

Causalidad divina y libertad humana en Suárez

Adolfo García de la Sienna
Universidad Veracruzana

*Mas alábese en esto el que se hubiere de alabar:
en entenderme y conocerme, que yo soy el Señor
que hago misericordia, justicia y juicio en la tierra;
porque estas cosas quiero, dice el Señor.*

Jeremías 9:24

This paper takes over Suarez's interesting concept of freedom in order to discuss what human free will is and how it is concordant with divine predestination and grace. After analyzing the concept of freedom and connecting the structure of action with contemporary views of rationality (rational choice), the paper shows how Suarez's theory can actually be used (against the original intentions of the author) to prove that there can be predestination without any violation of human free will.

El tema del concurso de Dios y la gracia en la acción humana *vis-à-vis* la libertad de la criatura es central en la teología cristiana. En la Disputación XIX Francisco Suárez produjo una definición bastante cuidadosa y detallada de acción libre y proveyó una defensa de la tesis de que se dan en los seres humanos, efectivamente, actos libres. Evita Suárez abordar en su tratado de metafísica, sin embargo, las cuestiones relativas a la relación entre la acción libre y la gracia, por considerar que éstas pertenecen a la teología.

A pesar de que la cuestión de si entre las causas eficientes hay algunas que obren con libertad "es gravísima y extensísima" y "depende en gran parte de las dificultades originadas por los misterios sobrenaturales de la gracia y la predestinación divina", Suárez opta por tratar la cuestión en la Disputación XIX "en la

medida que puede definirse por principios naturales”.¹ Esta exclusión, sin embargo, resulta arbitraria si tenemos en cuenta que Suárez había definido inicialmente el objeto de la metafísica como el ente real.

En efecto, puesto que los efectos de la gracia son reales, deben considerarse como parte del objeto de la metafísica de la libertad, sobre todo si la cuestión depende de las dificultades que plantea la gracia. Es muy probable que el prurito de Suárez por excluir aquellas dificultades se deba a que aceptaba la típica distinción entre verdades “naturales” y verdades “reveladas”. Pero, en todo caso, esta distinción es de carácter epistemológico, no ontológico, de manera que si las verdades reveladas son —después de todo— *verdades* entonces hablan de cosas reales que, como tales, son objeto de la metafísica.

Se puede alegar que, metodológicamente, la metafísica sólo debiera proceder a partir de principios establecidos por la razón y no aceptados por fe pero el hecho es que, a pesar de los esfuerzos de Francisco Suárez por establecer que las tesis aceptadas son “demostrables por razón natural”, está claro que las mismas no tienen por qué resultar en lo más mínimo evidentes (y ni siquiera interesantes) a quienes están gobernados por un motivo religioso no cristiano.

Ello se debe a que la ontología cristiana sólo puede ser apreciada por aquellos cuya razón ha sido restaurada por la gracia de la fe. Como afirma SS Juan Pablo II:

En su desobediencia originaria ellos [nuestros primeros padres] involucraron a cada hombre y a cada mujer, produciendo a la razón heridas que a partir de entonces obstaculizarían el camino hacia la plena verdad. La capacidad humana de conocer la verdad quedó ofuscada por la aversión hacia Aquel que es fuente y origen de la verdad.²

¹ D19, S2, §1, T3, p. 326.

² JUAN PABLO II: *Fe y razón*, §22.

Es por ello que la cura de las heridas de la razón, el retorno a la cordura, se encuentra en la más completa "locura": la muerte de Jesucristo en la cruz. Como dice Juan Pablo II, "la venida de Cristo ha sido el acontecimiento de salvación que ha redimido a la razón de su debilidad, liberándola de los cepos en que ella misma se había encadenado".³

En vista de estas consideraciones, por lo tanto, nos deben tener muy sin cuidado las pretensiones "científicas" del humanismo secular moderno, así como los despropósitos relativistas de ese engendro suyo conocido como "post-modernismo". Pues la fe cristiana —o la razón renovada por la fe— no tiene que rendirle cuentas a ninguno de los dos.

Hechas estas aclaraciones, es pertinente decir que las disquisiciones del escolástico Doctor Eximio siguen siendo absolutamente relevantes para *toda* teología bíblica y sistemática. Como veremos, el análisis suareciano del tópico que nos ocupa constituye un gran esfuerzo por explicar el sentido de todos los textos escriturales que hablan de la providencia de Dios, la gracia, la predestinación y la libertad humana (lo cual, incidentalmente, prueba que Suárez *presupone* la verdad de la Escritura y habla desde una razón restaurada por la fe). Estos temas siguen siendo apasionantes para toda la cristiandad en su conjunto, por lo menos para aquella parte de la cristiandad que practica el estudio serio y sistemático de la Escritura.

En realidad, Suárez habla desde una experiencia iluminada por la Palabra de Dios, introduciendo categorías que permitan explicar técnicamente el sentido de muchos pasajes fundamentales de la Escritura. Si alguna categoría es inapropiada para el efecto, o si algunas de las tesis de Suárez son discutibles, ello no resta mérito al esfuerzo del filósofo granadino, sino más bien muestra la utilidad de su trabajo como matriz conceptual dentro de la cual es posible plantear preguntas y problemas (incluso problemas acerca de la adecuación de la matriz misma), o formular tesis contrarias a las que

³ JUAN PABLO II: *Fe y razón*, §22.

el mismo Suárez defendía. En otras palabras, creo que resulta de gran provecho el discurso del gran filósofo hispano para la teología bíblica sistemática.

Después de revisar la doctrina de la libertad, la concepción suareciana de la libertad, procederé a considerar el concurso y la gracia en relación con aquella. El problema central radica en conciliar el “libre albedrío” (cuya definición estudiaremos con particular cuidado y atención) con dichas operaciones. El problema más suculento, desde luego, es el de reconciliar la predestinación y la presciencia de Dios con el libre albedrío. Éste es un problema que Suárez asigna a la teología, pero en realidad es interesante y natural tratarlo en este contexto, pues las respuestas —si no las mismas formulaciones de los problemas— están lógicamente conectadas entre sí.

1. El concepto de la libertad

Suárez trata de la libertad humana centralmente en la Disputación XIX. El abordaje del tema es a través del concepto de causalidad. La definición de causa libre la presenta en el Sección IV, §§8-12. Lo que habré de intentar aquí es parafrasear la antigua terminología escolástica suareciana mediante términos del lenguaje de la Teoría de la Elección Racional —una terminología más actual— para tratar de clarificar el sentido de sus palabras.

Suárez define la libertad humana en función de la *racionalidad*: la racionalidad es por lo menos una condición *necesaria* de la libertad. Es por ello que los “agentes inferiores” o “naturales”, esto es los entes carentes de la facultad de la razón, no pueden en principio ser agentes libres. Ello obedece a que los agentes inferiores “están ordenados a hacer siempre lo mismo” bajo circunstancias análogas.⁴ En terminología contemporánea podríamos afirmar que, si x y y son agentes naturales de la misma esencia, puestos en las condiciones C_1, \dots, C_n x y y producirán el mismo tipo de efecto. La

⁴ D19, S1, §10, T3, pp. 321-322.

existencia de correlaciones estadísticas no niega este hecho sino que amplía la definición de causalidad para incluir la causalidad estocástica junto a la determinista.⁵

La nueva definición, más general, rezaría así: si x y y son agentes naturales de la misma esencia, puestos en las condiciones C_1, \dots, C_n x y y pueden producir efectos en el mismo espacio de posibles efectos, con la misma distribución de probabilidades.

Otra manera de expresar que el agente x obra con necesidad es que está determinado a una sola cosa. Esto significa que no puede dejar de producir efectos en un mismo espacio, con las mismas probabilidades, siempre que se halle bajo el mismo tipo de condiciones. Así, en muchas condiciones el fuego producirá quemaduras en la carne humana. Y si bajo ciertas condiciones produce quemaduras, producirá siempre quemaduras bajo las mismas condiciones, sin que causa natural alguna pueda impedirlo. Le queda reservado a Dios (quien es el que ordena las probabilidades con que ocurren las cosas) el poder de suspender el efecto negando su concurso a la causa segunda, es decir a la criatura.

Una vez comprendido el concepto de causa natural, es más fácil entender el de causa libre. Según Suárez, x es un agente libre si existe un sistema de condiciones C_1, \dots, C_n tales que x no obra con necesidad bajo las condiciones C_1, \dots, C_n . Ahora bien, si alguna causa obra sin necesidad "es preciso que posea alguna facultad o potencia dotada del poder de detener su operación, incluso habiéndose cumplido todos los requisitos para obrar".⁶ ¿Cuál es esta facultad o potencia? Es una proposición ontológica suareciana que la razón es la "raíz adecuada de la libertad",⁷ ya que la voluntad no obra si no es movida eficazmente por el entendimiento.

⁵ Para una discusión del concepto de causalidad estocástica, véase Patrick Suppes, *Probabilistic Metaphysics*. Suppes se equivoca al suponer que la causalidad estocástica niega la soberanía de Dios.

⁶ D19, S2, §4, T3, pp. 327-328.

⁷ D19, S1, §13, T3, p. 324.

La determinación de la voluntad a perseguir un fin intermedio es producto de alguna deliberación racional, mas no así su determinación a los fines últimos. El entendimiento no puede determinar la voluntad en los actos más importantes, los cuales son "el amor del bien en cuanto tal y la tendencia al último fin".⁸ En efecto, en el análisis de la acción libre es menester tomar en cuenta los conceptos de *fin* y *medio*, como haremos más abajo. Pero la posibilidad de redirigirse de un fin (no último) a otro, o sea de elegir distintos medios para alcanzar un fin, es fruto de la deliberación racional, de modo que sólo los agentes racionales son agentes libres.

Es esencial a un agente racional que, puesto en las mismas condiciones C_1, \dots, C_n en momentos diferentes, puede no producir el mismo efecto. Lo que esto significa no es que, para ser libre, el agente x tenga que modificar alguna vez sus reacciones frente a las mismas condiciones, sino sólo que tenga la *posibilidad* de hacerlo. Se verifica esta posibilidad observando que otros agentes racionales, puestos en las mismas condiciones, no reaccionan del mismo modo que x . También se verifica en la observación de agentes racionales que cambiaron su usual reacción bajo las condiciones C_1, \dots, C_n a otra opuesta. Esto lo expresa Suárez diciendo que los agentes naturales no son "indiferentes" a varios efectos, a diferencia de las causas libres, que son "potencias" para causas opuestas o contrarias.

2. La estructura de la acción

En cada momento de su existencia el agente libre está ordenado de modo involuntario a fines últimos y "no existe ningún acto de la voluntad, que opera con la razón y alguna deliberación, que no sea efecto del fin".⁹ Muchas acciones persiguen fines que a su vez son medios para alcanzar otros fines; estos medios son llamados *fines intermedios* o *fines por qué*.

⁸ D19, S2, §6, T3, pp. 328.

⁹ D23, S6, §18, T3, p. 769.

Los fines que no son intermedios son llamados *fines para qué* o *fines últimos*.¹⁰ Como toda deliberación racional siempre es en función de fines previamente determinados, no puede haber elección racional de fines últimos. Dice Suárez que

El hombre, si tiene en su entendimiento una suficiente proposición y consideración del objeto, aunque no la tenga por aplicación de la voluntad, sino por excitación del objeto que se le presenta, o por manifestación o infusión de otro, puede en seguida libremente querer o no querer tal objeto.¹¹

Esto sugiere que el ser humano está en condiciones de determinar si va a querer o no un objeto que se le haya presentado previamente a su conocimiento. Parece que habría que interpretar a Suárez aquí como presuponiendo una distinción entre el gustar y el querer. Pues queda fuera del control del agente que —al ver un objeto— le guste o le disguste.

Sin embargo, puede gustarle pero no por ello tiene por qué quererlo, esto es, por qué convertirlo en objeto de su voluntad. Un clásico ejemplo de esto lo da el Señor Jesucristo cuando dice que el que mira a una mujer para codiciarla ya adulteró con ella en su corazón (Mateo 5:28). Más que del gusto natural que una mujer puede despertar en un varón, aquí parece tratarse del proponerse la seducción de la mujer *como objeto de la voluntad*.

Si alguien no se propone tal objeto se tiene que deber a que hay otros fines superiores al mismo, como por ejemplo ahorrar energía para buscar un resultado atlético, agradar a Dios o evitar un castigo que podría amenazar el logro de otros fines. De manera que si no hay estos otros fines entonces el agente se puede proponer dicha seducción como un fin propio.

El *a priori* de toda deliberación acerca de fines son otros fines previamente aceptados. Por lo tanto, si no hay otros fines, no hay

¹⁰ D23, S2, §2, T3, p. 708.

¹¹ D19, S5, §6, T3, pp. 372-373.

manera de juzgar si debemos querer o no un objeto apetecible que se presente a nuestro entendimiento. De hecho, parte importante de la educación de los niños consiste en mostrarles que hay otros fines que pueden anular los anteriores. Llamaremos *conversión de fines* a cualquier cambio en los fines últimos que tenga lugar. Cuando se propone un nuevo fin que anula a los anteriores, estamos ante un caso de conversión de fines.

Los fines de un agente forman un conglomerado más o menos consistente; cuando se propone un nuevo fin el agente juzga si éste es consistente con el logro de los anteriores. Puede suceder que el propuesto fin sea rechazado, pero también puede suceder que sea querido con más fuerza que los anteriores y que por lo tanto pase a desplazarlos. La razón de este desplazamiento es que el agente percibe en el nuevo fin la posibilidad de mayor deleite, honestidad o utilidad. No importa que en la realidad el nuevo fin sea menos bueno que los anteriores ya que, si bien "en la razón formal que mueve no hay engaño, pues siempre mueve por el deleite, la honestidad o el provecho de la naturaleza [la utilidad]",¹² "el bien aparente o solamente pensado puede ser suficiente para ejercer su causalidad final".¹³

Esto implica que puede haber error de costumbres, de camino recto o de apetito recto. El error de costumbres consiste en tener por hábitos acciones encaminadas a fines malos (los cuales, como vimos, siempre son percibidos por el agente bajo la razón formal de bienes); el error de apetito recto consiste en tener apetencia de algo malo en sí, lo cual convierte a algo que no es bueno por naturaleza en fin de la acción.

El error de camino recto se puede imaginar como un proyecto de gran alcance (como un proyecto de vida) encaminado a un fin intrínsecamente malo. Cabe mencionar que el utilitarismo no hace estas distinciones: a lo sumo, un fin podría ser catalogado como malo por esta doctrina moral sólo porque la persecución del mismo

¹² D23, S5, §15, T3, p. 755.

¹³ D23, S5, §15, T3, p. 754.

por alguien podría mermar la cantidad de utilidad social total, o por ser inconsistente con los otros fines del agente. Desde luego, en la visión de Suárez hay fines que son intrínsecamente malos.

Otro tipo de error, que es el tipo de error propio de la libre deliberación, es el error de inteligencia. Para decirlo de manera actual, este error se caracteriza por no ser eficiente en la elección de los medios, pero esta ineficiencia se puede deber a la falta de información. La Teoría de la Elección Racional modela la libre deliberación racional con base en el concepto de utilidad esperada. Dado el fin f , el agente evalúa las consecuencias de sus acciones asignándoles una utilidad por el grado en que le permiten alcanzar f : entre más útiles para lograr f , más alta es su utilidad. La contingencia es modelada mediante el concepto de probabilidad. Para tratar de aproximarse al fin f , el agente puede disponer de un número de acciones a_1, \dots, a_n . En ocasiones, ninguna de las acciones a_i garantiza que el agente pueda alcanzar el fin f , ya que el grado en que es posible aproximarse a f mediante una de estas acciones depende del estado de la naturaleza que tenga lugar, o de las acciones estratégicas que adopten los contrincantes.

Cuando es posible asignar probabilidades a dichos estados, decimos que el agente está en una situación de *riesgo*; cuando ni siquiera ello es posible, decimos que está en una situación de *incertidumbre*. La regla general de racionalidad que propone la TER es esta: en situaciones de riesgo o de información perfecta adopta la elección que maximiza la utilidad esperada. Las situaciones de incertidumbre son más difíciles de tratar, aunque también hay algunos preceptos de racionalidad aplicables.¹⁴ David M. Kreps — entre otros — ha criticado la validez descriptiva de los modelos de elección racional en circunstancias complejas.¹⁵

¹⁴ Para un introducción al tema de la elección racional, véase Michael D. Resnik, *Elecciones*. Allí se discute el problema de la decisión bajo incertidumbre.

¹⁵ KREPS, D. M.: *Curso de teoría microeconómica*, pp. 107-110.

La teoría económica, en particular, atribuye a los agentes la ejecución de complejos cálculos que en realidad no tienen lugar. Ello puede deberse a que los agentes se ven puestos en circunstancias en las que hay falta de información, a graves dificultades para llevar a cabo los cálculos requeridos para calcular la utilidad esperada, o a que simplemente no tienen idea de que habría que hacer un cálculo tal: su proceder es intuitivo y a “ojo de buen cubero”. Pero los modelos sólo nos dicen cuáles son las normas de la racionalidad, no que el ser humano sea siempre capaz de actuar racionalmente.

En cualquier caso, cuando hay varias formas de alcanzar un fin determinado, tiene que haber *alguna* estimación de las consecuencias de las acciones y de la posibilidad que éstas tienen de aproximarse al fin propuesto, aunque esta estimación no sea conducida de un modo explícitamente computacional. El libre albedrío consiste en la capacidad de realizar esta deliberación, así como en la de querer un fin propuesto que sea incompatible con los fines previamente aceptados.

Una pregunta que podemos plantearle al texto de Suárez es la relativa a si puede haber un solo fin para qué, un solo fin último de la acción humana (como lo representa la Figura 1) o si, por el contrario, deben reconocerse varios fines últimos (Figura 2). No hay una respuesta muy clara en Suárez, aunque se insinúa que la Visión Beatífica es el fin intrínsecamente bueno de la vida humana. En efecto, dice el Eximio que “solamente amamos por necesidad el fin último o supremo, y eso únicamente en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio, al menos en el presente estado de vida”.¹⁶

Este texto sugiere que hay precisamente un fin supremo, un *summum bonum*, que es amado en general por los agentes racionales en cuanto a la especificación. Creo que el texto abre la posibilidad de la siguiente tesis: los agentes racionales pueden estar ordenados a un solo fin último. Suárez sugiere el tipo de fin al que están —o debieran estar— ordenados los cristianos, cuyo fin último debe ser el

¹⁶ D19, S5, §7, T3, p. 373.

de glorificar a Dios en todas las cosas y mantenerse en comunión con Él¹⁷.

3. Concurso, predestinación y libre albedrío

La cuestión del fin último es el punto crucial para entender el problema de la elección y el libre albedrío. Creo que Suárez da una ingeniosa explicación de la concurrencia divina en el acto libre que verdaderamente salva el libre albedrío.

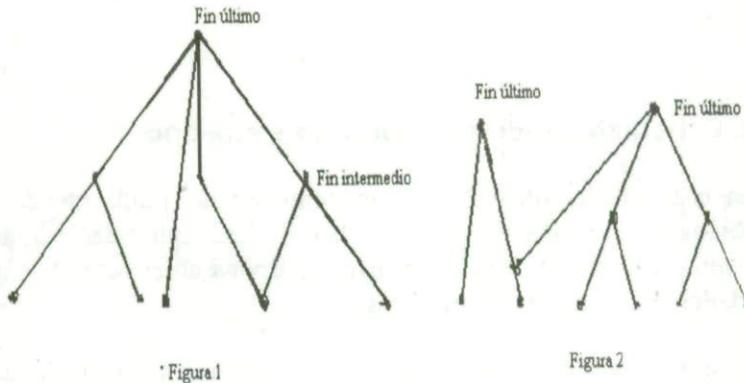
En efecto, la solución de Suárez es que Dios acomoda su concurso a las causas libres de modo que no las arrastra a la acción sino, por así decirlo, pone a su disposición su concurso en varias acciones, para que hagan libre uso de cualquiera de ellas si así lo determinan con base en su libre deliberación.¹⁸ A diferencia de los agentes naturales, los cuales reciben en cada circunstancia concurso para un acto (aunque otros actos tengan probabilidades positivas), los agentes racionales reciben concurso suficiente para varios actos, dependiendo del agente la elección de cualquiera de ellos.¹⁹ Parece que esta tesis fue uno de los motivos de la importante controversia *de auxiliis*, pues los tomistas sostenían que el concurso era una causa eficiente que determinaba la acción.²⁰

¹⁷ "Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios" (I *Corintios* 10:31).

¹⁸ D22, S4, §15, T3, p. 670.

¹⁹ D22, S4, §21, T3, p. 672.

²⁰ ABELLÁN, J. L.: "El pensamiento Renacentista en España y América", p. 167. Véase también BONET, A.: *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, y GARCÍA DE LA SIENRA, A.: "El libre albedrío y la gracia: Molina, Suárez, y la Reforma".



Pero el verdadero problema no está en la concurrencia, sino en la concepción que tienen los agentes del fin último.

Sostengo que la determinación del fin último, la especificación de este sumo bien, está gobernada por el motivo religioso que gobierna al agente. Tomemos como primer ejemplo el del budista. El fin del budista es el Nirvana, la total extinción de las pasiones y los deseos. ¿Hay alguna duda de que para el budista el *summum bonum* es el Nirvana?

Tomemos ahora el caso del hombre (o mujer) religiosamente desarraigado en una gran urbe occidental. ¿No es acaso tal persona arreligiosa por excelencia? Lo es con respecto a las religiones tradicionales, pero no con respecto a cualquier creencia relativa a lo que es ontológicamente autosubsistente: es posible que esta persona piense que, si bien todo es pasajero y carece de sentido para la vida humana, el universo mismo o alguno de sus componentes (como "la materia") seguirá existiendo después de que desaparezca el ser humano (esa "pasión inútil" como decía Sartre) de la faz de la Tierra. No hay duda de que una creencia como ésta, aunada a las experiencias vitales de la persona, determina su sistema de fines últimos.

Propongo elucidar el concepto teológico reformado de “*total depravity*” (depravación total) como el estar fijado a fines últimos inconsistentes con y excluyentes de el sumo bien auténtico y verdadero. Esto causa la distorsión de la razón a la que aludía Juan Pablo II y provoca la supresión de la verdad. Ya vimos que la fijación a estos fines últimos no es voluntaria, aunque sí resulta de la concupiscencia, es decir, la apetencia de supuestos bienes presentados al entendimiento

La gracia salvífica consiste en esto: en una presentación irresistiblemente cautivadora de la comunión con Dios al entendimiento, como *summum bonum* y delicia incomparable, seguida de la convicción de que (1) el pecado conlleva condenación eterna, eterna separación de ese bien, (2) el agente humano es impotente para dar plena satisfacción a las exigencias de la ley, y (3) sólo la fe en Jesucristo puede liberar de esa grave condenación.

Esta acción de la gracia en el entendimiento produce fe salvífica e instala en la estructura de fines del agente el fin de permanecer firme en esa fe —en la comunión con Dios— ante los embates de la carne, *i.e.* el *pull* que los otros fines siguen ejerciendo sobre el agente. La reforma del entendimiento consiste en el abandono de esos otros fines en aras de éste.

Que ello es enteramente imposible en la vida presente es quizá lo que quiere decir Suárez cuando señala que el bien supremo lo es sólo en cuanto a la especificación pero no el ejercicio. No obstante, si algún ejercicio es posible, sólo lo es para los que han sido dotados de la especificación de este verdadero *summum bonum* y la consiguiente fe salvífica.

La tesis reformada de que la expiación es limitada (*limited atonement*) significa que no a todos los agentes racionales les es otorgada la fe salvífica. En términos suarecianos esta tesis se puede formular diciendo que no a todos los agentes racionales les es presentada la comunión con Dios con la fuerza de un objeto sumamente apetecible.

Alvin Plantinga diría, en términos análogos, que para adoptar las creencias implicadas por la adopción de este fin el agente tendría que llegar a estar en alguna circunstancia o experiencia en la que dichas creencias puedan recibir suficiente justificación.²¹ Pero se halla sólo en el consejo oculto de Dios el decreto de poner o no a un agente en tales circunstancias.

²¹ PLANTINGA, A.: "The *onus probandi* of Theism", pp. 181-271.

Referencias

ABELLÁN, J. L.: "El pensamiento Renacentista en España y América", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* 1.

BELTRÁN DE HEREDIA, V.: *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Salamanca: Ediciones Aldecoa 1968.

BONET, A.: *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona: Imprenta Subirana, 1932.

Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 1, Madrid: Trotta 1992.

GARCÍA DE LA SIENRA, A.: "El libre albedrío y la gracia: Molina, Suárez, y la Reforma". En Cardoso, A., Martins, A. M. y Santos, L. R. (eds.): *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa: Colibri 1999, pp. 265-277.

GARCÍA DE LA SIENRA, A. (ed.): *The Rationality of Theism. (Poznan Studies in the Methodology of the Sciences and the Humanities, 73)*. Amsterdam: Rodopi 2000.

JUAN PABLO II: *Fe y razón*, México: Ediciones Paulinas 1988.

KREPS, D. M.: *Curso de teoría macroeconómica*, Madrid: McGraw-Hill 1995.

PLANTINGA, A.: "The *onus probandi* of Theism" en García de la Sienna, A. (ed.): *The Rationality of Theism*, pp. 181-271.

RESNICK, M. D.: *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*, Barcelona: Editorial Gedisa 1998.

SUÁREZ, F.: *Disputaciones metafísicas*, Madrid: Editorial Gredos 1961.

SUPPES, P.: *Probabilistic Metaphysics*, Oxford: Blackwell 1984.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.