

## Ciencias humanas y ciencias divinas

### Human sciences and divine sciences

DAVID ALVARGONZÁLEZ\*

**Resumen:** En las congregaciones *de auxiliis* del siglo XVI se discutió acerca de la compatibilidad entre la omnisciencia de Dios y la libertad humana. La concordia entre el determinismo de la ciencia y la libertad de los sujetos viene siendo también objeto de polémica en la filosofía de las ciencias sociales del presente. Este artículo explora los paralelismos entre esas dos discusiones con el objeto de iluminar algunos problemas filosóficos actuales.

**Palabras clave:** Libertad, determinismo, omnisciencia, técnicas humanas, historia universal.

**Abstract:** The compatibility between God's omniscience and human freedom was discussed in *de auxiliis* Congregations. The harmony between scientific determinism and individual's freedom has also been discussed in current philosophy of social sciences. This paper explores the parallels between these two arguments in order to illuminate some live philosophical problems.

**Key words:** Freedom, determinism, omniscience, human techniques, universal history.

#### 1. Introducción

En este artículo se tratará de mostrar ciertos paralelismos entre las discusiones *de auxiliis* de finales del siglo XVI acerca de las ciencias divinas, y algunos problemas que plantean las ciencias sociales del presente. En un primer momento, puede parecer raro que desde la perspectiva del autor de este artículo, externa a la creencia religiosa, pueda tener sentido la discusión acerca de las ciencias que tiene Dios, un asunto de naturaleza teológica muy alejado, en apariencia, de los asuntos de una filosofía del presente. Pero espero que, al final de esta exposición, se pueda apreciar el interés de reivindicar algunos aspectos de esa filosofía escolástica. Se trataría de hacer una comparación entre las ciencias por medio de las cuales Dios conoce, según enseña la escolástica española tardía, y las metodologías utilizadas por las actuales ciencias humanas, unas ciencias que, para alguien que niega la posibilidad de un Dios inteligente y providente, son todas ellas ciencias construidas por los hombres.

Se comenzará presentando el problema de las relaciones entre libertad y determinismo tal como se puede reconocer en las ciencias humanas actuales. Luego, se expondrá la teoría teológica de las ciencias divinas, tal como la enseñaron los escolásticos españoles Domingo

Báñez y Miguel de Molina. Por último, se intentará comparar el estatuto gnoseológico de las ciencias humanas con la clasificación escolástica de las ciencias divinas. Esa comparación recorrerá dos sentidos opuestos: en primer lugar, se pretenderá dar cuenta de algunas de las fuentes mundanas de la teoría teológica escolástica de la omnisciencia y, en segundo lugar, se intentará rastrear la estirpe metafísica, teológica, de algunas ideas que todavía están actuando en las ciencias humanas del presente.

## 2. El problema del determinismo y la libertad en las ciencias humanas actuales

El problema de las relaciones entre determinismo y libertad en las ciencias humanas actuales, como todo problema filosófico, toma valores muy diferentes dependiendo de los presupuestos desde los que se lleva a cabo su análisis. En este artículo, se toma como referencia la filosofía de la ciencia de Gustavo Bueno tal como aparece expuesta en su obra *Teoría del cierre categorial*<sup>1</sup>. No se trata, en este contexto, de exponer «en forma» la idea de ciencia de la filosofía de Gustavo Bueno, sino tan solo de comentar algunos aspectos de esa idea de ciencia que resultan en extremo relevantes para poder traducir en términos gnoseológicos las polémicas teológicas acerca de la presciencia divina.

En la filosofía de la ciencia del cierre categorial se supone que las ciencias no tienen un objeto de estudio único sino que cada ciencia se define por un campo operatorio característico formado por múltiples objetos y operaciones. El campo tiene una estabilidad dinámica operatoria ya que las operaciones propias de una ciencia dan como resultado términos del campo de esa misma ciencia: ese cierre operatorio dota al campo de una unidad dinámica. En toda ciencia tiene que haber una multiplicidad de objetos con los que se opera y que se transforman: el proceso de construcción de los teoremas y principios de las ciencias exige la transformación de la realidad que es correlativa a las operaciones con los cuerpos que están en el campo.

No todos los campos operatorios logran organizarse a una escala científica pero, cuando esto ocurre, es porque se logran construir un conjunto de teoremas que pueden quedar enlazados por unos principios materiales comunes. Esos principios son característicos de su campo y lo estabilizan internamente, a la vez que lo separan y lo diferencian de otros campos vecinos. Los principios y los teoremas pueden entenderse como las invariantes de las transformaciones. Cuando los científicos operan y transforman términos del campo para dar lugar a términos nuevos, en algunas ocasiones, aparecen estructuras invariantes que, por lo general, pueden formularse como relaciones entre algunas partes del campo: esas estructuras son los teoremas. Esas invariantes surgen en medio del propio proceso de operar y transformar términos pero, a la vez, son independientes del sujeto, son universales y objetivas. Si se han construido varios teoremas y se pueden establecer relaciones invariantes entre ellos, entonces se alcanza el modo más estricto de darse el cierre categorial de una ciencia, que tiene lugar cuando un conjunto de teoremas comparten unos mismos principios (por ejemplo, los famosos tres principios de la mecánica de Newton).

La verdad científica de los teoremas y de los principios tiene que ver con que puedan mantenerse con independencia del sujeto, de modo que el sujeto quede neutralizado o eli-

---

1 Gustavo Bueno: *Teoría del cierre categorial*, 5 vol., Oviedo, Pentalfa, 1992-93.

minado ya que esas invariantes se mantienen por encima de su voluntad, por decirlo con una fórmula breve, aunque imprecisa. Así pues, no puede haber ciencia sin las operaciones de los sujetos, sin la transformación de la realidad, pero no puede haber verdad científica si los aspectos subjetivos de esas operaciones no quedan neutralizados, eliminados, en un equilibrio dinámico en el que aparecen invariantes. Al intentar explicar esta situación, ocurre como cuando Aristóteles intenta definir el movimiento, porque parece imposible definir («parar», «detener») algo cuya esencia es el no estar parado pues en el momento en que se para (define) deja de ser lo que se trata de definir. La fórmula enrevesada que utiliza Aristóteles para definir el movimiento recoge de un modo magistral esta dificultad por medio de las ideas de acto y potencia<sup>2</sup>. Del mismo modo, en las ciencias, hay una dinámica que no se puede parar ni siquiera en el momento de intentar narrar cómo tiene lugar: las operaciones tienen que estar ejercitándose para que aparezcan sus invariantes.

Los teoremas y los principios de las ciencias deben ser entendidos en el contexto de una filosofía que defiende el hiperrealismo (aunque el hiperrealismo no sólo afecta a las ciencias sino también a las artes, a las técnicas y a la cultura objetiva humana). Las ciencias no describen la realidad, ni se adecuan a la realidad, como el mapa se adecua al terreno, sino que la constituyen o la construyen: el teorema de Pitágoras, el átomo, la evolución biológica, el hipercubo no son realidades «descubiertas» sino que son una especie de ampliación de la realidad, una hiperrealidad, que las ciencias constituyen. Los teoremas científicos son hiperrealistas porque suponen la construcción de una realidad que no existe previamente como tal y que, aunque no sea inmediatamente perceptible, funciona y actúa con independencia de los sujetos. Las ciencias han ido ampliando la realidad hacia el pasado, hacia el microcosmos, hacia el macrocosmos, en los terrenos de las ciencias formales, en suma, en todas las direcciones.

La idea general de ciencia tiene el formato lógico de un género con modulaciones diferentes que serían las diferentes especies de ciencias (ciencias formales, naturales, humanas, históricas, etc.). Las ciencias humanas y etológicas serían una de estas especies. Si es así, estas ciencias tendrán que compartir una estructura común con el resto de las especies del género para que puedan ser consideradas «ciencias» y, a la vez, esa estructura se modulará, en su caso, de una manera característica, especial. Las ciencias humanas, si son ciencias, deberán tener un campo operatorio con múltiples términos, deberán tener teoremas y principios propios, y deberán construir sistemas de identidades en los que se pueda hablar, de algún modo, de la neutralización de las operaciones.

En las ciencias humanas y etológicas siempre tienen que estar presentes en el campo las operaciones de los sujetos humanos (o análogos suyos, animales no humanos) de modo que esas operaciones queden incorporadas a los teoremas de la ciencia. De este modo, en estas ciencias hay un doble plano operatorio:

1. El de las operaciones de los científicos sobre los términos del campo, operaciones que transforman los términos de ese campo.

---

2 Aristóteles: *Fís.*, III, 1, 201 a 10: el movimiento es «el acto de lo que está en potencia en cuanto tal» (es decir, en cuanto potencia). Ver V. Peña: «Algunos problemas metafísicos de Aristóteles y 'metafísica' de la *Ode on a Grecian urn* de John Keats: un ensayo ucrónico», *ER, revista de filosofía*, nº 3, 1985, pp. 23-48. <http://www.filosofia.org/hem/198/er030023.htm>

2. El de las operaciones de los sujetos temáticos o sujetos objetivos que pueden considerarse términos del campo. De este modo, las operaciones de los sujetos temáticos son consideradas «objeto de estudio de la ciencia», son consideradas como «tema», como «términos» del campo de la ciencia. Los teoremas de las ciencias humanas tratarían de dar cuenta de esas operaciones de los sujetos temáticos, o al menos tratarían de enmarcarlas en un contexto en donde no aparezcan como operaciones aisladas.

Así pues, en las ciencias humanas y etológicas tenemos este doble plano operatorio: por un lado, las operaciones de los sujetos a quienes estamos estudiando: leones, chimpancés, nativos de una sociedad tribal, hablantes, miembros de grupos sociales; el otro plano operatorio es el del científico que está viendo esas operaciones desde fuera (desde otro sistema operatorio, el científico): son las operaciones del etólogo, del antropólogo cultural, del lingüista, del sociólogo. En el momento en que desaparecen las operaciones del sujeto temático, entonces se vuelve a la situación propia de las ciencias naturales y formales: el organismo biológico muerto y seccionado por el micrótopo, tal como puede aparecer en el microscopio, ya no realiza operaciones y, por eso, esa biología (citología, histología) es ciencia natural. Las ciencias etológicas caen del lado de las ciencias humanas porque hay animales que son sujetos operatorios y sus operaciones, análogas a las humanas en algunos aspectos, pueden formar parte, como términos, de los campos de las ciencias. De este modo, tenemos dos planos operatorios: el del animal que opera, y el del etólogo o psicólogo que opera sobre el animal.

Algunas de las dificultades gnoseológicas que presentan las ciencias humanas tienen que ver con la existencia de este doble plano operatorio: el plano de operaciones de los científicos y el plano de operaciones de los sujetos temáticos (animales o humanos). Los campos de las ciencias humanas y etológicas soportan una tensión estructural entre dos polos: por un lado, el requerimiento de eliminar del campo de la ciencia las operaciones de los sujetos para que pueda darse una verdad científica universal y objetiva (que toma la forma de principios y teoremas); por otro lado, la circunstancia de que, en los campos de las ciencias humanas siempre tienen que estar presentes las operaciones de los sujetos humanos (o de sus análogos animales no humanos). Cuanto más completa sea la eliminación de las operaciones, más científica será una disciplina pero, a la vez, peligrará su estatuto de ciencia «humana», si es que las ciencias humanas tienen que contener las operaciones de los sujetos temáticos. Recíprocamente, si se mantienen estas operaciones en el campo, entonces estará claro que nos encontramos en una ciencia del grupo de las ciencias humanas, pero la científicidad de esa disciplina será problemática.

Ninguna filosofía puede resolver esta tensión estructural ya que es una dialéctica dada objetivamente en las ciencias humanas mismas: la filosofía de la ciencia puede hacer explícita esta dificultad y puede sistematizarla para intentar entenderla sin destruirla. La situación de «precariedad crónica» de las ciencias humanas es una consecuencia de esta tensión estructural a la que se ha hecho referencia.

Para sistematizar esa tensión, Gustavo Bueno propuso la teoría de las metodologías  $\alpha$  y  $\beta$  operatorias<sup>3</sup>. Se trata de clasificar los diferentes grados de eliminación de las opera-

3 Gustavo Bueno: «En torno al concepto de ciencias humanas», *El Basilisco*, 2, 1978, pp. 12-46. <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10202.pdf>

ciones de la manera más neutra posible (utilizando letras y números). La eliminación de las operaciones puede darse en diferentes grados, desde la máxima eliminación en  $\alpha_1$ , que convierte a las ciencias humanas en ciencias naturales, hasta la total continuidad entre las operaciones del científico y del sujeto temático, en  $\beta_2$ , que supone una situación simétrica de co-determinación operatoria entre el sujeto gnoseológico y el sujeto temático. En los estados intermedios,  $\alpha_2$  y  $\beta_1$ , la eliminación o presencia de las operaciones del sujeto temático sería relativa.

Cuando hay una eliminación de las operaciones estamos en una metodología que llamamos  $\alpha$ , y cuando las operaciones permanecen en el campo hablamos de una metodología  $\beta$ . Si las operaciones de un organismo se reducen a sus partes materiales, remitiéndolas al funcionamiento de las neuronas, estaríamos utilizando una metodología  $\alpha_1$  porque desde los campos homogeneizados de neuronas y sinapsis resulta imposible reconstruir las operaciones concretas del sujeto. La genética de la conducta sería otro ejemplo de esta metodología, si es que es posible determinar conductas que puedan ser explicadas por vía genética. Cuando la eliminación de las operaciones es total, las ciencias humanas se convierten en ciencias naturales, en ciencias en las que tiene lugar la neutralización total del sujeto, y hablamos de metodologías  $\alpha_1$ . Cuando no existe, en absoluto, eliminación de las operaciones, estaríamos en las metodologías  $\beta_2$ , en las que las operaciones del «científico» y las del sujeto temático están dadas en tal continuidad que unas se determinan a otras y nos remiten a una situación práctica prudencial: la práctica económica de gobiernos y corporaciones, o la práctica de la compra venta de valores en los mercados podrían ponerse como ejemplos de esta co-determinación operatoria.

En los estados intermedios  $\alpha_2$  y  $\beta_1$  la eliminación de las operaciones es relativa. En estos estados, las ciencias humanas logran constituirse como tales, aunque, como se verá, no sin ciertos problemas. En  $\alpha_2$  se trata de ver las operaciones del sujeto temático envueltas en estructuras que las determinan relativamente como puedan ser las estructuras históricas y culturales. Las estrategias del estructuralismo, del materialismo cultural, o del materialismo histórico están construidas desde ese supuesto. Por ejemplo, los idiomas nacionales modernos son estructuras que envuelven al hablante y determinan en buena medida, desde fuera, su conducta verbal.

En las metodologías  $\beta_1$ , tal como las expone Bueno, encontramos dos situaciones diferentes. Por un lado está lo que vamos a llamar la Historia-relato, la historia que se construye a partir de reliquias y de documentos (situación I- $\beta_1$ ). En la Historia-relato, unas realidades que no son ellas mismas operatorias (las reliquias y los documentos) tienen que ser puestas en contextos operatorios para que resulten inteligibles: para distinguir un canto rodado de un capitel labrado tenemos que suponer las operaciones del sujeto que esculpió el capitel pues, de otro modo, ambas «piedras» resultarían indistinguibles. Hace falta poblar las reliquias y los documentos con «fantasmas operatorios» para que cobren sentido histórico. Por otro lado, en las metodologías  $\beta_1$  (situación II), Gustavo Bueno contempla la posibilidad de una co-determinación operatoria entre dos sujetos pero de modo que uno de ellos, en virtud de un sistema operatorio más potente, logre imponerse al otro: el ejemplo paradigmático de esta situación sería el juego del ajedrez. Desde el punto de vista de la teoría de juegos, el ajedrez es un juego bipersonal de suma cero, finito (con un número de jugadas y de partidas finito) y de información completa. Sin embargo, para el gnoseólogo, el ajedrez plantea pro-

blemas específicos. En el ajedrez, las operaciones de los jugadores se van co-determinando mutuamente a lo largo de la partida, de modo que ninguno de ellos puede planear su partida desde el principio, con independencia de lo que mueva el otro. Se podría decir que, en cada jugada, el jugador tiene que reconsiderar por completo su estrategia. El ajedrez no tiene, hoy por hoy, una solución matemática ya que nuestra tecnología de computación no permite recorrer todas las partidas posibles, aunque sean finitas: diríamos, por tanto, que no tiene una solución en  $\alpha$ . Hay muchos juegos (las damas, el Nim, el tres en raya) que pueden resolverse de un modo determinista (en  $\alpha$ ), desde el momento en que hay un algoritmo que, si se que aplica, conduce a la victoria. Pero esto no ocurre en el ajedrez donde el algoritmo matemático no se puede manejar por ser muy largo (aunque finito) y, entonces, las partidas hay que jugarlas manejando estrategias que podríamos llamar «intermedias». Por tanto, cada partida tiene que ser jugada y los cálculos no pueden ir más allá de las tres o cuatro próximas jugadas, lo cual exige estar reconsiderando continuamente la partida a tenor de los movimientos del contrario. Pero, de todas formas, hay sujetos que tienen la «ciencia del ajedrez». La pregunta gnoseológica es ¿qué tipo de ciencia es ésta? Esa ciencia es, según Bueno,  $\beta_1$ -II: es una ciencia que es casi práctica prudencial ( $\beta_2$ ), pero, dado que hay sujetos que ganan sistemáticamente, es necesario reconocer un tipo de ciencia especial.

### 3. Las ciencias divinas en las disputas *De auxiliis*

A continuación se expondrán brevemente algunos de los asuntos centrales tratados en las polémicas que hubo en España en los siglos XVI y XVII acerca de cuántas ciencias tenía Dios. Estas discusiones tuvieron lugar dentro de la teología escolástica tardía aunque tiene unos antecedentes muy anteriores, desde el *De Interpretatione* de Aristóteles y la filosofía de los estoicos, pasando por Carnéades de Cirene, Prisciliano, Pedro Abelardo, Wilcliffe, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, etc. Posteriormente, estos mismos asuntos vuelven a reaparecer en la obra de Leibniz, en la filosofía de la libertad de Spinoza, de William James, y su presencia continúa hasta el presente<sup>4</sup>.

El problema, tal como se plantea en la *Concordia* de Molina (1535-1600) y en la *Apología* de Báñez (1528-1604), es el del antagonismo entre la eficacia de la gracia divina (y su omnipotencia) y el libre arbitrio de las criaturas humanas, el antagonismo que hay entre los decretos infalibles y omnipotentes de Dios y la voluntad del hombre<sup>5</sup>. Dicho esto en términos más llanos: cómo es posible que Dios sea omnipotente y omnisciente y el hombre sea, a la vez, libre. Dice Suárez:

4 Marcelino Ocaña realiza una revisión histórica de los antecedentes y consecuentes de la discusión acerca de la libertad en el escolasticismo cristiano en: M. Ocaña: *Molinismo y libertad*, Córdoba, Cajasur, 2000.

5 Luis de Molina: *Liberi Arbitrii cum Gratia Donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, Concordia*, 1589. Versión latina original Madrid, Societatis Iesu, 1953. Traducción española: *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo, Pentalfa, 2007. Versión española on line: <http://www.fgbueno.es/edi/bfe012.htm> Domingo Báñez: *Apología*, versión original en latín en: V. Beltrán de Heredia: *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1968, pp. 115-381. Traducción al español: *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa, 2002.

[...] se ha de suponer dos herejías encontradas por extremo en esta materia. La una es de Pelagio, que negaba la necesidad de la gracia, diciendo que para salvarnos bastaban las fuerzas naturales del libre albedrío y sus actos naturales. La otra es de Lutero y Calvino, que al contrario dijeron no haber en nosotros libertad alguna, sino que hacemos solamente aquello que Dios nos hace obrar, sin le poder resistir, así en lo natural como en lo sobrenatural, y así en lo malo como en lo bueno<sup>6</sup>.

Las criaturas son causas segundas, dependen de Dios, no sólo en su ser sino también en su actividad y entonces hace falta que Dios concurse con ellas para que puedan obrar. Por tanto, hace falta armonizar la libertad de esas causas segundas, las criaturas, con la infalibilidad y la omnipotencia de los decretos de Dios. Esto plantea muchos problemas teológicos y morales, acerca de la naturaleza del pecado, de los actos malos, de los actos excelsos, y en suma, de la salvación y la condenación de los hombres. Aquí no se tratarán estas cuestiones teológicas y morales pues nos vamos a centrar en el estudio de la estructura gnoseológica del problema.

En esta polémica se enfrentaron dos bandos: por un lado, los molinistas, que en su mayoría eran jesuitas, que son los que defendieron la existencia de tres ciencias divinas (la ciencia de simple inteligencia, la ciencia de visión y una ciencia intermedia), y por otro lado, los bañecianos, en su mayoría dominicos, que reconocen sólo dos ciencias (negando la ciencia media) y que defenderían la teoría tomista más ortodoxa. Esta discusión hizo que se enfrentaran los jesuitas con los dominicos en unas polémicas, no sólo académicas, en las que los ánimos estuvieron muy encendidos ya que los dominicos trataban de contrarrestar el poder que iba adquiriendo, de un modo muy rápido, la Compañía de Jesús.

Para los bañecianos, tomistas, Dios conoce los futuros contingentes libres, conoce las acciones de los hombres, y los conoce hasta en el más mínimo detalle (*usque ad minutissimas res*). Los conoce porque la ayuda de Dios no puede ser «pedisecua», no puede ir detrás de la de las criaturas sino que tiene que ir por delante. Como dice Palacios de Terán, en su defensa de Báñez:

En no quitarnos nuestro libre albedrío cuando eficazmente nos mueve está la suavidad que tiene Dios y en que se salga Dios con lo que quiere, está su fortaleza<sup>7</sup>.

Sancho Davila resume así la doctrina tomista: Dios mueve todas las cosas «las necesarias, necesariamente, las contingentes, contingentemente, y las libres, libremente»<sup>8</sup>. Como se puede apreciar, ésta es una típica «solución» escolástica, que parece, más bien, una pura justificación *ad hoc*. Se intentará, luego, dar algún sentido a esta fórmula desde la filosofía del presente.

6 Francisco Suárez: *En defensa de la compañía cerca del libre arbitrio*, Madrid: 1594, en: Vicente Beltrán de Heredia, *op. cit.* p. 418.

7 *El Dr. Palacios de Terán al consejo acerca de la prohibición de disputar impuesta por Su Santidad, Salamanca, 20 de Setiembre 1594*, en: Beltrán de Heredia: *op. cit.*, p. 663.

8 S. Davila, *Parecer de don Sancho Davila, Obispo de Cartagena, sobre la doctrina de los padres Domingo Báñez y Francisco Zúmel acerca de los auxilios de la gracia y libre albedrío*, 1594, en: Beltrán de Heredia: *op.cit.* pp. 477 y 484.



Para Domingo Báñez, el concurso de Dios es interpretado como anterior al acto, como una premoción física infrustrable que depende sólo de la voluntad de Dios. Así pues, Dios tiene, en todo momento, control sobre las operaciones que realizan los hombres que están siempre subordinados a la causa primera. Para Luis de Molina, el concurso divino es interpretado como concurso simultáneo, es decir, el hombre es una causa parcial que concursa con la causa primera y de ese concurso sale el resultado de la acción humana. La Gracia eficaz de Dios es irresistible, en la concepción de Báñez, mientras que para Molina esa Gracia es sólo una Gracia suficiente para que haya acción, pero no la determina. De este modo, en Báñez la predestinación es anterior y no tiene nada que ver con los méritos del sujeto (lo que, en algunos momentos, aproxima mucho sus posiciones a la herejía que expuso Lutero en su *De servo arbitrio*<sup>9</sup>) mientras que en Molina la predestinación guarda relación con esos méritos. Para Domingo Báñez el problema de cómo Dios determina de un modo infalible los actos libres remitiría a un misterio de carácter ontológico mientras que en el caso de Molina el misterio es de carácter más bien gnoseológico ya que se trata de saber cuál es la ciencia divina que hace posible que Dios tenga esa «supercomprensión», esa «comprensión eminentísima» que le permite prever los futuros contingentes libres. El Dios de Báñez es un Acto Puro inescrutable (que nos pone muy cerca de la antinomia cósmica de una Naturaleza que marcha por su cuenta), mientras que el Dios molinista es un Dios personal que interactúa con la criatura y está interesado en conocer, un Dios más parecido al Dios de las religiones. La vía bañeciana es una vía más bien descendente, procesionista, de un Dios que es causa primera y lo causa todo, mientras que el Dios de Molina tendría componentes «ascendentes» (del hombre a Dios) pues se parte del reconocimiento de la existencia de los futuros contingentes libres y se intenta ajustar esa existencia con la existencia de Dios a través de ese concepto de comprensión eminentísima al que se ha hecho referencia.

Los escolásticos tomistas sólo admitían la existencia de dos ciencias divinas, la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión. Por la primera, Dios conoce todo los mundos posibles, todo aquello que está dado en potencia, que todavía no está actualizado. Este conocimiento divino es anterior al acto libre de la voluntad humana. Por la ciencia de visión o de aprobación, Dios conoce todas las cosas que sucederán de entre todas las cosas posibles: si por la ciencia de simple inteligencia Dios podía conocer «en el momento antes de la creación», por la ciencia de visión Dios conoce el mundo «después de la consumación de los siglos», después que todo ha ocurrido. En la filosofía de Leibniz se habla de las verdades de hecho frente a las verdades de razón. Dios conoce en el momento posterior, según nuestro modo de entender y ese conocimiento es posterior al acto libre de la voluntad humana.

Entre estas dos ciencias, la solución molinista consiste en introducir una «ciencia media». Francisco Suárez define esta ciencia del siguiente modo:

---

9 «Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestate. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit». «De donde se sigue que el libre albedrío es un nombre absolutamente divino, y que a nadie más que a su divina majestad le puede convenir. Por lo que, si se atribuye a los hombres es tanto como atribuirles la divinidad misma, por lo que no podría encontrarse un sacrilegio mayor que éste». Martín Lutero: *De servo arbitrio*, t.III, fol. 177v-178 (WA 18, pp. 636-637).



Como si yo tuviese tanta comprensión de la condición y voluntad de Pedro que supiese que rogándole una cosa en tal hora y en tal sazón en que suele estar contento la hará, y rogándosela en otra coyuntura, aunque la podría hacer, sé que no la hará. En tal caso, elegir yo el pedírsela en una sazón o en la otra depende de mi solo querer y hace mucho para que lo que se pretende con efecto se consiga o no. Y, con todo eso, yo no hago más acerca de Pedro porque se la pida a una hora o a otra o al menos no dejo de hacer cosa de las necesarias para que se consiga el efecto<sup>10</sup>.

En esta ciencia media se trata de conocer lo que haría o no haría el libre arbitrio creado, las criaturas, el sujeto operatorio, puestas unas condiciones. Hay, por tanto, una co-determinación operatoria entre Dios y las criaturas que es la propia del «concurso simultáneo»: son los que se llaman futuros condicionados (*futuribilia*) que son futuros contingentes que se producirán puestas unas condiciones. Esta ciencia media antecede al acto libre de la voluntad humana<sup>11</sup>.

Esta discusión acerca de la omnisciencia divina y de su concordia con la libertad humana está dada en un contexto teológico en el que los argumentos resultan poco convincentes cuando se evalúan desde una filosofía que no comparte los dogmas de la revelación. La teología escolástica acerca de la gracia y el libre arbitrio está llena de «soluciones» que son puramente verbales, como cuando se dice que la acción del libre albedrío puede ser «en sí misma» («*simpliciter*», por necesidad absoluta o «de consecuente») contingente, es decir, libre, y «por otra razón» («*secundum quid*», por necesidad relativa o «de consecuencia») necesaria, por causa de la moción divina. Cuando nos referimos a las ciencias divinas, éstas se pueden disociar «según nuestro modo de entender» pero, si se consideran «en Dios», en Dios las ciencias (sean dos o tres) son inseparables: Dios está instalado en la eternidad, y la eternidad, como dice Boecio, es «*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*» («perfecta posesión, toda de golpe, de una vida interminable»<sup>12</sup>). Entonces no se entiende muy bien qué puede significar que Dios conozca en el momento anterior o posterior respecto de la voluntad humana, porque esa anterioridad y posterioridad es «para nosotros» y, cuando

10 Francisco Suárez: *En defensa de la compañía cerca del libre arbitrio* Madrid: 1594 en: V. Beltrán de Heredia: *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1968, p. 423.

11 Así define las tres ciencias el propio Molina en su *Concordia*, Disputación LII, 9: «Debemos distinguir en Dios una ciencia triple, si no queremos alucinar al tratar de conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina. Una puramente natural, que, en consecuencia, de ningún modo puede sufrir variación en Dios; por medio de ella, Él conoce todas las cosas que la potencia divina —ya sea con inmediatez, ya sea con intervención de las causas segundas— puede hacer, tanto en relación a las naturalezas necesarias individuales y a sus uniones, como en relación a las naturalezas contingentes, pero no porque vayan a producirse o no de manera determinada, sino porque podrían darse o no indiferentemente, siendo esto una característica necesaria de dichos futuros y, por ello, caen bajo la ciencia natural de Dios. Otra puramente libre, por medio de la cual, sin hipótesis, ni condición alguna, Dios conoce de manera absoluta y determinada a partir de todas las uniones contingentes y con posterioridad al acto libre de su voluntad, qué cosas van a acontecer realmente y cuáles no. Finalmente, la tercera es la ciencia media, a través de la cual Dios ve en su esencia, en virtud de la comprensión altísima e inescrutable de todo libre arbitrio, qué haría éste en razón de su libertad innata, si fuese puesto en este o en aquel o incluso en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas, a pesar de que en realidad también podría, si así lo quisiera, hacer lo opuesto, como es evidente por lo que hemos dicho en las disputas 49 y 50».

12 Boethius, *De consolacione philosophia*, V, 6. Cfr. Molina, *Concordia*, disp. XLVIII.

hablamos de Dios, carece de sentido. La explicación dada por Molina, en la Disputación XLIX de su *Concordia*, utilizando el ejemplo geométrico de la circunferencia, no parece que ayude demasiado a aclarar esta dificultad irresoluble<sup>13</sup>.

Báñez nos recuerda, explícitamente, que la distinción de las ciencias divinas no se hace formalmente en Dios sino solo a partir de las distintas analogías con las cosas habidas<sup>14</sup>. Este es el punto central de la interpretación que se va a hacer a continuación ya que si la distinción de las ciencias divinas está hecha a partir de las distintas analogías con las cosas habidas, entonces su fuente tiene que estar en disciplinas humanas. Por tanto, es legítimo preguntarse a qué disciplinas o ciencias efectivamente existentes estaban mirando los escolásticos cuando distinguieron, por analogía, las tres ciencias divinas.

#### 4. Algunas analogías entre las ciencias divinas y los estados operatorios de las disciplinas humanas

En un trabajo de 1989, Gustavo Bueno ya comparó los diferentes estados operatorios de las ciencias humanas con esta teoría escolástica de las ciencias divinas<sup>15</sup>. Lo que en la

13 Molina, *Concordia*, disputación XLIX, 18: «Pues cuando las cópulas dan a entender el ahora de la eternidad y decimos que todas las cosas, tanto presentes, como pasadas y futuras, poseen una existencia en el tiempo y simultáneamente en la eternidad, esto debe entenderse referido a la eternidad en sentido adecuado, es decir, en la medida en que la eternidad se corresponde con la totalidad del tiempo. En efecto, aunque la eternidad exista y haya existido hasta el día de hoy, en la medida en que se corresponde con el momento presente y con la totalidad del tiempo pasado, sin embargo, todavía no existe, en cuanto correspondiéndose con el tiempo futuro, pero no porque esté ausente la parte de la eternidad que se corresponde con el tiempo futuro, sino porque todavía no está presente el tiempo futuro con el que debe corresponderse.

Tenemos un ejemplo adecuado de esto, si nos fijamos en el punto central con respecto a la circunferencia que se traza alrededor de él, a los que, según se dice, se asemejan la eternidad indivisible y el tiempo que transcurre y discurre alrededor de ella. Pues del mismo modo que, cuando se traza una circunferencia, su punto central aún no se corresponde con la parte que todavía debe trazarse, sino tan sólo con la parte trazada —esto es así no porque al punto central le falte algo en razón de lo cual debiera corresponderse con la parte que debe trazarse, sino porque falta la propia parte con la que debe corresponderse este punto, que ya posee una existencia de por sí y en su totalidad, aunque, una vez trazada toda la circunferencia, el centro se corresponderá con la totalidad de la circunferencia y con cada una de sus partes—, así también, la eternidad indivisible, mientras todavía no ha transcurrido la totalidad del tiempo, no se corresponde con él en su totalidad, sino con la parte ya transcurrida. Por ello, del mismo modo que el punto central puede no corresponderse nunca con la parte de la circunferencia que todavía no ha sido trazada, en caso de que nunca vaya a serlo en un tiempo futuro, así también, la eternidad puede no corresponderse con las partes que todavía deben darse de un tiempo real o con las cosas que van a acontecer en ellas de manera contingente, si cesa el tiempo real o si, durando este tiempo, tales cosas no acontecen en él, como realmente puede suceder».

14 «Superfluum existimamus explicare in hoc loco quomodo distinctio duplicis scientiae praedictae non sumatur ex parte distinctionis formalis quae in Deo sit, sed solummodo per distinctas comparationes ad res scitas, quae comparatio in ipso Deo relatio rationis est». «Consideramos innecesario explicar en este lugar cómo la distinción de la doble ciencia mencionada no se toma de la distinción formal que se encuentra en Dios, sino tan sólo a partir de las distintas analogías con las cosas sabidas, gracias a las cuales se puede hablar de esta distinción en Dios». D. Báñez: *Apología*, op. cit. p. 116.

15 Gustavo Bueno: «Sobre el alcance de una 'ciencia media' (ciencia  $B_1$ ) entre las ciencias humanas estrictas (ciencias  $\alpha_2$ ) y los saberes prácticos positivos ( $B_2$ )», *El Basilisco*, 2, 1989, pp. 57-73. <http://www.fgbueno.es/med/dig/meta89g.pdf>. Este artículo es contestación al artículo de David Alvargonzález, «Problemas con el concepto de ciencias humanas», *El Basilisco*, 2, 1989, pp. 51-57, <http://www.fgbueno.es/med/dig/meta89f.pdf>. Ver también: Gustavo Bueno: «Libertad y 'ciencia media'», en: *El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa, 1996, pp. 304-330.

escolástica era el conflicto entre la libertad humana y la omnisciencia y la omnipotencia divina, en las ciencias humanas sería el conflicto entre la capacidad operatoria de los sujetos a los que estas ciencias estudian y la pretensión de esas ciencias de dar cuenta de esas operaciones y, en el límite, de predecirlas. Aquí se va a desarrollar esta comparación en una dirección diferente de la ensayada por Gustavo Bueno, pero compatible con su filosofía. El contexto general de la comparación se mantiene: por un lado está la omnisciencia de Dios que le permite predecir lo que hará cualquier hombre, dadas unas circunstancias, sin merma de su libertad; por otro lado está la libertad humana en cuanto se opone a la pretensión de las ciencias humanas de convertirse en ciencias nomotéticas e incluso predictivas. La ciencia que se pretende construir para dar cuenta de las operaciones de los sujetos se enfrenta al libre arbitrio de esas operaciones.

Desde la perspectiva de una historia filológica de la filosofía podrá parecer impertinente, anacrónico, referirse a las ciencias humanas actuales a la hora de interpretar una polémica escolástica del siglo XVI. Recíprocamente, desde una perspectiva positivista se podría desconfiar de que el análisis de las ciencias divinas pueda aportar algo interesante a la filosofía de las ciencias humanas del presente.

Desde la perspectiva histórico filosófica se pretende dotar de sentido a estas coordinaciones entre las ciencias divinas y las ciencias humanas: en primer lugar, para entender las fuentes de donde están tomadas las ciencias divinas: en segundo lugar, para detectar algunas estructuras metafísicas que están incrustadas en las ciencias del presente y que son herederas de estas ideas teológicas que están actuando de un modo inadvertido.

Si el problema teológico de la relación entre la libertad humana y la omnisciencia divina puede ser visto como el antecedente del problema filosófico de la relación entre la libertad humana y el determinismo científico, entonces el estudio del debate teológico, tal como tuvo lugar entre los escolásticos españoles, si dejamos a un lado su marco metafísico histórico, puede ser útil para comprender algunos de los problemas de las actuales ciencias y técnicas humanas.

Antes de nada, es necesario comentar que las expresiones «ciencias humanas» y «técnicas humanas» arrastran una ambigüedad que es preciso despejar. Desde un punto de vista etiológico, causal, todas las ciencias, incluso las ciencias naturales, son ciencias «humanas», ciencias hechas por los hombres. Desde los presupuestos del ateísmo no se contempla la existencia de ciencias divinas. Lo mismo ocurre con las técnicas que son también producto de la actividad humana. Ahora bien, desde un punto de vista temático, llamamos ciencias humanas a aquellas que tratan de estudiar las operaciones de sujetos humanos (o de análogos suyos animales). Del mismo modo, llamaremos técnicas humanas (en sentido temático) a aquellas que tratan de intervenir en las operaciones de otros sujetos, por ejemplo, las técnicas de modificación de conducta o las técnicas de control social (técnicas de retórica, de propaganda, de persuasión, etc.).

Una vez hecha esta precisión, intentamos ahora ver la relación entre las ciencias divinas de la escolástica y nuestras ciencias actuales. La ciencia de simple inteligencia puede coordinarse con las ciencias formales y naturales, que son ciencias de todos los mundos posibles, sin que esto suponga negar la pertinencia de la distinción entre ciencias naturales y formales. En el ámbito de las ciencias humanas se pueden encontrar este modo de proceder en la sociobiología, la genética de la conducta, la neuropsicología, el materialismo histórico,

el materialismo cultural, el conductismo, etc. En estos enfoques, las operaciones del sujeto aparecen determinadas (aunque sea parcialmente) por factores no operatorios, ya sean éstos biológicos (genéticos, neurológicos, etc.) o ya sean factores envolventes externos al sujeto (factores culturales, de clase social, de momento histórico, etc.).

La ciencia libre o de visión podría coordinarse con la historia relato, esa historia que a partir de las reliquias y los documentos elabora una narración de los acontecimientos del pretérito. Esta ciencia histórica se parece a la ciencia que tiene Dios cuando contempla al hombre desde la consumación de los siglos: también el historiador, una vez concluidos los acontecimientos se pone en un punto de vista parecido a ese punto de vista de Dios. La lechuza de Minerva extiende su vuelo al ocaso: una vez conocido el final del imperio romano, la caída del imperio nazi o el fracaso del imperio soviético, el historiador puede comenzar su tarea. El historiador, como un Dios, conoce ya los resultados de las operaciones humanas, y por eso su ciencia es una especie de ciencia de visión (retrospectiva).

La ciencia media de Molina quedaría entre la ciencia de la posibilidad (que nosotros coordinamos con la científicidad natural y formal) y la ciencia de visión que es ciencia *ex post facto* cuando ya se conocen las operaciones del sujeto y sus resultados. En el presente, la situación paradigmática para entender el sentido de la ciencia media de Molina nos la proporciona el juego del ajedrez. El ajedrez es un juego que no tiene, hoy por hoy, una solución puramente matemática; el juego tiene que ser jugado cada vez y, en el curso de la partida, se da una determinación mutua de las operaciones de los dos jugadores. Aun así, es necesario reconocer que hay personas que tienen la «ciencia» del ajedrez. Pero ¿qué tipo de ciencia es ésta? Esa ciencia es un conocimiento tal en el que el jugador victorioso puede prever lo que hará su contrincante, puestas ciertas condiciones. Y esta es, precisamente, la caracterización de la ciencia media de Molina. Ahora bien, el ajedrez nos puede valer de canon de lo que son las técnicas humanas efectivas, es decir, las técnicas que nos dan una capacidad de manipular las operaciones de otros sujetos. El sujeto vencido en el juego del ajedrez tiene la apariencia de estar jugando, tiene la apariencia de mover sus piezas libremente pero, en realidad, su juego está siendo determinado por el sujeto vencedor, su estrategia queda envuelta por la estrategia más potente del jugador victorioso<sup>16</sup>. Del mismo modo, el comprador que elige libremente un producto está siendo determinado por el «publicista victorioso» que es capaz de dirigir sus operaciones, y también el oyente de un discurso puede quedar en manos del orador persuasivo. Esto son técnicas humanas: técnicas de propaganda, técnicas de persuasión, técnicas de modificación de conducta, técnicas de manipulación económica o política. Cada una de esas técnicas tiene su propia especificidad y tiene que probar, en cada momento, su efectividad.

Así pues, por un lado está la ciencia histórica, la historia teatro, la ciencia empírica de sucesos efectivos ocurridos tras la aprobación por la voluntad divina, las operaciones pretéritas que se reconstruyen a partir de las reliquias y de los relatos. Por otro lado, está la ciencia natural, y en el medio están las técnicas humanas efectivas cuando éstas existen. Para el no creyente, las ideas teológicas no pueden surgir de la nada, ni pueden ser resultado de la revelación de un ser transcendente, sino que tienen que estar tomadas, por analogía, de la

---

16 David Alvargonzález: «Análisis gnoseológico del campo de la teoría de juegos», *El Basilisco*, 28, 2000, pp.17-36.

inmanencia del mundo. A la hora de proponer, por analogía, la existencia de las ciencias divinas, los escolásticos habrían tenido delante ciencias y disciplinas humanas: la fuente de la ciencia divina de visión sería la historia (historia forense, historia política, historia sagrada); la fuente de la ciencia de simple inteligencia habría sido fundamentalmente la geometría y la matemática, dado que las ciencias naturales (física, química, biología) no habrían tenido en ese momento histórico un desarrollo comparable; por último, la fuente de la ciencia media de Molina habrían sido esas técnicas humanas efectivas, esas técnicas de persuasión y propaganda, esas técnicas de conducción de almas propias de los consejeros espirituales (técnicas «psicagógicas»). Si un hombre es capaz de guiar a otro o de persuadirle, mucho más podrá hacer Dios con su ciencia media que consiste en una supercomprensión eminentísima.

En la ciencia de simple inteligencia, las operaciones de los individuos son explicadas como fenómenos que dependen de factores no operatorios. En la ciencia de visión, el historiador reconstruye las operaciones pretéritas a partir de las reliquias y los documentos. Por último, en la ciencia media se trata de co-determinar las operaciones del otro sujeto porque, conociendo lo que hará, dadas unas circunstancias, estamos en condiciones de ir guiándole poco a poco.

La antinomia de la libertad no se daría entre praxis humanas y causalidad cósmica (como en la tercera antinomia de Kant), o entre praxis humana y causalidad divina (como en las discusiones escolásticas que estamos contemplando), sino entre praxis humana y praxis humana, de ahí el interés de la reinterpretación gnoseológica, no metafísica de la ciencia media como las actuales técnicas humanas efectivas.

Desde este punto de vista, es posible entender el presente como determinado por el pasado de modo que nuestros planes y programas pueden estar subordinados a los de individuos que nos precedieron en siglos. Incluso hay que contemplar la posibilidad de que los proyectos de nuestros antepasados hayan cristalizado como normas culturales objetivas.

La interpretación histórica ensayada supone entender las disputas teológicas acerca de las ciencias de Dios a la luz de las diferentes metodologías utilizadas en las ciencias humanas, de modo que esas ciencias divinas habría que interpretarlas como hipóstasis metafísicas de disciplinas humanas (más o menos científicas) efectivamente existentes: la ciencia de visión como una hipóstasis de la historia fenoménica (la historia que, al fin y al cabo, tuvieron a la vista los escolásticos españoles del siglo XVI) y de la historia universal (F. Schlegel: el historiador es como un «profeta al revés»), la ciencia de simple inteligencia como hipóstasis de las ciencias formales, y la ciencia media como hipóstasis de unas técnicas de manipulación y determinación de las praxis humanas (técnicas de enseñanza, de persuasión, de estrategia, etc.).

Ahora bien, si no se quiere caer en un reduccionismo historicista que ve la Teología como una mera superestructura sin ningún carácter conformador de la realidad (pretérita y presente), será necesario explorar la influencia recíproca, la influencia conformadora de las ideas teológicas sobre nuestra filosofía de las ciencias humanas y, desde luego, sobre las categorías históricas y culturológicas mismas. Por tanto, será necesario restituir esas discusiones teológicas al contexto de partida, el de la discusión de las diferentes metodologías de las ciencias humanas actuales. Así, la idea de la omnisciencia divina propia de la ciencia de simple inteligencia estaría detrás de la estirpe teológica (luterana) del determinismo extremo, una teoría que encontramos en la idea de autómatas conscientes de Thomas Huxley

o William James. Para Huxley, la volición es la impresión que sobreviene cuando la idea de la acción temporal va acompañada del deseo de la acción ejecutada<sup>17</sup>. La consciencia no es más que lo que acompaña al obrar necesario de los hombres. Dice Spinoza en una conocida carta a G.H. Schuller:

Pensad ahora, si os place, que la piedra, mientras empieza a moverse, piensa y sabe que ella se esfuerza cuanto puede por seguir moviéndose. Esa piedra, como no es consciente más que de su propio esfuerzo y no se halla indiferente, creará que es libre y que no continúa en movimiento más que porque ella misma quiere. Pues bien, ésta es también la libertad humana que todos decimos tener y que consiste únicamente en que los hombres son conscientes de su apetito y desconocen las causas por las que son determinados. Así, el lactante cree que quiere leche libremente, y el niño airado que quiere libremente la venganza, y el tímido la huida (...). El que delira, el charlatán y muchísimos más de este tipo creen que obran por libre decisión y no por ímpetu<sup>18</sup>.

Como se dijo más arriba, Báñez no admite la existencia de la ciencia media y considera que Dios nos mueve con suavidad, sin quitarnos la libertad, pero logrando siempre sus designios. Por eso, a Dios le vale con la ciencia de simple inteligencia para conocer las operaciones de los sujetos. La cultura que determina al sujeto desde fuera se parece a este Dios de Báñez que mueve suavemente ya que el individuo humano que asume las normas (sociales, culturales, históricas), sin perjuicio de actuar libremente, actúa de un modo culturalmente determinado: así es posible la coexistencia del acto libre de la voluntad y de la determinación exterior al sujeto. La determinación de las operaciones de los sujetos por medio de las normas de una cultura dada cuando el individuo hace suyas esas normas, permite dar un sentido positivo a la teoría bañeciana que postula la compatibilidad entre la libertad humana y la omnipotencia divina. El entorno cultural de un sujeto, como el Dios de Báñez, logra moverlo «suavemente», desde dentro (si es que las normas están internalizadas) pero, a la vez, con firmeza, y de este modo le determina sin negar su libertad. Los contextos que determinan las operaciones del sujeto (cultura, lengua, economía, modas, etc.) y que éste internaliza ocupan ahora el puesto del Dios bañeciano de la simple inteligencia. Así se podría dar un sentido no metafísico trascendente, a la tesis de Báñez según la cual «esta es la mayor perfección que tienen las criaturas y con la que el hombre muestra en grado sumo que ha sido creado a imagen de Dios»<sup>19</sup> (es decir, que ha sido creado a imagen y semejanza de esos determinantes externos). También de este modo se puede re-interpretar la tesis metafísica bañeciana según la cual la gracia de Dios no hace desaparecer el libre arbitrio del hombre sino que lo perfecciona<sup>20</sup>, porque esos determinantes externos de las operaciones del sujeto (la lengua,

17 Thomas Huxley: *Hume*, London, Macmillan, 1879, pp. 184, 191, 192.

Versión *on line* en inglés: [http://www.gutenberg.org/files/18819/18819-h/18819-h.htm#CHAPTER\\_XI](http://www.gutenberg.org/files/18819/18819-h/18819-h.htm#CHAPTER_XI)

William James: *Principles of Psychology*, 1890, Dover Publications, 1950. Versión *on line* en inglés: <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/>

18 Baruch Spinoza: «Carta a G.H. Schuller, Octubre 1674», en: Spinoza, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 336.

19 Báñez, *Apología*, p. 225 de la edición española citada.

20 Báñez, *Apología*, p. 234 de la edición española.

la escritura, las leyes, las normas, etc.) en vez de obstaculizar la libertad del sujeto, pueden entenderse como las condiciones mismas constitutivas de su posibilidad. En el libro *lambda* de su *Metafísica*, Aristóteles comparó el cosmos con una familia en donde los astros, que se mueven de un modo completamente regular, son los hombres libres mientras que los esclavos, que actúan según sus caprichos y no guiados por la razón, son comparados con los movimientos irregulares, imperfectos. En la escolástica tomista, la libertad solo se da cuando busca la realización del bien con vistas a la beatitud.

La teoría de Skinner, en la que la libertad aparece como un caso más de conducta operante, podría entenderse, también, de este modo ya que la conducta operante del sujeto está determinada desde fuera y, con todo, el sujeto es libre (a su modo)<sup>21</sup>.

La idea de ciencia media de Molina supone un sujeto operatorio infinito (Dios padre) capaz de controlar el campo operatorio de los sujetos humanos en su totalidad. Pero, desde una perspectiva atea y ajena a la religión, ese sujeto operatorio infinito dotado de una comprensión eminentísima, esa persona capaz de dominar íntegramente todo el campo, no sería más que una petición de principio, una situación límite imposible. De este modo, por ejemplo, sería también idealista, metafísica, toda teoría política que cuente con la existencia de un sujeto operatorio que domina todo el campo político (como pudiera ser el líder de una superpotencia).

Cuando nos referimos a la ciencia de visión, podemos apreciar la influencia de las ideas teológicas sobre las ideas de la Historia. Habría que preguntarse hasta qué punto ciertas ideas muy comunes en Historia y en Filosofía de la historia continúan teniendo el mismo formato metafísico que las ideas teológicas de la escolástica tardía española. Por ejemplo, el objetivo de lograr una Historia científica que pueda realizar pronósticos podría considerarse una reminiscencia de la omnisciencia divina de la ciencia de visión. El proyecto de hacer una «Historia universal», una «Historia de la humanidad», una «Biografía de la Humanidad» también arrastra la idea metafísica, teológica, de la omnisciencia (Schiller; Hegel en su *Filosofía del derecho*: «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*», «La historia universal es el Juicio Final»). También se pueden reconocer esos componentes teológicos metafísicos en todas aquellas teorías que conciben un «estado histórico final» (Kant, Hegel, Marx, Fukuyama). Este tipo de interpretaciones deterministas de la Historia corre continuamente el riesgo de concebir retrospectivamente como necesario todo aquello que, en el ámbito de la acción histórica, fue, de hecho, fruto de las contingencias y de la composición contingente de las contingencias. Hay un peligro de justificar todo lo ocurrido como necesario desde un punto de vista histórico olvidando que la realidad histórica es un resultado que no ha sido planeado por un ser omnisciente y omnipotente. Esta historia determinista total vaciaría de contenido cualquier cálculo racional que tome como objetivo influir en la realidad a través de la acción política. Esas ideas de Historia de la humanidad o de Historia universal se parecen al punto de vista de Dios después de la consumación de los siglos al que se ha hecho referencia a la hora de hablar de la ciencia de visión. Esa historia universal total es imposible como ciencia, cuando se entiende como una disciplina capaz de dar cuenta de todo lo ocurrido, de dar cuenta del desarrollo íntegro del género humano. Por eso, para los que

---

21 Burrhus Frederic Skinner: *Walden Two*, 1948. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2005. Burrhus Frederic Skinner: *Beyond Freedom and Dignity*, 1971. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002.



nos mantenemos fuera de la creencia religiosa, las semejanzas de la historia universal con la ciencia de visión divina nos sirven para advertir que no es posible una historia universal neutral, hecha «desde ninguna parte» porque será siempre una parte de la humanidad (por ejemplo, un imperio con un proyecto universal) la que haga esa historia.

Esta interpretación dada por nosotros a las disputas *de auxiliis* no pretende, como ha quedado bien claro, ponerse del lado de los bañecianos pues el importante papel de la ciencia media de Molina también es reivindicado por nosotros (aunque lo sea en otro sentido, el de las técnicas humanas efectivas). Tampoco pretendemos que no quepan otras interpretaciones posibles. No perdamos de vista que la propia Iglesia Católica (santa y añosa, iluminada por el Espíritu Santo), en mano del papa Pablo V, siguiendo el consejo del obispo de Ginebra, San Francisco de Sales, acabó poniendo fin a las congregaciones romanas *de auxiliis*, suspendió el juicio, y prohibió terminantemente que los contendientes se lanzaran censuras teológicas.