hipotético, en lugar de causal’, todos los cuales se hayan operacionalmente utilizados en el tratado teológico segundo de Suárez. En lo que sigue se hace referencia a los fundamentos de la argumentación de Suárez a favor de su tesis que Dios conoce los futuros condicionales intuyendo inmediatamente la verdad. Por lo que, por una parte, aludiremos al concepto de *intuición*, que se desplaza a la epistemología moderna de Descartes y por otra, a la

distinción lógica de necesidad absoluta y necesidad *ex hypothesi* que reaparece en la lógica de Leibniz.

### ***Scientia divina en general***<sup>2</sup>

Según la doctrina medieval tradicional, existe un único conocimiento simple y universal en Dios<sup>3</sup>. Este conocimiento contiene formal y eminentemente todas las perfecciones del intelecto perfecto. Sin embargo, para explicar el conocimiento divino, los teólogos lo dividieron. Antes del siglo XVI la división conceptual era bipartita, i.e., Dios tiene conocimiento de (i) simple inteligencia (*scientia simplicis intelligentiae*), y de (ii) visión (*scientia visionis*). El primer tipo de conocimiento tiene como objeto a los eventos contingentes futuros posibles. A través de él, Dios conoce las cosas que Pedro *puede* hacer si viviera bajo cierta circunstancia. Este conocimiento es abstractivo, necesario y natural, porque se basa en el conocimiento que Dios tiene de su propia esencia divina. Y Dios no puede haber conocido lo contrario de lo que actualmente Él conoce. Por eso también es llamado conocimiento natural (o *scientia naturalis*). Además, es *anterior* a las decisiones de la voluntad de Dios. Este conocimiento le permite a Dios conocer necesariamente de modo comprensivo los *posibles*, porque Dios conoce comprensivamente su propia potencia. Y las criaturas en sus seres posibles están en conexión necesaria con la potencia de Dios (Suárez, DM, d. 30 16 41, p. 671). El conocimiento de visión de Dios tiene como objeto los *eventos contingentes futuros actuales o absolutos*, como los llama Suárez. A través de él Dios conoce que Pedro *de hecho* vivirá en tal circunstancia y *de hecho* pecará. También se le conoce como conocimiento *libre*, porque la existencia futura de los eventos depende de la voluntad libre de Dios para crearlos en el tiempo. Este es *subsecuente* a las decisiones de la voluntad de Dios. Pero alrededor del 1588, Molina introdujo un tercer tipo de conocimiento: (iii) el conocimiento medio o *scientia media*, llamado así por estar en la vía *entre* el de simple inteligencia y el de visión y por tener características de ambos. Suárez lo denomina: ‘scientia quasi conditionis’, ‘scientia conditionalium contingentium’ o simplemente ‘scientia conditionata’. Los objetos del

---

<sup>2</sup> Una versión de esta reflexión apareció en G. Burlando (1996). *Scientia Conditionata* en el *Opúsculo Teológico II* de Francisco Suárez: Mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios. *Revista Seminarios de Filosofía*, 8, 89-135.

<sup>3</sup> Suárez explica que la *scientia divina* (i) es formalmente constitutiva de su propia esencia; (ii) se refiere a Dios mismo quien es el objeto más simple, así debe ser única y simple, y es la misma que incluye a todas las criaturas posibles y existentes; (iii) incluye una pluralidad y variedad de cosas con un único principio o acto, ya que no puede imaginarse una *scientia* universal por predicación o abstracción, puesto que toda *scientia* es acerca de una realidad singular; y recordando a Santo Tomás, agrega: (iv) conoce todas las cosas con sólo una *similitud*, es decir, su esencia (DM, d. 30 15 37, p. 632).

conocimiento condicional, según Suárez, son las *proposiciones* verdaderas condicionales subjuntivas que significan eventos contingentes futuros los cuales *ocurrirían si* ciertas condiciones fueran actualizadas. A través del conocimiento condicional, Dios conoce que Pedro pecará (o pecaría) bajo *la condición* de que él estuviera aquí hoy día. El conocimiento condicional es *anterior* a cualquier determinación de los decretos de Dios, por eso se dice independiente de la voluntad divina, y dependiente de las elecciones libres de las criaturas. Tiene similitudes y diferencias con los dos tipos canónicos de conocimiento divino. Al igual que el conocimiento de visión, el objeto del conocimiento condicional es contingente, y al igual que el conocimiento de simple inteligencia, es anterior a los decretos divinos. Pero difiere de ambos, porque a través de él, Dios *intuye* en su esencia y *ab aeternitatis* no solo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en la que puede ser puesto. Más precisamente, Dios tiene conocimiento condicional sólo si conoce todos los condicionales *verdaderos* acerca de futuros contingentes<sup>4</sup>.

Sin embargo, surge una confusión en torno a la locución ‘conocimiento condicional’, acaso denota los mismos objetos que el ‘pre-conocimiento’. Para Suárez el conocimiento condicional no es simple *preconocimiento*, ya que no se refiere al futuro mismo, sino al futuro *hipotético*. Si es *preconocimiento* no lo es en tanto *preconocimiento* del futuro, sino que lo sería en tanto la condición se cumple, sólo entonces llegaría a ser *preconocimiento*<sup>5</sup>. Suárez entiende, así, que el conocimiento condicional sirve de fundamento al pre-conocimiento de los futuros contingentes, y la razón es que el conocimiento condicional es el único medio de acceso para conocer la “emanación” misma de los efectos desde sus causas. Aún, sin embargo, no parece quedar claro. ¿Por qué se hace problemático tanto negar, como aceptar el *preconocimiento* de los eventos

---

<sup>4</sup> Por “*todos los condicionales verdaderos de futuros contingentes*” se debe entender los eventos futuros contingentes condicionales que pueden ser significados por tipos diferentes de proposiciones verdaderas condicionales singulares en modo subjuntivo o indicativo. Por ejemplo, Dios conoce los:

(i) condicionales contra-fácticos, en el que el antecedente y el consecuente son falsos, por ejemplo: ‘si los sodomitas hubieran hecho penitencia, Cristo hubiera hecho milagros en Sodoma’;

(ii) condicionales semi-factuales, en el que el antecedente es falso, pero el consecuente es verdadero, por ejemplo: ‘si Pedro viviera, el negaría a Cristo; y

(iii) condicionales factuales, en el que ambos el antecedente y el consecuente son verdaderos: ‘Si Adán fuera puesto en el paraíso, él pecaría’

‘Si hubiese progreso en los acuerdos sobre la paz entre Judíos y Sirios, disminuirían los ataques terroristas en el Medio Oriente’. Para un detalle de la clasificación de los condicionales véase J. Pollock (1975).

<sup>5</sup> San Agustín había ya discutido el asunto de si el conocimiento condicional era ‘*preconocimiento condicional*’ (Véase *Praedestinatione Sanctorum*, 12, 13, 14). Para Suárez la confusión se debe a la ambigüedad de la palabra ‘*praescientia*’. Dios, afirma él, *preconoce* aquel futuro que será, pero no aquel que no será (*De Gratia*, Proleg. II 4, 1- 4, pp. 66- 68).

futuros? ¿Cómo funciona y se justifica el *preconocimiento*, y además las *scientia conditionata*? En lo que sigue, vemos la respuesta y justificación de Suárez.

La presciencia o *preconocimiento* no es simple “conocimiento libre”. No se puede decir absolutamente que la actividad epistémica de Dios sea “la causa” de las cosas, ni lo que impone necesidad en las cosas pre-conocidas. Más bien Suárez mantiene ‘Quia hoc futurum est, ideo Deus illud praescit’, es decir, *no porque* Dios conozca que algo será futuro, será futuro; por el contrario, porque aquello será futuro en virtud de sus causas, esa es la razón por la que Dios le conoce como futuro. Del mismo modo en que los astrónomos conocen un eclipse de sol, y así lo predicen; pero el eclipse no ocurre *porque* ellos *sabían* que ocurriría<sup>6</sup>. Suárez quiere afirmar una prioridad *lógica* en vez de una causal, en los eventos futuros respecto del conocimiento divino de ellos. Para justificar que la presciencia no causa ni impone necesidad en las cosas conocidas, él apela a su teología de la “gracia eficaz”<sup>7</sup> y a la noción lógica del *sensu composito* de la necesidad<sup>8</sup>.

Consideremos por un momento esta última noción fundamental en la que Suárez confía para establecer la certeza del *preconocimiento* divino. Molina sugería que en una proposición como: ‘Dios conoce que si Pedro fuera puesto en cierta circunstancia, él pecará’ (en adelante, proposición *P*), la necesidad del antecedente no es arrastrada válidamente al consecuente. Suárez adopta una estrategia diferente. Primero, Suárez distingue tres tipos de necesidad: *simple*, *absoluta* e *hipotética*; luego, aplica la concepción estándar de necesidad en el *sensu composito* a la proposición *P*. Nota, así, que la proposición *P* no es *simplemente* necesaria, sino más bien lo que él llama *absolutamente* necesaria. La propuesta de Suárez es que la verdad de la proposición *P*, la cual incluye la proposición en tiempo futuro ‘Pedro pecará’ (de aquí en adelante, *Fp*), depende de la verdad de *Fp*, y *Fp* es *hipotéticamente* necesaria solo si *p* (i.e., un evento presente) se cumple. Por otra parte, de acuerdo al análisis modal de Suárez, una proposición es *simplemente necesaria* (o *intrínsecamente* necesaria) si:

---

<sup>6</sup> Erasmo y Lutero argumentaban de una manera similar, apelando a la autoridad de Lorenzo Valla, específicamente en *Los Diálogos sobre la Voluntad Libre*. Pero se debe notar que este es un caso de evento natural.

<sup>7</sup> Esta teoría está expuesta en el *OTS*, 3 6 8, donde Suárez la estudia en relación a la *Scientia Conditionata*; ver 3 14 9.

<sup>8</sup> Una proposición es entendida en *sensu composito* si su modo (en este caso ‘necesariamente’) tiene como alcance toda la contraparte no-modal de la proposición original. Por ejemplo: ‘Necesariamente Dios conoce que Pedro pecará’, la que se puede representar como:  $\Box Dc$  (Pedro  $>$  pecará). Por el contrario, si esta proposición se toma en el *sensu diviso*, es equivalente a: ‘Pedro necesariamente pecará, o bien  $Dc$  (Pedro  $>$   $\Box$  pecará). En este último caso el operador modal tiene como alcance no toda la proposición sino sólo el consecuente de la proposición. Esta última es la interpretación que los Bañecianos defienden (Freddoso y Schurman, 1980, pp. 108-115).

- (i) su verdad es inseparable de ella, y no requiere ninguna suposición (*suppositio*)<sup>9</sup>.
- (ii) es verdadera en virtud de la pura conexión de sus términos (i.e. sería equivalente a una proposición analítica) (OTS II, I 912, p. 336).

Así, una proposición en tiempo pasado tal como ‘Adán existió’, le falta la conexión intrínseca en sus términos, por ello no es simplemente necesaria, también porque puede ser falsa, a menos que uno suponga la verdad de su correspondiente tiempo presente, i.e. ‘Adán existe’. Por el contrario, una proposición en pasado es *absolutamente necesaria* si retiene de inmediato su verdad inseparablemente (OTS II, L I 912, p. 336). De este modo, la necesidad absoluta es característica propia de las proposiciones en tiempo pasado. De ahí el axioma ‘*Ad praeteritum non est potentia*’. Ya que las cosas en pasado están para siempre determinadas a una sola alternativa, han procedido de una causa, y ninguna causa tiene en su poder tenerlas o no tenerlas. En este sentido, necesariamente, lo que ahora es verdadero, será siempre verdadero en el pasado. Sin embargo, en el caso de las proposiciones contingentes en tiempo presente y aquellos casos de proposiciones contingentes en tiempo futuro, no son exactamente el mismo caso que el de las proposiciones en *tiempo pasado*. Las proposiciones en los primeros dos casos, pueden ser falsas ya que lo que ellas significan puede dejar de existir; de la misma manera, una vez que los eventos expresados por las proposiciones en tiempo futuro ocurran, las proposiciones mismas pueden llegar a ser falsas. En este sentido si ellas siempre han sido verdaderas, no pueden decirse absolutamente necesarias.

El razonamiento anterior de Suárez pervive en la lógica modal de Leibniz. Quien admite dos tipos de necesidad de *re*, i.e., necesidad absoluta y necesidad *ex hypothesi*, y sostiene que en las proposiciones de necesidad absoluta, su contradictoria no puede ser verdadera, mientras que en las proposiciones de necesidad *ex hypothesi* si puede. Lo interesante es la manera en que Leibniz establece tal distinción: las verdades de necesidad absoluta se fundan en el entendimiento divino, las verdades de necesidad *ex hypothesi* se fundamentan en la voluntad divina. Las verdades absolutas emanan de la *scientia* de Dios, la cual contiene ideas eternas e inmutables, haciendo que su negación siempre implique contradicción. Las verdades de necesidad *ex hypothesi* emanan de los decretos libres de la voluntad divina, de entre opciones que realiza Dios entre las infinitas posibilidades que confronta para conseguir lo mejor.

---

<sup>9</sup> La *suppositio*, para los medievales, es la propiedad lógica principal de los términos, tomados éstos como partes de las proposiciones. Asumían, en efecto, que el “terminus supponit pro re”, lo cual se ha traducido por el término “suple” por la cosa. Se puede decir que el valor de suplencia de un término es la función que tiene éste de substituir a la cosa en el discurso -manteniendo su misma significación- en relación a la cópula. Y esto quiere decir que no importa qué tipo de existencia tenga la cosa actual (pasada, presente o futura), posible o imaginaria (i.e. propia a los entes de razón), si ella es significada por la cópula, admitirá la mencionada substitución (S. Tomás, *in III Sent.*, Dist. 6, q. 1, a. 3; y Juan de S. Tomás, *Lógica*, p. 22).

Según Leibniz (2003) las verdades de necesidad absoluta están regidas por el principio de contradicción y las verdades de necesidad *ex hypothesi* por el principio de lo mejor, del cual se deriva el principio de razón suficiente (p. 339)<sup>10</sup>.

### Fundamentos lógicos de la *scientia conditionata*

De acuerdo a la teología de Suárez, Dios no sólo posee *praescientia*, sino *scientia conditionata* (en adelante SC). La *scientia conditionata* representa un modelo de la mente divina, en particular un modelo de las operaciones deliberadoras del intelecto de Dios, decíamos, anteriores a sus operaciones creativas. Él no solo conoce por su *praescientia* lo que cada criatura actualmente existente hará dada la circunstancia en que actualmente se encuentra, sino que por su *scientia conditionata*, Dios también conoce infaliblemente lo que cada criatura actual o posible *haría* libremente en el orden infinito de circunstancias en que ellas puedan ser puestas (*De Gratia*, Proleg. II 78, p. 99). Así, en virtud de su SC, Dios puede confrontar en efecto, no problemas de decisión bajo incertidumbre, ni problemas de decisión bajo incertidumbre parcial, auxiliado por su *praescientia*, sino problemas de decisión con *información perfecta*. En una situación de creación, Dios sabe cómo van a resultar cada una de sus opciones, porque al apelar a su SC respecto a las criaturas libres (y también respecto a los casos de eventos contingentes naturales, por ejemplo, ante el comportamiento del átomo radiactivo), Él puede deliberar razonando subjetivamente y en forma condicional, paso-a-paso: “si creara al Demonio, él se rebelaría; luego si creara a Adán y a Eva, el Demonio tentaría a Eva; si ella sucumbiera a la tentación y a su vez ella tentara a Adán, entonces... etc”. En suma, el tipo de razonamiento es hipotético deductivo: si escogiera tal y tal opción en tal y tal circunstancia, entonces resultaría tal y tal mundo<sup>11</sup>.

En la posición que defiende Suárez, Dios efectivamente no se comporta como un apostador; gracias a su SC, se encuentra en la mejor imaginable situación de creación y por ello puede gobernar sabiamente el mundo (*OTS* II, 4. 1)<sup>12</sup>. Los objetos conocidos por la *scientia conditionata* son un tipo particular de seres posibles, i.e., los *futura*

<sup>10</sup> También Leibniz (2003). *Monadología* (pp. 700-701).

<sup>11</sup> Este tipo de razonamiento, como ha observado David Lewis, no corresponde al de la falacia de la transitividad contra-fáctica, sino a la inferencia indudablemente válida:

Si fuera que A, entonces sería que B;

Si fuera que A y B, entonces sería que C.

Por lo tanto, si fuera que A, entonces sería que B y C. Ver Lewis, D. (1992). *Evil For Freedom's Sake?* (artículo inédito). Biblioteca del Dep. de Fil. de la Ohio State University. Suárez comenta esta misma inferencia en el caso en que David consulta a Dios formulando su pregunta en los términos condicionales de esta implicación (*OTS* I 2, p. 344; y *De Gratia*, Proleg. II, 8-18).

<sup>12</sup> La justificación teológica de la SC es que ella es extremadamente necesaria para la Providencia y gobierno del mundo (y también *OTS* I, 15 2, p. 72).



*possibiliter conditionata*<sup>13</sup>, algunos autores denominan a estos objetos sin distinción, futuribles (Bonet, 1932, p. 219; Leibniz, 1990), pero la locución de Suárez denota más precisamente a aquellos seres que de *hecho* no existen, aunque pueden o pudieron haber existido<sup>14</sup>. Son así, eventos posibles que no son, no han sido, ni nunca serán, como el caso de Adán tentado por el Demonio antes que Eva. En la literatura filosófica contemporánea estos casos son denominados ‘posibilidades no-actualizadas’, ‘situaciones posibles no-actuales’ o simplemente ‘irrealizables’, y típicamente son expresados en proposiciones en modo subjuntivo, pero particularmente en las proposiciones contrafactuals (*counter factuals*)<sup>15</sup>. Nos referimos a ‘condicionales contrafácticos’ (en lo sucesivo, CC). Los ejemplos bíblicos clásicos de los CC, usados por Suárez, los cuales incidentalmente ponen de manifiesto la eficacia de la *scientia a conditionata*, son:

CC1. ‘Si Pedro aquí y ahora fuera tentado, pecaría.’

CC2. ‘Si David permaneciera en Queilá, Saúl bajaría a citar la ciudad, y si David permaneciera en Queilá y Saúl bajara a citar la ciudad, los queilelitas le entregarían David a Saúl.’

Otro ejemplo de condicional contrafáctico que Suárez usa para ilustrar que la condición antecedente depende no de un decreto divino, sino de la voluntad libre es:

CC3. ‘Si la gente de Sodoma hubiera hecho penitencia, Cristo habría realizado milagros en Sodoma, y si los sodomitas hubieran hecho penitencia y Cristo hubiera realizado milagros allí, entonces Sodoma aún existiría’ (*OTS*, L. II. 1 5, p. 345).

Es importante destacar aquí que para Suárez estas no son proposiciones imposibles, en el sentido de que las oraciones relevantes no expresan ninguna proposición

---

<sup>13</sup> Ellos no son exactamente *possibilia* en general, ni solo *futura possibiliter*, los cuales son de todos modos preconocidos por Dios (*De Gratia*, proleg. II, 8, 8, p. 99); de ahí que denomina a este conocimiento ‘*scientia futurorum contingentium conditionatorum*’ (*OTS*, Introd.).

<sup>14</sup> Suárez dice claramente: “*investigo de rebus quae nunquam futurae sunt*; acerca de este último tipo es la *scientia conditionata*” (*OTS*, Introd.). Según León, la *scientia media*, se define de dos modos: (i) como conocimiento cierto e infalible de los futuros condicionados, que antecede a todo decreto absoluto de Dios (esta es la interpretación de Bastida), o bien (ii) es un conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, independiente de todo medio conexo con los mismos (según la interpretación de Henao). Véase nota 90 a pie de página en Leibniz (1990). En Suárez se cumplen las dos condiciones de esta definición.

<sup>15</sup> R. Stalnacker define los *counter factuals* como “statements about non actual possible situations” en “Theory of Conditionals”. Sin embargo, R. Chisholm (1946) indica que muchos condicionales contrarios a los hechos no están expresados en modo subjuntivo, y muchos condicionales que están expresados en el modo subjuntivo no son realmente contrarios a los hechos. Un ejemplo del último tipo es: ‘si no hubiera sido por aquel perro tan valiente, el niño habría sido atropellado’, un ejemplo del primer tipo es: ‘Si a Pedro se le ofrece ayuda, él consentirá’.

(Suárez, DG, Proleg. II, 7 5, p. 356), tampoco las proposiciones son indeterminadamente verdaderas o falsas; por el contrario, en la concepción de Suárez, estas son *bivalentes* (i.e. ya sea verdaderas o falsas) y por lo tanto, conocidas por Dios. Para tal conocimiento, solo la verdad es condición suficiente. Más formalmente, ahora, podemos decir que, según Suárez, Dios posee SC si y solo si:

- (i) Dios conoce todas las proposiciones condicionales determinadamente verdaderas que significan futuros que existirían, si ciertas condiciones fueran actualizadas, y
- (ii) Dios tiene una intuición-intencional-representativa de los condicionales contra-fácticos del tipo descrito en (i).

La defensa filosófica de la condición (i), i.e., que los condicionales contra-fácticos *pueden* ser determinadamente verdaderos<sup>16</sup>, depende de la noción lógica de ‘necesidad hipotética’ del futuro, pero más estrictamente de los principios de Bivalencia<sup>17</sup> y Tercero Excluido Condicional (TEC).

Antes de presentar la argumentación de Suárez en favor de tales principios cruciales, queremos insistir en la característica distintiva de la SC<sup>18</sup>. Suárez responde a sus objetores, que los CC no aseveran una conexión necesaria en la inferencia del antecedente al consecuente, porque no son verdaderos en virtud de sus términos. Por el contrario, solo aseveran que si *esto* es postulado, entonces *eso* se seguiría. De ahí que la proposición: ‘Si Pedro viviera, el pecaría’ no es imposible (OTS, L. II, 5 4, p. 358), mientras que proposiciones negativas como: ‘Si Pedro fuera llamado por Dios en cierta circunstancia, él no se convertiría’, son verdaderas o falsas. La razón es que los CC no requieren un referente en el sujeto (*subjecto non supponente*) para ser

---

<sup>16</sup> El término ‘determinadamente’ no significa una necesidad metafísica, sino que indica ‘determinate verum vel falsum’, de manera que ‘determinate’ aquí asegura una certeza epistémica objetiva.

<sup>17</sup> Una demostración teológica del principio de Bivalencia aparece en OTS, L. I, 2 7, p. 298 y dice así: “Si Dios dice (o un profeta dice) por ejemplo, ‘Pedro pecará’ esta proposición es simple y actualmente verdadera; por lo tanto, determinadamente verdadera. Dios *preconoce* los eventos futuros porque así es como los eventos ocurrirán; pero si ellos ocurrirán, entonces las proposiciones sobre ellos son determinadamente verdaderas o falsas”.

<sup>18</sup> Tal característica Suárez la hace ver en su respuesta a la objeción de algunos lógicos de su época; la objeción propiamente tal en contra de la posibilidad de verdad de los CC es la siguiente: “Algunos comentaristas (Dialécticos) afirman que tales proposiciones [CC] son tanto falsas como imposibles, por lo tanto, no pueden ser conocidas. En este condicional nada es afirmado, excepto que el consecuente se sigue del antecedente. Si la inferencia no es válida, el condicional es falso”. Para ellos, Suárez comenta, la verdad de los condicionales consiste en una conexión necesaria entre el antecedente y el consecuente. Así, si la inferencia es válida, el condicional verdadero es necesariamente verdadero. Pero la inferencia en estos contra factuales no es válida, y así es obvio que tales proposiciones no son necesarias, por lo tanto, no pueden ser verdaderas (OTS, L. II, 5 4, p. 356).

verdaderas (OTS, L. II, 5 12, p. 359). Para los CC acerca de eventos que no ocurren en el tiempo, no es necesario que el sujeto *suponga por* un referente (o *denotatum*) que existe, haya existido o existirá, sino solamente se requiere que este referente sea un tipo de *ser posible* de tal sujeto. Además, en estos CC aunque ni el antecedente ni el consecuente postulen un ser en ningún tiempo, para su verdad se requiere solo *la conjunción de ambos*, antecedente y consecuente<sup>19</sup>. Esto quiere decir que no se requiere un referente actual que cause o produzca un conocimiento, sino solo uno condicional. Lo que Suárez ha sugerido en estos pasajes tendrá consecuencias innegables para el desarrollo del tipo de razonamiento hipotético deductivo, pero también para el análisis contemporáneo de los condicionales contra-fácticos. Sus observaciones destacan que para la verdad de tales CC no hay necesidad de postular una conexión causal ni lógica entre el antecedente y el consecuente, sino solo una conexión menos fuerte que las anteriores, es decir, una conexión *contra-fáctica*. De hecho, lo distintivo de la SC es que sea un conocimiento *sin* conexiones causales.

### Justificación de la verdad de los contingentes condicionales

Suárez argumenta en favor de la *verdad* de tales CC apelando a la teoría de la correspondencia de la verdad y también más inusualmente al principio tercero excluido condicional (TEC). Primero, él afirma que los CC están ellos mismos determinados a la verdad o falsedad, en la medida en que ellos *correspondan o no correspondan* a las cosas que ellos significan<sup>20</sup>. Esto es, una proposición CC es *determinadamente verdadera* si y solo si: lo que afirma será el caso, fuera la circunstancia hipotética expresada en el antecedente a obtenerse; de otro modo, ella será *determinadamente falsa*. Pero la objeción inmediata a la teoría de la correspondencia en estos casos es: ¿cómo puede la proposición acerca de un evento que nunca existirá *conformar* con aquél?

No obstante, el principio lógico decisivo sobre el cual la verdad de tales CC está fundada es el TEC, y este ha sido formulado por Normore (1982) así:

De cualquier par de condicionales subjuntivos, por ejemplo, ‘Si Pedro es creado en tal circunstancia, él pecará y ‘Si Pedro es creado en tal circunstancia, él no pecará (donde el antecedente es la especificación completa de un contexto) exactamente *una* es verdadera.

---

<sup>19</sup> OTS, L. II, 512 (p. 359): “(...) ergo, quamvis demus esse de subjecto non supponente, poterit esse vera aut non falsa. Secundo et ad rem dicitur, in unaquaque locutione, ut vera sit, subjectum debere supponere juxta exigentiam copulae”.

<sup>20</sup> Suárez, *De Gratia* [DG], Proleg. II 8 25 (p. 96): “(...) propositiones non esse indeterminatas et quasi suspensas quoad veritatem vel falsitatem, sed alteram determinate habere in se, et aliquando esse veras, aliquando falsa, juxta conformitatem vel difformitatem ad id quod significant”.

A esta descripción corresponde la fórmula lógica:  $(P \supset \Box Q) \vee (P \supset \Box \neg Q)$ <sup>21</sup>.

Respecto de este principio, Suárez afirmará que es suficiente fundamento para la verdad o falsedad determinada de las proposiciones condicionales contra-fácticas. Argumenta extensamente en favor del TEC en un texto estelar, en el que escribe:

Si Dios (por ejemplo) ve a Pedro pecar bajo cierta circunstancia, entonces la siguiente proposición condicional es verdadera: ‘Si Pedro es creado en tal circunstancia, él pecará’. Incluso si la proposición es dicha antes de que Dios cree a Pedro, tal proposición es determinadamente verdadera.

La consecuencia se prueba por el hecho de que entonces ya había tenido conformidad con la cosa significada, porque ésta Él no la hizo, sino que se muestra y es manifiesta por el efecto subsecuente que sigue, después que Dios quiso crear a Pedro, etc.; por lo tanto, por la misma razón cada condicional similar entendido o contemplado bajo ese signo, antes que Dios haya decretado o querido cualquier cosa sobre el antecedente tomado bajo la condición, es determinadamente verdadero o determinadamente falso; porque en tanto Dios ponga en existencia ese antecedente, es absolutamente determinado que se seguirá o no de él; por consiguiente, lo mismo que se dijo antes, ahora, bajo una condición será determinadamente verdadero o determinadamente falso, dependiendo de los requisitos del objeto (*OTS*, L. II 5 13, p. 359).

Según esta argumentación de Suárez, parece que en el par contradictorio:

‘Si Pedro es creado en tal circunstancia, él pecará’ o

‘Si Pedro es creado en tal circunstancia, él no pecará.’

La verdad de todo el disyuntivo (exclusivo) es una *verdad lógica*, porque exactamente solo uno de los disyuntos es verdadero, justificado por la regla  $(P \supset Q) \& (P \supset \neg Q)$ ; por lo tanto, se sigue  $\neg P$ . Según la regla, entonces, parecería que la conclusión debiera ser: Pedro no es creado en tal circunstancia.

Ahora *cuál* de los disyuntivos es verdadero, dependerá a su vez, de la teoría de la correspondencia de la verdad, i.e., si la condición en el antecedente se cumple, el evento significado por el consecuente se cumpliría. Pero la condición en el antecedente no necesita existir actualmente, y aún así, la proposición condicional resulta verdadera. Porque en definitiva, además, el evento hipotético del antecedente puede

---

<sup>21</sup> Suárez, a su vez, formula “in omni autem contradictionis, necesse est unam partem esse veram, et alteram falsam; ergo quantum est ex significandi modo, est ibi sufficiens fundamentum ad veritatem vel falsitatem determinatam” (*OTS*, L II 13, p. 369).

tener solo una presencialidad objetiva en el intelecto de Dios<sup>22</sup>. De esta manera Dios conoce qué evento se sigue como consecuente. Pareciera que si el evento hipotético del antecedente se obtuviera *objetivamente* en la mente de Dios, entonces Dios conoce si ocurre o no el evento *representado* en el consecuente.

El problema auténtico, sin embargo, con respecto al principio TEC, es que varios lógicos contemporáneos rechazan su validez; afirman simplemente que es falso. Primero, porque no es correcto obtener el contradictorio de: ‘Si fuera a ser que *P*, sería que *Q*’ solo negando el consecuente, i.e., ‘sería que  $\neg Q$ ’. El procedimiento correcto es negar *todo* el condicional, i.e., no es el caso que ‘si fuera a ser que *P*, sería que  $\neg Q$ ’. En segundo lugar, J. Pollock (1975) ha presentado el siguiente contraejemplo: “en tanto que hayan cosas diferentes que puedan ser el caso si *P* fuera el caso, entonces puede ocurrir que ni *Q* ni  $\neg Q$  fueran el caso”. A pesar de este contraejemplo, se podría responder perfectamente del modo siguiente: si se considera que la situación hipotética descrita en el antecedente del condicional comprende una descripción completa (incluso la historia causal) de la circunstancia relevante, entonces el principio TEC no estaría totalmente perdido. Porque el defensor de la SC podría, como sugiere Freddoso, consistentemente sostener que “la obtención de un futuro contingente condicional es siempre relativo a un contexto causal total, [de un tipo específico]<sup>23</sup>, de la misma manera en que la obtención de un estado de asuntos pasados es siempre relativo a ese tiempo” (Pollock, 1975, pp. 50-51).

Además, apoyando este análisis de Freddoso, podríamos afirmar que la posición de Suárez en particular puede superar la objeción al TEC, adoptando un supuesto menos fuerte, a saber, que: por cada evento o estado de cosas de la forma:

Ya sea  $F_t(s)$  en *H* se cumple, o  $\neg(F_t(s)$  en *H*) se cumple u obtiene<sup>24</sup>, en la medida en que aceptemos que Dios posee información positiva y perfecta sobre la

<sup>22</sup> OTS, LII, 3 (p. 360): “Quamvis nihil reali sit actu existens, hoc tamen non obstat quominus esse possitali quid objective existens in aliquot intellectu, quod satis estratione mentis veri, seu veritatis”.

<sup>23</sup> Esto es, solo si la hipótesis en el antecedente incluye una total descripción de la historia causal y las circunstancias causales contemporáneas en cualquier ejercicio de causalidad indeterminista que figura directamente en el consecuente. Más formalmente Freddoso (1988, p. 22) propone: Sea *s* un estado de cosas en presente, y  $F^t(s)$  el estado de cosas en que es el caso que *s* se obtiene en *t*, donde *t* designa un tiempo; y sea  $F_t(s)$  en *H* el estado de cosas en el que es el caso que *s* obtendría en *t*, entonces  $F^t(s)$  en *H* es *desde la eternidad* un futuro contingente condicional, si y solo si:

(i)  $F^t(s)$  en *H* se cumple desde la eternidad;

(ii) *S*, *H*, y  $F^t(s)$  en *H* son todos metafísicamente contingentes; y

(iii) es verdad desde la eternidad que si *H* fuera a cumplirse en *t*, entonces *s* sería un efecto contingente producido por causas secundarias.

<sup>24</sup> La alternativa es elaborada por Thomas Flint en “The Problem of Divine Freedom” (1983).

actividad de las causas secundarias libres en las diversas circunstancias hipotéticas. Luego, si concedemos este tipo de información a Dios y al menos se mantiene el principio de *Bivalencia*, entonces la proposición condicional subjuntiva puede ser conocida por Dios. Sin embargo –y en este punto– debemos admitir que aún cuando las objeciones lógicas en contra de la teoría de *scientia conditionata* de Suárez no sean del todo conclusivas, la teoría misma no es claramente plausible, porque ella depende fundamentalmente de los principios de Bivalencia o del TEC, los cuales todavía necesitan funcionar dentro de una semántica general para los condicionales subjuntivos y dicha tarea, la de construir tal semántica, no se ha concluido, como hizo ver Freddoso. Nos referimos en lo que sigue al problema de si es posible explicar cómo los futuros contingentes condicionales pueden ser aprehendidos.

### **Intuición y representación intencional de los futuros contingentes condicionales**

En el *OTS*, Libro II 7, Suárez confronta la objeción epistémica decisiva a la *Scientia Conditionata*, vale decir, aún cuando se aceptara un valor de verdad determinada en las proposiciones condicionales de futuros contingentes, la verdadera naturaleza de tales proposiciones, o el hecho de que no son simplemente necesarias, como afirma Suárez, porque no existe ninguna conexión intrínseca en sus términos (Suárez, *OTS*, L II 7 2, p. 364), hace inexplicable *la manera por la cual* pueden ser aprehendidas. Por esta misma razón los Bañecianos insistían: “es un misterio (...) debemos desistir en explicar el *cómo* del conocimiento divino de los condicionales” (Garrigou-Lagrange citando a Regnon, 1955). Pero Suárez no desiste en el intento, tampoco acepta la solución Bañeciana, ni en sentido estricto la Molinista. Los decretos positivos de Dios le parecen a él determinantes, mientras que la *super comprehensión* de Molina le parece gratuita, porque presupone que el intelecto divino en su perfección sobrepasaría “toda voluntad libre creada, i.e., entendería más de lo que se requiere de ellas para simplemente comprenderlas” (Molina, *Concordia*, d. 52 11-17, en trad. de Freddoso, pp. 171-177). Lo que preocupa a Suárez en la tesis de la ‘comprensión excesiva’ es que lo que las criaturas libres harían en varias situaciones posibles no está ahí objetivamente para ser conocido, pero la mente de Dios de todos modos lo conoce. La mayoría de estudiosos concuerda en que éste es el punto más débil del recuento molinista de la *Scientia Media*. La alternativa de Suárez, en cambio, enfatiza que la solución reside en aceptar que tales condicionales tienen una verdad determinada, la cual es *directamente intuita* por Dios, y por tanto no se requiere otro *medio* para su conocimiento. Un resumen de la propuesta de Suárez es expresada en el siguiente pasaje:

Dios conoce los futuros condicionales penetrando inmediatamente la verdad que existe en ellos mismos. De este modo, Dios no necesita de ningún otro medio para conocerlos. Dios, así, conoce tales condicionales inmediatamente *intuyendo*

*la verdad* en ellos. Este modo de conocimiento apoya la posición sostenida por Alensis y Buenaventura (véase c. III, p. 353), los que mantienen que Dios conoce los futuros en la *representación infinita de sus ideas* (...), el juicio inmutable de Dios alcanza no sólo lo que es futuro con alguna diferencia de tiempo, sino también lo que es futuro en cualquier diferencia posible de tiempo, suponiendo que Dios hubiera querido crearlo.

De parte del objeto, no hay necesidad de ningún medio, puesto que la verdad es *vista en sí misma* por Dios sin ninguna mediación, porque él no posee otro medio; tampoco se necesita una entidad real excepto la que tiene *objetivamente* el intelecto divino, ya que no concurre a su conocimiento como principio, sino meramente como un término, para el cual la existencia actual es innecesaria, si el conocedor posee poder suficiente. (OTS, II 7 15, pp. 369-370, agregó cursivas)<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> OTS, II 7 15: “Vera sententia: *Probatur*. Dicendum ergo est Deum cognoscere haec futura conditionata sua infinita virtute intelligendi, penetrando immediate veritatem quae in ipsis est, seu concipi potest, neque indigere aliquo alio medio ut illa cognoscat. Qui modus dicendi est consentaneus his auctoribus, qui dicunt Deum cognoscere futura contingentia immediate, intendo veritatem eorum, quos supra, cap. 3, citavimus, et in idem fere credit quod alii dicunt, cognoscere Deum futura ex vi infinitae repraesentationis suarum idearum. Declaratur autem in hunc modum; nam, ut dixi, ex parte Dei et principii cognoscendi, non oportet quaerere alium modum vel rationem cognoscendi quam ipsum lumen infinitum Dei, et perfectionem ac aeternitatem scientie ejus, ex vi cujus, apprehensa quacumque re, seu quacumque complexione rerum a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis iudicat quid veritatis sit in unaquaque re, seu in quocumque objecto cognoscibili; et in hoc sensu vere loquuntur, qui dicunt Deum cognoscere haec omnia per suas rationes aeternas, et ex vi earum. Vere etiam dici potest scientiam Dei, ex vi suae aeternitatis ad haec omnia cognoscenda extendi, quia illud immutabile iudicium Dei tale est, ut non solum attingat quidquid futurum est in aliqua differentia temporis realiter futura, sed etiam quidquid futurum esset in quacumque differentia temporis possibilis, si Deus voluisset creare illud. Ex parte autem objecti, seu rei cognoscendae, neque oportet ut aliquod medium intercedat, quia veritas ipsa in se et sine alio medio videtur a Deo; quia nullum medium habet, et unumquodque cognoscitur a Deo sicut est; neque etiam requirit entitatem aliquam realem, praeter eam quam habet objective in intellectu divino; quia, ut dixi, non concurrat ad illam cognitionem ut principium ejus, sed mere terminando; et ad hoc non requiritur actualis existentia, si alioqui in cognoscente sit sufficiens virtus et principium talis cognitionis”.

OTSII 16, pp. 369-370: “Unde obiter constat (quod multum hanc sententiam confirmat) fere non esse majorem difficultatem in hac scientia conditionatorum, quam absolutorum contingentium, quia in utrisque cognoscitur veritas rei, licet in causis suis videatur esse indeterminata, et a parte rei nondum existat; cognoscitur autem per conformitatem et comparisonem ad rem, prout in tali tempore et modo existet, vel absolute, vel sub conditione; ergo scientia divina ad omnes has veritates extenditur ex vi suae infinitae comprehensionis. Nec referet quod res absolute future aliquando habitura sit realem existentiam, non vero res sub conditione tantum proposita; quia realis existentia vere non est, antequam in propria duratione et mensura res producat, sed solum per ordinem ad illam propositio de future habet veritatem, et *divines intuitus aeternus ratione suae immensitatis ad illam terminatur*, ac si jam vere existeret. Sic ergo in praesenti, licet res actu

La solución de Suárez evoca la explicación ockhamista de la cognición divina intuitiva de los objetos inexistentes, la cual difiere de la cognición abstractiva. Pero también contiene elementos de la intuición intelectual cartesiana, ya que para describir la cognición mental, Descartes admite que hay dos especies de conocimiento intuitivo, uno, que se encuentra en nosotros en tanto hombres y es puramente intelectual, y otra, el *lumen* natural o la *intuito* de la mente que solo retiene aquello en que se debe confiar. Según Descartes en el caso de la mente humana cuando se libera de la interferencia de los estímulos sensoriales, tiene el poder innato de “ver”, o aprender directamente las verdades que Dios implantó en ella<sup>26</sup>.

En el caso de Suárez, si requiriera solo una cognición intuitiva divina para el conocimiento de los inexistentes, no podría evitar la crítica más seria que confronta Ockham, vale decir, que simplemente no es posible la aprehensión intuitiva de un objeto inexistente<sup>27</sup>. Esta explicación resulta incoherente para algunos comentaristas de Ockham<sup>28</sup>. Suárez, intenta evitar la objeción insistiendo que la intuición no es del objeto, sino más bien de su presencia objetiva, la cual permite a Dios intuir la *verdad* del CC. Suárez tiene en mente, además, el tipo de cognición y la naturaleza que Ockham le atribuía a los universales, estos también son conocidos intuitiva e inmediatamente por la mente, pero *porque* tienen un *esse objectivum*. Sin embargo, mientras los universales de Ockham son *intentionibus* significantes, los contra-fácticos para Suárez son conceptos capaces de ser representados en proposiciones determinadamente verdaderas. En el mismo espíritu, Suárez concibe que la intelección divina en general, es una intelección tal que:

(...) es la misma sustancia inteligente en la que no sólo existe una fuerza para penetrar o intuir todos los objetos inteligibles, sino también una cierta *ratio-*

---

non existat, nec absolute extitura sit, *proposition conditionata habet veritatem per habitudinem et conformitatem ad illam sub existentiali apprehensam cum praedicta conditione*; et divines intuitus, ratione suae infinitatis, *extendi poterit ad videndum quid tali rei conjungeretur*, aut quid ab illa prodiret, sit alimodo constitueretur. Est ergo in his futuris omnibus idem cognitionis modus.”

<sup>26</sup> Dice (Descartes, 1988, p. 14): “Con *intuición* no me refiero al mundo oscilante de los sentidos, o al juicio engañador de la imaginación, que reúne las cosas, remedándolas, sino más bien a la concepción de una mente clara y atenta, tan fácil y distinta que no puede restar espacio a la duda acerca de aquello que entendemos. [Agrega] intuición es la concepción de una mente clara y atenta, que avanza solamente por la luz de la razón. Así, cualquiera puede intuir que existe, que piensa, que un triángulo se limita solo por tres lados y una esfera por una superficie única, y así lo demás”.

<sup>27</sup> Ockham no quiere decir que Dios causa una cognición intuitiva de un objeto no-existente, sino más bien que causa una cognición intuitiva en tanto que el juicio: ‘ese objeto no existe’ sea verdadero. Véase Joseph Owens, “Faith, ideas, illumination and experience”. N. Kretzmann et al. (Eds.). *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 440-459.

<sup>28</sup> Como Walter de Chatton (véase O. Callaghan, 1955).



*nem que contiene de modo intencional las cosas conocidas (rationem aliquam continendi intencionali).* Esta es una *ratio* suficiente para *representar* a todos los objetos inteligibles. (DM, d. 30 15 13, p. 616)

De modo que esta *ratio representativa* comprende inclusive a los seres que no existirán, pero que pueden existir. A los inteligibles de ese tipo, Dios los *representará intencionalmente* (i.e. conceptualmente)<sup>29</sup>, por medio de un concepto formal: el cual puede incluir el modo de representación contra-factual. Una pregunta aún remanente es: ¿porqué la concepción de la cognición ideal-perfecta –i.e. la intuición divina– requeriría una representación mental interna de aquello que será o sería visto? Una representación mental interna –sea lingüística (*verbus mentis*) o pictórica (*imaginem, phastasmata, o fictum*)– parece sugerir un *medio* distorsionador o al menos disminuido en la mente de Dios. Por lo demás, Suárez mismo había dicho que “Dios no necesita de ningún medio para conocer la verdad de tales proposiciones, porque Él no tiene medio alguno”. Esto nos lleva a pensar, por una parte, que el poseer un grado de cognición superior excluye otras gradaciones inferiores representacionales (tal como la de un lenguaje mental intencional). Por otra parte, si la verdad es capturada intuitivamente por la mente de Dios, parece vano que Él tenga que representar, en particular, a los eventos contra-fácticos. Pero por el mismo hecho de que ellos no tienen una presencia real es que debe buscarse una manera de acceso a tales entidades. Podemos creer que las criaturas en nuestra condición necesitan representaciones de algún tipo para pensar, tanto los eventos actuales como los irrealizables mismos, pero Dios no se encuentra en nuestra situación, por ello mismo, como Suárez reconoce, es que “debemos concebir el *predicado* intelectual de Dios de un modo esencialmente distinto y superior al de cualquier criatura” (DM, 30 15 15, p. 617). Las ideas ejemplares en la mente divina, y aún las intenciones formales de las que habla Suárez aquí, parecen tener un contenido representacional misterioso. Por ello se hace preciso encontrar una alternativa que dé cuenta cabal de los casos que nos preocupan aquí. La mejor versión que conozco intenta explicar qué es para Dios conocer los futuros contingentes, en particular los contra-fácticos -a su vez el modelo conserva el espíritu de la *scientia conditionata* suareciana:

Imagínense que la mente de Dios contiene un modelo perfecto de cada cosa posible (...) o, si se prefiere, un concepto individual. Imagínese que Dios simula historias posibles pensando cómo se comportaría un ser en la circunstancia *c*-i.e., [Dios] simula *c* y ‘ve’ como se comporta *A*. Ahora bien si hay una manera

---

<sup>29</sup> Suárez usa en forma intercambiable los términos latinos ‘intentio’ y ‘conceptus’ y –a diferencia de Ockham– parece favorecer el carácter representativo en vez de referencial de estos.

en que *A* se comportaría en *c*, un modelo perfecto lo reflejaría; así, si el Tercero Excluido Condicional es válido, tal modelo es posible y Dios conoce así la historia del mundo conociendo ese modelo, i.e., conociendo su propio intelecto y sus *intenciones* creativas. (Normore, 1985, pp. 15-16)

Respecto a este modelo virtual aún persiste una duda: el estado mental en que Dios estaría en base a tal modelo ¿es realmente un *estado* de *conocimiento* o bien se podría pensar que se encuentra en una relación al conocimiento como el que se da entre la *alucinación verídica* y la percepción? Suárez por lo demás estaría dispuesto a llamar a esta relación, *relación de razón*; así si Dios aún no representa el futuro contingente condicional, no sufre disminución y cuando lo representa, tampoco habrá en Él un aumento real (DM, d. 30 15 p. 612). Toda esta descripción está indicando que quien quisiera afirmar que un ser transcendente conoce los futuros contingentes en general, tiene que admitir *disimilitudes* significativas entre el conocimiento divino y humano. Claro que al suponerse que el conocimiento divino del mundo es como el de una alucinación verídica, las disimilitudes respectivas se podrían localizar en el lugar adecuado, como comenta Normore en el mismo lugar.

Primero, tal concepción podría dar cuenta del carácter intuitivo (en vez de discursivo y representativo) del conocimiento divino; Dios conoce los eventos contingentes intuitivamente, porque Él “ve” (con su visión infinita) más que infiere que ellos se obtendrán. En segundo lugar, al admitir conexiones contra-factuales (por muy indescifrables que parezcan) entre el estado mental divino y los objetos mundanos, la explicación conserva al menos la intuición de que Dios conoce infaliblemente. Y en tercer lugar, mientras estas conexiones sean *indirectas*, el modelo resulta consistente con la inmutabilidad divina. Además, esta versión virtual –de la *scientia conditionata*– permitiría simular todo lo inteligible. Suárez estaría de acuerdo con decir que Dios conoce este modelo, el cual no sería distinto de sí mismo, y este tampoco es incompatible con su *omniscientia*, puesto que puede contener la simulación o fabulación *objetiva de todo* lo que hay, incluyendo las esencias individuales. Sin embargo, sería ilusorio olvidar que el funcionamiento mismo del modelo depende últimamente de la validez del controvertido principio TEC.

## Referencias

- Abellán, J. L. (1986). *Historia crítica del pensamiento español. La edad de Oro*. Madrid: Espasa Calpe.
- Adams, R. M. (1977). Middle Knowledge and the Problem of Evil. *APQ*, 14, 109-17.
- Bonet, A. (1932). *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII*. Barcelona: Subirana.

- Burlando, G. (2014). Suárez on *Translatio vocis* 'veritas'. En L. Novák (Ed.), *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context* (pp. 63-86). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Craig, W. L. (1988). *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E. J. Brill.
- Chisholm, R. (1946). The Contrary - to - Fact Conditionals. *Mind*, 55(2), 289-307.
- Descartes, R. (1988). J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (Eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I-II. Cambridge UP.
- Freddoso, A. (1988). *Luis de Molina on Divine Foreknowledge*. Ithaca-London: Cornell UP.
- Garrigou-Lagrange, R. (1955). *God, his Existence and Nature*. Saint Louis: B. Herder Book Co.
- Hasker, W. (1989). *God, Time and Knowledge*. Ithaca y London: Cornell UP.
- Kenny, A. (1979). *The God of The Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Leibniz, G. W. (1990). *Teodicea y Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traduc. de A. Rodríguez y P. Roldán. Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. W. (2003). *Discurso de la Metafísica*. En E. de Olaso (Ed.), *Escritos filosóficos*. Madrid: Machado Libros.
- Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard UP.
- Lewis, D. (1979). *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*. Reimpreso en M. J. Loux (Ed.), *The Possible And The Actual*. Ithaca y London: Cornell UP.
- Normore, C. (1982). Future Contingents. En N. Kretzmann et al. (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (pp. 358-381). Cambridge: Cambridge UP.
- Plantinga, A. (1976). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Plantinga, A. (1991). Actualism and Possible Worlds. En M. J. Loux (Ed.), *The Possible and The Actual* (pp. 253-273). Ithaca y London: Cornell UP.
- Pollock, J. (1975). Four kinds of Conditionals. *APQ*, 12, 51-59.
- Ranemann, M. (2014). Suárez's Doctrine of Concepts. How Divine and Human Intellection are Intertwined. En V. Salas y R. Fastiggi (Eds.), *A Companion to Francisco Suárez* (pp. 313-335). Leiden-Boston: Brill.
- Regnon, Th. (1883). *Bañez et Molina. Histoire, doctrines, critique, métaphisique*. Paris.
- Rescher, N. (1973). The Ontology of the Possible. En M. Munitz (Ed.), *Logic and Ontology* (pp. 166-181). New York: New York University.
- Stalnaker, R. (1976). Possible Worlds. *Nous*, X, 65-75.
- Stalnaker, R. (1968). A Theory of Conditionals. En N. Rescher (Ed.), *Studies in logical theory* (pp. 98-112). *APQ*. Serie Monograph 2. Oxford: Basil Blackwell.
- Suárez, F. (1962). *Disputaciones Metafísicas*. Trad. por S. Rábade et al. Madrid: Gredos.

Suárez, F. (1856-58). *Opusculum Secundum De Scientia Quam Deus Habet De Futuris Contingentibus*. Vol. 11. París: L. Vivès.

Suárez, F. (1856-58). *De Gratia, Proleg.* II. Vol. 7. París: L. Vivès.

Suárez, F. (2017, en prensa). *Tratados morales*. Juan Antonio Senent (Ed.). Trad. de Ramón Gómez.

Recepción: 07/10/17

Aprobación: 12/10/17