

DEFENSA DE LA CIENCIA MEDIA

Por el R. P. MIGUEL LUACES, S. V. D.

Profesor del Seminario Regional de Catamarca.

Entiendo por ciencia media el conocimiento divino de los futuros condicionados con independencia del decreto determinante o de cualquier otro decreto actual.

Indirectamente se puede defender la ciencia media demostrando la repugnancia del decreto determinante, que según los tomistas es el único medio infalible de conocer los futuribles; prefiero sin embargo llevar a cabo la defensa directa de la ciencia media demostrando que las dificultades que suelen ofrecerse no surgen del sistema como tal, sino que son y serán comunes a todas las explicaciones que se quieran dar de la inescrutable y misteriosa ciencia divina.

Pero antes de entrar en materia debo hacer una advertencia de gran importancia. Algunos defensores de la ciencia media, v. gr. Billot, Pesch, Hontheim, Donat y muchos otros modernos sostienen que Dios conoce los futuribles en su esencia considerada como *medium in quo* (medio en el cual) y por lo tanto este conocimiento es indirecto.

En cambio Vázquez, Arriaga, de Lugo, Toledo y (aunque muchos opinen lo contrario) Suárez (!), los Wirceburgenses, Mendive, Van der Aa, Urráburu y Marxuach, por citar algunos, sostienen que Dios conoce *directamente* los futuribles en sí mismos sin ningún medio objetivo, de manera que su esencia sea únicamente *medium quo* (medio con el cual).

La explicación de la ciencia media dada por Billot, Pesch, etc., me parece insostenible, puesto que no es posible asignar el «cómo» los futuribles se hallan contenidos en la esencia divina, que ni antes ni después de ningún decreto del concurso simultáneo, tiene conexión necesaria con los futuros condicionados. Dice Suárez, al tratar de la ciencia infusa de Cristo, que el futuro contingente que es «conocible» «quia existat in aliqua imagine repraesentatum, tamquam in obiecto in quo cognoscatur...» «si talis imago danda esset in scientia quam Deus habet de futuris contingentibus, non esset nisi ipsamet essentia Dei; at vero in divina essentia non potest esse talis repraesentatio, quia

oportere esse aliquid in ipsa essentia, quod necessario ac naturaliter deberet illi convenire». De Incarnatione D. 27, p. II, 8¹.

Queda por lo tanto excluido por Suárez el *medium in quo*. El doctor Eximio sólo ha negado una vez explícitamente el conocimiento directo de los posibles «in se ipsis» que por pertenecer a la ciencia necesaria de Dios y por tener necesaria conexión con su esencia pueden ser conocidos en ella como medio *in quo*.

Pero de ningún modo afirma lo mismo que los futuros contingentes, como se ve claramente en el texto citado.

Quedamos, pues, en que, según la recta explicación de la ciencia media, la esencia divina no puede servir de medio *in quo* para el conocimiento de los futuribles.

Por lo tanto: Dios conoce a los condicionados inmediatamente en sí mismos, valiéndose de su esencia como principio determinante y representativo (*medium quo*).

La primera objeción que se ofrece aquí contra este modo de conocer las cosas es, que así constituirán éstas el objeto primario de la ciencia divina; y además, como la esencia divina es la única especie representativa, no puede conducir inmediatamente sino al conocimiento de una sola cosa; lo demás sería conocido indirectamente y como contenido en ella.

A lo primero respondo que, según Sto. Tomás: «Illa enim sola res est prima et per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit» C. Gent. lib. I, c. 48 (Primariamente y de por sí será conocido por el entendimiento aquello con cuya especie entiende).

Pero la única especie con que Dios se conoce a sí mismo y a las demás cosas es siempre la esencia divina.

Luego: sea que Dios conozca las cosas directamente en sí mismas, sea que las conozca indirectamente en su esencia, con tal que ésta haga las veces de especie y sea la razón y principio determinativo de ese conocimiento, siempre será su propio ser el objeto primario de su ciencia.

Concluyamos, pues, que una cosa es conocer «primario et per se» (primariamente y de por sí) y otra conocer *inmediatamente* aunque «per aliud o propter aliud» (por otro o a causa de otro).

Dios se conoce a sí mismo «primario et per se» porque El es la razón de su propio conocimiento y del de las demás cosas.

El conocimiento inmediato de las cosas excluye el «*medium in quo*» pero no el «*medium quo*» que es la esencia divina.

Y así Dios conoce a las cosas creadas «secundario», porque no son ellas la razón y principio determinativo de su conocimiento, sino sólo término y condición; pero al mismo tiempo las conoce inmediatamente, porque aunque las representa en virtud de su esencia, sin embargo ésta formalmente no las

¹ «Porque exista representado en alguna imagen, como en el objeto en el que sea conocido»... «si tal imagen hubiera de darse en la ciencia que Dios tiene de los futuros contingentes, no sería otra cosa que la misma esencia de Dios; pero en la divina esencia no puede haber tal representación, porque tendrían que haber algo en la misma esencia, que natural y necesariamente le debiera corresponder».

contiene y por lo tanto no puede servir de *medium in quo* para tal conocimiento.

Y por esto ya se ve lo que se ha de responder a la segunda parte de la objeción: pues, aunque la esencia divina es la misma especie, como el conocimiento de Dios es un solo acto, no hay inconveniente en que pueda al mismo tiempo, aunque según diverso respecto, tener por término directo e inmediato tanto su propio ser como las cosas creadas.

Pero surge ahora una dificultad más seria aún que la anterior: porque si Dios conoce las cosas inmediatamente en sí mismas, es imposible concebir cómo éstas sean sólo término y no principio determinante y así ponemos a Dios mendigando la ciencia de las creaturas y recibiendo de ellas las especies, lo que es absurdísimo.

He aquí la dificultad que podría llamarse el Aquiles de los adversarios.

Mendigar la ciencia de las creaturas, recibir las especies de las cosas, sólo puede tener este significado: que el objeto creado determina en sentido propio la potencia intelectual divina; porque la especie es aquello que determina y fecunda el entendimiento y hace que el «*cognitum sit in cognoscente*» (lo conocido esté en el que conoce).

Respondo: que en Dios el conocimiento directo e inmediato no arguye ninguna determinación proveniente del objeto, de lo contrario Dios no podría conocerse a sí mismo directamente; porque tanto repugna en él la propia determinación como la ajena.

De aquí debemos deducir que la esencia divina no es especie propiamente dicha puesto que no determina en sentido propio al entendimiento divino, aunque sí en un sentido más amplio: en cuanto su misma perfección exige que el entendimiento divino se extienda a todo lo que es verdadero y conocible; pero de tal manera que aunque se multipliquen los términos de su conocimiento o dejaran de multiplicarse no recibiera por ello su ciencia aumento o disminución entitativa.

Esto sólo se explica por la inmensa perfección del entendimiento divino que contiene en sí toda la actualidad y perfección que pudiera recibir de las especies creadas, y sólo exige como condición de parte del objeto que éste sea verdadero.

Y así respondiendo en forma a la objeción podríamos decir: el objeto del conocimiento directo e inmediato no será sólo término y condición sino principio determinativo con respecto al entendimiento de virtud limitada y potencial: concedo; con respecto al entendimiento de virtud infinita y que por su propia esencia está determinado a conocer todo lo que sea verdadero: niego.

No obstante, esta solución no satisface plenamente, porque se podría replicar: fácilmente puede entenderse cómo Dios se conoce a sí mismo directa e inmediatamente puesto que el objeto de este conocimiento está siempre íntimamente presente, pero difícil es comprender cómo puede conocer igualmente las cosas que están fuera de El.

Debo confesar que esta dificultad es aparente; advierto que no basta cualquier presencia para que un objeto sea conocido; se requiere la presencia intencional, es decir: aquella que reúne las condiciones necesarias para el conocimiento; ahora bien: Dios está presente «intentionaliter» por cuanto es suma-

mente conocible ya que es sumamente inmaterial y también en cuanto su entendimiento es infinitamente conocitivo y tiene virtud suficiente para percibir tal objeto; pero por estas mismas razones no menos «intentionaliter» presentes están todas las cosas, ante todo con respecto a un entendimiento que sólo exige de parte del objeto que éste sea verdadero.

Pero con todo, aun estas razones no serán suficientes para aquietar completamente el entendimiento; porque si Dios conoce las cosas indirectamente en sí mismo, entendemos sin dificultad cómo Dios se basta solo; porque conociéndose a sí conoce todo lo demás como contenido en su esencia; y así entendemos también cómo Dios es la fuente de toda verdad y de toda entidad existente fuera de El y cómo nada puede escapar a su causalidad y al dominio absoluto que tiene sobre las creaturas.

Confieso que son estas palabras muy hermosas y razones nada despreciables; confieso también que ese modo de conocer las cosas existentes aquietará completamente la fantasía que ya no podrá traernos aquella malhadada representación del Dios mendigo, ni aquella otra no menos célebre de los anteojos de la ciencia media; pero no debemos olvidar que es propio del filósofo trabajar con la razón pura y no prestar oídos a la fantasía que en más de una ocasión suele ser mala consejera.

Y lo primero que me ocurre para responder a esta objeción es, aunque parezca extraño y paradójico, que la razón encuentra tanta dificultad en entender el conocimiento indirecto de las cosas en la esencia divina o en el decreto, como el conocimiento directo de ellas en sí mismas.

Fácilmente nos imaginamos que Dios conoce los futuros y futuribles en su decreto como quien conoce la hora en el reloj. Pero si es fácil imaginarlo así, es difícil sino imposible entenderlo.

El decreto divino sea o no predeterminante, no es sino un acto libre de Dios.

Ahora bien: el acto con que Dios quiere libremente la existencia de un futuro contingente no incluye mayor realidad que el acto con que Dios se ama necesariamente. Luego, ¿cómo podrá Dios ver el término contingente de su acto libre que no está intrínsecamente constituido por ninguna realidad distinta del acto necesario?

He aquí que estamos frente a uno de los problemas más serios de toda la Teodicea; problema que no ha tenido hasta ahora solución satisfactoria y bueno sería que lo tomaran bien en cuenta los enemigos del conocimiento directo, ya que las dificultades que valen contra él, valen igualmente contra el modo de conocer «in causa» y aún son mayores.

Lo que hay de contingente en el acto libre es el término, pero el término y aquella relación de razón que nosotros concebimos y que resulta de la existencia del término, de ningún modo pueden ser el constitutivo intrínseco del acto libre.

Luego, por más que Dios conozca y comprenda su voluntad o su decreto, no es posible concebir cómo puede llegar así al conocimiento del término extrínseco.

Sin embargo todos afirmamos que Dios puede conocer en su voluntad los términos de su decreto y aunque no podamos entenderlo nos contentamos con probar que no hay en ello repugnancia. Y así es en efecto: si concebimos el acto libre divino por aquella relación de razón que resulta de la existencia del término; esa relación sólo puede tener su fundamento en la voluntad divina. Luego debemos concluir que el acto necesario en Dios es de tal virtud y perfección que en él hay suficiente fundamento para que, sin una nueva actuación, pueda tener un término contingente y así entendemos cómo Dios puede ser intrínsecamente libre y sin embargo inmutable.

Y asimismo entendemos cómo Dios, conociendo su voluntad la conoce también en cuanto es único fundamento de su relación a todos los términos contingentes posibles o actuales; y así queda probado cómo no hay repugnancia en que Dios conozca los términos de su voluntad en su propia causa.

Pues bien, así como he probado la no repugnancia del conocimiento indirecto de los contingentes, intentaré probar ahora la no repugnancia del conocimiento directo de los futuros condicionados en sí mismos.

Si según la sentencia tomista, no repugna que el futurible sea término directo e inmediato de la voluntad divina (decreto «subiective» absoluto) menos aún repugnará en la sentencia molinista, que el condicionado sea término directo e inmediato del entendimiento divino.

Luego, si repugna la ciencia media, más aún repugnará el decreto subiective absoluto.

Porque, así como el acto con que Dios se ama a sí mismo necesariamente, por ser de una virtud infinita y contener en sí toda actualidad, puede extenderse a las cosas creadas amando a unas y dejando de amar a otras según su divino beneplácito, sin ser movido ni determinado por la bondad de las creaturas y sin que al amarlas reciba su entidad alguna nueva realidad ni cambio alguno real; así también la ciencia divina necesaria por ser infinita y contener en sí toda la actualidad que pudiera recibir de las creaturas, puede extenderse a los objetos contingentes sin que Dios sea movido ni determinado por la verdad de los mismos aunque sí, deba suponerlos verdaderos para conocerlos. Y por esto último que añadido, comprendemos la diferencia que hay entre la ciencia y la voluntad y también por que es más difícil explicar ésta que aquella.

En la voluntad divina es difícil entender cómo aquel respecto o relación que dice el objeto contingente tenga su total y único fundamento en lo necesario; esta dificultad cesa en la ciencia divina en donde la relación entre el entendimiento y su objeto tiene su fundamento parcial en el término, ya que debe suponerlo verdadero y esto supuesto no puede dejar de conocerlo; y así se entiende fácilmente cómo lo que hay de contingente y de mudable en la ciencia divina procede del término que es mudable y contingente y lo que hay de necesario procede de la esencia divina que exige necesariamente por su misma perfección conocer todo lo que sea verdadero.

En cambio, con respecto a la voluntad no basta que el objeto sea bueno para que Dios lo quiera, porque aquí de un modo distinto que en el caso de la ciencia, no está determinado por su esencia a querer todo lo que contenga alguna bondad, y por eso el fundamento único y total de aquella relación hacia el objeto

querido sólo podremos hallarlo de un modo inefable e incomprensible en la misma voluntad divina.

Y por estas razones he dicho al principio, que si hay dificultad en entender la ciencia divina y por consiguiente la ciencia media, mayor dificultad aún hay en explicar la voluntad y el decreto en que con tanta tranquilidad y confianza fundan los tomistas su sistema. Y así la ciencia media queda colocada de un modo insospechado por los adversarios, bajo la égida de los mismos decretos predeterminantes.

Y que estas no son meras palabras lo comprueba todo lo antedicho, en donde me he esforzado por hacer ver que las objeciones contra la ciencia media tienen su raíz en la dificultad que experimentamos en entender en Dios las relaciones que hay entre lo necesario y lo contingente, dificultades que atañen por igual a la ciencia y a la voluntad aunque lleve ésta la peor parte.

Con ésto creo haber expuesto las dificultades de mayor peso que contra la ciencia media pueden hacerse «ex parte subiecti cognoscentis», ahora faltan las que se refieren al objeto de la ciencia media («ex parte obiecti cogniti»).

Hemos dicho que la ciencia divina exige como condición de parte del término que el objeto sea verdadero y esto supuesto ya no necesita ninguna determinación extrínseca para conocer, pues por su esencia está Dios determinado a conocer todo lo que contenga en sí alguna verdad.

Los tomistas fundan la determinada verdad de los futuribles única y exclusivamente en los decretos predeterminantes que como son causa de toda la entidad son también causa de toda la verdad, y como nada presuponen en la voluntad creada, son medio único e infalible del conocimiento de los condicionados.

Los molinistas con tanto Tomás enseñan que el acto libre, el futuro contingente sólo tiene determinada verdad en sí mismo, es decir en su propia determinación actual y no en sus causas; pero como para Dios todas las cosas son presentes y las conoce en sí mismas, por eso también conoce los futuros contingentes.

Decir que los futuros contingentes sólo tienen verdad determinada en sí mismos y no en sus causas, no significa que la tengan con independencia de las mismas.

Por eso, para que un futuro contingente sea ab aeterno verdadero, requiere de parte de sus causas: 1) que Dios «ab aeterno» haya determinado crear la causa próxima; 2) que le ofrezca su concurso en el acto primero; 3) que de hecho concurra en el acto segundo y produzca así (sin predeterminarla) la entidad de la determinación libre de la creatura.

Pero próxima y formalmente el futuro sólo es verdadero en sí mismo, es decir, por la determinación de la creatura como tal.

Y así como los posibles son «intrínsecos» tales únicamente por la sociabilidad de sus notas, aunque extrínsecos y remotos lo son con respecto a la omnipotencia divina y tienen su fundamento remoto en la esencia de Dios; así los futuros libres son formalmente verdaderos por sí mismos aunque «remotos» por el decreto de Dios en que se funda su entidad y realidad.

La determinación de la creatura no es otra cosa que el acto libre en ejercicio y por lo tanto «a parte rei» se identifica con el concurso simultáneo: es por consiguiente una sola acción con dos respectos distintos: uno a la causa primera y bajo esa consideración se llama concurso; otro a la creatura y así constituye el acto libre o la determinación.

Así entendemos cómo en el acto libre no hay ninguna entidad ni realidad que no provenga de Dios y cómo sin embargo la determinación proviene de la creatura.

La determinación no es sino una simple consideración de razón, es decir: es el acto libre (identificado con el concurso divino) en cuanto dice dependencia de una causa que tenía en su poder poner ese acto o no ponerlo; mientras que el concurso divino, aunque realmente sea la misma determinación de las creaturas, no es determinante por cuanto dice dependencia de una causa que es indiferente para poner este acto u otro contrario y que sólo quiere acomodarse a las causas segundas atendiendo a la indigencia de las mismas en su operación.

Y por esto entendemos cómo, aunque el decreto sea necesario para la existencia del futuro libre, no puede ser sin embargo el constitutivo formal del futuro, ni puede ser la última raíz del conocimiento de los futuros si no supone la ciencia media.

Y vengamos ahora a los futuros condicionados que, según los molinistas, tienen determinada verdad en sí mismos, fundada en la determinación libre de la creatura que infaliblemente se daría verificada la condición.

Esa determinación hipotética de la creatura es algo real «lógico», puesto que no es quimera; pero no es un «mere possibile» porque no es algo absolutamente necesario sino libre y contingente, aunque infaliblemente se verificaría puesta la condición, pues se funda en el hecho y «quidquid est, quando est necessario est» (lo que es, cuando es, lo es necesariamente), aunque de sí sea contingente y libre.

El acto libre, en cuanto es determinación, es por sí mismo aunque toda su entidad la tiene de Dios por el concurso (como expliqué más arriba), por eso, si no suponemos a Dios dispuesto a concurrir con la creatura, destruimos el acto libre.

Así entendemos cómo el futurible es verdadero en sí mismo aunque con dependencia del decreto divino hipotético, y cómo sólo en sí mismo es conocible y no en el decreto.

Se dirá que la determinación de la creatura supone el decreto y el decreto a su vez supone la determinación y así se establece un círculo vicioso del que no se puede salir. Pero no es así; tratándose de los futuros absolutos el decreto supone la determinación lógica (no actual) de la creatura (conocible por la ciencia media); pero al tratar de los futuros condicionados atendemos sólo a aquella determinación lógica que «in sensu formali» es por sí misma aunque «causaliter» sea por el decreto. Ni puede valer como principio general que la misma conexión que guardan las cosas entre sí deben guardar en el conocimiento; porque, v. gr., aunque el humo sea efecto del fuego, no es necesario que conozca primero el fuego, pues puedo conocer el humo y el fuego al mismo tiempo en sí mismos.

Y así, aunque en la realidad no pueda darse la determinación de la creatura sin el decreto de concurrir; en el conocimiento primero viene la determinación de la creatura que el decreto.

Y por eso en la ciencia media el decreto de ningún modo puede servir de medio para conocer los futuribles, porque ahí ya no es dado suponer otra ciencia; ni es tampoco necesario, puesto que son conocibles en su propia determinación lógica.

A todo esto se podrá objetar: 1) que no se ve la razón suficiente de tal determinación lógica, ya que sus causas son indiferentes y por lo tanto ninguna de las proposiciones que enuncian los futuros condicionados son determinada-mente verdaderas. 2) la verdad de los futuribles aparece como algo independiente de Dios, como una fatalidad ciega e irrevocable a la que Dios debe someterse sin poderlo remediar.

A lo primero respondo que si se busca la razón suficiente y próxima del futurible (como en general de cualquier otro acto libre) en un signo antecedente, sea en Dios, sea en la creatura, se lo busca en vano.

Tal es la índole del acto libre que sólo tiene su razón suficiente y próxima en sí mismo y no en sus causas, y como sólo en sí mismo puede tener entidad y determinación, sólo en sí mismo tiene verdad y conocibilidad y sólo así Dios lo puede conocer.

La actual indiferencia de las causas no es impedimento para que la determinación de la creatura se dé infaliblemente, purificada la condición; y aunque nosotros no sepamos asignar a qué parte se inclinaría la voluntad en tal circunstancia, de hecho será imposible que no se incline a una parte determinada y esa determinación hipotética es la que funda la verdad del futurible enunciable por una proposición ab aeterno.

Algunos podrá parecer que ponemos a la creatura determinándose sola con total independencia de Dios, pero no hay tal cosa: el conocimiento divino es comprensivo y por lo tanto ve Dios la determinación de la creatura identificada con un concurso y como fluyendo de sus causas; y aunque ve que el futuro condicionado sólo es conocible en el acto mismo *en cuanto es determinación de la creatura y no en cuanto es concurso divino* ve también que tal determinación en toda su entidad depende de su concurso y en cuanto es determinación depende de su esencia de la que es débil imitación. De este modo comprendemos la omnimoda dependencia de la creatura de su Creador; comprendemos cómo la determinación es sólo de la creatura y cómo sin embargo, aunque parezca paradójico, la determinación es toda de Dios. Y así como, si por imposible, quitando la esencia divina destruimos no sólo la extrínseca, sino también la intrínseca posibilidad de las cosas por tener en ella su fundamento remoto; así también, quitado el concurso divino, destruimos el futurible que remotamente tiene en él su fundamento.

Y con esto creo haber respondido en parte a la segunda dificultad. Aquella fatalidad se explica porque Dios no puede querer cosas contradictorias; y así mientras quiere que el hombre sea libre no puede impedir que use a su arbitrio de la facultad que le ha dado precisamente para ese fin, en lo que yo no veo ninguna cosa indigna de Dios sino al contrario su infinita generosidad que nos quiere ver en todo semejantes a sí.

Y ahora pregunto yo ¿si los todos pecaminosos, cuyo conocimiento de ningún modo se explica en la sentencia tomista, no aparecen también en esa sentencia como una fatalidad ciega e irrevocable a la que Dios debe someterse sin poderlo remediar?

Los tomistas que con tanto énfasis como poca eficacia combaten la ciencia media, olvidan que los decretos «subiective» absolutos y «objective» condicionados, amén de destruir la libertad humana y de hacer a Dios autor del pecado, son completamente inútiles, ya que para nada pueden servir a Dios en el gobierno de las cosas mundanas y tan es así que por esa misma razón algunos antiguos tomistas negaron simplemente a Dios el conocimiento de los futuros condicionados, como queda históricamente comprobado pese a las reclamaciones ineficaces de los adversarios (Cfr. Urráburu. Theod. II, pág. 352, en la nota).

La ciencia media es para mí la única probable y la explicación adoptada por Urráburu-Mendive la considero más probable.

Los argumentos que se suelen traer contra el conocimiento directo de los futuribles los considero a todos ineficaces porque, o se fundan en la fantasía (el Dios que mendiga la ciencia o el que consulta a las creaturas); o en el caso de tener alguna fuerza probatoria, probarían demasiado, pues esas mismas razones destruirían el conocimiento indirecto y también el conocimiento directo de Dios mismo y lo que es más importante la libre voluntad de Dios y por consecuencia toda suerte de decretos.

Los argumentos contra la determinada verdad de los futuribles parten del prejuicio que sólo admitiendo el decreto predeterminante puede ser Dios el *primum liberum, primum determinans, prima causa, prima et aeterna veritas*, lo que es inexacto, pues como se habrá podido ver en el decurso de este artículo, esos mismos títulos le corresponden a Dios en la sentencia de la ciencia media.

P. MIGUEL LUACES, S. V. D.